

۳

تاریخ فلسفه اسلامی

مجله گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال اول/شماره ۳/ پاییز ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیر مسئول: دکتر رضا اکبریان

سر دبیر: دکتر رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

آنتونی شاکر (موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

محمد مرتضی (عضو کمیته فلسفه دانشگاه المعارف و استاد فلسفه دانشگاه لبنان)

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید صدرالدین طاهری (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

لاله حقیقت (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید محمد علی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

یوسف فضیلت (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

مدیر داخلی: دکتر حامده راستایی

آدرس: تهران: شهران، بلوار کوهسار، خیابان مدرسه، مؤسسه آموزش عالی آل طه، دانشکده

علوم انسانی، دفتر مجلات تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

سامانه مجله: <https://hpi.aletaha.ac.ir/>

چاپ و صحافی: ایرانکهن

- مجله از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در مجله، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان مقالات است.
- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.
- مجله در ویرایش ادبی مطالب دریافتی آزاد است.
- استفاده از مطالب مجله تنها با ذکر مأخذ مجاز است.

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ارسال شود. چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام‌نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش می‌باشد. کلیدواژه‌ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است. لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه‌ها نیز ارسال شود مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش‌های اصلی و فرعی.

سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد: ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه. نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است. منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام؛ **عنوان کتاب؛** نام مترجم/ مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ **نام مجله،** شماره مجله، سال انتشار. در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا می‌شود. همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می‌گردد.



فهرست مقالات

۵/ مقایسه تطبیقی جاودانگی در حکمت صدرایی و اندیشه علامه طباطبایی /

مرضیه نجفیان / حامده راستایی

۳۳/ روایتی منسجم از ساختارشناسی مسائل عرفان / حسین شکرایی

۷۹/ اثربخشی عرفان حکمی در علم کلام با تکیه بر اندیشه‌های فیض

کاشانی / نفیسه اهل سردی

۹۹/ تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص معاد جسمانی و پاسخ‌گویی به

شبهات آن / محمد عترت دوست

۱۲۳/ تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بر پایه فاعلیت

ذهن / محسن باقرزاده مشکی‌باف

۱۵۵/ آسیب‌شناسی تمدن‌های بشری مبتنی بر دیدگاه علامه طباطبایی /

سیدمحسن شریفی / غلامحسن محرمی

Comparative Comparison of Immortality in Sadra'i Wisdom and Allameh Tabatabai's Thought

Marzeia Najafian*
Hamedeh Rastaei**

Abstract

The subject of the article is a comparative comparison of immortality in Sadra'i wisdom and Allameh Tabatabai's thought. Mulla Sadra, based on the rule of 'corporeal in its origination and spiritual [or incorporeal] in its survival' (jismaniyyat al-huduth waruhaniyyat al-baqa'), considers the soul as a reality that first has a physical level and with a gradational movement it achieves the immaterial level. He considers the human body as a shell that leaves the soul behind with worldly death, and it is "partial" in the intermediate world and the intellect world. According to Mulla Sadra, immortality is a partial existence of a human being. Allāma Tabātabāī is not an interpreter of Mulla Sadra in the matter of immortality, but he provides an independent idea on this matter. From Allāma's point of view, human is not a gradational existence, but has three layers of being, each layer performs its own work. All humans have rational perception; but intellectual intuition - which depends on faith and piety - is for very few people. In addition to imaginal (mithali) immortality, all human beings also have intellectual immortality. The body is not a shell, but the material for another body and remains.

This immortality is in the practical dimension of man.

Keywords: Immortality, Mulla Sadra, Allāma Tabātabāī, Soul, Body, the Imaginal World

* M.A of Philosophy, Al-Taha Institute of Higher Education (corresponding author).

** Assistant Professor at "Philosophy Department" of Al-Taha Institute of Higher Education.

Extended Abstract

Introduction

The immortality of the soul is one of the issues that has occupied different thinkers from different schools of thought since the distant past. Resurrection is one of the three important principles of religions, along with monotheism and prophethood. Some Muslim theologians and hadith scholars have considered the soul as material with an empirical approach, and faced difficulties in proving the immortality of the soul after death; But the philosophers of Peripatetic and Illuminationism schools, in the first place, by proving the immateriality of the soul, believe in the immortality of the rational level of the soul and denied the immortality of the soul in the level of imagination. Mulla Sadra, unlike the previous philosophers, also accepted the immateriality of the soul in the level of imagination.

The purpose of this article is to analyze and investigate Allāma Tabātabāī's view on human immortality, compare the views of Allāma Tabātabāī and Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī, and find the differences between the views of these two philosophers, and finally to prove the innovation of Allameh Tabatabai's view and foundations compared to Mulla Sadra's view about human immortality.

Methods

The present issue studies the subject with biblical and analytical research method.

Findings

Mulla Sadra uses Quran, intellectual proof and mysticism to prove imagination according to his special methodology. Therefore, his main claim is to prove the compatibility between the teachings of religion and philosophy. Immortality of the soul is not excluded from this and he claims that he has proved the same teaching of the immortality of the soul that is mentioned in the Quran and Sunnah with rational reasoning. Relying on his philosophical foundations (the primacy of being, the worlds of existence, the rule of "corporeal in its origination and spiritual [or incorporeal] in its survival of soul", the substantial motion of the soul and the relationship between the soul and the

body), Mullah Sadra comes to the conclusion that the man's soul first originated in a material form, but through substantial motion that occurs in the essence of the soul, becomes a single entity and reaches the imaginary level and has imaginal (mithali) members. After that, the soul becomes immortal by entering the world of intellects - which in the language of religion is the hereafter - and continues its life.

From Mullah Sadra's point of view, people who have not been able to achieve celibacy in their material life enter the immaterial world after death, where they continue their physical movement until they become immaterial and join the intellect world. This is true happiness from Mulla Sadra's point of view. It is worth mentioning that the immortality of the soul of people who die in the early stages of life and before they have the power of imagination, presents a difficulty to Mulla Sadra's point of view. Allāma Tabātabāī has also proved the immortality of the soul based on his philosophical foundations and considers man to be "corporeal in its origination and spiritual [or incorporeal] in its survival. He considered the origination of the soul in the body to mean the transformation of the material level of the body into a sensual one and proved the physical origination of the soul. From Allāma Tabātabāī's point of view, man is a natural body at first, which has various forms, then God makes the same body possess intelligence, will and thought.

According to Allāma Tabātabāī's view, the human soul is immaterial in its substantial motion, and after the separation of its interests from the natural body at the time of death, it continues its substantial motion the world of purgatory, and in resurrection with the general movement of the universe until it reaches the degree of complete immaterity. Despite the similarities between the views of Mulla Sadra and Allāma Tabātabāī, there are also differences in this field between these two philosophers; So that it can be said that Allāma is not the commentator of Mulla Sadra on the immortality and has an independent view on this matter. Unlike Mulla Sadra, Allāma does not limit immortality in the theoretical field, but he believes in immortality in the practical aspect as well. He believes that whatever a

person does in personal matters or in interaction with others is eternal and nothing is lost. From Allāma's point of view both imagine and intellect and body remain.

Conclusion

Mulla Sadra, based on the rule of 'corporeal in its origination and spiritual [or incorporeal] in its survival' (jismaniyyat al-huduth wa-ruhaniyyat al-baqa'), considers the soul as a reality that first has a physical level and with a gradational movement it achieves the immaterial level. He considers the human body as a shell that leaves the soul behind with worldly death, and it is "partial" in the intermediate world and the intellect world. According to Mulla Sadra, immortality is a partial existence of a human being. Allāma Tabātabāī is not an interpreter of Mulla Sadra in the matter of immortality, but he provides an independent idea on this matter. From Allāma's point of view, human is not a gradational existence, but has three layers of being, each layer performs its own work. All humans have rational perception; but intellectual intuition - which depends on faith and piety - is for very few people. In addition to imaginal (mithali) immortality, all human beings also have intellectual immortality. The body is not a shell, but the material for another body and remains. This immortality is in the practical dimension of man.

مقایسه تطبیقی جاودانگی در حکمت صدرایی و اندیشه علامه طباطبایی

مرضیه نجفیان*

حامده راستایی**

چکیده

موضوع مقاله مقایسه تطبیقی جاودانگی در حکمت صدرایی و اندیشه علامه طباطبایی است. ملاصدرا بر اساس قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» نفس را حقیقتی می‌داند که ابتدا مرتبه‌ای جسمانی دارد و با حرکتی اشتدادی به مرتبه تجرد مثالی و مرتبه عقلی نایل می‌شود. او بدن انسان را همچون پوسته‌ای می‌داند که با مرگ دنیوی، نفس آن را کنار می‌گذارد و در برزخ با مثال «جزئی» (و در عالم عقل، عقل «جزئی» است. جاودانگی نزد ملاصدرا باقی‌بودن انسان به بقای جزئی است. علامه در مسئله جاودانگی شارح ملاصدرا نیست، بلکه نظر مستقلی در این خصوص دارد. از دیدگاه علامه انسان نه یک وجود سیال اشتدادی، بلکه واجد سه لایه وجودی است که هر لایه کار مختص به خودش را انجام می‌دهد. همه انسان‌ها دارای ادراک عقلی‌اند؛ اما شهود عقلی - که وابسته به ایمان و تقواست - برای تعداد بسیار کمی از انسان‌هاست. انسان‌ها افزون بر جاودانگی مثالی، جاودانگی عقلی نیز دارند. بدن پوسته نیست، بلکه ماده برای بدن دیگر و باقی است؛ این جاودانگی در بعد عملی انسان است. واژگان کلیدی: جاودانگی، ملاصدرا، علامه طباطبایی، نفس، بدن، عالم مثال.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، مؤسسه آموزش عالی آل طه (نویسنده مسئول).
kobra.najafian@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزش عالی آل طه.
hamedehrastaei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۱۱

مقدمه

مسئله جاودانگی نفس از مسائلی است که از گذشته دور تا کنون اندیشمندان مختلف از نحله‌های مختلف فکری را به خود مشغول ساخته است. معاد در کنار توحید و نبوت یکی از سه اصل مهم ادیان است. برخی متکلمان و محدثان مسلمان با رویکردی تجربی، نفس را مادی دانسته‌اند و برای اثبات جاودانگی نفس پس از مرگ با مشکل مواجه شدند؛ اما فلاسفه مشاء و اشراق در وهله نخست با اثبات تجرد نفس، به بقای مرتبه عقلی نفس معتقدند و بقای نفس در مرتبه خیال را انکار کردند. ملاصدرا بر خلاف فلاسفه پیشین، تجرد نفس را در مرتبه مثال و خیال نیز پذیرفت.

پژوهش حاضر با هدف تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب جاودانگی انسان، مقایسه دیدگاه‌های علامه طباطبایی و صدرالدین شیرازی و یافتن تفاوت‌های دیدگاه این دو فیلسوف و درنهایت به اثبات نوآوری و ابداعی بودن دیدگاه و مبانی علامه طباطبایی نسبت به دیدگاه ملاصدرا درباره مبحث جاودانگی انسان می‌پردازد. درباره جاودانگی پژوهش‌هایی انجام شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

حسینی (۱۳۸۹) جاودانگی در غزالی و علامه طباطبایی را مقایسه کرده است.
حیدری کوچی (۱۳۸۹) نظر ملاصدرا بالاک و هیک درباره جاودانگی را مقایسه می‌کند.
موسی‌وند (۱۳۸۸) مبانی جاودانگی نزد سه اندیشمند جهان اسلام یعنی فخر رازی، ابن‌عربی و ملاصدرا را بک یکدیگر مقایسه کرده است.
موسوی (۱۳۹۷) جاودانگی نفس در نظر ملاصدرا و استاد فیاضی را با یکدیگر مقایسه کرده است.

اکبری‌تبار (۱۳۹۷) تجرد و بقای نفس در نظر علامه را بررسی کرده است.
در هیچ یک از پژوهش‌های فوق، جاودانگی نفس در نظر علامه و ملاصدرا بررسی تطبیقی نشده است.

الف) جاودانگی نزد فیلسوفان پیشین

افلاطون در فایدون از این طریق که مرگ و حیات ضد هم‌اند، به مسئله بقای نفس پرداخته

و در همان رساله از طریق تذکر و علم پیشین نفس و همچنین از طریق بساطت نفس، به بقای آن استدلال کرده است. علاوه بر این در **جمهوری** نیز از طریق عدم عروض شرّ، تباهی و آفت بر نفس و در **فایدروس** با تأکید بر اینکه نفس خود منشأ و مبدأ جنبش است، نفس را باقی دانسته است.

از منظر *ارسطو* پرسش از وحدت نفس و بدن ضرورت ندارد؛ همچنانکه ضرورت ندارد از وحدت موم و شکل ظاهری اش سؤال نمود...؛ زیرا حتی اگر از واحد و وجود به انحای مختلفی سخن گفته شود، چیزی که شایسته پرداختن به آن را دارد، فعلیت است (Aristotle, 1984, p.644). *ارسطو* وحدت نفس و بدن را نمی‌پذیرد و با تکیه بر چنین دیدگاهی، مسئله را حل نمی‌کند (Ibid, p.468). از آموزه صورت- ماده نیز نمی‌توان دلیلی بر وحدت یا ثنویت بدن و نفس و همچنین جداپذیری و بقای نفس پس از نابودی بدن به دست آورد. از منظر *فلوطين*، نفس حقیقتی مستقل از بدن و غیرقابل تحویل به ویژگی‌های بدن است. او معتقد است بدن نمی‌تواند مصون از فنا باشد و این سخن را نه تنها از طریق تفکر عاقلانه می‌توان درک کرد، بلکه انحلال بدن را با چشم می‌توان دید (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۱۵).

فارابی نفس آدمی را تا هنگامی که کمالات ثانیه از آن بروز و ظهور نکرده و همچنان در حالت قوه است، صورت بدن می‌داند و از آنجا که صورت حالّ در ماده بوده و با فنای ماده نمی‌تواند باقی باشد، تا هنگامی که نفس در این مرحله است، با فنای بدن که ماده آن است، فانی می‌شود؛ اما به محض فعلیت کمالات ثانیه -یعنی بالفعل امری را تعقل نموده و مفهومی کلی را بالفعل درک کند- نفس آدمی مجرد شده، می‌تواند پس از فساد بدن باقی باشد (داودی، ۱۳۴۹، ص ۲۳۴)*.

* *فارابی* بقای همه نفوس بشری را یکسان نمی‌داند و آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) انسان‌هایی که به سعادت خواهند رسید: آنها اهل مدینه فاضله‌اند که معقولات را به طور واضح درک نموده و به فضیلت عمل کرده‌اند. اینها افرادی هستند که از فطرت انسانی سلیمی برخوردارند (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۵).

فلاسفه مشاء با نفی قدم نفس، در اثبات بقای نفس از دو جهت عمده استدلال کرده‌اند. جهت نخست این است که اساساً نفس حقیقتی فسادناپذیر است و عدم فنا نحوه وجود او را تشکیل می‌دهد؛ جهت دوم اینکه اگرچه بدن فاسدشدنی است، فساد بدن باعث فساد نفس نمی‌گردد. /بن‌سینا در اثبات جهت دوم با بررسی انحای رابطه احتمالی نفس و بدن و تأثیر فساد بدن در فساد نفس به این نتیجه می‌رسد که بین نفس و بدن رابطه علی وجود ندارد تا از بین رفتن بدن باعث از بین رفتن نفس شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۱۲-۳۱۳).

شیخ اشراق اگرچه در حدوث روحانی نفس با /بن‌سینا هم‌رأی است، تلاش کرده است از طریق استدلال‌های خاص و ابتکاری خود به بقای نفس استدلال کند. او در یکی از ادله خود از طریق تحلیل رابطه نفس و بدن به بقای نفس استدلال می‌کند و می‌گوید: رابطه نفس و بدن رابطه شوقی است. این نوع رابطه داخل در مقوله اضافه بوده و مقوله اضافه در بین مقولات عرضی، ضعیف‌ترین مقوله است، چون همواره مضاف و مضاف‌الیه به یکدیگر محتاج‌اند؛ بنابراین وقتی بدن فاسد می‌شود این رابطه قطع می‌گردد. حال اگر نفس با از بین رفتن این اضافه فاسد شود، باید گفت قوام نفس -که جوهر است- با ضعیف‌ترین اعراض بوده و با انتفای آن، جوهر نیز از بین می‌رود. سهروردی همچنین با تحلیل ذات نفس به عنوان جوهر مجرد، فسادناپذیری آن را نتیجه گرفته است؛ از این رو بطلان و فساد نفس وابسته به وجود یا عدم چیزی خارج از ذات او نیست که باعث فساد نفس شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۴۹۶).

ب) اهل مدینه فاسقه که در عذاب‌اند: آنها معقولات را درک کرده؛ اما به فضیلت عمل نکرده‌اند؛ یعنی آرا و عقاید آنها آرا و عقاید اهل مدینه فاضله است؛ اما افعالشان افعال اهل مدینه جاهلیه است (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۳). این نفوس از آنجا که عقاید اهل مدینه فاضله را دارند، مجرد بوده و با فنای بدن فانی نمی‌شوند؛ لکن اعمال ناشایسته‌شان باعث هیئت‌های ناشایسته‌ای برایشان شده و از این رو پس از مرگ در عذاب میان هیئت‌های متضاد واقع خواهند شد (همان، ص ۱۴۳).

ج) نفوسی که با مرگ نابود می‌شوند. این نفوس سه دسته‌اند: اهل مدینه جاهلیه؛ اهل مدینه ضاله؛ اهل مدینه مبدله (همان، ص ۱۳۱-۱۴۴).

ب) مبانی جاودانگی نفس نزد ملاصدرا

۱. مبانی جاودانگی

۱-۱. حدود جسمانی

پیش از ملاصدرا درباره چگونگی وجود نفس در مرتبه پیدایش و حدوث، دو نظریه عمده وجود داشت: قدیم‌بودن نفس و حدوث روحانی نفس. ملاصدرا با ردّ این دو نظریه، نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند؛ یعنی نفس ابتدا امری جسمانی است و سپس با حرکت جوهری اشتدادی و عبور از نشئات طبیعی (عنصری و معدنی) و نباتی که همه مادی‌اند، به تجرد می‌رسد. البته تجرد نفس نیز دارای مراحل و نشئات مختلفی است. تجرد ابتدایی‌اش نشئه حیوانی است و سپس به نشئه انسانی نایل می‌آید. به هر حال نفس دائماً از نشئه‌ای به نشئه دیگر در حال تطور و تجدد است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۸، صص ۳۸، ۲۴۷ و ۳۳۰-۳۲۹). نشئه اخیر یعنی نشئه انسانی نیز همچون سایر نشئات دارای مراحل است و در مراحل پایانی، نفس «عقل محض شده و با عقل فعال متحد و اصلاً خودش عقل فعال می‌شود و هر گونه مادیت، قوه و امکان از او سلب می‌شود و به بقای الهی باقی می‌گردد (همان، ج ۸، ص ۳۹۶).

بر این اساس نفس در آغاز جسمانی است، سپس حقیقت مثالی و درنهایت، حقیقت عقلی می‌شود؛ به عبارت دیگر نفس در زمان حدوث، جسمانی است و در حال بقا به تجرد مثالی و بعد به تجرد عقلی می‌رسد. بنابراین جسمانی‌بودن نفس مانند سایر اشیای مادی نیست؛ نفس یک وجود سیال اشتدادی است؛ هم جسم است و هم جسم نیست.

۱-۲. مراتب نفس

عرفا در نظام هستی‌شناختی به پنج مقام اشاره دارند: ذات، احدیت، واحدیت، لاشرط قسمی (نفس رحمانی) و تعینات و عوالم خلقی (ر.ک: فیضی، ۱۳۷۵، ص ۹۰). برای اولین بار صدرالمتألهین به نحو کامل عوالم برزخی در قوس صعود و قوس نزول را به اثبات رساند. از منظر ملاصدرا عالم دارای مراتب متعدد و متکثری است. او در یک تقسیم‌بندی، مراتب متکثر عالم را به سه بخش تقسیم می‌کند: عالم عقل؛ عالم مثال یا خیال منفصل و عالم ماده. این عوالم به صورت مجمع الجزایر و بی‌ارتباط با هم نیستند، بلکه ربط و نسبتی وثیق با

یکدیگر دارند. بر مبنای تطابق عوالم، عالم پایین، مثال عالم بالاتر است و عالم بالا حقیقت عالم پایین‌تر. بر این اساس آنچه در عالم ماده هست، مثال‌ها، اشباح و قالب‌های اموری است که حقیقتشان را باید ورای این عالم یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۸). به باور ملاصدرا مرتبه بالاتر دارای کمالات مرتبه پایین‌تر از خود نیز بوده و وجود جمعی آنهاست. البته باید توجه داشت در اینجا عقل به عنوان یکی از مخلوقات و افعال حق تعالی است و وحدتش نیز تنها مثال وحدت حق تعالی است. وحدت جمعی حقیقی تنها از آن خداوند متعالی است (همو، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۷۳). بدین سان با توجه به اینکه به غیر از عالم ماده سه عالم دیگر نیز وجود دارد (همان، ج ۶، ص ۱۸۷)، هر ماهیت موجود در عالم طبیعت، دارای وجود برتری در عوالم بالاتر از خود (عالم مثال، عالم عقل و عالم الوهی) است؛ به همین طریق ماهیت مثالی نیز دارای وجود جمعی برتری در عوالم بالاتر از خود (عقل و الوهی) است. ماهیت عقلی نیز دارای وجود برتری در عالم بالاتر از خود یعنی عالم الوهی است.

در حکمت اسلامی با عنایت به سه‌گانگی عوالم، مبادی ادراک نیز سه گونه است: تعقل، تخیل و احساس. انسان در هر کدام از سه نشئه، متناسب با ابزار و طریق آن نشئه، حقایق را ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۲۲۵ و ۳۳۹). در این میان مدرک همه ادراکات اعم از ادراکات حسی، خیالی و عقلی، نفس است و این توانایی را دارد که همه مراتب را از نزول تا صعود ببیند (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۱۹۰). علاوه بر این هر یک از اقسام ادراک، سنخی از وجود بوده، شدت و ضعف می‌پذیرد. شدت تعقل و کمالش در آدمی موجب مصاحبت با عالم قدس، مجاورت با مقربان و اتصال و حتی اتحاد با آنها می‌شود. شدت خیال منجر به مشاهده تصاویر مثالی و اشخاص غیبی، شنیدن اخبار جزئی از آنها و اطلاع از حوادث پیشین و پسین می‌شود. شدت قوای حسی با کمال وقوع تحریک در آن مساوقت دارد و موجب انفعال مواد از آن و خضوع قوا و طبایع جسمانی در برابر آن می‌گردد (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰).

بدین سان ملاصدرا با عنایت به وحدت وجود از سویی و تشکیک وجود (و به تعبیر دقیق‌تر، تشکیک ظهور) از سوی دیگر به این نکته مهم می‌رسد که حقیقت واحد وجود،

دارای مراتب مختلفی است. مراتب پایین‌تر، مرتبه ناقص و رقیقه مراتب بالاتر و مراتب بالا، مرتبه کامل و حقیقت مراتب پایین‌ترند. با این حال عوالم وجود، هرچند به کمال و نقصان متفاوت‌اند، همگی عین یک حقیقت‌اند. در واقع این عوالم سه‌گانه وجود بر حسب شدت و ضعف، مرتب بر یکدیگرند و ترتب آنها طولی و علت و معلولی است.

۳-۱. بدن

به عقیده ملاصدرا به کارگرفتن بدن در تعریف نفس به معنای شرح‌الاسمی بودن این تعریف نیست، بلکه نفسیت نفس به تدبیر بدن است. در واقع نمی‌توان بدون لحاظ بدن، چنین موجودی را نفس نامید. اضافه و تعلق نفس به بدن همانند اضافه بنا به بنا و ساختمان و اضافه پدر به فرزند نیست. بنا را از دو حیث می‌توان تعریف کرد: از حیث ذاتی، انسان و از حیث اضافی، سازنده ساختمان است. این دو حیثیت، واحد نیستند؛ زیرا حیث انسان بودن، حیث جوهری و حیث اضافه به ساختمان، عرض نسبی است. همین بیان در پدر بودن نیز جای و ساری است. پدر یک تعریف به لحاظ انسان بودن دارد و تعریف دیگر به لحاظ پدر بودن یا فرزندداشتن. این دو حیثیت نیز حیث واحد نیستند. اما اضافه و تعلق نفس به بدن نفس این‌گونه نیست، بلکه تعلق و وابستگی نفس به بدن ماهیت او را تشکیل می‌دهد. از این رو تعریف نفس به «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی‌حیة بالقوة» تعریف حقیقی نفس است، نه تنها ناظر به جنبه اضافی نفس به بدن. نحوه وجود نفس، تعلق او به بدن است و تعلق ذاتی اوست. ماهیت نفس، غیر از همین وجود خاص که تعلق و اضافه به بدن است، چیز دیگری نیست.

در واقع ملاصدرا با ازمیان برداشتن تقسیم نفس به حیث ذات و حیث تعلق، در صدد بیان این مطلب است که نمی‌توان به حیث ذات آن، نفس اطلاق کرد؛ بلکه حیث ذات آن عقل است که در سلسله علل نفس قرار داشته و همچون دیگر جواهر عقلی، فوق تغییر و حدود است. آن، تنها از حیث تعلق خود به جسم عین طبیعت است و همین حیث حقیقتاً نفس نام دارد. به بیان دیگر اگرچه هم نفس و هم عقل هر دو جوهرند و نه عرض، نفس جوهری است که تعلق به بدن داخل در هویت اوست؛ در حالی که عقل این‌گونه نیست و

همین مسئله نفس را از عقل جدا می‌کند. به عقیده ملاصدرا اضافه نفس به بدن همانند اضافه هیولی به صورت است؛ زیرا نحوه وجود هیولی طوری است که اضافه به صورت داخل در هویت و ماهیت اوست؛ همچنین اضافه عالمیت و قادریت برای واجب‌الوجود نحوه وجود آنها را تشکیل می‌دهد. صدرالمتألهین تذکر می‌دهد که وقتی می‌گوییم اضافه نفس به بدن یا اضافه هیولی به صورت، اضافه، نحوه وجود آنهاست و به این معنا نیست که دو وجود جداگانه خارجی باشند که یکی بر دیگری اضافه شده است، بلکه مقصود این است که مضاف و مضاف‌الیه یک وجودند؛ ولی در عین حال نحوه وجودشان اضافه و تعلق است. وجود نفس نیز نحوه‌ای از وجود است که اضافه به بدن، داخل در هویت اوست. چنین اضافه‌ای منافات با جوهربودن نفس نداشته، هرگز نفس را داخل در مقوله اعراض نمی‌کند؛ زیرا این اضافه، اضافه اشراقی است نه مقولی. این نوع اضافه در آغاز پیدایش نفس وجود دارد؛ زیرا نفس، صورت بدن است و تا زمانی که مجرد نشده، نسبت به عالم عقل و تجرد، دارای درجاتی از قرب و بعد است و مراتبی از کمال و نقص را می‌پیماید. این وجود مادی، اشتداد و تضعف را پذیرفته و بر اثر حرکت جوهری، به مراتب تجرد نایل می‌شود. به باور ملاصدرا وجود تعلقی نفس دارای شئون و اطوار گوناگون است و فساد یک مرتبه از مراتب تعلقی آن آسیبی به مراتب دیگر نمی‌زند. از منظر ملاصدرا این بدن یک غلاف و پوسته است و نفس با حرکت جوهری مبدل به مثال و عقل می‌شود و این بدن را رها می‌کند.

۲. نظریه جاودانگی

بحث تجرد قوه خیال در اثبات معاد جسمانی و جاودانگی با بدن مثالی رابطه مستقیم دارد و اعتقاد به لذت و درد جسمانی بعد از مرگ، با قول به مادی‌بودن قوه خیال و نابودی‌اش بعد از مرگ، مغایر است؛ چراکه ادراک صورتهای جزئی لذت‌بخش یا دردآور بر وجود قوه جزئی متوقف است تا آنها را دریافته، نسبت به آنها احساس شوق یا نفرت داشته باشد. اگر نفس، جزئیات را با ابزارهای جسمانی‌اش ادراک کند و به فرض بعد از مرگ، ابزارهای بدنی‌اش را از دست بدهد، چگونه می‌توان برای او درد یا لذت جسمانی قایل شد؟

ملاصدرا با طرح تجرد قوه خیالی بر این باور است، نفس پس از مرگ، تنها حواس ظاهری و قوای طبیعی را رها می‌کند؛ ولی حواس باطنی و قوای مثالی‌اش را همراهی می‌کند و از طریق این قوا، قادر به ادراک جزئیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۵-۴۸۵).

ملاصدرا وجود و عدم صور خیالی را نیز وابسته به توجه أعراض نفس از صور می‌داند؛ از این رو نظر عرفا را درباره خیال منفصل در قوس نزول می‌پذیرد؛ در حالی که بر خلاف شیخ اشراق در قوس صعود، خیال را متصل می‌داند. بر اساس نظر ملاصدرا صور خیالی ناشی از نفس است که برای نفس تحقق و به وسیله نفس ادامه یافته و در نفس نیز موجود است (ملاصدرا، [بی‌تا]، ص ۴۷۰). جوهر نفس بعد از مرگ، تنها قوای طبیعی و حواس ظاهری را رها می‌کند؛ اما حواس باطنی و قوای مثالی او را همراهی می‌کنند؛ همان قوایی که نفس از رهگذر آنها قادر به درک جزئیات است. او در مبدأ و معاد می‌گوید: «وقتی روح از بدن عنصری مفارقت نماید، تعلق ضعیفی به بدن برایش باقی می‌ماند؛ چراکه صور و هیئات در ذکر او باقی است. وقتی نفس از بدن جدا شد، قوه واهمه را که مدرک معانی جزئی است و به استخدام قوه خیال و متخیله‌ای که مدرک صور جسمانی است در می‌آید، با خود می‌برد» (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۷۴). نفس که اصل و هویت ذات آدمی است، تا موقعی که وجود طبیعی دارد، منبع قوا و آلات و مبدأ اعضا و جوارح آدمی و حافظ آن است و به تدریج آن اعضا را به اعضای روحانی تبدیل می‌کند؛ اما از آنجا که تشخیص انسان به نفس است و نفس در وجود، به بدن دنیوی و اخروی واحد می‌باشد، شخص اخروی با بدن اخروی، همان شخص دنیوی با بدن و اعضایش است که به بدن اخروی معروف است؛ از این رو هر جوهر نفسانی مفارقی را یک بدن مثالی همراهی می‌کند که نشئت گرفته از ملکات نفسانی آن جوهر است، بدون اینکه حرکات، مواد و تحول در آن راه داشته باشد؛ هرچند خواص ماده، تقدر، تجسم و عوارض آنها را داراست (همو، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۱۸-۲۹).

بدن اخروی، بدنی مثالی برآمده از نهاد آدمی در سیر صعودی تکامل وجودی اوست.*

* اختلاف ملاصدرا با شیخ اشراق در همین جاست؛ زیرا بر اساس نظر ملاصدرا ابدان برزخی و اخروی از پیش در آن عالم آماده نشده‌اند.

بدن اخروی بدنی است مثالی، ولی نه در مثال مطلق و منفصل بلکه در مثال مقید و متصل با همان قوه خیال. از آنجا که میان نفس و قوای آن به حکم قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا»، عینیت و پایداری و زوال‌ناپذیری برقرار است، نفس هیچ گاه از بدن اخروی خود جدا نیست، بلکه همواره از آغاز تکوین با آن همراه و جاودانه خواهد بود.

بر اساس اصل فلسفی «اتحاد عاقل و معقول»، نفس در فرایند ادراک به نحوی از انحاء با مدرک خویش این‌همانی و اتحاد پیدا می‌کند؛ از این رو مرتبه وجودش فراتر و بالاتر می‌رود و به تدریج به جهان غیر مادی قدم می‌گذارد که البته شامل دو مرتبه وجودی است: مرتبه خیال و مرتبه عقل. نفس با ادراک تصاویر حسی و خیالی به عالم مثال پا می‌گذارد و با ادراک معقولات و رشد عقلانی، بخش ثابت در وجودش آغاز به پیدایی می‌کند که نهایتاً دست‌مایه برای ورود آن به عالم غیر مادی و به تعبیر متون دینی جهان آخرت است. از منظر ملاصدرا خروج نفس از قوه به فعلیت، همان حصول صور ادراکیه است و معنای اتحاد عاقل و معقول نفس عبارت از تحول وجود ناقص به کامل است (همو، ۱۳۵۲، ص ۱۱۸). ملاصدرا در مواضع مختلف تأکید می‌کند که نفس در مطلق ادراک، با مشیری عقلی و روحانی متصل می‌شود. اذعان وی به مثل افلاطونی رهگشای او در مبحث ادراک و تعقل است؛ چراکه این امر، زمینه وقوع ادراک در افق وجود عالم مثل را مهیا می‌کند و موجب اتصال و حتی اتحاد نفس با عقل فعال یا مثل افلاطونی و یا رب‌النوع می‌شود؛ چراکه احساس و ادراک، تنها هنگامی رخ می‌دهد که صورتی ادراکی و نوری افاضه گردد. پس آن صورت ادراکی و نوری مدرک بالفعل بوده و وجود صورت در ماده‌ای خاص، فیضان آن صورت ادراکی است (همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۱۷). نفس موقع ادراک ذوات نوریه، معقولات کلیه و موجودات عقلیه‌ای را که مجردند - مشاهده می‌کند؛ ولی بر خلاف نظر رایج حکما، تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آنها از افراد خارجی، محسوس نیست، بلکه با - واسطه انتقال نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و همچنین از عالم متخیل به عالم معقول و به علاوه ارتحال از عالم دنیا به آخرت رخ می‌دهد. ملاصدرا در الشواهد می‌گوید:

نسبت نفس به مدرکات حسیه و خیالیه اش شبیه تر از نسبت فاعل مخترع به قابل متصف است؛ چراکه نفس نسبت به صور حسیه و خیالیه، خالقیت و ابداع دارد و پس از احساس امور خارجی، بلافاصله صورتی نظیر آنها، ولی عاری از ماده در ذات خویش ایجاد می کند و بعد از غیبت امور یا از بین رفتن شان مانند آنها را در قوه خیال انشا و ابداع می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹).

بدین سان ملاصدرا توانست با استفاده از آرای فیلسوفان پیشین و با اتکا به اصول ابتکاری حکمت متعالیه، جاودانگی انسان را تبیین کند. او در اعتقاد به تجرد و روحانیت نفس، از افلاطون و فلوطین و در مبدأ فعلیت داشتن آن از ارسطو و ابن سینا و در اثبات عالم مثال از شیخ اشراق بهره برده، از رهگذر تلفیق این آرا با نوآوری های مکتبش، جاودانگی انسان را مبرهن کرد و دیدگاه عرفا را در این باب با زبان برهان مستحکم ساخت. ملاصدرا در آثار مختلفش ادله اثبات جاودانگی نفس را بیان کرده است که در ادامه به یکی از آنها اشاره می شود:

او نخست نفوس را به دو بخش تقسیم می کند: نفوسی که در دنیا به درجه عقلی رسیده اند و نفوسی که در دنیا به درجه عقلی نرسیده اند و در حد خیال و عقل بالقوه اند و با همین حالت به عالم آخرت منتقل می شوند (همان، ص ۲۶۷). از منظر ملاصدرا اگر نفس به حد تعقل برسد و بتواند صورت معقوله ای را در دنیا کسب کند، هرگز فانی نمی شود؛ چراکه امر مجرد کون و فساد نمی پذیرد؛ اما بسیاری نفوس به درجه عقلانیت نایل نشده، عقل هیولانی شان به فعلیت نمی رسد. چنین نفوسی که به درجه عقول می رسند، به دو دلیل نابود نمی شوند: دلیل اول این است که مرگ بدن باعث نابودی نفس نمی شود؛ چراکه نفس متقوم به بدن نیست تا با از میان رفتن بدن، نفس نیز از بین برود. البته چه بسا عوارضی از بین بروند، اما خود آن شیء باقی می ماند. بنابراین نفسی که به درجه عقل رسیده باشد، رابطه خود از بدن را قطع نموده و متقوم به بدن نمی ماند و اگر متقوم به بدن نباشد، با مرگ بدن از میان نمی رود.

بر اساس دلیل دوم نه فقط مرگ بدن بلکه عامل دیگری غیر از مرگ بدن نیز باعث مرگ نفس نمی شود. توضیح آنکه هر چیزی یا با ورود چیزی که ضد است، فاسد می شود

یا با ازمیان رفتن یکی از چهار علل - فاعلی، غایی، مادی و صوری - نابود می‌شود. اگر نفسی به درجه عقلی برسد ضدی ندارد؛ چراکه وارد عالم عقل می‌شود و در عالم عقل ضدی نیست. اما اینکه گفته شود نفس به واسطه فساد یکی از علل نابود می‌شود، در مورد نفس غیرممکن است؛ چراکه بدن نه علت مادی و غایی نفس است و نه علت فاعلی و صوری‌اش.

بر این اساس جاودانگی نزد ملاصدرا باقی‌بودن انسان به بقای جزئی است و انسان‌ها مثال جزئی می‌شوند و با ملکات طیبه یا با ملکات خبیثه، همراه با بدن مثالی طیب یا همراه با بدن مثالی خبیث وارد برزخ می‌شوند.

در این میان عقل جزئی بسیاری انسان‌ها، «خیال منتشر» است. این در واقع عقل نیست. عقل تنها برای اوحدی از مردم است که اتحاد عقل، عاقل و معقول برایشان پیدا می‌شود و با حقایق عقلی متحد می‌شوند. بنابراین ملاصدرا ادراک عقلی را تنها برای اوحدی از مردم قبول دارد نه همه انسان‌ها؛ آنهایی که به مقامات کشف و شهود رسیدند. اما توده مردم که قادر به رسیدن بدین مقام نیستند: برخی گرفتار خیال منتشرند و برخی با بدن مثالی زندگی می‌کنند. بدن مثالی نیز دو گونه است: سعادت‌مندانه و شقاوت‌مندانه.

از دیدگاه ملاصدرا در قیامت کبری بر اساس این نیات و ملکات، بدن اخروی ساخته می‌شود و آن، قیام صدوری به ما دارد. همان گونه که انسان‌ها در این دنیا بدن مثالی‌شان را می‌سازند، در عالم آخرت هم بدن اخروی را می‌سازند. پس بدن اخروی قیام صدوری به نفس دارد؛ بدین معنا که نفس متبوع و بدن تابع می‌شود. آن بدن هم جاودانه است. بنابراین ملاصدرا هم بدن اخروی و معاد جسمانی را و هم معاد روحانی را ثابت می‌کند (ر.ک: اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱-۲۶۰).

ج) جاودانگی نفس نزد علامه طباطبایی

۱. مبانی جاودانگی

۱-۱. حدود جسمانی

علامه طباطبایی همچون ملاصدرا قایل به حدود جسمانی نفس است؛ لکن این بحث را به طور مستقل در آثار خود مطرح نکرده است. به عقیده او انواعی که دارای نفس‌اند - غیر

از نبات- در ابتدای پیدایش و حدوث مادی‌اند و سپس ذوات آنها با حرکت جوهری به مرتبه مجرد خیالی می‌رسند. برخی در همین مرتبه توقف می‌کنند و برخی دیگر با حرکت جوهری از این مرتبه نیز عبور کرده، به مرتبه مجرد عقلی نایل می‌شوند. بنابراین انواع حیوانی و انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا هستند.*

علامه اگرچه همه این انواع را محکوم به حرکت جوهری می‌داند، مباحث او درباره انسان از گستردگی بیشتر برخوردار است. او در موارد متعددی تأکید دارد که انسانیت انسان به نفس اوست و نفس غیر از بدن و حادث به حدوث بدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۷۲). این عبارات تصریح بر این است که وی نظریه قدم نفس و حدوث روحانی آن را نمی‌پذیرد. علامه با پذیرش اصول فلسفه صدرالمتألهین، تحلیلی از نظریه «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» ارائه می‌دهد که بر اساس آن، نفس حرکت خود را از مرتبه وجود جسمانی آغاز کرده، تا مرتبه مجرد پیش می‌رود. این حرکت از حد طبیعت تا اتصال و اتحاد با عقل فعّال، اشتدادی و به صورت لبس بعد از لبس است و در همه این مراتب - حتی در مرتبه اتحاد با عقل فعال- حافظ مرتبه نفسیت نیز هست (همو، ۱۳۸۶ و ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۲). علامه در تحلیل نحوه حدوث جسمانی نفس، به آیات قرآن استشهاد و بر اساس آن، خلقت انسان از گل (مؤمنون: ۱۴) را مطابق با نظریه حدوث جسمانی معنا می‌کند. از دیدگاه او انسان جزئی از زمین است و نه مفارق و مابین با آن. انسان از زمین جدا شده و تطوراتی را گذرانده و به مرحله‌ای رسیده که خلق و آفرینشی دیگر یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۴). علامه تصریح می‌کند که نفس، در حرکت اشتدادی و استکمالی خود از حد طبیعت تا عقل فعال به نحو لبس بعد از لبس پیش می‌رود و حتی وقتی که به مرتبه

* الأنواع التي لها نفوس مجردة تجرّدها، أما في أول وجودها أنواع مادية محضة، ثم تتحرك ذواتها بالحركة الجوهرية و تصير مجردة تجرّداً خيالياً و تقف هناك أو تتجاوز عنه بالحركة الجوهرية، فتصير مجردة تجرّداً عقلياً كلياً و ذلك في بعض أفراد الانسان، فهذه الأنواع جميعاً جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، فهذه الأنواع ذوات النفوس أنواع متوسطة خلافاً لجميع الفلاسفة المتقدمين من حكماء مصر و يونان و غيرهم و قدماء حكماء الإسلام (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰ - ۱۰۱).

عقل رسید، حافظ مرتبه نفسیت نیز هست (همو، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۲، تعلیقه ۱). این نکته که نفس علی رغم وصول به مرتبه عقل، مرتبه نفسیت خود را حفظ می‌کند، نشان می‌دهد به نظر علامه چون نفسیت نفس به تعلق آن بر بدن است، پس نفس همچنان مرتبه بدن یا بدن‌ها را در اطوار و شئون و نشئات مختلف حفظ می‌کند و این مسئله در تحلیل او از معاد جسمانی نقش اساسی دارد.

علامه طباطبایی پس از تحلیل مسئله حدوث جسمانی نفس در صدد جمع بین تعبیر قرآنی درباره آن است. به عقیده او قرآن در اشاره به نحوه حدوث جسمانی انسان از تعبیر گوناگون مانند تراب، طین، صلصال، حمأ مسنون و صلصال فخار استفاده کرده است. در آیه «و الله خلقکم من تراب ثم من نطفة...» اشاره دارد که آفرینش نخست انسان از خاک است و خاک مبدأ بعید است که خلقت انسان به آن منتهی می‌شود و سپس نطفه که مبدأ قریب است که خلقت بدان تعلق گرفته است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵). در آیه «إنی خالق بشرأ من طین» مبدأ آفرینش انسان «طین»، در سوره روم «تراب»، در سوره حجر، «صلصال من حمأ مسنون» و در سوره الرحمن، «صلصال کالفخار» ذکر شده است. همه این تعبیرها در واقع بیان احوالات مختلف ماده اصلی است که انسان از آن آفریده شده و با نظریه حدوث جسمانی نفس سازگار است (همان، ص ۲۲۵).

۲-۱. لایه‌های وجودی نفس

علامه معتقد است انسان یک وجود سیال اشتدادی نیست که تبدیل جوهری پیدا کند و طبیعت مجده باشد، بلکه مشتمل بر سه لایه وجودی است؛ لایه وجودی عقلی، مثالی، جسمانی و طبیعی. هر لایه وجودی کار مخصوص به خودش را انجام می‌دهد. وقتی انسان با اشیای جهان مواجه می‌شود، ارتباط اندام با آن شیء محسوس و مادی برقرار است و آدمی توسط حاسه، درک حسی نسبت به این امور پیدا می‌کند. وقتی با حقیقت مثالی‌اش با حقیقت مثالی شیء مرتبط شود، «حضور مجرد لمجرد مثالی آخر» می‌شود و پس از این نیز ادراک عقلی پیدا می‌شود. از دیدگاه علامه ما در جهان محسوس که هستیم با بدن مثالی‌مان با اشیای پیرامونمان مواجه می‌شویم؛ اما وقتی که وارد برزخ می‌شویم، یک حقیقت مثالی به

وجود می‌آوریم که آن حقیقت مثالی با حقیقت مثالی که در دنیا بوده است، ارتباط دارد.

۳-۱. بدن

علامه در مسئله چگونگی ارتباط نفس و بدن با نفی مصاحبت اتفاقی بین آنها، به تعلق و ارتباط ذاتی نفس و بدن معتقد است. او با بهره‌گیری از اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، نفس را در آغاز پیدایش جسمانی می‌داند و می‌گوید انسان در آغاز به جز جسم طبیعی، چیز دیگری نیست؛ اما خداوند همین موجود جسمانی و جامد را به مرحله تجرد می‌رساند. بنابراین در واقع حیث تجردی نفس نتیجه حرکت جوهری نفس و عالی‌ترین مرتبه شکوفایی آن است. این مرتبه با مرتبه نازله آن که منغمر در ماده جسمانی است، مابینت خارجی ندارد، بلکه هر دو مراتب و درجات یک واقعیت‌اند. علامه طباطبایی این مسئله را تحت عنوان رابطه حقیقت و رقیقت تحلیل کرده، نسبت حیث جسمانی نفس به حیث مجرد آن را همانند رابطه حقیقت و رقیقت می‌داند؛ بنابراین نفس در ابتدای حدوث و پیدایش، موجودی مستقل از بدن نیست تا معضل چگونگی ارتباط جوهر مجرد و مادی مطرح شود، بلکه در مرتبه آغازین صعود از طبیعت به سوی عوالم برتر، بدن، حامل امکان استعدادی اوست و به تعبیر او نفس یکی از مراتب بدن است که همواره در تکامل است. علامه آیات مربوط با نحوه خلقت نفس را نیز به همان معنا حمل کرده و آن را منطبق با حدوث جسمانی نفس معنا می‌کند. به باور علامه نفس نسبت به بدنی که منشأ پیدایش اوست، به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از روغن است. در این زمینه او روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که طبق آن نفس با بدن در این نشئه به گونه‌ای با هم متحدند که هوویت میان آنها حاکم است* و حیثیات گوناگون مراتب و درجات یک واقعیت است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

به عقیده علامه آیاتی در قرآن وجود دارد که کیفیت تعلق نفس به بدن از آنها کشف می‌شود. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

* راوی از امام پرسید: چرا هنگامی که روح از بدن خارج می‌شود، انسان آن را احساس می‌کند، ولی وقتی وارد بدن می‌شود، احساس نمی‌کند؟ امام فرمود: چون بدن با همین روح رشد یافته است.

۱. «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ: ما شما را از زمین خلق کردیم» (طه: ۵۵).
۲. «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ: انسان را از لایه‌ای چون گل سفال آفرید» (الرحمن: ۱۴).

این آیات بیان می‌کند که انسان در آغاز به جز جسم طبیعی که صورت‌هایی گوناگون و متبدل بر او وارد شد، چیز دیگری نبود. سپس خدای تعالی همین جسم جامد و خاموش را خلقتی دیگر داد که دارای شعور و اراده شود و کارهایی را که آگاهی، اراده، فکر، تصرف، تدبیر، نقل، انتقال، تبدیل و تحویل می‌خواهد، انجام دهد. پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده، یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده، به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از روغن است. با این بیان کیفیت تعلق نفس به بدن و پیدایش آن، روشن می‌گردد. سپس با مرگ، این تعلق و ارتباط قطع می‌شود. بنابراین نفس در ابتدای وجودش عین بدن است و سپس با انشایی از خدا، از بدن متمایز می‌گردد و با مردن بدن، به کلی از آن جدا و مستقل می‌شود. آیات دیگری نیز در این باره وجود دارد که با اشاره و تلویح، مسئله تعلق نفس به بدن را می‌رساند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹).

۲. نظریه جاودانگی

تجرد نفس ملازم با عدم فنای آن است و حکما بر اساس سه مبنای قدم نفس، حدوث روحانی نفس و حدوث جسمانی نفس، بقای نفس را پس از بدن اثبات کرده‌اند. علامه طباطبایی نیز بر اساس نظریه «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» نفس را باقی می‌داند و معتقد است وقتی نفس به مرتبه تجرد رسید، از ماده و تغییرات ماده منزّه و در امان است و موت و فساد در آن راه ندارد (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

بدن به واسطه مرگ خواص حیات را از دست می‌دهد و تدریجاً متلاشی می‌شود؛ ولی حیات بالاصاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است، بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود (مرگ)، بدن از کار می‌افتد و روح همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸).

علامه طباطبایی معتقد است نه تنها استدلال‌های عقلی و نقلی بقای نفس را اثبات

می‌کند، بلکه اساساً مسئله بقای نفس پس از مرگ امری فطری است، غ زیرا «مادیون و طبیعیان که بقای نفس و زندگی اخروی را منکرند، بالفطره می‌دانند که در پاره‌ای امور مهم به بقای نفس پس از مرگ و تأثیر آن در سعادت و شقاوت نیاز دارند. آنان بالفطره می‌دانند برای رسیدن و ارتقا به اهداف عالی و بلند انسانی باید خود را فدا کنند تا دیگران زنده بمانند. اگر کسی مرگ را بطلان و نابودی بداند، انگیزه‌ای نخواهد داشت که خود را از بین ببرد تا دیگران باقی بمانند و نیز انگیزه‌ای وجود نخواهد داشت تا خود را از لذت بهره‌مندی از چیزهایی که با زحمت و سختی به دست آورده است، محروم کند تا دیگران در خوشی زندگی کنند. عاقل چیزی را از دست نمی‌دهد مگر اینکه به جای آن، چیز دیگری بگیرد و بخشش، بدون بدل و ترک چیزی بدون دریافت چیزی دیگر امری است که فطرت انسانی از پذیرش آن ابا دارد؛ لذا اقتضای فطرت است که برای جبران چنین نقصی به وضع و جعل اوهام نادرست برای توجیه انگیزه‌ها روی آورده‌اند» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۱).

علامه با اشاره به آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أحياءٌ وَ لَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» تأکید می‌کند اینکه این آیه که به زندگی پس از مرگ تصریح دارد، گرچه در مورد شهادت، زندگی پس از مرگ را مختص و ویژه آنان قرار نمی‌دهد، بلکه همه انسان‌ها در این حکم مشترک‌اند. علاوه بر این مقصود از بقا، بقای نام و اسم اشخاص پس از مردن آنان نیست، بلکه بقای حقیقت و شخص آنهاست؛ چون زندگی به معنای بقای نام تنها در عالم وهم است نه خارج. بقای در عالم وهم یک زندگی خیالی خواهد بود که هیچ بهره‌ای از حقیقت جز اسم زندگی ندارد و چنین موضوع وهمی و خیالی، سزاوار کلام خداوند نیست؛ اما اگر کسی مانند مادیون، نفس را امری مادی بدانند و به زندگی اخروی و بقای نفس پس از مرگ اعتقادی نداشته باشند، برای چنین کسانی معنا و انگیزه‌ای وجود ندارد که جانفشانی کرده، خود را از بین ببرند تا دیگران باقی بمانند یا خود را از لذت‌هایی که با زحمت به دست آورده‌اند، محروم کنند تا دیگران از عدل بهره‌مند شوند (همان، ص ۳۴۰-۳۴۱).

د) سنجش و ارزیابی (اشکالات ملاصدرا و ابداعات علامه)

آنچه دیدگاه ملاصدرا درباره جاودانگی را از دیدگاه پیشینیانی همچون ابن‌سینا متمایز می‌کند، آن است که ملاصدرا تعداد عوالم در هستی را با تعداد عوالم ادراکی انسان برابر می‌داند. ملاصدرا عالم خیال را یکی از عوالم مجرد می‌داند و از این رو بر این باور است که به همین نسبت، سه عالم در هستی وجود دارد که هر یک از عوالم ادراکی آدمی با یکی از عوالم هستی در ارتباط است و آن را ادراک می‌کند. تأثیر این نظر در بحث کنونی آنجاست که نفوس نایل نشده به مرتبه عقل بالفعل باید بعد از مرگ وارد برزخ - یعنی عالم خیال - شده و در آنجا باقی بمانند؛ اما ماندن نفس در عالم برزخ برای همیشه نیست و نفوس تا زمانی در آنجا هستند که کمال لازم برای انتقال به عالم عقل را داشته باشند. در این صورت پرسش‌هایی پیش می‌آید: آیا نفوس در برزخ همانند عالم کنونی دارای اختیارند و با اختیار خویش به کمال دست می‌یابند؟ اگر نفوس در آنجا اختیار نداشته باشند، رسیدن به کمال چه معنایی دارد و اگر نفوس همچنان مانند دنیای کنونی اختیار دارند، از کجا معلوم که نفوس در آنجا از راه کمال بازمانند؟ در این صورت، باید همواره در آن عالم باقی بمانند. اینها پرسش‌هایی است که دیدگاه ملاصدرا را به چالش می‌کشد و پاسخ به آنها نیازمند پژوهش‌هایی مستقل درباره تصویر دنیای پس از مرگ در اندیشه ملاصدراست.

علامه طباطبایی دو سنخ را برای عقل بر می‌شمرد؛ عقل استدلالی و شهودی. عقل استدلالی که از طریق صور معقوله و ادراکات عقلی حاصل می‌شود، با مفاهیم سروکار دارد و ما با آن معقولات کلی را درک می‌کنیم. ملاصدرا شهود عقلی را تنها برای اوحدی از ناس، اما علامه آن را برای همه انسان‌ها می‌داند. عقل شهودی که شهود آن را ایجاد می‌کند و حقایق با آن مشهود می‌گردد، تنها برای اوحدی از مردم است و بستگی به ایمان، تقوا و تهذیب نفس دارد.

با این اوصاف علامه طباطبایی همچون ملاصدرا مثال جزئی را قبول می‌کند و بر این باور است که انسان با رفتن از دنیا، با این بدن مثالی‌اش وارد عالم برزخ می‌شود؛ اما با ملاصدرا در مورد جاودانگی انسان در ناحیه عقل جزئی مخالفت می‌کند و بر این باور

است که همه انسان‌ها در ناحیه عقل جزئی جاودانه‌اند.

تفاوت دیگر در ساحت جاودانگی عمل است. ملاصدرا براین باور است که انسان در بعد عمل هم باقی است، اما به بقای ملکات؛ چراکه انسان یک حقیقت عقلی و مثالی است؛ اما بدن و افعالی که توسط بدن انجام می‌شود، عرضی و تبعی است. در واقع حقیقت انسان را اعمال و رفتار تشکیل نمی‌دهد. یکی از مشکلات جدی که در فلسفه ملاصدرا وجود دارد، این است که علم فقه علم عرضی می‌شود؛ یعنی فقها می‌خواهند راجع به چیزهایی بحث کنند که اصل انسان به آنها نمی‌رسد.

از منظر ملاصدرا بدن اخروی تابع است و نفس متبوع است؛ اما از منظر علامه بدن اخروی متبوع است و آن حقیقت مثالی و عقلی تابع است. پس از دیدگاه علامه طباطبایی هم عقل، هم مثال و هم بدن باقی است.

نتیجه

ملاصدرا برای اثبات خیال مطابق روش‌شناسی خاصی که دارد از قرآن، برهان و عرفان بهره می‌گیرد؛ از این رو مدعای اصلی او اثبات سازگاری میان آموزه‌های دین و فلسفه است. جاودانگی نفس نیز از این امر مستثنا نیست و او مدعی است که با استدلال عقلی همین تعلیم جاودانگی نفس که در کتاب و سنت آمده است، به اثبات رسانده است. ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی خویش (اصالت وجود، عوالم هستی، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاءبودن نفس، حرکت جوهری نفس و رابطه نفس و بدن) به این نتیجه می‌رسد که نفس انسان در ابتدا به صورت مادی حادث شده، لکن به واسطه حرکت جوهری که در ذات نفس روی می‌دهد، به یک موجود مجرد تبدیل می‌گردد و به مرتبه نفسانی-خیالی می‌رسد و دارای اعضای مثالی می‌شود. پس از آن، نفس با ورود به عالم عقول-که در لسان دین همان آخرت است- جاودانه می‌گردد و به زندگی خود ادامه می‌دهد. از دیدگاه ملاصدرا افرادی که در زندگی مادی نتوانسته‌اند به مرتبه تجرد برسند، پس از مرگ وارد عالم برزخ شده، در آنجا به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهند تا زمانی که مجرد شوند و به عالم عقول بیوندند. سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا همین است. شایان ذکر است

بقای نفس انسان‌هایی که در مراحل ابتدای زندگی و پیش از آنکه دارای قوه تخیل شوند، می‌میرند، دیدگاه ملاصدرا را با دشواری مواجه می‌کند. علامه طباطبایی نیز بر اساس مبانی فلسفی خود به اثبات جاودانگی نفس پرداخته است و انسان را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می‌داند. او حدوث نفس در بدن را به معنای تبدیل نشئه مادی بدن به نفسانی دانسته و حدوث جسمانی نفس را اثبات کرده است. از دیدگاه علامه طباطبایی انسان در ابتدا جسمی طبیعی است که صورت‌های مختلف بر او وارد می‌شود، سپس خدای تعالی همان جسم را دارای شعور و اراده و فکر می‌کند.

بر اساس نظر علامه طباطبایی نفس انسانی در حرکت جوهری خود، مجرد بوده و پس از انقطاع علایق خود از بدن طبیعی به هنگام مرگ، در عالم برزخ و قیامت با حرکت عمومی عالم، به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد تا به درجه تجرد کامل نایل شود. با وجود شباهت‌هایی که بین دیدگاه ملاصدرا و علامه وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز در این زمینه بین این دو فیلسوف مشاهده می‌شود؛ به طوری که می‌توان گفت علامه در مسئله جاودانگی شارح ملاصدرا نیست و نظر مستقلی در این خصوص دارد. علامه بر خلاف ملاصدرا جاودانگی را در حیطه نظری منحصر نمی‌کند، بلکه قایل به جاودانگی در جنبه عملی نیز هست. او بر این باور است که هر کاری که انسان خواه در امور فردی یا در تعامل با دیگران انجام می‌دهد، جاودانه است و هیچ چیز از بین نمی‌رود. از منظر علامه بدن اخروی متبوع و حقیقت مثالی و عقلی تابع است. بنابراین از دیدگاه علامه طباطبایی هم عقل، هم مثال و هم بدن باقی است.

منابع و ماخذ

۱. ابن سینا؛ النفس من کتاب الشفاء؛ ط ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲. اکبریان، رضا؛ حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۳. اکبری تبار، اعظم؛ تجرد و بقای نفس از دیدگاه علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان؛ استاد راهنما محمدرضا ارشادی نیا، استاد مشاور احمد رزمخواه؛ دانشگاه حکیم سبزواری، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۶.
۴. حیدری کوچی، الهه؛ بقا و جاودانگی از نظر ملاصدرا، جان لاک و جان هیک؛ استاد راهنما علی حقی، استاد مشاور علیرضا کهنسال؛ دانشگاه فردوسی مشهد، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۹.
۵. داودی، علیمراد؛ عقل در حکمت مشاء؛ تهران: دهخدا، ۱۳۴۹.
۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ الشوارع و المطارعات؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ تعلیقه بر حکمة الاشراق؛ ج ۱، قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۸. —؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۹. —؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ط ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶ق.
۱۰. —؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت، ۱۳۵۴.
۱۱. —؛ مجموعه رسایل؛ تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال الدین آشتیانی؛ مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲.
۱۲. —؛ مفاتیح الغیب؛ تعلیقه مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ط ۱، بیروت: انتشارات الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۴. ____؛ *مجموعه رسائل علامه طباطبائی*؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۵. ____؛ *شیعه در اسلام*؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۶. ____؛ *انسان از آغاز تا انجام*؛ ترجمه صادق لاریجانی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۸۱.
۱۷. فارابی، ابونصر؛ *السیاسة المدنیة*؛ ج ۱، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
۱۸. ____؛ *آراء اهل المدينة الفاضله*؛ مقدمه و تعلیقه دکتر البیر نادر؛ ج ۲، بیروت: دار الشرق، ۱۹۹۵م.
۱۹. فلوطین؛ *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
۲۰. قیصری رومی، محمد داوود؛ *شرح فصوص الحکم*؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۱. موسوی، فاطمه؛ جاودانگی نفس از دیدگاه ملاصدرا و استاد فیاضی؛ استاد راهنما مهدی برهان؛ دانشکده الهیات و معارف اسلامی هدی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۷.
۲۲. موسی‌وند، محسن؛ مبانی نظری جاودانگی انسان از دیدگاه فخررازی - ابن‌عربی و ملاصدرا؛ استاد راهنما صدرالدین طاهری، استاد مشاور قاسم پورحسن درزی؛ دانشگاه علامه طباطبایی، کارشناسی ارشد، ۱۳۸۸.

References

1. Aristotle; *The Complete Works of Aristotle*; edited by J. Barnes; Princeton: Princeton University Press, 1984.
2. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (no date). *Sharh-i ḥikmat al-ishrāq*. Qom: Bidar Publication.
3. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (2003). *al-Shawahid al-*

-
- rububiyah. Corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Institute of Religious Press.
4. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta‘aliya fi-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
 5. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1996). *Tafsir al-Mizan*. Beirut: Al-Alami publications.
 6. Tabātabāī, Mohammad Hossein (2002). *Man from beginning to end*. Tehran: al-Zahra Publication. (in Persian)

A Coherent Account of the Structure of Mysticism

Hossein Shekarabi*

Abstract

Knowing the Divine Names as the truths that have appeared in the world and the divine manifestations through which the world is adorned and determined, is the knowledge of the sharia from the side that the mysticism of intuition is bound to the sharia, the knowledge of the perfection of being, which is exemplified by the God, and the knowledge The truth of human existence, which requires the explanation of the concept of the perfect man being and the knowledge of essence of Muhammad (al-ḥaqīqa al-Muhammadiyya), the knowledge of “unveiling” (kashf) the imagination which is the mediator of the acquisition of intuitive knowledge, as well as the knowledge of the causes that are the obstacles to spiritual wayfaring (sulūk) and the ways to remove them in practical mysticism is taken into consideration. There are seven problems that Ibn al-‘Arabī mentioned as the problems of mysticism and they are explained in this article.

Keywords: Divine Names, Divine Manifestations, the Oneness of Being (wahdat al-wujūd), Perfect Man, the Imagination World, Imaginal Unveiling.

* Researcher of Islamic mysticism.

Extended Abstract

Introduction

One of the main issues in the philosophy of science is the problems of science. The problems of every science are the things that are formed and explained around the subject of that science. Since the subject of mysticism is absolute being, that is, the Divine Essence, its problems are also in this direction. Because mystics consider the true being to be unique to the Divine Essence, they consider the creature universe to be the manifestations of His names and attributes, all levels universe can be considered as issues of this science. The problems of mysticism are mainly formed around three main axes, which are: mystical monotheism; mystical cosmology and mystical anthropology. Also, the knowledge of the spiritual wayfaring (sulūk) and dealing with its necessities and requirements and how a person can reach the status of annihilation in God and subsistence by God are among the things that are of interest to Muslim mystics.

Ibn al-‘Arabī, in the introduction to the *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, considers the problems of mysticism, including its theoretical and practical aspects, to be known under these seven headings: Divine names; Divine manifestations; addressing the servants by Allah in the language of sharia; the perfection of being and its imperfection; man in terms of his existential facts; imaginary discovery; Causes.

The discussions of mystics, both practical and theoretical, are under the aforementioned seven titles, each of which has headings and is briefly explained in this article.

Method

The method of discovery in this issue is biblical and the method of evaluation is rational analytic

Findings

One of the issues raised regarding the philosophy of any science is the explanation of the problems of that science as the issues around which that particular discipline was formed. Explaining the problems of any science helps us to get a more precise idea of that science and by knowing the matters of concern of that science, we can better

understand the limits of its claims.

The definition and expression of the problems of mysticism have also been done by the great mystics, especially Ibn al-‘Arabī and his followers. Scholars usually pay attention to the problems of mysticism according to what al-Qayṣarī has given in the beginning of *Risael al-Walayah* in the position of explaining the issues of mysticism.

Ibn al-‘Arabī, Before al-Qayṣarī, has a seven-fold division in the field of explaining the problems of mysticism, which is discussed in this article. Each of the mentioned titles in Ibn al-‘Arabī’s division has special headings that are discussed briefly in this article; with this explanation, the above titles are meaningful in Ibn al-‘Arabī’s intellectual system and each of them has a special place; For example, the knowledge of Divine names, the knowledge of Divine manifestations, and the knowledge of the perfection of being and its imperfection are among the cases whose ontological color is dominant and are discussed in the existential debates and the way of issuing the plurality of unity, which is one of the main topics of mysticism. Also, human knowledge is an explanation of mystical anthropology in terms of its existential facts. Also, three other titles, namely, the knowledge of addressing the servants by God according to the sharia, the knowledge of imaginary discovery, and the knowledge of causes are among the things that are investigated the knowledge of the spiritual wayfaring (*sulūk*) and practical mysticism, which are actually the explanation of the way to realize the goals of the people of knowledge.

Conclusion

Knowing the Divine Names as the truths that have appeared in the world and the divine manifestations through which the world is adorned and determined, is the knowledge of the sharia from the side that the mysticism of intuition is bound to the sharia, the knowledge of the perfection of being, which is exemplified by the God, and the knowledge The truth of human existence, which requires the explanation of the concept of the perfect man being and the knowledge of essence of Muhammad (*al-ḥaqīqa al-Muhammadiyya*),

the knowledge of “unveiling” (kashf) the imagination which is the mediator of the acquisition of intuitive knowledge, as well as the knowledge of the causes that are the obstacles to spiritual wayfaring (sulūk) and the ways to remove them in practical mysticism is taken into consideration. There are seven problems that Ibn al-‘Arabī mentioned as the problems of mysticism and they are explained in this article.

روایتی منسجم از ساختارشناسی مسائل عرفان

حسین شکرابی*

چکیده

شناخت اسمای الهی به عنوان حقایقی که خلیفه حق در ظهورند و تجلیات الهی که به واسطه آنها عالم آراسته شده و تعیین یافته است، شناخت شریعت از آن روی که عرفان شهود مقید به شرع است، معرفت کمال وجود که مصداق آن ذات باری است و شناخت حقیقت وجود انسان که لازمه آن تبیین مفهوم انسان کامل و معرفت نسبت به حقیقت محمدیه □ است، معرفت کشف خیالی که واسطه تحصیل معرفت شهودی است، همچنین شناخت علل و ادویه که موانع سلوک و راههای برطرف ساختن آنها در عرفان عملی را مورد توجه قرار می‌دهد. مسائل هفت‌گانه‌ای هستند که ابن‌عربی از آنها به عنوان مسائل عرفان نام برده است و در این مقاله به توضیح آنها پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: اسمای الهی، تجلیات الهی، وحدت وجود، انسان کامل، حقیقت محمدیه □، عالم مثال، کشف خیالی.

مقدمه

یکی از موارد اصلی در فلسفه علوم، مسائل علم است. مسائل هر علم عبارت‌اند از اموری که حول موضوع آن علم شکل گرفته و توضیح داده می‌شوند. از آنجا که موضوع عرفان وجود مطلق یعنی ذات باری تعالی است، مسائل آن نیز در این راستا قرار دارند. چون اهل معرفت مصداق وجود حقیقی را منحصر به ذات باری دانسته، ماسوی را مجالی و مظاهر اسما و صفات او در نظر می‌آورند، همه مراتب و شئون هستی می‌توانند از مسائل این علم به شمار آیند. مسائل عرفان عمدتاً حول سه محور اصلی شکل گرفته‌اند که عبارت‌اند از: توحید عرفانی؛ جهان‌شناسی عرفانی و انسان‌شناسی عرفانی. نیز دانش سلوک و پرداختن به لوازم و اقتضائات آن و اینکه چگونه انسان می‌تواند به مقام وصول و مرتبه فناء فی الله و بقاء بالله برسد، از مواردی است که مورد توجه عارفان مسلمان قرار دارد.

ابن عربی در مقدمه فتوحات مکیه مسائل عرفان را اعم از وجوه نظری و عملی آن، معرفت به این هفت عنوان می‌داند: اسمای الهی؛ تجلیات الهی؛ خطاب بندگان توسط حق به لسان شرع؛ کمال وجود و نقص آن؛ انسان از جهت حقایق وجودی‌اش؛ کشف خیالی؛ علل و ادویه.*

مباحث اهل عرفان اعم از عملی و نظری، ذیل عناوین هفت‌گانه مذکور قرار دارد که هر یک از آنها دارای سرفصل‌هایی است و در این مقاله به اختصار توضیح داده می‌شوند.

الف) معرفت اسمای الهی

مقصود از اصطلاح «اسم» در عرفان، ذات به علاوه یک صفت خاص به اعتبار اضافه اشراقی و ایجاد تعینی خاص است؛ برای مثال اسم «علیم» عبارت از ذات به علاوه صفت «علم» است؛ در حالی که متکلمان اسم را تنها وجودی لفظی یا کتبی می‌دانند. از نظر عرفا

* و مدار هذا العلم الذی یختص به اهل الله تعالی علی سبع مسائل. من عرفها لم یعترض علیه شیء من علم الحقائق و هی معرفة اسماء الله تعالی و معرفة التجلیات و معرفة خطاب الحق عباده بلسان الشرع و معرفة کمال الوجود و نقصه و معرفة الانسان من جهت حقائقه و معرفة الکشف الخیالی و معرفة العلیل و الادویه (ابن عربی، الف، [بی تا]، ص ۳۴).

اسم حقیقتی عینی و خارجی است و درحقیقت اسم کلامی نزد عرفا اسم اسم است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ج ۴، ص ۴۲).

طرح بحث «اسماء» ناظر به مسئله اصلی عرفان نظری یعنی کیفیت صدور کثرت مشهود از وحدت مطلق است. از منظر اهل عرفان، همه عوالم و اجزای هستی، مظاهر اسمای الهی‌اند. تجلیات الهی از مجاری اسما به منصه ظهور می‌رسند. اسما خلیفه حق در ظهورند و اگرچه دارای وجودی عینی نیستند، تحقق اعیان خارجی و وابسته به آنهاست. اموری که ذیل مبحث اسما مورد توجه قرار می‌گیرند، عبارت‌اند از:

الف) اسمای سلبی و ثبوتی: اسمای ناظر به جهت کثرت مانند خالق و رازق را اسمای ثبوتی یا ایجابی و اسمای ناظر به جهت وحدت مانند سبوح و قدوس را اسمای سلبی می‌نامند. اقسام اسمای ایجابی عبارت‌اند از:

- حقیقی: که بدون هیچ اضافه‌ای در نظر گرفته می‌شوند، مانند حی و قیوم.
- حقیقی ذات اضافه: اسمای دارای اضافه‌اند، مانند رب و علیم.
- اضافی محض: اسمایی هستند که تنها به واسطه اضافه معنا می‌یابند، مانند اول و آخر (قیصری، ۱۳۵۷، ص ۴۳).

ب) اسمای جمالی و جلالی: مراتب الوهیت و ربوبیت، اقتضای صفات متعدد و متقابل را دارد که ذیل عنوان صفات جمالی و جلالی قرار می‌گیرند. هر اسمی که منشأ آن لطف است، جمالی و هر اسمی که منشأ آن قهر است، جلالی خوانده می‌شود (همان). اسما به اعتبار انتساب به انس و هیبت، جمالی و جلالی خوانده می‌شوند (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸). در اسمای جمالی صفات ناظر بر لطف و محبت و در اسمای جلالی صفات ناظر بر قهر و غلبه لحاظ می‌گردند. اسمایی مانند «الرحیم» و «اللطف» را جمالی و اسمایی مانند «القاهر» و «الغالب» را جلالی می‌خوانند.

ج) اسمای ذات، صفات و افعال: اسم ذات همچون اسم «القدوس» عبارت از اسمی است که اشاره به ذات حق تعالی دارد. اسم صفت همچون اسم «الحی» و «القدیر» اسمی است که مستلزم لحاظ غیر نیست و اسم فعل اسمی است که مستلزم طرف مقابل و تأثیر بر

آن است، مانند «الخالق» و «الرازق». قیصری به نقل از ابن عربی همه اسما را به اعتبار ظهور ذات در آنها اسمای ذات و به اعتبار ظهور صفات، اسمای صفات و به اعتبار ظهور افعال، اسمای افعال می‌داند (همان، ص ۴۵). اسم فعل به اعتبار نحوه ظهور در اعیان خارجی به سه بخش منقسم می‌گردد:

- متصل الطرفین: که ظهور آنها دارای آغاز و انجامی نیست.
- منقطع احدالطرفین: که ظهور آنها اگرچه آغازی دارد، پایانی ندارد.
- منقطع الطرفین: که ظهور آنها دارای آغاز و انجام است.

د) اسمای سبعة: اگرچه مظاهر جزئیة بی‌شمار هر کدام مجلای اسمی از اسمای حقانند و بر این اساس می‌توان حق تعالی را دارای اسمای جزئیة نامتناهی دانست، اسمای کلی منحصراً در هفت، پنج یا چهار اسم‌اند. هفت اسم اصلی عبارت‌اند از: الحی، المرید، القدیر، العلیم، السميع، البصیر و المتکلم. این هفت اسم اگرچه نسبت به سایر اسما عام بوده و اصل محسوب می‌شوند، در بین خود دارای تقدّم و تأخّرند؛ چنان‌که بدون ملاحظه چهار اسم الحی، العلیم، القدیر و المرید سه اسم دیگر یعنی المتکلم، السميع و البصیر تحقق نمی‌یابند؛ همچنین اسم الحی شرط تحقق اسم العلیم و القدیر است. عرفاً این هفت اسم را ائمه اسما می‌نامند (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۳۳). اسمای سبعة جزو اسمای صفات‌اند. توجه به این نکته ضروری است که اگرچه همه اسمای صفات و افعال از این هفت اسم نشئت می‌گیرند، اسمای ذات را نمی‌توان ذیل آنها دسته‌بندی نمود، بلکه اسم جامعی که همه اسما حتی اسمای ذات را در بر می‌گیرد، اسم «الله» است.

ه) اسمای اربعة: در نوع دیگری از تقسیم‌بندی همه اسما ذیل چهار اسم اصلی یعنی الاول، الآخر، الظاهر و الباطن قرار می‌گیرند. اسمایی همچون المبدئ، المبدع، الموجد، المرید، الفاطر و... ذیل اسم الاول و اسمایی همچون المعید، القابض، الباسط و... ذیل اسم الآخر و همه اسما به واسطه بطون یا ظهور تحت سیطره اسم الباطن یا الظاهر قرار می‌گیرند (قیصری، ۱۳۵۷، ص ۴۵).

و) اسمای جزئی: مظاهر، آثار و افعال خداوند که دال بر مسمّا و نشانه و حکایتگر از

کمالات ذاتی اسم‌اند، برای تمایز از اسمای کلی برخاسته از صفات، اسمای جزئی نامیده می‌شوند. کاشانی می‌گوید: گاه اسم را به کار می‌برند و از آن هر حقیقت از حقایق عالم را از حیث استعداد و قابلیتش نسبت به اضافه با وجود مطلق اراده می‌کنند که این موارد را اسمای جزئی نامند (کاشانی، ۱۳۷۸، ص ۹۰)، بر خلاف اسمای کلی که محدودند، اسمای جزئی نامتناهی‌اند؛ زیرا تجلیات الهی و روابطی که حق با عالم دارد، نامحدود است. / ابن عربی می‌گوید:

اسمای الهی نامتناهی است و این اسما به واسطه آثار و افعالی که از او صادر می‌شود، شناخته می‌گردد و آن آثار و افعال هم نامتناهی‌اند، هرچند اسما به اصول متناهی - یعنی امهات اسما - باز می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۲۶). / ابن عربی با تقسیم اسما به اسمای حسنا (جزئی) و اسمای احصا (کلی)، بالاتریت مرتبه علوم اهل الله را دانستن نامتناهی بودن اسمای الهی می‌داند و بر این است که هر ممکنی به وصف خاصی موصوف و به اسمی از اسمای الهی مخصوص است و به واسطه آن از دیگر ممکنات متمایز می‌گردد (همو، [بی‌تا]، الف، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۳۱).

ز) اسم جامع الله: اسم الله جامع همه اسما و صفات الهی است. عرفا بر آن‌اند که این اسم سرسلسله تعیین ثانی و اسمای هفت‌گانه و چهارگانه و در حقیقت منشأ و مبدأ همه اسماست (همان، ص ۱۱۷). اسم الله همه اسما را به نحو اندماجی در خود دارد و مشتمل بر همه است و در همه آنها سریان و ظهور دارد و همه اسما مظاهر این اسم‌اند؛ همچنین مرجع اصلی همه تعینات که خود مظاهر اسمای الهیه‌اند، اسم جامع الله است که اصل همه اسماست (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۳).

ح) اسم اعظم: اسم اعظم واجد همه کمالات الهی به طور ناقص است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰). ناقص بودن اشاره به این امر است که اسم اعظم در مرتبه‌ای دون غیب‌الغیوب و غیب ذات که واجد همه کمالات الهی است، قرار دارد. برای اسم اعظم پنج اعتبار در نظر گرفته شده است:

- (۱) حقیقت غیبی که تنها مختص خداوند بوده و قابل شهود برای دیگران نیست (همان، ص ۱۱۱).
- (۲) به حسب مقام الوهیت، اسم اعظم جامع همه اسما بوده، بر آنها حکومت دارد (همان، ص ۱۱۳).
- (۳) به حسب عین ثابته، اسم اعظم همان انسان کامل و انسان کامل خلیفه اسم اعظم در عوالم است. اسم اعظم در این مقام همان حقیقت محمدیه است که عین ثابتش در حضرت واحدیت با اسم اعظم الله متحد است و همه اسما و اعیان از تجلیات اویند (همان، ص ۱۱۴).
- (۴) به حسب فعلیت، اسم اعظم ظهور مشیت بی‌تعیین الهی است که در وجود مقدس پیامبر اکرم ﷺ تحقق یافته، شامل همه مراتب وجود است (همان).
- (۵) به حسب لفظ، دانستن اسم اعظم مختص اولیای خاص الهی است و دیگران از آن بی‌اطلاع‌اند و آنچه در کتب عرفا در این زمینه آمده است، یا از روایات درست گرفته شده یا حاصل کشف و ریاضت است که به واسطه آن، بهره‌ای از این امر یافته‌اند (همان، ص ۱۲۳).
- (ط) اسم مستأثر و غیر مستأثر: اسم مستأثر* که در روایات تحت عناوین اسم مخزون و اسم مکنون نیز یاد شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱ ص ۱۵۲)، اگرچه غیب است، واسطه در ظهور سایر اسماست و بر این اساس به اعتباری دارای تعین و به اعتباری عدم تعین بوده و خود از مراتب غیبی اسم اعظم است (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۱).
- قونوی اسمای ذاتی حق را دو قسم می‌داند: نخست اسمایی که حکم و اثرشان در عالم ظاهر می‌شود و از طریق مظاهر و آثارشان یا کشف و شهود برای اهل معرفت شناخته می‌شوند. قسم دوم اسمایی‌اند که اثری از آنها در عالم ظاهر نیست و به این جهت هیچ‌گاه و برای هیچ‌کس شناخته نمی‌شوند که از این اسما تحت عنوان اسما مستأثره الهی نام برده می‌شود (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۴ به نقل از: قونوی در: مفتاح عین الجمع و الوجود).

* استینار به معنای به خود اختصاص دادن و مستأثره به معنای برگزیده است. راضب می‌گوید: «الاستینار التفرد بالشیء من دون غیره» (راضب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰). در بحار نیز آمده است: استأثر بالشیء ای استبد به و خص به نفسه (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۸۵، ص ۲۵۵).

ی) روابط بین اسما

۱) تعاون اسماء: برخی اسما به تنهایی منشأ بروز خواصی که از آنها انتظار می‌رود، نمی‌شوند. امداد و دخالت اسمای دیگر این امر را ممکن می‌سازد؛ برای مثال اسم «الرازق» به واسطه اسمای العلیم، المدبّر، المحصی و...، فعلیت و ظهور می‌یابد. اسمای کمکی را «اعوان» و «سدنه» آن اسم می‌خوانند.

۲) تناکح اسما: ترکیب بین اسمای الهی که تأثیر و تأثر اسما از یکدیگر و پیدایش مظهری که صورت وحدانی جامع آنهاست را در پی دارد، این مظهر جدید، دارای خاصیتی سواى خاصیت مظاهر هر یک از دو اسم است؛ برای مثال ویژگی مظهر دو اسم القادر و القاهر با خاصیت مظهر القادر و الرحیم متفاوت است.

۳) تقابل اسما: اهل عرفان تراحمات و برخورد‌های تکوینی یا تشریحی بین امور را تحت عنوان نزاع یا تقابل یا تخاصم اسما توضیح می‌دهند. ایشان این تخاصم را تخاصم ممدوح و در جهت برقراری نظام احسن می‌دانند. این امر حاصل اقتضاهای گوناگون اسمای الهی در طلب مظاهر است؛ چنان‌که مقتضای دو اسم «محبی» و «ممیت» یا «هادی» و «مضل» و... متفاوت است.

۴) تفاضل اسما: در میان اسمای الهی بعضی عظیم‌اند، مثل «جواد» و برخی اعظم مانند «الله»؛ بعضی از نظر شمول بر مظاهر محیط‌اند، مثل «علیم» و تعدادی محاط، مانند «محبی»؛ گروهی متبوع‌اند، مثل «قادر» و برخی تابع همچون «رازق» و... بدین ترتیب بین مظاهر این اسما نیز همین نسبت‌ها تحقق می‌یابد و اختلاف درجات اسما به تفاوت درجات مظاهر منجر می‌گردد و بالاخره مظهر اسم جامع یا اسم اعظم، مظهر اعظم الهی نیز هست که این مظهر قطب، محور و معدّل عالم و در اصطلاح عرفا «انسان کامل» نام دارد.

ب) معرفت تجلیات الهی

در جهان‌بینی عرفانی عالم به واسطه تجلیات الهی آراسته شده و تعیین یافته است. در عرفان ابن‌عربی توضیح نظریه وحدت وجود و توجیه کثرات عالم به واسطه مفهوم تجلی و ظهور صورت می‌پذیرد. بر این اساس مبحث تجلی، چه از لحاظ ابعاد نظری و جهان‌بینی عرفانی

و چه جنبه‌های عملی دارای جایگاه محوری است. در عرفان تجلی دارای دو قسم محوری است: نخست تجلی وجودی (ظهوری، نزولی و نوری)؛ دوم تجلی شهودی (شعوری، عروجی و عرفانی). مورد نخست که در عرفان نظری بحث می‌شود، عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابتة یا اعیان خارجیة (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۲-۲۷۸) و مورد دوم عبارت است از بارقه‌های غیبی که از موطن ذات، صفات یا افعال بر بنده سالک جلوه‌گر شده، او را در مسیر قرب به حرکت در می‌آورد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۶).

موارد ذیل برای توضیح و تبیین این مبحث و مراتب و اقسام آن قابل توجه‌اند:

۱. مفهوم تجلی: مقصود از تجلی به رنگ ممکنات در آمدن و اتصاف به صفات خلقی واجب بالذات نیست؛ بلکه تجلی عبارت است از ظهور پرتو هستی در مظاهر خلقیه، فیض لازم ذاتی حق همچون باران رحمت بر زمین قابلیت نازل می‌گردد و هر عینی را که مستعد قبول باشد، به اندازه ظرفیتش سیراب می‌سازد (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۰-۵۹).

ظهور و تجلی عبارت است از تقید و تعیین مطلق.* هنگامی که مطلق از صرافت اطلاقش تنزل کند و امکانی برای اعتبار نمودن نسبتی در آن پدید آمده باشد، از این امر تعبیر به ظهور و تجلی می‌شود. بنابراین ظهور حقیقت وجود تنها با تنزلش از صرافت اطلاق و وحدت ذاتی به مقام انتساب تقییدها و پذیرفتن رنگ کثرت تعیینات است.**

ابن عربی و پیروان وی از خلق، تجلی و خلق مدام را مراد می‌کنند. خلق سلسله‌ای پیوسته و دائمی از تجلیات نامکرر و بی‌شمار حقیقت است که در صور نامتناهی آشکار می‌گردد. عبدالرحمن جامی از این سلسله به تجلی ثانی و ثالث الی ماشاء الله تعبیر می‌کند (جامی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۷)؛ همچنین به باور ابن عربی حقیقت یگانه که غیب مطلق است، اگرچه خود تجلی ندارد، اصل همه تجلیات اوست (ابن عربی، الف، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۱) که در

* و القول بالظهور هی هنا یعنی به صیرورة المطلق متعینا بشیء من التعینات (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۰۴).

** و هذا انما یكون بعد تنزلها عن صرافة اطلاقها و اعتبار النسب فیها فانه لا اعتبار للنسبة اصلاً فی تلک الحضرة... فحينئذ ظهورها انما یكون بتنزلها عن صرافة اطلاقها و وحدتها الی الانتساب بالتقییدات و الانصباع بکثرة تعییناتها (همان).

مظاهر گوناگون به گونه‌ای که متناسب با استعداد و قابلیت هر مظهری است، ظاهر می‌شود. به نظر اهل عرفان در فرایند ظهور و تجلی بدون اینکه مطلق از حالت خود عاری شود، صفات و نسبی که در ذات او حضور دارند، ظاهر می‌گردند. تجلیات و مظاهر همان صفات مندمج‌اند که از حیث وجودی با صور مفصل و متعین ظهور یافته‌اند؛ از آن روی که صفات و نسب نه در حالت کمون و نه در حالت ظهور تغیری با امر مطلق ندارند؛ لذا گفته می‌شود ظهور همان تعین یافتن مطلق است. تعبیر تجلی نیز اشاره به ظهورات و نمودهایی از حقیقت مطلق است که سراسر هستی را پر کرده است. این تعینات چنان‌اند که در همه آنها، آن حقیقت مطلق مشهود و معلوم است؛ زیرا در غیر این صورت این تعینات مظاهر او نخواهند بود؛ همچنان‌که وقتی کسی با ما سخن می‌گوید، ما در دل کلام به متکلم نظر داشته و در نهاد کلام، متکلم را ملاحظه می‌کنیم.

از تجلی و ظهور به تطور و تشان نیز تعبیر می‌شود؛ زیرا مقصود از تجلی، ظهور شئون و اطوار گوناگون اوست. در تطور و تشان یک حقیقت است که همه کثرات شانی، از او ناشی و به عنوان شئون او شناخته می‌شوند. بنا بر آنچه گفته شد، در ظهور و تجلی سه امر اصلی وجود دارد: نخست آنکه در این فرایند همان مطلق است که متعین می‌گردد. دوم آنچه تعین یافته از احوال و نسب آن مطلق است. سوم آنکه این احوال و نسب به حیثیت تقییدی شانی وجود مطلق حق موجودند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۲۰).

در اینجا قابل ذکر است که دو اصطلاح تعین و تجلی اگرچه به یک مقام اشاره دارند، در واقع به نوعی در مقابل هم قرار دارند؛ بدین معنا که از تعبیر تعین، جهت قابلیت را و از تجلی، جهت فاعلیت را لحاظ می‌کنیم.

۱. تجلی به مثابه مفهومی هستی‌شناختی

چنان‌که گفته شد، در هستی‌شناسی عرفانی اصلی‌ترین مبحث مربوط به توضیح کیفیت صدور کثرت از وحدت است. دو اصطلاح تعین (تجلی) اول و تعین (تجلی) ثانی دو مفهومی‌اند که در راستای تبیین این امر مورد توجه قرار دارند. عالم وجود، عرصه تجلیات الهی است. نخستین تجلی که از آن تعبیر به «احدیّت» می‌شود، به تعین اول نیز موسوم

است. در تعیین اول صفت احدیت به معنای یکتایی غالب است. در این مقام از تکثرات اسمایی و صفاتی نشانی نیست.

تعیین اول عبارت است از تجلی ذات بر ذات که به لحاظ ماهوی نسبتی علمی است؛ بدین معنا که تعیین یا تجلی اول عبارت از علم ذات به ذات از حیث احدیت جمع است. دیگر اصطلاحاتی که اشاره به تعیین اول دارند، عبارت‌اند از: تجلی احدی ذاتی (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۱)؛ مرتبه یا رتبه اولی (همان، ص ۳۱۸/ جامی، ۱۳۸۱، ص ۳۵)؛ اقرب التعیینات (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴)؛ نسبت علمیه (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۷)؛ هویت مطلقه (همان، ص ۲۸۸)؛ احدیت (همان)؛ احدیت جمع/ مقام جمع (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۵)؛ حقیقت الحقائق (جامی، ۱۳۸۱، ص ۳۶)؛ برزخ اولی/ برزخ اکبر/ برزخ البرازخ (همان)؛ مقام او ادنی (همان، ص ۳۶-۳۷)؛ حقیقت محمدی ﷺ (همان، ص ۳۵/ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۰-۳۲۱)؛ طامه کبری (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۷۷)؛ قابل اول (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲) و غیب اول یا غیب مغیب (جامی، ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۱).

همچنین تعیین ثانی عبارت است از علم ذات به ذات از حیث الوهیت یا تفصیل اسمایی و ویژگی تعیین ثانی که از آن تحت عنوان واحدیت نام برده می‌شود، کثرت علمی است. تعیین ثانی مقام بسط و تکثر اسما و صفات است. کمالات الهیه به واسطه اسما در عالم ظاهر می‌گردند. تجلی اسمای بسیط یا مرکب به معنای ترکیب و مزج تعدادی از اسما، موجب پیدایش موجودی می‌گردد که مظهر کمالات و اسمای حق است.

تعیین ثانی و تعیین اول از جهت اینکه هر دو نسبتی علمی‌اند، با هم مشابه و از این جهت که در تعیین اول نسبت علمی اندماجی و اجمالی و در تعیین ثانی نسبت علمی تفصیلی است، با هم تفاوت دارند.

۲. مفهوم تجلی در عرفان عملی

اصطلاح تجلی در سلوک عملی به معنای تابش نور الهی بر قلب است* که موجب ترقی سالک در قوس صعود می‌گردد. موارد ذیل در خصوص مفهوم تجلی قابل ملاحظه است:

* ما ینکشف للقلوب من انوار الغیوب (ابن‌عربی، ب، [بی‌تا]، ص ۱۱۷/ کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵/ جرجانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳).

الف) احکام تجلی: برخی مواردی که در خصوص احکام تجلی توسط ابن عربی بیان شده، عبارت‌اند از:

(۱) عدم تکرار در تجلی: ابن عربی از این تعبیر مؤلف قوت القلوب که می‌گوید خداوند تعالی در یک صورت دو بار تجلی نمی‌کند (ابن عربی، الف، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۰-۱۹۱)، اتساع و غیرمتناهی بودن عطایا و فیض الهی را نتیجه می‌گیرد و بر این است که تکرار در تجلیات الهی بر بندگان راه ندارد و او هر لحظه در تجلی جدیدی است. وی بر این است که این امر تنها برای اهل معرفت قابل فهم است (همو، ۱۳۶۵، ص ۱۲۴-۱۲۶). تجلی مدام حق در معنای وجودی‌ش با قاعده عدم تکرار در تجلی پیوند و با اندیشه خلق جدید ارتباط نزدیکی دارد (همو، الف، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۱).

(۲) تجلی بر حسب اعتقاد: ابن عربی بر این است که خداوند متعال در دنیا و آخرت به صورت‌های مختلف تشبیهی و جز آن بر افراد جلوه‌گر می‌گردد؛ اما هر کس به اعتبار ظرفیت و بینش و اعتقاد خاص خود از میان صور گوناگون صورتی را انتخاب و صور دیگری را انکار و ردّ می‌کند... و تنها اوحدی از کاملان اولیای الهی خداوند را چنان‌که هست، یعنی با جمیع اسما و صفات و در قالب همه صور و مظاهر می‌شناسند (همو، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۱۳۶۵، ص ۱۱۳).

ب) اقسام تجلی: در مآثورات عرفانی، تجلی دارای اقسامی است که عبارت‌اند از:

(۱) تجلی ذاتی: که موطن آن ذات و نتیجه‌اش فنای ذاتی سالک و مشاهده همه موجودات در وجود حق است که در اصطلاح آن را «مشاهده» می‌گویند (جیلی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۶۳). لاهیجی تأثیر این تجلی را فنای مطلق و فقدان شعور و ادراک و علم و تمایز می‌داند؛ همچنین ثمره آن، محو بقایای وجود سالک و تلاشی صفات است (کاشانی، ۱۳۹۳، مصباح الهدایه، ص ۹۹).

(۲) تجلی صفاتی: این تجلی از اسمای حسنی و کمالات ذاتی حق نشئت می‌گیرد و نتیجه آن، فنای صفات سالک و مشاهده حصر صفات کمال در حق تعالی است. رؤیت این قسم تجلیات را «مکاشفه» می‌نامند (جیلی، ۱۳۱۶، ص ۶۳). ابن عربی معتقد است تجلی حق بر

انسان در مظهر هر اسمی که واقع شود، باید آن فرد را عبد آن اسم نامید، مانند عبدالشکور، عبدالباری، عبدالغنی و... / ابن عربی در کتاب **عبادٌ له** مرام و ذوق هر یک از مظاهر اسما را تبیین می‌نماید (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸-۱۳۰).

۳) تجلی افعال: که منشأ آن، فعل حق و فیض مقدس است و موجب فنای افعال و شهود حصر افعال در فعل واحد حق است. رؤیت این تجلیات از سوی سالک را «محاضره» می‌نامند (جیلی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۶۴). لاهیجی بر این است که تجلی افعال نوعی تجلیات صفاتی و مبدأ آن صفات فعل می‌باشد. به نظر او تجلی آثاری نیز کما بیش با آنچه دیگران تجلی فعلی نامیده‌اند، انطباق دارد (لاهیجی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۰-۱۵۱). جامی می‌گوید: «نخستین تجلیات که بر سالک نمایانده می‌شود، تجلیات افعالی و پس از آن تجلی صفات و سپس تجلی ذات است» (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

در سخن مشایخ عرفان تا دوره *ابن عربی* اصطلاح تجلی در معنای مطرح در عرفان عملی یعنی تجلی شهودی کاربرد داشته است. البته در کلام برخی همچون *حلاج* و *روزبهان بقلی شیرازی* تجلی به هر دو معنای شهودی و وجودی (هستی‌شناختی) به چشم می‌خورد. پس از *ابن عربی* کاربرد هستی‌شناختی این اصطلاح در آثار عارفان و شاعران قابل مشاهده است. در مکتب *ابن عربی* اصطلاح تجلی به مثابه محور آموزه‌های معرفتی و وجودی وی قرار دارد.

ج) معرفت خطاب حق بندگان را به لسان شرع

در مطالعه تاریخ عرفان مشهود است که چیزی به عنوان عرفان مجرد که هیچ نسبتی با دیگر پدیده‌های دینی نداشته باشد، وجود ندارد و هرچه هست، عرفان نظام‌های دینی خاص مثل عرفان یهودی، مسیحی و اسلامی است.

عرفان اسلامی چه در مقام تعریف و چه در مقام تحقق، ذیل شریعت اسلامی قرار دارد. از آنجا که عرفان شهود مقید به شرع است، دانستن احکام شرع نزد عرفا موضوعیت ویژه‌ای دارد. عارفان مسلمان بر آن‌اند که شهود عرفانی در چارچوب و به محک شرع سنجیده می‌شود. بر این اساس تنها شهودی را می‌توان تصدیق کرد که نصوص دینی آن را

تأیید کند. نزد اهل کشف و شهود، کشف اتم محمدی ﷺ که عبارت دیگری از شریعت است، ملاک درستی مکاشفات عرفانی دانسته می‌شود. ابن عربی می‌گوید: کشف اتم از آن پیامبر ﷺ است. او چیزهایی مشاهده می‌کند که ما نمی‌بینیم و به امری آگاه است که اهل الله بدان عمل کرده، آن را صحیح و درست یافتند.* مراجعه به شرح حال عارفان بزرگ، مطالعه‌کننده حوزه عرفان را با این حقیقت غیر قابل انکار مواجه می‌سازد که بسیاری از ایشان فقیه، متکلم و محدث بوده‌اند. جهدی که عرفا در تبعیت و انقیاد در برابر شرع از خود نشان داده‌اند، مثال‌زدنی است و در عین حال عارف‌نمایی که بی‌اعتنا به مبانی شرعی به اباحی‌گری می‌پرداختند، همواره از طرف عارفان اصیل مطرود شناخته می‌شدند. صدرالمتألهین که سعی وافری برای ارتقای مباحث فلسفی به افق عرفان از خود نشان داده است، با اینکه در مقدمه کتاب اسفار که با عنایت به اسفار چهارگانه اهل معرفت تحریر یافته، از کسانی که ابعاد عرفانی شریعت را نادیده می‌انگارند و در علوم ظاهری توقف می‌کنند، انتقاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶-۵)؛ اما همو کتابی مستقل را به نقد مدعیانی اختصاص می‌دهد که از روی جهالت یا به سبب اغراض فاسد، از مراعات احکام کثرت بازمانده به نقض حدود الهی می‌پردازند.

سیدحیدر آملی بر این است که ایمان به غیب، ایمان حقیقی و همان شریعت است و کشف و شهودی که او نسبت به بهشت و دوزخ و عرش خداوند دارد، حقیقت است و زهدی که در دنیا ورزیده و عملی که انجام داده تا به واسطه آن مستحق آن مقام شده، طریقت است و حقیقت و طریقت داخل در شرع است؛ زیرا شرع اسم جامعی است که آن دو را نیز در بر می‌گیرد (آملی، ۱۳۸۲، ص ۸-۹).

شریعت هم از نظر بعد ظاهری و هم ابعاد باطنی مورد اهتمام اهل عرفان قرار دارد. عرفا نه تنها از توجه به ابعاد ظاهری دین غفلت نورزیده‌اند، بلکه با تأکید بسیار سعی در حفظ صحت اعتقاد و عمل طبق موازین شرع نموده‌اند.

* فکان له صلی الله علیه [و آله] و سلم الکشف الاتم فیری ما لانری و لقد نبه علیه السلام علی امر عمل علیه اهل الله فوجدوه صحیحاً (ابن عربی، الف، [بی‌تا]، ج ۱ ص ۱۴۷).

به لحاظ ابعاد باطنی نیز توجه به اسرار احکام و عبادات در میان عرفا سبب گشته است آثار، کتب، اشعار و کلمات نغزی در این زمینه به رشته تحریر درآوردند. عارف از آنجا که مراتبی برای فهم حقیقت قایل است، با پذیرفتن دلالت ظاهری به مراتب بالاتری از ادراک توجه می‌دهد؛ مثلاً طهارت در شرع معنای روشنی دارد که در فقه تبیین می‌شود و در عرفان از آن به پاک‌شدن از هر آنچه غیر خداست، تعبیر می‌گردد.

قایل‌شدن به دارای بطن بودن معارف تنزیلی و تعلیمات اولیای الهی از نکاتی است که درباره آن تأکیدات مکرری وجود دارد؛ تا آنجا که بنا بر مفاد روایات، قران کریم دارای هفت تا هفتاد بطن است؛ همچنین سخن و سیره پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ نیز دارای ظاهری و باطنی است. مثلاً از منظر عرفانی شهادت / امام حسین ﷺ ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن عبارت است از بیرقی که برای احقاق حق و مخالفت با سیطره یزید و بنی‌امیه برافراشته شد و نهایتاً منجر به شهادت / امام حسین ﷺ و خاندان و یارانش گردید و باطن آن تحقق فناء فی الله و مقدمه‌ای برای رسیدن به این مقصود بود. منظومه گنجینه الاسرار عمان سامانی که به تأویل عرفانی واقعه عاشورا پرداخته، نمونه تلقی عرفانی از سیره اولیای دین است. بنابراین می‌توان گفت مقصود / بن‌عربی از معرفت خطاب بندگان توسط حق به لسان شرع هم معرفت ظاهر عقاید و احکام شرعی و هم معرفت باطن شریعت و دین است.

د) معرفت کمال وجود و نقص آن

مقصود از کمال وجود، وجود مطلق یعنی وجود باری تعالی است که از نظر / بن‌عربی تنها مصداق وجود بوده و موجود حقیقی است؛ همچنین مقصود از نقص وجود نیز نسب و اعتبارات و مظاهر و مجالی آن وجود مطلق است.

شهرت / بن‌عربی و رد و قبول‌هایی که درباره او انجام گرفته، عمدتاً حول محور «وحدت وجود» است؛ اگرچه تعبیر وحدت وجود در آثار / بن‌عربی دیده نمی‌شود. این اصطلاح نه در کلام / بن‌عربی که در پیام کلی آموزه‌های اوست. از کوچک‌ترین رساله‌های / بن‌عربی مانند حلیة الابدال تا کتاب‌های سی‌ساله او مثل فتوحات، موضوع وحدت وجود محور مباحث است.

اساس عرفان/بن‌عربی بر معرفت وجود و وحدت آن نهاده شده است. با اینکه پیش از ابن‌عربی این امر مورد اشاره برخی عارفان و حکیمان قرار داشته، تنها توسط وی به گونه‌ای کامل و مشروح و منظم مورد بحث قرار گرفته است. هم از این روست که ابن‌عربی را پیشوای قایلان به وحدت وجود می‌دانند. به رغم کسانی که قول به وحدت وجود را از ابن‌عربی نفی نموده‌اند،* برخی تصریحات در آثار وی دلالت روشنی بر این اعتقاد دارد؛ از آن جمله عبارات ذیل:

۱. فالوحدة فی ایجاد و الوجود و الموجود لایعقل و لاینقل ألاً فی لا اله الا هو (ابن‌عربی، الف، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷۱۵).
۲. فاثبت اکثره فی الثبوت و انفها من الوجود، فاثبت الوحدة فی الوجود و انفها من الثبوت (همان، ج ۲، ص ۵۰۲).
۳. فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضدّ، فانّ الوجود حقيقة واحدة و الشیء لایضادّ نفسه (همان).

ابن‌عربی و اتباعش مانند بیشتر فلاسفه و حکمای اسلامی (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، الف، ص ۲۹۱ و ۱۳۸۵، ب، ص ۲۰۰ / شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱ / تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۶)، از میان اقوال

* برخی مانند عبدالوهاب شعرانی کوشیده‌اند این انتساب را از وی نفی و عبارات او در این خصوص را به وحدت شهود تحویل نمایند. شعرانی عقیده به وحدت وجود را کفر و الحاد و بر خلاف اصول اسلام می‌پندارد و عقیده به آن را شایسته ابن‌عربی که او را از بزرگان اولیا می‌شمارد، نمی‌داند (شعرانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۳). از متأخرین دکتر محمد غلاب نیز مقام ابن‌عربی را بالاتر از این دانسته که چنین اعتقادی داشته باشد. وی کسانی که ابن‌عربی را وحدت وجودی دانسته‌اند، خطاکار دانسته و پنداشته است ابن‌عربی خدا را از جمیع وجوه، مغایر و مفارق از مخلوقات می‌دانسته است (مدکور، ۱۳۸۹، صص ۲۰۲ و ۲۰۶). دکتر ابراهیم مدکور محقق برجسته مصری نیز اگرچه بر این است که مذهب وحدت وجود در عالم اسلام، توسط ابن‌عربی کمال یافته، بر این است که تعبیر وحدت وجود بر قلم او جاری نشده و او خود این اصطلاح را به کار نگرفته و اول کسی که آن را به کار برده، ابن‌تیمیّه است (همان، ص ۳۶۹).

مطرح شده در خصوص مفهوم وجود،* قول به بدهت مفهوم وجود را پذیرفته‌اند. *قیصری* در مقدمه *شرح فصوص الحکم* (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶)، *سیدحیدر آملی* در *نقد النُّقود فی معرفة الوجود* (آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۵۵)، *صائن‌الدین ترکه اصفهانی* در *تمهید القواعد* (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰)، نیز *ملاصدرا*ی شیرازی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵/ همو، ۱۴۰۴، ص ۲۴) و شاگردان و پیروانش (لاهیجی، ۱۳۹۵، ج ۱ ص ۱۵/ سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۴)، بر این باورند. در خصوص وحدت وجود موارد ذیل قابل ذکرند:

۱. مفهوم‌شناسی وحدت وجود

وحدت وجود از نظر عرفا عبارت از این است که محمول وجود به طور حقیقی و ذاتی جز بر وجود حق حمل نمی‌شود و وجود حق تعالی همان وجود مطلق واحدی است که تمام کثرات مشهود چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن نیستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱). *آقا محمدرضا قمشه‌ای* ذیل عبارت ابن‌عربی، «فان الوجود حقیقة واحدة» (ابن‌عربی، ۱۳۶۵، ص ۹۲) در زمینه تفاوت دو مفهوم وحدت شخصیه و وحدت وجود در اصطلاح اهل عرفان می‌نویسد: مراد از وحدت در اینجا وحدت شخصی است. وحدت وجود در عرف اهل عرفان بر وحدت انبساطی اطلاق می‌شود که شامل وجود واجب بالذات و وجود ممکنات است. وی بر این است که تحقیق این امر به حسب کشف جلی در اواسط سفر اول از اسفار چهارگانه نفس است و به وحدت شخصیه‌ای اطلاق می‌شود که منحصر در واجب بالذات است و به واسطه شهود عرفانی در انتهای سفر مذکور، برای اولیای عامل حاصل می‌شود و در این مقام برای ممکنات وجودی باقی نمی‌ماند که در برابر وجود واجب تعالی به نحو واحد یا کثیر لحاظ گردد، بلکه وجود و موجودی به جز او نیست و وجود، واحد شخصی و همان واجب بالذات است و وجودات امکانیه (ممکنات)، لمعات نور و اشراقات ظهور اویند؛ بلکه آنها مصداق [آیه] «کسراب بقیعه یحسبه الزمان ماء ثم اذا جائه لم یجده

* این اقوال عبارت‌اند از اینکه الف) تصوّر مفهوم وجود بدیهی است و حکم به بدهت آن نیز بدیهی است؛ ب) تصوّرش بدیهی ولی حکم به بدهتش نظری و محتاج برهان است؛ ج) اساساً تصوّرش نظری است؛ د) تصوّرش ممکن نیست، چه رسد به اینکه بدیهی باشد.

شیئاً فوجد الله عنده» (نور: ۳۹) هستند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۳۷).

سیدحیدر در رساله **نقد التّمود فی معرفه الوجود** پس از تأکید بر وجوب ذاتی وجود و اینکه امتیاز مرتبه ربوبیت به واسطه وجوب ذاتی است و اینکه هر واجب بالغیری ممکن بالذات است، در خصوص وحدت وجود بیان می‌دارد که وجود از آن جهت که موجود است، یعنی وجود مطلق، واحدی حقیقی است که به هیچ وجه در آن کثرت راه ندارد. جایز نیست وجود، بیش از یکی باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید کثرت ذیل مطلق داخل گردد؛ یعنی لازم می‌آید هر یک از افراد کثرات به واسطه دخول ذیل مطلق، بدان اضافه گردد؛ چراکه هر کدام از آنها به قیدی از قیود تخصیص یافته‌اند و در این صورت اطلاق وجود، تحقق پیدا نکرده و این خلاف فرض است و در نتیجه وقوع کثرت در وجود، محال است.

سیدحیدر در بحث ظهور و کثرت وجودی که اطلاق، بداهت، وجوب و وحدتش را نقلاً و عقلاً و کشفاً به اثبات رسانیده، برای وجود مطلق، ظهوری اعتباری و حقیقی و نیز اجمالی و تفصیلی قایل شده است. وی در عین اینکه هر گونه کثرتی را اعم از اعتباری و حقیقی یا اجمالی و تفصیلی از مطلق نفی می‌کند و او را از حیث ذات، از همه اینها منزّه می‌داند، بیان می‌دارد که اگرچه خداوند از حیث ذات، منزّه از همه مظاهر و کثرات است، با این حال از حیث صفات، اسما، کمالات و خصوصیات، عین آنهاست. سیدحیدر غیر حق را یکسره عدم صرف و لاشیء محض می‌داند که نه قابلیت وجود خارجی دارند و نه استعداد مظهریت. بنابراین آنچه ظهور می‌یابد، اوست که به اعتبار دو اسم الظاهر و الباطن هم ظاهر است و هم مظهر. ظاهر است از وجهی و باطن است از وجهی دیگر. ظاهر است از حیث ذات و وجود و مظهر است از حیث اسما و صفات؛ بنابراین در نظام اندیشه عرفانی وی اساساً غیر حق را وجودی نیست. او این امر را از غایت کمال و علو شأن باریت عالی می‌داند. او سپس با نقل سخن عارفان که می‌گویند به جز حق، هر ظاهر در مظهری، از وجه یا وجوهی، مغایر آن مظهر است و تنها اوست که می‌سزد هم عین ظاهر باشد و هم عین مظهر (همان، ص ۵۷۷-۵۸۰). این کلام علی علیه السلام را که فرمود «کلّ ظاهر غیره

غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر: هر ظاهری به جز او باطن نیست و هر باطنی به جز او ظاهر نیست» (نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۹۶) و نیز این سخن از آن حضرت که «لایجئه البطون عن الظهور و لا یقطعہ الظهور عن البطون، قرب فنای و علا فدنا و ظهر فبطن و بطن فعلن و دان و لم یدن: نهان بودنش او را از آشکاری اش نمی پوشاند و آشکار بودنش وی را از پنهانی اش قطع نمی نماید، در عین نزدیکی دور است و در عین بلندی نزدیک و در عین آشکار بودن نهان و در عین نهان بودن آشکار، جزا دهد و جزا داده نشود» (همان، ص ۳۰۹) را شاهد بر مدعای خود می آورد (آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۷۹-۵۸۰ و ۱۳۶۷، ص ۴۴۵).

آقا محمدرضا قمشه‌ای در حاشیه فصل اول مقدمات قیصری بر **فصوص** در توضیح وحدت شخصیه وجود می نویسد: وجودی که به صورت لا بشرط در نظر گرفته شده- صرف وجود- به ضرورت ازلی موجود است و هر موجودی که این چنین در نظر گرفته شود، واجب الوجود بالذات است -وجود لا بشرط واجب الوجود بالذات است- نیز وجود عام منبسط از جهتی عین واجب الوجود و از جهتی غیر آن است. حال چنانچه عینیت را اعتبار کنیم، وحدت وجود اثبات می شود و چنانچه غیرهم بودن را در نظر بگیریم، کثرت ثابت می شود. *آقا محمدرضا* می گوید: با تأمل در آنچه گذشت، در می یابی که وحدت وجود وحدت شخصیه است؛ یعنی وجود و موجودی جز او نیست و وجودات امکانی ظهورات و شئون و نسب و اعتبارات اویند.

موجود تویی علی الحقیقه باقی نسبد و اعتبارات

(قمشه‌ای، ۱۳۹۴، ص ۳۶)

قمشه‌ای این سخن را که گفته می شود «کَلِمَا فِی الْکَوْنِ وَهَمَّ او خِیَال» را نقد می کند و اینکه عالم صرف توهم و محض خیال است را زیر سؤال می برد.* *آقا محمدرضا* در ابتدای

* قمشه‌ای می گوید: «ولعلهم یسندون ذلک الی مکاشفاتهم... فهذا اَمَّا من غلبه حکم الوحده علیهم و اَمَّا من مداخله الشیطان فی مکاشفاتهم و هذا احد وجوه احتیاج السالک الی الشیخ الکامل المکمل. آیت الله جوادی آملی در این زمینه می گوید: این لحاظها که در مراحل سیر عارف مشهود و واقع می شوند، چنان نیست که صرفاً به اعتبار او وابسته باشد؛ چندانکه اگر عارف وحدت مطلقه را نگریست، کثرتها

این مبحث می‌گوید: در مورد کثرت اشیا ظاهر در وجود و وحدت آنها چه واجب و چه ممکن، چه جوهر یا عرض، سه نظر وجود دارد:

الف) عموم حکما و متکلمان بر آن‌اند که اشیا در وجود واقع‌اند و در نفس الامر موجودند و ماهیات آنها با هم مختلف است و وجودهای آنها متکثر است؛ اما در معانی زاید بر ذاتشان و اعتبارات خارجی متحدند، مثل امور عامه و احوال و اوصاف دیگر؛ همان گونه که حس درک می‌کند و عقل شهادت می‌دهد، آتش غیر از آب و زمین غیر از آسمان است... و اگر آثار دو چیز مختلف باشند، مؤثرها هم با هم اختلاف دارند. بر این اساس کثرت آنها حقیقی و وحدتشان اعتباری است.

ب) گروهی از صوفیه بر آن‌اند که اشیا در وجود واقع نیستند و در نفس الامر هم تحقق ندارند. بنا بر نظر این گروه وحدت، حقیقی و کثرت، اعتباری محض است.

ج) گروهی از عارفان و حکما نیز بر این باورند که کثرت ظاهر در وجود حقیقی است؛ چون این امور متکثر در نفس الامر موجودند و ماهیات آنها با هم مختلف است و هر کدام آثار متفاوتی دارند. از دیگر سو وحدت نیز امری حقیقی است؛ چون کتاب و سنت و کشف صحیح و عقل آن را تأیید می‌کند و منافاتی بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی وجود ندارد. بدین ترتیب وحدت در وجود و کثرت در ماهیات است. قمشه‌ای می‌گوید: نمی‌خواهم بگویم وجود خارج از ماهیات، حال آنکه ماهیات در این وجود مشترک‌اند که در نتیجه وحدت یک چیز و کثرت چیز دیگری بشود؛ بلکه می‌گوییم وجود یکی است که ساری و ظاهر در ماهیات است و ماهیات نیز عین و اطوار این وجودند؛ پس ماهیات واحد

منعدم و نابود شمرده شوند، بلکه این عارف است که گاه بساط کثرت را می‌بیند که گسترده است و گاه واحد قهار را مشاهده می‌کند که با ظهور خود بساط آسمان و زمین را برچیده است و این هر دو منظر قابل جمع‌اند؛ چنان‌که برخی وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت می‌نگرند... غرض از این تمثیل نقد تمثیل‌های گروهی از صوفیه است که کثرت را همانند نقش دوم چشم احوال می‌پندارند؛ چنان‌که مرحوم قمشه‌ای نیز نقدی به این بیان دارند... نشانه خطای این گونه کشف‌ها و علامت نفوذ تمثیل‌های شیطانی در آنها این است که با معیار سنجش کشف و میزان ارزیابی علم شهودی یعنی کشف اعلامی معصومان علیهم‌السلام مطابق نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۹-۲۱۰).

و کثیرند و وحدت وجود وحدت عددی نیست که با کثرت حقیقی تنافی داشته باشد؛ بلکه وحدت اطلاقی انبساطی است و اطلاقش همانند اطلاق ماهیات نیست که در نتیجه این وحدت اعتباری بشود و انبساط این وحدت در کثرات مثل انبساط خون در اعضا نیست که لازمه‌اش اتحاد وحدت با کثرات باشد و مثل انبساط روغن در غذا هم نیست که لازمه‌اش حلول در کثرات باشد و همانند انبساط دریا در امواج نیست که در نتیجه تخصص و تجزیه، وحدت لازم آید؛ بلکه مثل انبساط نور در اشراقات و درخشش‌هایش است... این معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. اگر به وحدت نگاه کنی، کثرت آینه آن است و حکم آینه آن است که دیده نمی‌شود و اگر به کثرت بنگری، وحدت آینه آن است و حکم آینه آن است که دیده نشود. با این دو اعتبار است که حق آینه خلق و خلق آینه حق‌اند و گفته‌اند که نگاه اول با چشم راست و نگاه دوم با چشم چپ است؛ پس تو با هر دو چشم بنگر تا بتوانی حق را در خلق و خلق را در حق ببینی. بر همین مبنا این بزرگان در مورد گروه اول گفته‌اند که آنها حق را با چشم چپ دیده‌اند و گروه دوم با چشم راست. اما طایفه اول در مورد طایفه دوم گفته‌اند که ایشان حق را با چشم دوبین دیده‌اند. قمشه‌ی سپس نتیجه می‌گیرد که اشیا در عین کثرت واحدند و در عین وحدت کثیرند؛ به دیگر سخن وجود واحد و کثیر است با وحدت و کثرت حقیقی و تنافی بین این دو نیست؛ چون وحدت اطلاقی است و عددی نیست (همان، ص ۱۷۹-۱۸۱).

۲. لوازم نظریه وحدت وجود

برخی از مهم‌ترین فروعات نظریه وحدت وجود که از مفاهیم وابسته و لوازم معنایی آن به شمار می‌روند و در دقیق‌تر شدن تصور یاری‌رسان اذهان مطالعه‌گران است، عبارت‌اند از:

الف) اطلاق مقسمی واجب: مقصود از اطلاق مقسمی وجود، عدم تناهی و محدودیت است. وجودی که تعین ویژه‌ای را بر نمی‌تابد و در عین حال جامع همه است. در همه اجزای هستی سریان و حضور دارد. همچون نفس انسانی که در همه مراتب و حالات انسان حاضر و در هر مرتبه‌ای عین همان مرتبه است.

در اطلاق مقسمی وجود، ذهن امر مطلق را بدون هیچ تعین و لحاظ خاصی حتی لحاظ

عدم تقید در نظر می‌گیرد. قیصری بر این است که وجود من حیث هو هو یعنی وجود لابشرط از هر چیزی به قید اطلاق یا تقیید مقید نیست و نیز کلی یا جزئی، عام یا خاص، واحد به وحدتی که زاید بر ذاتش باشد یا کثیر نیست، بلکه همه این اوصاف و امور به حسب مراتب و شئون او لازم می‌آیند (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۱۳).

ب) ظهور و تجلی: در مبحث معرفت تجلیات الهی به طور مفصل به جایگاه هستی‌شناختی مبحث ظهور و تجلی در عرفان پرداخته شد.

جایگاه اسما: در مبحث معرفت اسمای الهی به طور مفصل به جایگاه هستی‌شناختی اسمای الهی پرداخته شد.

ج) تمایز احاطی: در پاسخ به پرسش از معنای این گزاره وحدت وجودی که حق تعالی عین همه اشیا و در عین حال غیر آنهاست، بحث تمایز احاطی طرح می‌گردد. تمایز بر دو قسم است: نخست تمایز تقابلی که هر طرف آن دارای ویژگی است که دیگری فاقد آن است و نتیجه آن، تنها اثبات غیریت است. در قسم دوم که آن را تمایز احاطی نامیده‌اند، غیریت به معنای نفی عینیت نیست؛ همانند عمومیت امر عام که به اعتبار احاطه‌اش بر ویژگی‌های اجزا و جمع آنها تحقق یافته و به همین اعتبار نیز از آنها ممتاز می‌شود. برخی فروعات مبحث تمایز احاطی عبارت‌اند از:

۱) جامع‌اضداد بودن حق: لازمه احاطه وجودی حق، حضور او در همه مواطن است؛ از سوی دیگر احکام و لوازم هر یک از این مواطن با هم تخالف و تضاد دارد. این بدان معناست که وجود حق به نفس احاطه، تمام اعداد را در خود جمع دارد. ذات در این مقام همه شئون و صفات را به نحو اندماجی واجد است.

۲) جمع میان تشبیه و تنزیه: اقتضای تمایز احاطی از سویی حضور در همه تعینات و پذیرفتن احکام موطن هر تعینی است که از آن به «تشبیه» یاد می‌شود؛ از دیگر سو نفس احاطه و شمول به معنای ورای هر تعینی بودن است که از این امر نیز به «تنزیه» نام برده می‌شود. اهل عرفان از این امر تحت عنوان «جمع میان تشبیه و تنزیه» نام می‌برند.

۳) نفی حلول و اتحاد: علی‌رغم برخی که لازمه نظریه وحدت وجود را حلول یا

اتحاد دانسته‌اند، حلول و اتحاد از آنجا که مستلزم اثینیت و تصور دو امر متمایز متقابل‌اند، هیچ یک در وحدت وجود بنا بر تقریر عارفان مسلمان مقبول نیستند؛ چنان‌که لاهیجی در شرح بی‌تی از شبستری می‌گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است یعنی حلول که فرود آمدن چیزی است در غیر خود و اتحاد که چیزی بعینه چیز دیگر شدن است، اینجا محال است (لاهیجی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۷).

د) لحاظ‌های نفس‌الامری: تبیین اینکه کثرات در نظریه وحدت وجود چه جایگاهی دارند و در چارچوبی که تنها وجود مطلق به رسمیت شناخته می‌شود و کثرات جز شئون آن وجود مطلق نیستند، از مباحثی است که ذهن متفکران عارف‌مشرّب را به خود مشغول ساخته است. بنا بر وحدت وجود، واقعیت خارجی دارای سه لحاظ است: نخست، لحاظ وحدت حقیقی که در آن، تنها وحدت مورد توجه و کثرات لحاظ نمی‌شوند؛ دوم، لحاظ کثرت حقیقی که در آن تنها کثرت اصالت دارد و وحدت لحاظ نمی‌گردد؛ سوم، لحاظ وحدت نسبی که در آن همه کثرات، شئون واحد مطلق‌اند و کثرت به وحدت باز می‌گردد. در واقع در لحاظ اول تنها حقیقت واحد ملاحظه می‌شود که آن را «حق» می‌نامیم. در لحاظ دوم تنها کثرات ملحوظ‌اند که «خلق» نامیده می‌شوند و در لحاظ سوم رجوع کثرات به حقیقت واحد دیده می‌شود که از آن تحت عنوان «اسمای حق» نام می‌بریم (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۹۵).

هـ) معرفت انسان از جهت حقایق وجودی‌اش

یکی از دو مبحث اصلی در عرفان، «انسان کامل» است. درباره انسان کامل بحث‌های بسیاری توسط عرفا صورت گرفته است. در مثنوی نیز یکی از محورهای تعالیم عرفانی مولوی بحث انسان کامل است. اگرچه وی عنوان انسان کامل را در موضع هستی‌شناسی و در ساحتی مشخص بررسی نکرده است، بلکه به مناسبت در جای‌جای مثنوی با همان حساسیتی که ابن‌عربی انسان کامل را مطرح می‌کند، سخن به میان می‌آورد. عرفای شیعه انسان کامل محمدی ﷺ و علوی ﷺ را عین فیض مقدس بلکه فیض اقدس می‌دانند.

آقا محمدرضا قمشه/ی ذیل این عبارت از اواخر فصل پنجم مقدمه قیصری که می‌گوید «فحاله مع معلوماته كحال العقل الاول، بل فی التحقيق علمه ايضاً فعلى من وجه و هو من حيث مرتبه» می‌نویسد:

لأنّ الانسان الختمى المحمّدى ﷺ او العلوى ﷺ يكون عين المشيئة و الفيض المقدس بل الاقدس و لكن لسان مرتبتهم، اى الاولياء المحمديين مختلفه بحسب مرتبتهم و لذا يكون لسان مرتبتهم تارة «ثمّ دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى» و تارة «نحن مشيئة الله» و تارة اخرى «نحن الاخرون السابقون» بهم فتح الله و بهم يختم، او «انا آدم الاول، انا القلم و انا اللوح» و يشير ﷺ الى مرتبه «آدم و من دونه تحت لوائه» و «نفوسكم فى النفوس و ارواحكم فى الارواح و اجسادكم فى الاجساد، بنا عرف الله و بنا عبدالله» قوله «ابيت عند ربى يطعمنى و يسقيني» من احدى السننه الوجودية و المقامية و لا يخفى ان درك هذه الالسنه ذوقاً و فهم مراتبهم الاجمالية و التفصيلية صعب مستصعب و من لم يذق هذا المشهد لم يكن محمدي المشرب (قيصرى، ۱۳۶۵، ص ۹۵، تعليقات آقا محمدرضا).

نيز ذیل این عبارت قیصری که «فاتحاد الحقایق فيه كاتحاد بنى آدم كلهم فى آدم قبل ظهورها بتعيناتها و ان كانت بحسب هوياتهم مختلفه عند الظهور بل هو آدم الحقيقى و يوید قوله ﷺ «اول ما خلق الله نورى» می‌نویسد:

و عن على ﷺ: «انا آدم الاول» و عنه ايضاً: «انا القلم» و هو ﷺ عين المشيئة السارية فى المهيمين اولاً و فى العقل و القلم ثانياً و ورد عن الاولياء المحمدية: «نحن المشيئة» و لذا عبر عن المشيئة بالحقيقة المحمدية البيضاء و العلوية العليا و اول من بايعهم العقل الاول و لذا قيل انه حسنة من حسناتهم (همان).

۱. مفهوم شناسی انسان کامل

در آموزه‌های عرفانی انسان صورت حق تعالی دانسته شده است. انسان اگرچه همانند عالم، صورت خداوند است، یک تفاوت مهم میان انسان و عالم هست که موجب برتری انسان و خلافت او می‌گردد. انسان صورت جمعی و احدی خداوند و عالم صورت تفصیلی الهی

است و این امر موجب فضیلت و برتری انسان است. عرفا در اینجا انسان را از این باب که عین ثابت اسم جامع الهی است، صورت حق می‌دانند.

ابن عربی می‌گوید: حق آیینۀ انسان کامل است و در حق مطالعه ذات خویش می‌کند و انسان کامل نیز آیینۀ حق است تا حق در وی مشاهده کمالات خویش نماید. البته این مقام والایی است که کسی جز خاتم رسل و خاتم اولیای الهی ﷺ به آن نرسیده است (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۶۱-۶۲).

بر این اساس چون انسان کامل بر صورت حق خلق شده و مجموع حقایق عالم است، وقتی خداوند او را مخاطب قرار دهد، همه عالم و کل اسما مخاطب اویند (همو، ۱۴۰۱ق، ج ۱۲، ص ۴۵۹-۴۶۰). در نظر ابن عربی انسان کامل حامل امانت و عهد الهی در مرآت حق است. او تجلی صفات و مفصل اسما و موضع نظر حق به خلق و عرش و کبریاست. انسان کامل سرّ و حیات ساری در جهان است. او در رأس اسمای الهی و به عبارتی جمیع اسمای الهی است؛ زیرا خداوند در وی تجلی کلی کرده است (ابن عربی، [بی‌تا]، الف، ج ۳، باب ۷۳، ف ۶۶، ص ۱۰۰).

قیصری این عبارت از فص آدمی که می‌گوید «و هو للحق بمنزلة انسان العین» را اشاره به نتیجه قرب فرایض می‌داند که عبارت است از فنای ذات و بقاء بالله در مقام فرق بعد از جمع که انسان کامل سمع و بصر و ید حق می‌گردد. قرب فرایض مرتبه‌ای بالاتر از قرب نوافل است. سیدجلال‌الدین آشتیانی ذیل عبارت قیصری می‌نویسد: «و فی المأثورات الولویة (سلام الله علیهم) علی اذن الله الواعیة و عین الله الناظرة و لسان الله الناطق و عنه ﷺ "معرفتی بالنورانیة معرفة الله"» (قیصری، ۱۳۵۷، ص ۳۵۱).

از نظر ابن عربی حکم انسان در زمین همانند عقل در آسمان است. انسان آخرین مولدات و نظیر عقل است و با آن همانند یک دایره مرتبط است که اول دایره وجود عقل اول است. در روایت نبوی نیز آمده است: «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۱ ص ۹۷). انسان کامل از تمامی مجردات نیز افضل است؛ زیرا آنها مصداق جمال الهی بوده و انسان کامل مصداق جمال و جلال الهی هر دوست. به همین دلیل بود که ملائک نتوانستند بار امانت الهی را به دوش کشند.

۲. حقیقت محمدی ﷺ

از دیدگاه /بن عربی خداوند مخلوقات را در اصناف مختلف ایجاد نمود و در هر صنفی بعضی را اختیار نمود و از میان اختیارشدگان نیز خواص یعنی همان مؤمنان را برگزید و از میان مؤمنان نیز خواصی را که اولیایند برگزید و از بین اولیا نیز خواصی که انبیایند و از بین انبیا نیز صاحبان شریعت را تخصیص داد و از بین ایشان نیز رسولان را و از بین ایشان یکی را انتخاب نمود که این فرد هم از آنها هست و هم از آنها نیست که او محمد ﷺ سید و آقای همه برگزیدگان عالم است (ابن عربی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۲، باب ۷۳، ف ۲۶۳، ص ۲۹۹-۳۰۱).

روح محمدی ﷺ ممدّ جمیع انبیا و رسل از ابتدای خلقت انسان تا قیامت است. بنا بر قول آن حضرت که می‌فرماید: «کُنْتُ نَبِيًّا و آدم بین الماء و الطین» (همان). به همین علت است که مقام نبوت و رسالت اگرچه اختصاص الهی بوده و اکتسابی نیست و آن را به هر کس نمی‌دهند، استعداد و ظرفیت افراد هم زمینه تحقق این مهم است (همو، ۱۳۶۵، ص ۱۶۰).

جوهر شخصی نبی ﷺ به حسب هویت تامه‌اش اشرف جوهر نفوس آدمی بوده و از نظر کمالات قوایش، شدیدتر و نورانی‌تر از همه و از نظر جوهر و ذات و هویت قوی‌ترین نفوس است. نفس نبی ﷺ بالاترین مرتبه نفس و عقل است؛ چنان‌که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند: «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرّب ولا نبی مرسل».

اگرچه نبی ﷺ در ماهیت انسانی شبیه سایر انسان‌هاست، این امر از لحاظ وجود طبیعی بشری آن است، «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی...» (کهف: ۱۱۰)؛ ولی از بُعد روحانی واسطه فیض و متصل به لوح محفوظ و قلم الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۴۶-۲۴۷).

به عقیده /بن عربی حضرت رسول اکرم ﷺ اکمل نوع انسانی و بالاترین دلیل بر ربّ خود است؛ زیرا رب جز به مربوب ظاهر نمی‌شود و جز به مظهر خود مبین نمی‌گردد و جمیع کمالات او به وجود این انسان کامل ظاهر می‌شود، به دلیل اینکه انسان کامل جوامع کلم و امّهات حقایق الهیه بوده و اول دلیل بر اسم اعظم الهی است (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۴).

منظور از انسان کامل و حقیقت محمدی در نظر /بن عربی، حقیقتی است که تحمل بار امانت و خلافت الهی نمود و تبلور آن از قبل از خلقت هر چیزی و هنگام ظهور عقل اول

بوده است. این انسان کامل در هر نبی یا ولیّی به نحوی ظهور می‌کند که شروع آن در آدم علیه السلام و غایت و کامل‌ترین آن در خاتم صلی الله علیه و آله بوده و پس از ایشان نیز در اولیای الهی ظهور دارد. ابن عربی در مواضع مختلفی از آثار خویش به مسئله ولایت و انسان کامل اشاره نموده است؛ از آن جمله در فصّ نخست از کتاب **فصوص الحکم** جایگاه انسان کامل نسبت به عالم را به جایگاه نگین انگشتر به انگشتر تشبیه می‌کند و او را محلّ نقش و علامتی که سلطان خزاین خود را بدان مُهر نموده، دانسته، بیان می‌دارد که حق تعالی انسان کامل را از آن رو خلیفه نامیده که به واسطه او خلق خود را محافظت می‌نماید؛ همچنان که سلطان خزاین خود را به وسیله مُهر حفظ می‌کند و تا آن هنگام که مُهر سلطان بر آن خزاین است، کسی جرئت نخواهد کرد بدون اجازه وی آن را بگشاید؛ بنابراین خداوند وی را برای حفظ ملک خویش خلیفه قرار داده و جهان تا هنگامی که ولیّ و انسان کامل در آن است، محفوظ خواهد ماند و چون این مُهر زایل گشته و از خزانه دنیا برداشته شود، در آن چیزی جز آنچه خداوند پنهان نموده، باقی نخواهد ماند و آنچه در او هست بیرون آورده شده، برخی به برخی دیگر پیوسته و کار به آخرت منتهی می‌گردد و مُهر او بر خزانه آخرت ابدی و جاودانی است (همان، ص ۵۰).

۳. شئون انسان کامل

الف) جامعیت: عرفا به تطابق بین عالم و آدم قایلند؛ به این معنا که انسان نسخه صغیر عالم کبیر است (ر.ک: فیضی، ۱۳۵۷، ص ۶۶، ص ۶۷). شیخ بهایی در کتاب **اربعین حدیث** در تفسیر حدیث یازدهم، انسان را نسخه مختصر عالم که در آن بسائط، مرکبات، مادبات و مجردات لحاظ شده‌اند، می‌داند و به فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام استشهاد می‌کند که می‌فرماید:

دواؤک فیک وما تُبصر و دواؤک منک وما تُشعر
وتزعم أنّک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر

(شیخ بهایی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۵)

در آموزه‌های نظری عرفان به تبیین جامعیت انسان پرداخته شده است. عرفا ماسوی را به پنج مرتبه یا حضرت تقسیم و از آن به حضرات خمس تعبیر می‌کنند. حضرت اول

عبارت از تعیین اول و تعیین ثانی است که آن را جزو اصطلاحاً صقع ربوبی می‌دانند. ایشان عالم عقل را حضرت ثانی و عالم مثال را حضرت سوم و عالم ماده را حضرت رابع نام نهاده‌اند، حضرت خامس یعنی انسان کامل جامع حضرات قبلی و حائز هر چهار حضرت مذکور است.

جامعیت انسان سبب می‌شود عرفا انسان را موجودی از یک سو حقانی و از دیگر سو خلقی بدانند؛ چنان‌که /بن‌عربی منظور از دو دست خدا در آیه «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» را به صورت و تعینات حقانی و صور و تعینات خلقی تفسیر و انسان را جامع این هر دو دانسته است. /بن‌عربی بر این است که خداوند به دلیل شرافت‌دادن به آدم، ابلیس را مخاطب قرار داد که چه چیزی تو را منع نمود آنچه را با دو دستم خلق کردم، سجده کنی و آن چیز عبارت است از حقیقت جامع بین حقایق کونی و حقایق الهی که دو دست حق‌اند و انسان با این دو دست آفریده شده است.*

از نظر مبانی عرفانی، انسان کامل مظهر اسم جامع الله** و دارای جامعیت کامل است. اینکه انسان کامل دارای جامعیت اسمایی است، از مباحث مهم عرفانی است که نتایج بسیاری در تبیین جهان‌بینی عرفانی دارد.

از نکات قابل ذکر این است که این جامعیت اگرچه در همه انسان‌ها به لحاظ استعداد و قابلیت وجود دارد؛ ولی تنها در انسان کامل است که فعلیت می‌یابد و انسان کامل است که بالفعل مظهر همه اسما و صفات الهی است و دیگر انسان‌هایی که به مقام شهود حقایق هستی نرسیده‌اند، ای بسا که از حیوانات و گیاهان و جماد پست‌ترند.

ب) سریان در عوالم وجود: عرفا بر آن‌اند که اسم جامع الله در یک مرتبه به نحو اندماجی حائز همه اسماست و در مرحله دیگر به نحو سریانی، همه عرصه وجود را به

* ولهذا قال لابلیس: «ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي» وما هو الا عين جمعه بين الصورتين: صورة

العالم وصورة الحق وهما يد الحق تعالى (قیصری، ۱۳۵۷، ص ۹۰).

** در اینجا تذکر این نکته ضروری می‌نماید که منظور عرفا در اینجا الله وصفی است نه الله ذاتی که قابل شناخت و وصول برای احدی نیست.

نحو تفصیلی فرا گرفته و در همه مظاهر و اسما حضور دارد و نیز از آن رو که انسان کامل مظهر اسم جامع الله و متحد با آن است، نسبت او با موجودات عالم نیز در دو مرحله طرح می‌گردد: یکی به نحو اجمال و اندماج که حقایق همه موجودات در ذات انسان کامل منظوم است و دیگری در مرتبه انبساط و سریان که روح و جسم و جان و بدن انسان کامل بر همه مراتب احاطه داشته و شامل است. قیصری در شرح فصوص خویش در مقام تبیین حقیقت انسانی به کلام امیرالمؤمنین علیه السلام استشهاد می‌نماید:

ویؤید ما ذکرنا قول امیرالمؤمنین ولی الله فی الارضین قطب الموحدین علی بن ابی طالب علیه السلام فی خطبه کان یخطبها للناس، انا نقطه باء بسم الله انا جنب الله الذی فرطتم فیهِ و انا القلم و انا اللوح المحفوظ و انا العرش و انا السموات السبع و الارضون... (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۳۸).

وی در ادامه توضیح می‌دهد: «لذک قیل الانسان الكامل لابد ان یسرى فی جمیع الموجودات کسریان الحق فیها...» (همان).

روایات شیعی مانند آنچه در کتاب الحجّه کافی آمده، بهترین ادله نقلی در مباحث مطرح درباره انسان کامل است و از دیگر سو مبانی عرفانی بهترین تفسیر و تحلیل آن روایات محسوب می‌گردند. عرفا در تبیین نسبت انسان کامل با عالم بر این باورند همچنان که روح در بدن سریان دارد و از طریق این سریان ارتباط کاملی با بدن می‌یابد و به خاطر مناسبت خود با عوالم برتر، فیض الهی را گرفته، به تمام بدن منتقل می‌کند، انسان کامل نیز روح عالم و عالم جسد اوست. چنین موجودی مسیر وصول فیض الهی به همه عالم است و مانند روح که چون از بدن خارج شود، مرگ بدن را باعث می‌گردد، با رفتن انسان کامل از نشئه مادی، عالم ماده برچیده شده و روز قیامت برپا می‌گردد.

ج) وساطت فیض الهی: انسان کامل برزخ بین حق و خلق است و با هر دو طرف مناسبت دارد و به واسطه او فیض حق به خلق می‌رسد. جامی در نقد النصوص می‌نویسد: انسان کامل واسطه بین حق و خلق است و به سبب او و از مرتبه او فیض حق تعالی و مددی که سبب بقای ماسوی الله است، به همه عالم از آسمانی و زمینی می‌رسد و اگر انسان

کامل از آن جهت که برزخیت داشته و با طرفین حق و خلق مغایرت ندارد (بلکه مناسبت دارد) نمی‌بود، هیچ چیزی از عالم به واسطه آنکه ارتباطی با خداوند ندارد، مدد الهی و حدانی را نمی‌پذیرفت و فیض الهی بدو نمی‌رسید و فنا می‌یافت؛ از همین جهت انسان کامل ستون آسمان‌ها و زمین است و به خاطر همین سرّ، آن زمان که وی از مرکز زمین رحلت نماید... نظام زمین برچیده شده و زمین دگرگون خواهد شد (جامی، ۱۳۸۱، ص ۹۷).

در موضوع انسان‌شناسی عرفانی، هماهنگی کاملی میان مبانی عرفانی با عقاید شیعی ملاحظه می‌شود. مباحث عرفا در این زمینه رنگ و بویی کاملاً شیعی دارد. عبارات قیصری در مقام اثبات وجود انسانی کامل همانند رسول‌الله ﷺ در هر عصر و زمانی و استشهاد وی به آیات «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) و «إِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) با عبارات دعای شریف ندبه قابل مقایسه است.

و) خلافت

قیصری درباره خلافت انسان کامل معتقد است یکی از انسان‌های کامل به طور دائم در مرتبه قطبیت نظام هستی قرار دارد تا این ترتیب و نظام را حفظ نماید و این مسیر ادامه می‌یابد تا آنکه با ظهور خاتم اولیا خاتمه پذیرد و وقتی دایره ولایت همچون دایره نبوت کامل شد، رستاخیز واجب می‌شود (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۴۰).

مفهوم خلافت دارای سه وجه متمایز است: نخست، خلیفه؛ دوم، مستخلف‌عنه یا کسی که خلیفه جانشین اوست؛ سوم، مستخلف فیه که عبارت است از عالم وجود و ماسوی‌الله که خلیفه به واسطه جانشینی از مستخلف‌عنه بر آنها خلافت یافته است. بدین ترتیب انسان به عنوان خلیفه الهی واسطه و برزخ میان حق و خلق است (ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۸/ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۴۶/ فونوی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵/ جامی، ۱۳۸۱، ص ۹۷). خلیفه و جانشین باید دارای صفات مستخلف‌عنه باشد و شئون او را به جای آورد؛ چنان‌که گفته شده است: «أَنَّ الْخَلِيفَةَ مَا يَخْلَفُ الْمَخْلُوفَ فِي شُؤْنِهِ وَيَفْعَلُ مَا خَلَقَ هُوَ لِأَجَلِهِ، فَخَلِيفَةُ اللَّهِ هُوَ مَنْ يَخْلَفُهُ فِي أَرْضِهِ وَ سَمَائِهِ مِنْ أَفْضَلِ الْمَصَالِحِ الدِّينِيَّةِ وَ الدُّنْيَوِيَّةِ وَ الْهُدَايَةِ إِلَى الْخَيْرَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰، تعلیقه).

جامعیت به لحاظ مظهریت اسمای الهی شایستگی انسان جهت خلافت الهی را به اثبات می‌رساند. عرفا در اصطلاح انسان را کون جامع می‌دانند؛ بدین معنا که همه حضرات را در خود جمع دارد. ابن عربی می‌گوید: «فهو (ای الانسان) الحق الخلق و قد علمت نشأة رتبته و هی المجموع الذی به استحقّ الخلافة» (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۹۳، ص ۹۴). انسان به جهت باطن بهره از حق دارد و از لحاظ ظاهر هم جامع نشئات خلقی است. انسان مظهر اسم الله یعنی اسم جامع است و از این رو شایسته خلافت الهی است؛ چنان‌که در قرآن آمده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). در قرآن کریم هنگامی که خلافت انسان مورد اعتراض ملائکه قرار می‌گیرد که موجب خون‌ریزی و فساد در زمین می‌شود، خداوند تعلیم اسما به آدم را مطرح می‌سازد، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) که اشاره‌ای به جامعیت اسمایی انسان است.

از سوی دیگر در اسم جامع الله، همه اسمای الهی از جمله ربوبیت پنهان است؛ از این رو که انسان کامل مظهر این اسم است، به واسطه اتحاد با این اسم، ربّ و مدبّر عالم است. ابن عربی می‌گوید: «فهو (ای آدم) عبدُ الله ربُّ بالنسبة الى العالم و لذلك جعله خليفةً و أبنائه خُلَفَاءَ» (جامی، ۱۳۸۱، ص ۲). این سخن قابل مقایسه با روایتی از ائمه علیهم‌السلام است که می‌فرمایند: «نحن صنائع ربنا و الخلق بعدُ صنائعنا» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۵۳، ص ۱۷۸). * آقا محمدرضا ذیل این عبارت قیصری که می‌گوید «هذه الخلافة واجبة من الله تعالى»، می‌نویسد:

فيجب ان يكون الخاتم رسول الله صلى الله عليه وآله و خليفته في السموات و الارضين و يجب ان يكون خليفته في حكمه و يجب في العناية الاولى ان ينص ذلك الخاتم على خلافة خليفته و وصايته و باتفاق المسلمين ما نصّ على خلافة احد غير على بن ابي طالب عليه السلام فلم يبق غيره احد ليحتمل كونه منصوباً عليه بالخلافة؛ فيجب ان يكون هو منصوباً عليه بالخلافة، فيجب ان يكون هو منصوباً عليه بالخلافة و انما قلنا يجب في العناية الاولى ذلك النص، ليكون مدينة الوجود، مدينة فاضلة

* در نامه امیرالمؤمنین عليه السلام به معاویه نیز همین تعبیر با مقداری تفاوت آمده است: انا صنائع ربنا و الناس بعد صنائع لنا (ر.ک: مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۳۳، باب ۱۶، ص ۵۷).

كما هو مقتضى العناية الاولى (قيصرى، ۱۳۵۷، تعلیقه آقا محمدرضا، ص ۱۳۲).

ربوبیت و تدبیر انسان کامل بر نظام هستی، مرتبه‌ای است که به تبع خلافت الهی ثابت می‌گردد؛ یعنی به واسطه اینکه انسان کامل خلیفه خداست، دارای چنین مقامی است. تدبیر اصالتاً از آن حق است و به تبع وی، انسان کامل حائز این مقام است. هم از این روست که در خصوص انسان کامل اصطلاح «ربوبیت» و «تدبیر تبعی» به کار می‌رود (همان، ص ۳۹)*.

ز) معرفت کشف خیالی

خیال یا قوه مصوره یکی از قوای باطنی بشر است. ابن‌رشد آن را قوه‌ای می‌داند که حافظ صور باطنی است. حس مشترک حاکم بر محسوسات و خیال حافظ محسوسات است؛ بدین ترتیب که حس مشترک صور را مشاهده و خیال صور را تخیل می‌کند. از آنجا که قوه خیال مجرد است، صوری که به واسطه آن ادراک می‌شوند نیز مجرد از ماده‌اند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۴۹۵).

موضوع خیال برای نخستین بار در جهان اسلام توسط یعقوب بن اسحاق کندی مطرح شد. حکمای بزرگ اسلام مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ابن‌عربی و قیصری نیز این موضوع را مورد توجه قرار داده‌اند. تجلیات الهی به واسطه خیال منفصل در خیال متصل ظهور می‌یابند. شهود اسما و صفات حق در عالم خیال ممکن می‌گردد. خیال مقید، مثال و نمونه‌ای از عالم مثال مطلق است و ادراک این امر برای هر کسی ممکن است؛ هر کسی می‌تواند با ملاحظه این مقید به مطلق راه برد و از ادراک کیفیات فرع بر اصل اطلاع حاصل کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷). بر این اساس خیال انسان که از آن تعبیر به خیال متصل می‌گردد، وجهی به سوی عالم مثال (خیال منفصل) و وجهی به سوی نفس و بدن دارد (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷). نفس انسان در سیر صعودی خود از عالم طبیعت به خیال مقید و از آنجا به عالم خیال منفصل و سپس به عالم عقل انتقال می‌یابد و از طریق عبور از خیال متصل و اتصال به خیال منفصل و پس از عبور از عالم عقول به عالم اعیان ثابته متصل

* قیصری می‌گوید: «ولما كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين الإلهية والعبودية لا يصح لها ذلك أصالة بل تبعية وهي الخلافة فلها الإحياء والإماتة واللفظ والقهر والرضا والسخط».

می‌گردد. بدین ترتیب کیفیت وجودی انسان به لحاظ استعداد به گونه‌ای است که می‌تواند از عالم حس به عالم مثال و با عبور از آن به عالم عقل راه یابد. لازمه این صعود گذشتن از عالم مثال است. ابن‌عربی بر این است که عالم خیال همانند آینه‌ای است که صور عالم مثال مطلق را در خیال انسانی (خیال متصل) منعکس می‌سازد (ابن‌عربی، [بی‌تا]، الف، ج ۲، ص ۳۷۹). وی می‌گوید: حقایقی که در عالم خیال برای انسان و در قالب صورت مثالی متمثل می‌شوند و مورد ادراک مثالی انسان قرار می‌گیرند، چهار چیزند: خدا، ملائک (ارواح نوری)، جن (ارواح ناری) و بنی‌آدم (همان، ص ۳۳۳).

خیال در تحقق مکاشفات عرفانی دارای نقش اصلی است. ابن‌سینا قایل به وجود «قوه خیال» به مثابه یکی از قوای باطنی انسان است. ابن‌عربی و سهروردی بر آن‌اند که خیال دارای دو قسم متصل و منفصل است و میان این دو نوعی رابطه برقرار است. مثال منفصل برزخ میان عقل و حس است و قوه خیال نفس عارف را در مکاشفه و ادراک صور خیالی مساعدت می‌کند. ابن‌عربی صور خیالی و عالم خیال را مجرد می‌داند. وی بر اساس نوع نگاهی که به عالم هستی دارد و اعتقاد به حضرات خمس، قوه خیال مجرد و عالم خیال مجرد را مرتبط با هم دانسته، مشاهدات مثالی عارفان را تبیین می‌نماید. زمانی که عارف پا به عرصه سلوک عملی می‌نهد، مکاشفاتی اعم از معنوی و صوری برایش حاصل می‌شود. یکی از انواع مکاشفات، کشف خیالی است. در این قسم از کشف، سالک صوری را در خواب یا بیداری می‌بیند که از جنس خیال و مثال‌اند. این حقایق اگرچه صوری و مادی نیستند، دارای اعراض جسمانی‌اند؛ بدین معنا که در ذات، مجرد ولی در اعراض جسمانی‌اند و این ویژگی به عارف یاری می‌رساند تا معارف کلی و عقلی را از عالم عقول اخذ کند.

عزالدین محمود کاشانی در خصوص کشف مجرد و مخیل (خیالی) می‌گوید: کشف مجرد آن است که آنچه را آدمی دیده باشد، به عین آن واقع شود که به دیده روح بدون تصرف خیال دیده و آنچه دیده، در عالم شهادت واقع شود و کشف مجرد خوانند که قوه متخیله در آن هیچ تصرف ننماید و آن را لباس خیالی نپوشاند (کاشانی، ۱۳۹۳). اما کشف

مخیل آن است که انسان در خواب یا در واقعه بعضی از مغيبات را دریابد و نفس با وی در آن مشارکت نماید و به قوه متخیله آن را از خزانه خیال کسوت صورتی مناسب از محسوسات درپوشانده است؛ این را کشف مخیل خوانند و هر حقیقت که بر او کشف گردد، آن را در کسوت خیالی مناسب مشاهده کند (همان). همچنین خیال مجرد که قسم دیگری از واقعات است، آن است که خواطر نفسانی بر دل غلبه نماید و مانع روح از مطالعه عالم غیب شود. این قسم از واقعات نتیجه آرزوی نفس است که بر بیننده مصور می‌گردد. عرفا این قسم را خیال باطل خوانند و وقعی ننهند.

با توجه به موارد فوق‌الذکر، کشف مجرد مطابق آنچه مکشوف می‌شود، واقع می‌گردد؛ مانند منامات پیامبر ﷺ که هرچه در خواب می‌دید، همان واقع می‌شد؛ چنان‌که در این باره روایت است که «اول ما بدی به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى نوماً الا جائت مثل فلق الصبح» (بخاری، ۱۴۲۲، حدیث ۶۵۸۱). خیال مجرد نیز به دلیل منشأ نفسانی داشتن نمی‌تواند کاشف از حقیقت باشد.

معرفت کشف خیالی از آن روی از مسائل عرفان است که شناخت حقیقت تمثالات و اینکه صور مکشوف در واقعات و منامات نشانه چه معانی‌اند، وجهه همت اهل سلوک قرار دارد و از لوازم عرفان صحیح است.

ح) معرفت علل و ادویه

مقصود از علل، موانع سلوک یا امراض معنوی یا حتی جسمی است؛ چنان‌که دیده شده که امراض جسمی نیز به واسطه ادویه معنوی مداوا گشته‌اند. در عرفان عملی علل به معنای هر آن چیزی است که انسان را از رسیدن به حق باز دارد و ادویه نیز اموری‌اند که سالکان معمولاً به توصیه استادان جهت رفع این موانع به کار می‌بندند.

ابن عربی علت را نزد عارفان بیدارباشی از جانب حق می‌داند (ابن عربی، [بی‌تا]، الف، ج ۲، ص ۴۹۰) و آن را در دو معنا در نظر می‌گیرد: نخست در معنای مرض و سپس در معنای سبب. علت در معنای مرض تنها مشعر به درد و رنج است و در معنای سبب، همچنین حکمتی است که خداوند به واسطه آن بنده‌اش را از خواب غفلت بیدار می‌سازد. در معنای

دوم، درد و رنج به واسطه حکمتی که عبارت است از انقباض و بیدارباش الهی، برای انسان پدید آمده است. /بن عربی درد و رنج را از قوی‌ترین توجه‌دهندگان (اقوی المنبهات) در رجوع و بازگشت به خدای متعال می‌داند؛ همچنین بیان می‌دارد که اسباب، حجاب‌هایی هستند که توجه به آنها انسان را از خداوند و اراده او غافل می‌کند. با توجه به این مقدمات وی برای علت نام منبه به معنای بیدارکننده را بیشتر می‌پسندد و می‌گوید هر سببی که تو را به خدای باز نگرداند و توجه تو را به او مصروف نسازد و توجه به حضور او را نزد تو سبب نگردد، علت نیست (همان).

وی وجه تسمیه علت را از آن جهت می‌داند که انسان به واسطه آن درد و رنجی را در نفس خود احساس می‌کند و پیش خود می‌پندارد که اگر در این حال فوت کند، صورتش در حضور خدا چگونه خواهد بود؛ همچنین ولو اینکه آمرزیده شود، آیا نباید حیا پیشه می‌کرد در اینکه نعمت خداوند را وسیله نافرمانی او کند و از نعمت‌های او این است که انسان را وا می‌گذارد و مهلت می‌دهد و مؤاخذه نمی‌کند، در خصوص آنچه از او سر می‌زند (همان، ص ۴۹۱).

/بن عربی علل روحی و جسمی را اگر به حکمت آنها توجه شود، از آن روی که این امور انسان را متوجه حق می‌سازند، دارای جایگاه ویژه‌ای می‌داند. /بن عربی باب ۲۰۷ فتوحات را تحت عنوان «الباب السابع و مأتان فی حال العله» به این موضوع پرداخته و دقایقی را در این زمینه مورد توجه قرار داده است.

نیز چنان‌که گفتیم، مداوای معنوی عبارت است از رفع موانع و حجاب‌های بازدارنده. بر این اساس عرفان عملی از بدایاتی همچون یقظه، توبه، انابه و... تا نهایتی مثل فناء فی الله و بقاء بالله را می‌توان تحت این عنوان مندرج دانست. در واقع طریقت مسیری است که به کشف یعنی خرق حجاب‌های ظلمانی و نورانی که موانع راه حق‌اند، می‌انجامد.

ادویه در دو مرحله توضیح داده می‌شوند: نخست، پرهیز و اجتناب از آنچه به احوال معنوی ضرر می‌رساند که ریاضات مربوط به این مرحله‌اند. دوم، کارهایی که می‌بایست انجام داد که عبارت‌اند از عمل به واجبات شرعی، اتیان نوافل و اشتغال به اوراد و اذکار

وارده؛ همچنین مداوای معنوی پس از اراده سلوک، نخست محتاج استادی است که منازل سلوک را پیموده و بدین واسطه بتواند از خطرات و سختی راه برهاند و در مرحله بعد نیاز به تمرین‌ها و آمادگی‌های روحی دارد که از آن تحت عنوان ریاضت نام برده می‌شود. ریاضت نیز امری است که اگرچه لزوماً می‌باید تحت اشراف و نظارت استاد صورت پذیرد، در نهایت موقوف عزم و اراده خود سالک است. از امام صادق علیه السلام درباره مواجهه با نفس و مداوای آلام و اسقام روحی نقل شده است: به‌درستی که تو طیب و درمان‌کننده نفس خویشی، درد نزد تو آشکار است و نشانه‌های صحت را نیز می‌دانی و راه درمان نیز به تو نشان داده شده؛ پس بنگر که قیام تو علیه نفست چگونه خواهد بود.* عبارت «فانظر قیامک علی نفسک» فرمایش حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در خصوص جهاد با نفس را به ذهن متبادر می‌سازد.

اغراض و اهدافی که از ریاضت مورد نظر است، عمدتاً عبارت است از: اولاً دورکردن موانع و هرچه جز حق است از مسیر طریق؛ ثانیاً رام‌ساختن و به‌اطاعت‌درآوردن نفس آماره؛ ثالثاً لطافت باطن برای آگاهی و دریافت حقایق معنوی و عرفانی.** در سلوک اسلامی غایت و مقصودی که سالک از ریاضات در نظر دارد، و رای به قول ابن‌عربی کرامات حسّی یعنی اموری از قبیل خبردادن از مغیبات، راه‌رفتن بر آب و... است؛ چنان‌که این امور بین کافران و مؤمنان مشترک‌اند (ابن‌عربی، [بی‌تا]، الف، ج ۲، ص ۳۶۹).

نزد عارف مسلمان هدف غایی از اتیان نوافل و سایر عبادات و ریاضات تنها تقرّب به حق است. برای رسیدن به این مرتبه نمی‌توان از هر وسیله‌ای اعانت جست، بلکه وسیله نیز می‌بایست طوری انتخاب شود که موجب تزییع هیچ یک از حقوق تعریف‌شده انسان در

* قال اباعبدالله علیه السلام لرجل: انک قد جعلت طیب نفسک و بین لک داء و عرفت آیه الصحّة و دللت علی الدّواء فانظر قیامک علی نفسک (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۷۸، ص ۲۸۳).

** الریاضة متوجهة الی ثلاثة اغراض: الاول تنجیه ما دون الحق عن مستن الایثار و الثانی تطویع النفس الائمة للنفس المطمئنة... و الثالث تلطیف السرّ للتنبه (ابن‌سینا، نمط نهم اشارات (مقامات العارفين) به نقل از طوسی، ۱۳۵۷، ص ۸۵).

نسبت با خداوند و سایرین و نفس خود نباشد. /بن‌عربی در مقدمه فتوحات در این باره می‌نویسد: حقّ خداوند عبارت است از اینکه تنها او را بپرستند و به او شرک نورزند. دوم رعایت حقوق سایرین که عبارت است از در پی آزار خلق نبودن به جز به حکم شرع در خصوص اقامه حدود و رفتار با ایشان بر اساس معروف در حدود استطاعت و بیش از آن تا آنجا که مخالف شرع نباشد. سوم، در خصوص به‌جا آوردن حق نفس نیز /بن‌عربی بر این است که انسان نمی‌بایست هر راهی را در پیش بگیرد، مگر راهی که به سعادت و نجات نفس منجر می‌گردد (همان، ص ۳۳).

ادویه از نظر عارفان مسلمان عبارت‌اند از ریاضات و اوراد و اذکاری که هر کدام دارای تأثیر خاصی است و به وسیله آنها سالکان پرورش معنوی می‌یابند.

نتیجه

یکی از موارد مطرح در خصوص فلسفه هر علمی، تبیین مسائل آن علم به مثابه اموری است که آن رشته خاص حول آنها شکل گرفته است. تبیین مسائل هر علمی به ما کمک می‌کند تصور دزست‌تری از آن علم بیابیم و با شناخت امور مورد توجه آن علم، حدود مدعیات آن را بهتر درک کنیم.

تعریف، بیان موضوع و مسائل عرفان نیز توسط بزرگان عرفا به‌خصوص /بن‌عربی و اتباع او صورت پذیرفته است. مطالعه‌گران معمولاً مسائل عرفان را با توجه به آنچه قیصری در ابتدای رساله‌الولایه در مقام تبیین مسائل عرفان آورده است، مورد توجه قرار می‌دهند. قیصری در این زمینه می‌نویسد: «و مسائله کیفیه صدور اکثره عنها و رجوعها الیها و بیان مظاهر الاسماء الالهیه و النعوت الربانیه و بیان کیفیه رجوع اهل الله الیه و کیفیه سلوکهم و مجاهداتهم و ریاضاتهم و بیان نتیجه کل من الاعمال و الافعال و الاذکار فی دار الدنیا و الاخره علی وجه ثابت فی نفس الامر» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶). پیش از قیصری، /بن‌عربی تقسیم‌بندی هفت‌گانه‌ای در زمینه تبیین مسائل عرفان دارد که در این مقاله به آن پرداخته شده است. هر یک از عناوین مذکور در تقسیم‌بندی /بن‌عربی خود دارای سرفصل‌های خاصی است که در این مقاله به‌اجمال و اختصار به آنها پرداخته شده است؛ با این توضیح

عناوین فوق در منظومه فکری /بن‌عربی معنا یافته و هر یک از آنها دارای جایگاه ویژه‌ای هستند؛ برای نمونه معرفت اسمای الهی، معرفت تجلیات الهی و معرفت کمال وجود و نقص آن از مواردی هستند که صبغه هستی‌شناختی آنها غالب است و در مباحث وجودی و نحوه صدور کثرت از وحدت که از اصلی‌ترین مباحث عرفان است، مورد بحث قرار می‌گیرند؛ همچنین معرفت انسان از جهت حقایق وجودی‌اش توضیح‌دهنده انسان‌شناسی عرفانی است. نیز سه عنوان دیگر یعنی معرفت خطاب‌بندگان توسط حق به لسان شرع، معرفت کشف خیالی و معرفت علل و ادویه از اموری هستند که در علم سلوک و عرفان عملی که در واقع تبیین طریق تحقق مقاصد اهل معرفت است، بررسی می‌شوند.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سیدحیدر بن علی؛ انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه؛ حقیقه و قدم له و علق علیه محسن موسوی تبریزی؛ قم: نور علی نور، ۱۳۸۲.
۲. —؛ جامع الاسرار و منبع الانوار و یلیه رساله نقد التّقود فی معرفه الوجود؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳. —؛ المقدمات من کتاب نص النصوص؛ [بی‌جا]: توس، ۱۳۶۷.
۴. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح مقدمه قیصری؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۵. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی؛ تمهید القواعد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۲، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۶. ابن‌رشد؛ تهافت التهافت؛ تعلیق از محمد العریب، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۳م.
۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ الهیات شفا؛ قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵، الف.
۸. —؛ ترجمه و شرح الهیات نجات؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵، ب.
۹. ابن‌عربی، محمد بن علی؛ الفتوحات المکیه؛ تصحیح و تقدیم عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور؛ القاهره: المجلس الاعلی للثقافه بالاشتراک مع الهيئة المصریة العامه للکتاب، ۱۴۰۱ق-۱۹۸۱م.
۱۰. —؛ الفتوحات المکیه (۴جلدی)؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا]، الف.
۱۱. —؛ فصوص الحکم؛ تصحیح ابوالعلاء عقیفی؛ بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۳۶۵ق.
۱۲. اصطلاحات الصوفیه؛ قاهره: مکتبه عالم الفکر، [بی‌تا]، ب.
۱۳. —؛ انشاء الدوائر؛ لیدن: مطبعه بریل، ۱۳۶۶ق.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ صحیح البخاری؛ تحقیق محمد زهیر بن ناصر، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

۱۵. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر؛ شرح مقاصد؛ صالح موسی شرف؛ قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۶. جامی، عبدالرحمن بن احمد؛ لوائح در عرفان و تصوف؛ به کوشش محمد حسین تسبیحی؛ تهران: کتابفروشی فروغی، [بی تا].
۱۷. —؛ نقد النصوص؛ تصحیح ویلیام چیتیک؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۱۸. جرجانی، علی بن محمد؛ التعریفات؛ قاهره: دار الکتب مصری، ۱۴۱۱ق.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن؛ ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم؛ چ ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله؛ عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۲۱. جهانگیری، محسن؛ محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲۲. جندی، مؤیدالدین محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۳. جیلی، عبدالکریم؛ الانسان الكامل؛ قاهره: المطبعة الازهریة، ۱۳۱۶ق.
۲۴. خمینی (امام)، سید روح‌الله؛ تفسیر سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۵. —؛ شرح دعای سحر؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۲۶. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن؛ بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۷. سبزواری، هادی؛ شرح غرر الفرائد؛ تصحیح/تحقیق ایزوتسو؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۸. شعرانی، عبدالوهاب؛ الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الأكابر؛ بیروت: دار احیاء

- التراث العربی، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۹. شیخ بهائی، محمد بن حسین عاملی: **الاربعون** (اربعین)؛ صححه و اخرجه عبدالرحیم العقیقی البخشایشی؛ قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۴۱۶ق / ۱۳۷۴ش.
۳۰. شیرازی، قطب‌الدین مسعود بن محمود؛ **دره التاج**؛ تصحیح حسن مشکان طبسی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
۳۱. صدرالمتألهین شیرازی (ملأصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۳۲. —؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ تحقیق محمد خواجه‌ای؛ ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۳۳. —؛ **الحاشیة علی الهیات شفا**؛ قم: بیدار، ۱۴۰۴ق.
۳۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ **اوصاف الاشراف**؛ تصحیح نجیب مایل هروی؛ مشهد: زوار، ۱۳۵۷.
۳۵. —؛ **شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات**، ج ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۳۶. فناری، محمد بن حمزه؛ **مصباح الانس**؛ تصحیح خواجه‌ای؛ تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۳۷. قمش‌ای، محمدرضا بن ابوالقاسم؛ **مجموعه آثار حکیم صهبا**؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی؛ قم: آیت اشراق، ۱۳۹۴.
۳۸. قونوی، صدرالدین؛ **اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳۹. —؛ **مفتاح الغیب**؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۴۰. —؛ **الفکوک**؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مولی، ۱۳۸۵.
۴۱. قیصری، داود بن محمود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
۴۲. —؛ **رسائل قیصری**؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۵.

۴۳. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین؛ اصطلاحات الصوفیه؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۱.
۴۴. _____؛ لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام؛ تصحیح مجید هادی‌زاده؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
۴۵. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ج ۱، تهران: نشر هما، ۱۳۹۳.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ تهران: دار الکتب اسلامیة، ۱۳۶۳.
۴۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی؛ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام؛ تصحیح اکبر اسدعلی‌زاده؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
۴۸. لاهیجی، محمد بن یحیی؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ تصحیح برزگر خالقی و کرباسی، ج ۳، تهران: زوار، ۱۳۷۸.
۴۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ تصحیح محمدباقر بهبودی؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۵.
۵۰. مدکور، ابراهیم؛ الكتاب التذکاری محیی‌الدین بن عربی فی الذکری المویة الثالثة لمیلاده؛ اشرف علیه و قدّم له الدكتور ابراهیم بیومی مدکور؛ قاهره؛ دار الکاتب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹م.
۵۱. یزدان‌پناه، یدالله؛ اصول و مبانی عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۸.

References

1. Ashtiani, Sayyed Jalal-ed-Din (1991). Description of al-Qayṣarī's introduction, Qom: Islamic Propagation Office. (in Persian)
2. Ibn al-'Arabī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad (no date). Al-Futūḥāt al-Makkiyya. Beirut: Sader House.
3. Ibn al-'Arabī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad (1945). Fusus al-Hikam. Corrected by 'Affī. Beirut: Arab Book House.

-
4. al-Qayṣarī, Dawūd (1996). *Sharh-I Fusus al-Hikam*. Edition by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy.
 5. al-Qayṣarī, Dawūd. *al-Qayṣarī's treatises*. Edition by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy.

The Effectiveness of Philosophical Mysticism in the Theology by Relying on Fayz Kashani's Thoughts

Nafise Ahle Sarmadi*

Abstract

Mysticism can be effective in theology in three ways. Its role in the formulation of theological issues, the description and explanation of these issues with regard to the foundations of ontology and the development of literature and the style of verbal expression are among the issues that are discussed in this essay. The Fayz Kashani's mysticism with its characteristics is influential in his Theology. Compatibility with Sharia and the intellectual wisdom of philosopher is one of the most important of these characteristics. In this article, we call his mysticism "Philosophical mysticism". From his point of view, the intellect supporting intuition also achieves what the prophets have achieved; But with three differences, that the revelation products are wider, deeper and related to all levels of audiences. Fayz Kashani's mysticism is in harmony with the Shiite mysticism and is based on the philosophy of Sadra. This religious mysticism can have a significant effect on theology from various aspects, and an example of these effects can be seen in the theological opinions of Fayz.

Keywords: Philosophical Mysticism, Fayz Kashani, Theology, the Philosophy of Sadra.

* Assistant Professor at "Islamic Philosophy and Theology Department" of Isfahan University.

Extended Abstract

Introduction

Talking about the influence of sciences on each other is one of the topics that has a long history in human sciences and education. For a long time, discussion and examination of mutual relations between philosophy and mysticism, philosophy and experimental sciences, philosophy and theology, mysticism and experimental sciences, etc., have been common and customary in a codified and systematic form or incoherent and scattered. The science of kalām (speculative theology) has also not benefited from this tradition. In this field, what is more common is the influence of philosophy, logic and literature on kalām. The influence of mysticism on kalām and their mutual relations has been less noticed by researchers. This article aims to talk about the influence of mysticism on al-Fayḍ al-Kāshānī's study of kalām.

Al-Fayḍ" al-Kāshānī's is one of the famous scholars belonging to the philosophical school of Isfahan. In this intellectual school, philosophy and mysticism come together; in addition, the confirmation of sharia in these two areas is mentioned in the form of quoting verses and hadiths. The philosophical school of Isfahan includes views that are very close and harmonious with the of ahl al-Bayt's traditions. Al-Fayḍ, as a comprehensive scholar, also has an unparalleled mastery and understanding of verses and hadiths. His explanation and commentary on the Holy Qur'an in the two books the comment of Safī, the comment of Asfī, as well as the writing of the famous book Wafī in the field of hadiths, show this mastery well. He always tries to make every intellectual-philosophical topic that he adheres to, by citing verses and traditions, sharia-oriented.

Method

In this article, we have chosen al-Fayḍ and his works to explain the role of mysticism in kalām. In the first step, it is necessary to know his mysticism and to know what elements and requirements it has, and in the second step, to outline the contribution of his mysticism in the development and strengthening of the kalām.

Findings

Al-Fayḍ's mysticism of is compatible with religion and based on philosophy. Although we will not deny the influence of al-Fayḍ from Ibn al-'Arabī, the mysticism that he involves in his science of kalām is not pure mysticism, but it is a mysticism that transforms into Sadra's

philosophy and mysticism by entering the philosophical system of transcendental Philosophy. We called this mysticism as a philosophical mysticism. The role of mysticism in the formulation of theological issues is such that those mystical intuitions that are proved in a philosophical system, as a certain data, can interfere in the expansion of the theologian's perspective and deal with the formulation of the problem for him. We can see such a thing in al-Fayḍ al-Kāshānī's theological opinions.

Since al-Fayḍ al-Kāshānī's mysticism is based on Sadra's ontology, it provides the necessary infrastructure for these analyzes to the theologian.

With their entry into science of kalām, mystical terms give it another face and bring about a change in its face and appearance, which al-Fayḍ's are not without these changes

The author believes that Sadra's mysticism and philosophy, in terms of its special ontological structure, has the potential to make many changes in the science of kalām.

Conclusion

Al-Fayḍ's mysticism with its characteristics is influential in his science of kalām. Compatibility with sharia and the philosophy of philosopher is one of the most important of these characteristics. In this article, we call his mysticism "irfan hakemi" (philosophical mysticism). For al-Fayḍ, the intellect supporting intuition also achieves what the prophets have achieved; but with three differences, that the revelation products are wider, deeper and related to all levels of audiences. Al-Fayḍ's mysticism is in harmony with the Shiite mysticism and is based on the Sadra's philosophy. This irfan hakemi can have a significant effect on science of kalām from various aspects, and an example of these effects can be seen in the al-Fayḍ's theological opinions..

اثربخشی عرفان حکمی در علم کلام با تکیه بر اندیشه‌های فیض کاشانی

نقیسه اهل سرمدی*

چکیده

عرفان از سه جهت می‌تواند در علم کلام مؤثر واقع شود. نقش آن در طرح مسائل کلامی، شرح و تبیین این مسائل با عنایت به مبانی وجودشناسی و ایجاد تحول در ادبیات و سبک بیان کلام از مواردی است که در این نگاشته به بحث گذاشته می‌شود. عرفان فیض کاشانی با ویژگی‌هایی که دارد، در علم کلام او تأثیرگذار است. سازگاری با شریعت و حکمت عقلی حکما از اهم این خصوصیات است. عرفان او را در این نوشتار «عرفان حکمی» نام می‌دهیم. نزد او عقل مؤید به شهود نیز به آنچه انبیا رسیده‌اند، دست می‌یابد؛ لیکن با سه تفاوت و آن اینکه فرآورده‌های وحی وسیع‌تر، عمیق‌تر و مربوط به همه سطوح مخاطبان است. عرفان فیض کاشانی هماهنگ با عرفان شیعی و مبتنی بر حکمت صدرایی است. این عرفان حکمی می‌تواند از جهات مختلف، تأثیر قابل توجهی در علم کلام داشته باشد که نمونه‌ای از این تأثیرها در آرای کلامی فیض دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: عرفان حکمی، فیض کاشانی، علم کلام، حکمت صدرایی.

مقدمه

سخن از تأثیر و تأثر علوم بر یکدیگر از جمله مباحثی است که در علوم و معارف بشری از پیشینه طولانی برخوردار است. از دیرباز بحث و فحص از روابط متقابل فلسفه و عرفان، فلسفه و علوم تجربی، فلسفه و کلام، عرفان و علوم تجربی و... به صورت مدون و نظام‌یافته یا غیر منسجم و پراکنده رایج و مرسوم بوده است. علم کلام نیز از این سنت بی‌نصیب نبوده است. در این حوزه آنچه بیشتر مرسوم است، سخن از تأثیر فلسفه، منطق و ادبیات بر علم کلام است. تأثیر عرفان بر کلام و سخن از روابط متقابل آنها کمتر مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. نگاشته پیش رو بنا دارد از تأثیر عرفان بر کلام پژوهی فیض کاشانی سخن بگوید.

ملا محسن فیض کاشانی از حکما، عرفا و متکلمان بنام امامی در قرن یازدهم هجری است. او که افتخار تلمذ در مدرس صدرالحکمای دوران صدرالمتهلین شیرازی را دارد، در اندیشورزی فلسفی خویش کاملاً همراه و همگام استاد است؛ به طوری که در مسائل فلسفی مخالفتی از او با دستاوردهای حکمت متعالیه به چشم نمی‌خورد. اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت وجود از اصول فلسفی مورد پذیرش اوست که در آثار مختلف به تبیین آنها می‌پردازد. او از مشاهیر دانشمندان متعلق به مکتب فلسفی اصفهان است. در این مکتب فکری فلسفه و عرفان به هم نزدیک می‌شود؛ به علاوه که از تأیید شریعت در این دو حوزه به صورت نقل آیات و روایات سخن به میان می‌آید. «در دوره فلسفی اصفهان یک تبیین سیستماتیک عقلانی- وجودی از حکمت باطنی تشیع که تبلور تام و تمام جهان‌بینی توحیدی قرآنی است، شکل گرفت» (امامی جمعه، ۱۳۹۱، ص ۵۰). غالب حکمای مادر این دوره -با هر گرایش فلسفی که داشته باشند- از چهره‌ای عرفانی برخوردار بوده و نیز عنایت ویژه‌ای نیز به کلمات معصومان دارند. این را به وضوح می‌توان در مدرسه ملا رجبعلی تبریزی و ملا صدر/ بالعیان دید. با اختلاف بسیار زیادی که این دو مدرسه از نظر فلسفی دارند، در هر دو عنایت ویژه به احادیث و روایات از یک سو و عرفان از سوی دیگر دیده می‌شود. باید گفت مکتب فلسفی اصفهان مشتمل بر دیدگاه‌هایی است که با

روایات اهل بیت علیهم السلام نیز بسیار نزدیک و هماهنگ است. «تأمل در روایات اهل بیت عصمت و طهارت تامل و آگاهی از مضامین متعالی آنها فضای دیگری برای اندیشه‌های فلسفی فراهم می‌آورد. در این فضای فکری تحول اندیشه به گونه‌ای صورت می‌پذیرد که می‌توان آن را به عنوان حکمت معنوی تشیع مطرح ساخت» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۰۵، با اندکی تلخیص). فیض به عنوان عالمی جامع الاطراف همچنین تسلط و احاطه کم‌نظیر به آیات و روایات دارد. شرح و تفسیر وی بر قرآن کریم در دو کتاب شریف **الصادق و الاصفی** و همچنین نگارش کتاب معروف **الوافی** در حوزه روایات این تسلط را به خوبی نشان می‌دهد. این تا حدی است که او را در ردیف شیخ حر عاملی و علامه مجلسی دوم قرار داده، به عنوان یکی از محمدون سه‌گانه متأخر می‌شناسند. این دلبستگی او به کلام معصوم تأثیر بسیاری بر حکمت و کلام فیض دارد. او همواره می‌کوشد هر موضوع عقلی-فلسفی را که بدان پایبند است، با استناد به آیات و روایات، شریعت‌مدار نماید. حوزه ادبیات و شعر نیز از توجه فیض بی‌نصیب نبوده است. مؤلف کتاب **تصوف و ادبیات تصوف** وی را از چهره‌های برجسته ادبیات ایران می‌داند که جایگاه حقیقی خود را نیافته است. او پس از اختصاص فصلی برای اشعار فیض **کاشانی** در پایان می‌گوید: «علامه محسن در میان غزل‌سرایان بی‌شمار پسین، بسیار برجسته و چکامه‌سرای است که باید جایگاه شایسته‌اش در تاریخ ادبیات ایران به او داده شود» (یوگنی، [بی‌تا]، ص ۶۸۳).

همان گونه که گذشت، در این مقال بر آنیم به تبیین نقش عرفان در علم کلام بپردازیم. برای این منظور، فیض و آثارش را برگزیده‌ایم؛ بنابراین در گام نخست لازم است عرفان او را بشناسیم و بدانیم از چه ارکان و مقوماتی برخوردار است و در گام دوم به ترسیم سهم عرفان او در توسعه و تقویت کلام بپردازیم.

الف) چهره عرفان در آینه اندیشه‌های فیض

فیض **کاشانی** عارفی به تمام معناست. عرفان او با عرفان‌های خانقاهی فاصله بسیار دارد. او در مواضع بسیار از طرفی به نقد گرایش‌های انحرافی در عرفان می‌پردازد و از طرفی با معرفی عرفان اصیل خویش، طریق سعادت را برای طالبان معرفت باز می‌نماید. زمانه فیض

به لحاظ رواج ظاهرگرایی، عصر گسترش عرفان‌های خانقاهی و کوچه‌بازاری است. او همچون صدرای و عبدالرزاق لاهیجی نسبت به متصوفه عصر که صوفیان خانقاه بوده‌اند، نظر انتقادی دارد. او در حق این خرقه‌پوشان که از علم و عمل بی‌بهره‌اند و در فتنه و بدعت مستغرق گشته‌اند، طعن می‌کند (زرین کوب، ۱۳۶۲، ص ۲۵۵). می‌توان گفت او آن‌گاه که از شروط لازم برای فهم عرفان خویش سخن می‌گوید، به نوعی در مقام مرزبندی عرفان خود از عرفان‌های رایج انحرافی نیز هست. او به ترتیب از تحصیل و تحقیق علمی، تطهیر باطن از جهالت و خلق مذموم و حفظ روحیه انصاف و حق‌طلبی سخن گفته و احراز این شروط را برای فهم عرفان خویش لازم می‌داند: «بشرط تحصیلک اولاً طرفاً من العلوم و تطهیر باطنک من غشّ الجهالة و کل خلق مذموم و کون سریرتک مجبولة علی الانصاف» (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۶).

این ویژگی‌ها دقیقاً مرز عرفان او با عرفان‌های انحرافی است؛ چراکه عرفان‌های درویش‌مآبانه نه مبتنی بر علم و تفکرند و نه صاحبان آنها از اخلاق مذموم به دور. بدین ترتیب عرفان فیض از گرایش‌های صوفی‌گری فاصله بسیار دارد.^۱ هرچند برخی از اهل تحقیق او را دارای تمایلات صوفیانه می‌دانند، تفسیری که ارائه می‌دهند نشان می‌دهد از صوفی همان معنای عارف را اراده کرده‌اند: «بی‌هیچ شبهه‌ای ملامحسن صوفی است، اما نه درویش. او یک صوفی جست‌وجوگر و فیلسوفی است که موازین اصلی تصوف را با اخلاق نافذ در روزگار خود آشتی داده و کوشیده است به جای سرباربودن، سودمند باشد» (یوگنی، [بی‌تا]، ص ۶۷۴).^۲

پس از تبیین نگاه سلبی او به عرفان‌های عامیانه باید به معرفی عرفانی که او بر آن تأکید و تمرکز دارد، پرداخت. این حکیم عارف در مقدمه *عین الیقین* - که از مهم‌ترین کتاب‌هایش در عرفان است - پس از حمد و تسبیح حضرت رب العالمین به توصیف این کتاب می‌پردازد و آن را مشتمل بر اسرار ربانی، ذخایری عرفانی و انواری ملکوتی می‌داند که ثمره کوشش علمی و سلوک عملی است. او بر دو رکن مدارست و ممارست در نیل به این عرفان تأکید می‌کند. در نظر او اگرچه *عین الیقین* ثمره اشراق الهی، الهامات

ربانی و فیوضات خداوندی است، برای رسیدن به این مرتبه نمی‌توان از درس و تحقیق علمی غفلت ورزید.

هذه رموز ربانیه... و کنوز عرفانیه... و انوار ملکوتیه و اسرار جبروتیه التمسثها من هدی الراسخین فی العلم من اولیاء الله. قد صرفت ایاماً من عمری فی مدارستها و... و قضیت اعواماً من دهری فی ممارستها. بتمرینها مره بعد اخری... حتی ازدادت لنفسی اشراقاً و اعتباراً و ضیاءاً و استبصاراً (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۰).

چنان‌که گذشت، در مکتب فلسفی اصفهان که فیض به آن تعلق دارد، فلسفه، عرفان و شریعت در یک راستا قرار گرفته و هر یک پشتوانه‌ای برای دیگری محسوب می‌شود. از این رو برای مشخص شدن خصوصیات عرفان فیض لازم است به رابطه عرفان او با دین و نیز با حکمت پردازیم تا از این رهگذر بهتر بتوان عرفان او را شناخت. او در مقدمه **عین الیقین** به تبیین این روابط می‌پردازد و مناسبات عرفان خویش را با حکمت از طرفی و شریعت از طرفی دیگر مورد توجه قرار می‌دهد.^۳

عرفان دینی و دین عرفانی

فیض در آغازین صفحات مقدمه کتاب مذکور از انگیزه نگارش خود سخن می‌گوید و اموری را ذکر می‌کند؛ از جمله تبیین انطباق عرفان او بر معارف اهل بیت علیهم‌السلام و در یک کلمه تأکید بر شیعی بودن چنین عرفانی از انگیزه‌های اصلی او در این نگارش است: «تبیان آنها منطبقه علی طریقه اهل البیت مقتبسه من انوارهم و آثارهم موزونه بمیزان احادیثهم و اخبارهم» (همان، ص ۲۱).

بدین ترتیب او از همسویی و بلکه بالاتر از انطباق عرفان خود با دین سخن می‌گوید. او همچنین از عوامل دیگر بر این کتابت اشتیاق وافر خودش به بیان لبّ مبنای دین و مغزای شریعت می‌داند (همان). نظر به اینکه فیض این کتاب را بیان اسرار عرفانی می‌داند و از طرفی نیز انگیزه خودش بر نوشتن این اسرار عرفانی را حب و اشتیاق به لب و هسته دین می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که در چشم‌انداز او عرفان همان لب و اساس و باطن

دین است. بدین ترتیب باید گفت نزد او چنین عرفانی از ساحت دینی برخوردار است. به عبارت دیگر هم حقیقت دین، عرفان است و هم عرفانی دینی است. بدیهی است قضاوت در مورد این نظر خود مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا مقصود، تنها تشریح دیدگاه فیض در این باب است.

۱. دین حکمی و حکمت دینی

فیض دیگر انگیزه خود بر نوشتن کتاب عرفانی **عین الیقین** را تبیین همسویی دیدگاه حکما با آنچه در شرع بیان شده، می‌داند: «ارادتی ان اجمع بین طریقه الحکما الاوائل فی المعارف و الاسرار و بین ما ورد فی الشرع المبین من العلوم و الانوار» (همان، ص ۲۲). هدف او از این جمع آن است که به همه طالبان حقیقت نشان دهد آنچه عقول علما بدان اعتراف می‌کند، منافاتی با شرع مبین ندارد:

لِتَبَيِّنَ لَطَالِبِ الْحَقِّ انْ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ مَا اِدْرَكْتَهُ عُقُولُ الْعُلَمَاءِ الْعُقَلَاءِ ذُووِ
الْمَجَاهِدَاتِ وَ الْخُلُوتِ، اُولُو التَّهَيُّ لَوَارِدَاتِ مَا يَأْتِيهِمْ فِي قُلُوبِهِمْ عِنْدَ
صَفَائِهَا مِنَ الْعَالَمِ الْعُلُوِّ وَ بَيْنَ مَا اعْطَتْهُ الشَّرَائِعُ وَ النَّبَوَاتِ وَ نَطَقَتْ بِهَ السَّنَةِ
الرَّسْلِ وَ الْاَنْبِيَاءِ (همان).

در نظر او حکمت حکما با شریعت منافاتی ندارد. به گفته اهل تحقیق «افکار ملامحسن نشان آخرین درجه همبستگی حکمت و مذهب تشیع است. از قرن‌ها پیش و از دوره فارابی و ابن‌سینا حکمت در ایران در همین سمت حرکت کرده بود» (نصر، ۱۳۹۱، ص ۳۴۲). البته -همان گونه که عبارت نشان می‌دهد- مراد فیض از حکما کسانی است که عقل را با مجاهده و خلوت نفسانی همراه نموده و با صفای باطنی که احراز کرده‌اند، همواره آماده پذیرش انوار عالم علوی‌اند نه آنان که تنها به حکمت بحثی اکتفا نموده و از احوال قلب و درون خویش بی‌خبرند. او گاهی از همسو بودن حکمت و شریعت و عدم تنافی آنها فراتر رفته و اساساً حکمت اصلی را صادر از منبع وحیانی می‌داند و معتقد است اهل بیت علیهم‌السلام به نحو تصریح یا تلویح از مخ حکمت و لباب معرفت سخن گفته‌اند: «ان حکماء اهل البيت و علمائهم -صلوات الله عليهم- نطقوا بمخ الحكمة تصریحاً و تلویحاً» (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲). در این نگاه، حکمت و دین از یک سرچشمه صادر شده

و منافاتی با یکدیگر ندارند.^۴ می‌توان گفت در نظر این فیلسوف متأله حکمت دارای وجهه دینی بوده و دین نیز از ساحت حکمی برخوردار است. اینجاست که می‌توان از دین حکمی یا حکمت دینی سخن گفت.

روشن است که تبیین چنین ارتباطی میان شریعت و حکمت به معنای انطباق کامل این دو حوزه نیست؛ چه اینکه عقل محدود است و حتی آن هنگام که شهود نیز به کمک او بیاید، باز نمی‌تواند به نتیجه‌ای کاملاً مساوی با دین دست یابد. این نکته نیز از دید فیض مغفول نمانده است. او پس از آنکه از همسویی وحی و حکمت سخن می‌گوید، به بیان تفاوت‌هایی که بین معارف این دو عرصه وجود دارد، می‌پردازد. او در بیان این تفاوت‌ها از سه‌گانه‌های وسعت، ژرفا و زبان بیان نام می‌برد. با این توضیح که به اعتراف خود عقل، برای عقل مناطق دست‌نیافتنی وجود دارد که از آن به طور ورای عقل تعبیر می‌شود و لذا معارف عقلی در مقایسه با داده‌های وحیانی از وسعت کمتری برخوردارند؛ همچنین در همان حوزه مشترک نیز انبیا با دقت و عمق بیشتر و جزئیات بیشتر معارف را تبیین می‌کنند؛ حال آنکه دستاوردهای عقل کلی بوده و ناظر به جزئیات تمام نیست: «ان نظر الانبياء اوسع و احداً و معرفتهم بالغه الی جزئیات الامور...» (همان، ص ۲۳).

نکته سوم اینکه زبان دین زبان سطح‌بندی‌شده و لایه‌لایه است. نبی این توانایی را دارد که با هر کس به حسب خودش وارد گفت‌وگو شود. بنابراین معارف وحیانی با هر کس زبان ویژه‌ای دارد: «و ان لهم قدرة النزول فی المعارف بالله الی العامی الضعیف الرأی بما یصلح لعقله من ذلک و الی الکبیر العقل الصحیح النظر بما یصلح لعقله» (همان).

همسویی دین و عرفان از یک طرف و دین و حکمت از طرف دیگر ما را به آنجا می‌رساند که ضمن تعمیم این همسویی میان حکمت و عرفان، حقیقت واحد را در مثلث حکمت، عرفان و شریعت جلوه‌گر بدانیم. این هر سه با اختلاف جهات و حیثیاتی که دارند، از حقیقتی واحد پرده بر می‌دارند و چنان‌که گذشت، فیض از جمع اینها سخن می‌گوید. این همان جمع قران و عرفان و برهان در کلام استادش صدرالمتهین است. بدین ترتیب عرفان فیض منطبق با شریعت و سازگار با حکمت است؛ عرفان او دقیقاً همان

عرفان/بن‌عربی نیست، بلکه او این عرفان را از زبان صدر^۵ می‌شنود و در دستگاه حکمت متعالیه می‌آموزد و لذا عرفانی است که برهانی شده است.^۶ او در **عین الیقین و اصول المعارف و کلمات مکنونه** که از اهم آثار عرفانی اوست، به‌وفور از اصول و قواعد فلسفی استفاده می‌کند.^۷ این مسئله جایگاه فلسفه را در عرفان او یادآور می‌شود و عرفان او را به عرفانی متکی بر برهان تبدیل می‌کند. «**کلمات مکنونه** از مهم‌ترین رسائل اوست که عرفان و حکمت و شعر به نحو خاصی در آن به هم آمیخته است. در این رساله ادوار کامل عرفان نظری به طرز مورد بحث قرار گرفته که مباحث آن شاهدهی گویا از کلیت بینش ملا محسن است» (نصر، ۱۳۹۱، ص ۳۴۲، با تلخیص).

خلاصه آنکه هر گاه درباره عرفان فیض حکم کردیم، باید ارتباط تنگاتنگ این عرفان را با حکمت و دین مد نظر داشته باشیم و عرفان او را عرفانی منسلخ از دیانت و تعقل ندانیم. اکنون باید دانست عرفانی که از ویژگی‌های فوق برخوردار است، چگونه می‌تواند در علم کلام مؤثر واقع شود؟

ب) حضور عرفان در ساحت کلام؛ بایدها و نبایدها

همان گونه که گذشت، آنچه بیشتر مرسوم است، بحث تأثیر فلسفه بر رشد و گسترش کلام است؛ حال آنکه تأثیر عرفان در این خصوص یا اصلاً مورد توجه نبوده یا به‌ندرت مورد بحث واقع می‌شود. عرفان به‌خصوص آنگاه که به صورت مدون و نظام‌مند لحاظ شود - همان چیزی که تحت عنوان عرفان نظری به آن اشاره می‌شود- با علم کلام ارتباط طرفینی برقرار نموده، می‌تواند از آن متأثر و بر آن مؤثر باشد. نگارنده، **علم الیقین فیض کاشانی** را کلامی می‌داند که با دانش عرفانی او توسعه و تکامل یافته است. تأثیر عرفان را بر کلام در سه حوزه طرح مسئله، شرح و تبیین مسئله به همراه تدارک زیرساخت‌های لازم برای آن و نهایتاً تحول در ادبیات و زبان پی می‌گیریم:

۱. طرح مسئله

یکی از موارد تأثیرگذاری عرفان بر کلام نقشی است که با عنوان طرح مسئله از آن تعبیر می‌شود. برخی محققان چنین نقشی را در رابطه با دین و فلسفه نیز طرح نموده، دین را

طراح بسیاری از مسائل فلسفه می‌دانند. «هر دینی با طرح آموزه‌های هستی‌شناسانه جدید، مسائل فلسفی جدیدی را فراروی فیلسوفان متدین قرار می‌دهد و در نتیجه ابواب جدیدی را در فلسفه‌ای که در دامن آن رشد می‌کند، می‌گشاید» (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۳۱). اکنون در اینجا از نقش عرفان به عنوان طراح برخی مسائل کلامی سخن می‌گوییم. نگارنده بر این نظر است که عرفان حکمی فیض در اندیشه‌های کلامی او با طرح مسائل و فروعاتی تأثیرگذار بوده است. پیش از ورود به بحث، ذکر مقدمه‌ای لازم است:

۱-۱. تفکیک مقام گردآوری و داوری

در مباحث روش‌شناسی علوم آمده است که روش علم ناظر به مقام داوری است نه گردآوری. توضیح اینکه «فیلسوفان علم گفته‌اند که در علم دو مقام داریم: یکی مقام شکار و گردآوری و دوم مقام داوری. این دو را نباید با هم درآمیخت. درآمیختن این دو سبب مغالطه می‌شود» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۵۰). توضیح اینکه وقتی در علمی از روش تجربی یا عقلی یا شهودی سخن می‌گوییم، منظور این است که در آن علم برای داوری در مورد درستی یا نادرستی گزاره «الف ب است» به ترتیب از روش تجربی، عقلی و شهودی استفاده کرده‌ایم؛ لیکن روش آنها مقام گردآوری را تحت کنترل نمی‌آورد؛ یعنی اینکه گزاره «الف ب است»، از کجا و چگونه به دست آمده باشد، دخلی به روش علوم ندارد، بلکه مهم این است که اگر علمی روش تجربی دارد، بتواند با همین روش در مورد گزاره مذکور داوری کند؛ به همین ترتیب در مورد روش عقلی یا شهودی. «در علم، از کجا آورده‌ای نداریم. به هر طریقی کسی چیزی کشف کند، کرده است. این مهم نیست. مهم مرحله بعد است که مرحله داوری و نقادی است» (همان، ص ۵۱).

بدین ترتیب گزاره «الف ب است» تنها آن هنگام فلسفی خواهد بود که بتوان آن را با روش عقلی داوری نمود؛ چراکه روش فلسفه برهان عقلی است (البته تناسب موضوع آن نیز شرط است؛ یعنی این قضیه باید اولاً قضیه‌ای وجودشناختی باشد). به همین ترتیب گزاره «الف ب است» آن هنگام کلامی است که اولاً ناظر به بحث عقاید باشد؛ ثانیاً بتوان در مورد این گزاره با روش معتبر در کلام^۷ داوری نمود، وگرنه اینکه این گزاره از کجا و

چگونه به دست آمده است، دخلی در کلامی بودن آن ندارد. بنابراین ما از هر راهی (اعم از شهود، رؤیا، تجربه و... یا مثلاً حتی پرزدن کلاغ) که گزاره‌ای مربوط به باب عقاید را به دست آوریم یا به تعبیر معروف، شکار کنیم تا آنجا که بتوانیم آن را با روش معتبر در علم کلام داوری کنیم، این گزاره قطعاً گزاره‌ای کلامی خواهد بود.

۲-۱. عرفان حکمی و طرح مسائل کلامی

اکنون ناظر به مقدمه‌ای که ذکر شد، می‌توان تأثیر عرفان را بر کلام بهتر دانست. عرفان از همین باب است که می‌تواند برای متکلم طرح مسئله و تولید گزاره کند. عرفان با شناختی که مثلاً از خدا و اسما و صفاتش ارائه می‌دهد، افق دید متکلم را توسعه می‌دهد و با ارائه گزاره‌ای عرفانی برای او باب جدیدی می‌گشاید. این گزاره هر چند به حسب عرفانی بودنش شهودی است، خود سوژه‌ای می‌شود در دست متکلم تا با عنایت به آن به غور و تأمل در منابع کلامی (آیات و روایات) بپردازد و در تکاپو باشد تا دلیلی معتبر (عقلی یا نقلی) برای آن یافته شهودی ارائه نماید. اما پرسش مهم این است که ضامن اعتبار و صحت گزاره شهودی مذکور چیست؟ آیا متکلم می‌تواند با هر گزاره حاصل از شهود چنین معامله‌ای داشته باشد و برای ارائه دلیل معتبر بر آن تلاش نماید؟

بر کسی پوشیده نیست که همه شهودهای عرفانی از اعتبار و حجیت بر خوردار نیستند؛ لذا تلاش متکلم برای یافتن دلیل معتبر برای آنها در منابع کلامی بیشتر با تحمیل یافته‌های شهودی بر آیات و روایات شبیه است. سخن از حجیت تجارب عرفانی از مباحث بسیار اساسی در فلسفه عرفان است.^۸

شهود بما هو شهود فاقد حجیت و اعتبار است، مگر آنکه با دلیل عقلی یا نقلی معتبر همراه شود. فیض نیز در مقدمه کلمات مکنونه وجه ذکر تأییدات نقلی برای شهودات عرفانی خویش را اعتباربخشیدن به شهود می‌داند: «واستشهادت لاكثرها الثقلین كتاب الله و العتره المصطفین لثلايظن به الجزاف و المین» (فیض، ۱۳۹۰، ص ۱۷). البته نباید فراموش کرد که او در این مسئله دقیقاً متأثر از استادش است؛ آنجا که به صراحت از آیات کتاب الهی و کلمات اهل بیت حکمت و طهارت به عنوان وجه شاهد براهین کشفی خود یاد می‌کند: «و

علومنا هذه... من البرهانات الكشفيّة التي شهد بصحتها كتاب الله و سنة نبيّه و احاديث اهل بيت النبوة و الولاية و الحكمة -سلام الله عليه و عليهم اجمعين» (صدرالمتألهين، [بی تا]، ص ۵). بدین ترتیب شهود تنها آن‌گاه که با دخالت عوامل بیرونی حجیت یابد، می‌تواند در توسعه کلام به ایفای نقش بپردازد؛ از این رو عرفان بما هو عرفان یعنی داده‌های شهودی محض نمی‌تواند در ساحت توسعه کلام مفید واقع شود. عرفان در صورتی می‌تواند در این مسیر مؤثر باشد که با عبور از کانال فلسفه، برهانی و یقینی شده باشد؛ برای نمونه وحدت وجودی که برهانی شده باشد، می‌تواند برای متکلم موضوع «توحید در وجود» را مطرح کند. اهل کلام در مباحث توحید، غالباً با توحید واجب سروکار دارند؛ لیکن عرفانی که برهانی شده است -که ما با تعبیر عرفان حکمی از آن یاد می‌کنیم- می‌تواند «توحید در وجود» را به عنوان سوژه‌ای در اختیار متکلم قرار دهد و برای او طرح مسئله کند. آن‌گاه متکلم با مسئله طرح شده جدید و به انگیزه اقامه دلیل معتبر کلامی بر آن به جست‌وجو در منابع روایی بپردازد.

آن‌گاه اگر در یافتن دلیل معتبر کلامی، توفیق یافت و توانست آن را با روش کلامی داوری کند، توحید در وجود به مسئله‌ای کلامی نیز مبدل می‌شود؛ همچنین مباحث ولایت مطلقه انسان کامل و نیز وساطت فیض‌بودن او در عالم هستی که از مباحث جدی عرفان است، می‌تواند در علم کلام به صورت مسئله‌ای طرح شود تا بدین وسیله جایگاه وجودشناسی امام نیز در هستی مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه در علم کلام غالباً نقش امام در شرح و تفسیر وحی یا رهبری جامعه خلاصه می‌شود^{۱۱} و صحبتی از جایگاه وجودی او در عالم نیست؛ حال آنکه در منابع روایی بر این مسئله تأکید شده است.^{۱۲} جالب اینجاست که فیض نظریه انسان کامل و مسئله خلافت الهی انسان را در کتاب کلامی خویش مطرح می‌کند و انسان کامل را غایت خلقت می‌داند و بدین ترتیب بر جایگاه وجودشناختی انسان کامل در هستی تأکید می‌کند: «الغرض الاصلی من خلق الموجودات مطلقاً انما هو وجود الانسان الكامل الذی هو خلیفة الله فی ارضه» (همان، ص ۵۰۷).

البته که او از روش معتبر در کلام تخطی نمی‌کند و بر سخن خویش دلیل نقلی از

آیات و روایات ارائه می‌کند (همان و ر.ک: همان، ص ۵۰۴). او همچنین بر نقش حب اهل بیت در سلوک آدمی و رسیدن او به رستگاری تأکید می‌کند و حضرات مصومین علیهم‌السلام را حقیقت و تأویل صراط و میزان می‌داند (همان، ج ۲، ص ۸۰۵). از موارد دیگر اینکه فیض بر خلاف مشی معمول کتب کلامی، بحث علم الاسما را طرح نموده و به تفصیل -حدود هشتاد صفحه- به آن می‌پردازد (همان، ج ۱، ص ۱۴۴-۲۲۲). گفتنی است علم الاسما هرچند مبنایی قرآنی و روایی دارد، در علم کلام -بر خلاف عرفان- به صورت جدی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. این مبحث توجه ویژه فیض را به عنوان یک عارف بر می‌انگیزاند و از این روست که شاهد طرح آن در علم الیقین هستیم.

۲. شرح و تبیین مسئله و تدارک زیرساخت‌های لازم

گاهی عرفان به صورت دیگری به ایفا نقش می‌پردازد و آن کمک در ارائه شرح و تبیین بهتری از مسائل کلامی است. عارف می‌تواند با دانش عرفانی خویش شرح بهتر و تبیین عمیق‌تری از مسائل کلامی ارائه کند. وحدت وجود همچنان در این بخش نیز مثال مناسبی است. این سوژه افزون بر طرح مسئله برای کلام می‌تواند متکلم را در ارائه فهم دقیق‌تر و عمیق‌تری از توحید ذاتی، صفاتی و افعالی مدد نماید و لایه‌های ژرف‌تری از این مباحث اعتقادی را در اختیار اصحاب کلام قرار دهد. فیض کاشانی با اشاره به قشر، لب و لب اللب از مراتب توحید سخن می‌گوید و براین نظر است که تنها با قول به وحدت وجود است که می‌توان عمق و حقیقت توحید را فهم نمود (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۸).

به علاوه مسئله جنجالی جبر و اختیار یا فاعلیت انسان برای افعال خویش نیز از این رهگذر تبیین بدیعی خواهد یافت. مباحث مربوط به انسان کامل، خلافت و ولایت او... نمونه‌های دیگری از مباحث عرفانی‌اند که در ارائه شرح و تبیین بهتری از مسئله امامت و نبوت در علم کلام دخالت دارند. نکته حائز اهمیت اینکه عرفان آن‌گاه که فلسفی و برهانی شود -همان که در این نگارش با عنوان عرفان حکمی از آن تعبیر می‌کنیم- نه تنها در شرح و تبیین به کمک کلام می‌آید، بلکه از همه مهم‌تر اینکه این مدد رسانی در شرح و تبیین، بر پایه مبنای و زیرساخت‌های وجودشناختی آن انجام می‌شود.

عرفان حکمی فیض به لحاظ ابتدا بر فلسفه صدرایی به لحاظ وجودشناختی در راهی قدم می‌گذارد که به‌خوبی از عهده تبیین مسائلی که توسط عرفان در کلام طرح می‌شود، بر می‌آید. پرداختن به این مقوله، خود مقالی دیگر می‌طلبد؛ لیکن آنچه به‌اختصار می‌توان گفت، این است که فلسفه صدرایی که بر سه اصل مهم اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت وجود استوار است، از ساختاری منحصر به فرد برخوردار است که نه‌تنها در کلام بلکه در فلسفه‌های پیشینی هم دیده نمی‌شود. این ساختار بدیع، انسان‌شناسی ویژه‌ای را ارائه می‌کند. با عنایت به این انسان‌شناسی فلسفی است که این دستگاه حکمی می‌تواند بسیاری از مسائل عرفانی را مبرهن نموده، به تبیین مبنایی و ضابطه‌مند آنها در کلام پردازد؛ برای مثال مباحث نبوت و امامت با فروعات خود، تقرب به خدا، توسل، شفاعت، معاد و فروعاتش... همه و همه با زیربنای حکمت صدرایی در علم کلام چهره‌ای دیگر می‌یابد. نمونه‌هایی از این تحول‌ها در **علم الیقین فیض قابل پیگیری** است. توجه به باب معادشناسی **علم الیقین** نشان از حکمت صدری دارد؛ چراکه او معادشناسی این کتاب کلامی را بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی استوار نموده و در این راستا از حرکت جوهری حظ وافر می‌برد (همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰۱۲). او در تفسیر صراط از مبانی حکمت صدرایی کمک می‌گیرد و حقیقت آن را ناظر به درون انسان و نفس او می‌داند که در عرصه قیامت ظهور می‌یابد. او به‌صراحت تأکید می‌کند که راه و رونده از حقیقتی واحد برخوردارند و انسان این مقامات و منازل را در نفس خویش می‌پیماید: «فالصراط و المارّ علیہ شیء واحد، فانّ المسافر الی الله -اعنی النفس- تسافر فی ذاتها و تقطع المنازل و المقامات الواقعة فی ذاتها بذاتها» (همان، ص ۱۱۸۰). ابتدای این مباحث بر وجودشناسی و انسان‌شناسی صدری از وضاحت است. علم کلام به خودی خود مبانی لازم برای چنین تفاسیری را ندارد. فیض از مبانی حکمت و عرفان صدرایی در تبیین این بحث کلامی استفاده می‌برد؛ همچنین او بر مبنای رحمت و محبت به تبیین نظریه نبوت و تکلیف در علم کلام می‌پردازد یا در بحث صفات نبی به عنوان اصلی‌ترین ویژگی بر وقوع نبی در مرز مشترک عالم محسوس و معقول تأکید می‌کند (همان، ص ۴۷۰).

۳. تغییر ادبیات و زبان بیان

عرفا نیز همچون هر علم دیگری از مجموعه قواعد، مفاهیم و اصطلاحات خاصی تشکیل شده است. جای تردیدی نیست که واژگانی چون شهود، مکاشفه، تجلی، حقیقت محمدیه، انسان کامل، نفس الرحمان و... اصطلاحاتی عرفانی است و شنیدن آنها مباحث عرفان را یادآور می‌سازد. یکی از تأثیرهای عرفان بر کلام را می‌توان ورود اصطلاحات عرفانی در این علم دانست. فیض کاشانی در کتاب کلامی خویش **علم الیقین** - از این اصطلاحات استفاده می‌کند. واژه‌های نور، ارتفاع حجب، ظلمات، صفا قلب، تجلی، کشف، شهود، ذوق... در صفحات ابتدایی **علم الیقین** نیز از زمره این مفاهیم است (همان، ص ۱۰-۱۴).

اکنون که به پایان این نوشتار نزدیک می‌شویم، باید تأکید کنیم که در مکتب فلسفی اصفهان به لحاظ دو ویژگی آن - یکی وجه جمعی و تألیفی آن بین علوم و نیز توجه اکید به آیات و روایات - می‌توان نشانه‌های زیادی بر استفاده از عرفان در قلمرو علم کلام یافت که ما در این نگارش بر آرای فیض کاشانی اهتمام داشتیم. توضیح اینکه در این مدرسه فلسفی غالب حکما و فلاسفه، اهل عرفان و نیز مسلط به احادیث و روایات بوده‌اند و به شرح و تبیین کلمات معصوم دلبستگی فراوانی داشته‌اند. **شرح اصول کافی صدر** و **الرواشح السماویه میرداماد** و **شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی** نمونه‌ای بر این مدعا هستند؛ از این رو بسیار طبیعی به نظر می‌رسد که این حیم -عارفان از دانش عرفانی خویش در تبیین احادیث اعتقادی کمک بگیرند. بدین ترتیب عرفان دست‌مایه‌ای خواهد بود برای این حکما که با آن بهتر و مبنایی‌تر از عهده تبیین، شرح و تفصیل عقاید دینی برآیند؛ برای مثال **بانو امین** در تبیین معنای توسل، آن را با قرب پیوند داده و توسل حقیقی را آن می‌دانند که انسان با طی درجات سلوک و رعایت اوامر و نواهی لازم به قرب معصوم دست یابد. ایشان در توضیح مفهوم توسل -که از فروع و مسائل مطرح در امامت است- از محبت و قرب کمک می‌گیرد (بانو امین، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶)؛ همچنین در **گوهر مراد** که کتابی کلامی است، تأثیر دیدگاه‌های عرفانی **عبدالرزاق لاهیجی** را بر حوزه کلام می‌توان مشاهده نمود.

نتیجه

۱. عرفان می‌تواند به سه صورت در علم کلام تأثیرگذار باشد: الف) در طرح مسئله؛ ب) در شرح و تبیین مسئله با تدارک مبانی ضروری آن؛ ج) در ادبیات و اسلوب بیان.
۲. عرفان فیض کاشانی منطبق بر دین و مبتنی بر حکمت و فلسفه است. هرچند منکر تأثیرپذیری فیض کاشانی از ابن‌عربی نخواهیم بود، عرفانی که او در علم کلام خویش دخالت می‌دهد، عرفان محض نیست، بلکه عرفانی است که با ورود به دستگاه فلسفی حکمت متعالیه به حکمت و عرفان صدرایی تبدیل می‌شود. از این عرفان با عنوان عرفان حکمی تعبیر می‌کنیم.
۳. نقش عرفان حکمی در طرح مسائل کلامی به این صورت است که آن دسته شهودهای عرفانی که در یک نظام فلسفی برهانی شوند، به عنوان داده‌ای یقینی می‌تواند در گسترش چشم‌انداز متکلم دخالت کند و به طرح مسئله برای او پردازد؛ کما اینکه چنین امری را در آرای کلامی فیض کاشانی شاهدیم.
۴. عرفان گاهی در شرح و تبیین مسائل کلامی و ارائه تحلیل‌های ژرف از آنها اهل کلام را یاری می‌کند. از آنجا که عرفان فیض کاشانی بر وجودشناسی صدرای مبتنی است، زیرساخت‌های لازم را برای این تحلیل‌ها در اختیار متکلم قرار می‌دهد.
۵. اصطلاحات عرفانی با ورودشان به علم کلام چهره دیگری به آن داده و تحولی در صورت و ظاهر آن پدید می‌آورد که کتاب‌های کلامی فیض نیز از آن بی‌نصیب نیست.
۶. نگارنده بر این باور است، عرفان و حکمت صدرایی به لحاظ ساختار وجودشناسی خاصی که دارد، پتانسیل آن را دارد که تحول‌های بسیاری را در علم کلام رقم بزند.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام؛ ج ۲، چ ۶، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۹۲.
۲. —؛ عقلانیت و معنویت؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۶.
۳. الشیبی، کامل مصطفی؛ تشیع و تصوف؛ ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو؛ تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۹.
۴. امامی جمعه، مهدی؛ «بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مکتب فلسفی آن»، در محمدرضا زادحوش، مکتب فلسفی اصفهان از نگاه دانش‌پژوهان؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
۵. بانو امین؛ روش خوشبختی؛ تحقیق محمدرضا نیلفروشان؛ اصفهان: [بی‌نا]، ۱۳۸۶.
۶. برنجکار، رضا؛ روش‌شناسی علم کلام؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
۷. حلبی، علی‌اصغر؛ شناخت عرفان و عارفان ایرانی؛ تهران: انتشارات زوار، ۱۳۹۰.
۸. دهباشی، مهدی و علی اصغر میرباقری؛ تاریخ تصوف؛ ج ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۹۳.
۹. زرین‌کوب، عبدالحسین؛ دنباله جست‌وجو در تصوف ایران؛ چ ۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۱۰. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۱۱. صدرالمتألهین؛ المشاعر؛ کتابخانه طهوری، [بی‌تا].
۱۲. عبودیت، عبدالرسول؛ «آیا فلسفه اسلامی داریم»، معرفت فلسفی؛ ش ۱، ۱۳۸۶.
۱۳. فیض کاشانی، محسن؛ عین الیقین الملقب بالانوار و الاسرار؛ ج ۲، قم: انتشارات انوار الهدی، ۱۴۲۸ق.
۱۴. —؛ انوار الحکمه؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۲۵ق.
۱۵. —؛ علم الیقین فی اصول الدین؛ ج ۲، قم: نشر بیدار، ۱۳۹۲.

۱۶. —؛ ده رساله؛ ج ۱، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۳۷۱.
۱۷. —؛ اصول المعارف؛ تصحیح جلال آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۸. —؛ کلمات مکنونه؛ تصحیح علی علیزاده؛ قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰.
۱۹. —؛ رسائل فیض کاشانی؛ ج ۴، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
۲۰. یزدان‌پناه، یدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ نگارش عطا انزلی؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.
۲۱. یوگنی، ادوارد ویچ برتلس؛ تصوف و ادبیات تصوف؛ ترجمه سیروس ایزدی؛ تهران: انتشارات امیر کبیر، [بی‌تا].

References

1. al-Fayḍ" al-Kāshānī, Muḥsin (2013). Elm al-yaqīn. Qom: Bidar Publication.
2. al-Fayḍ" al-Kāshānī, Muḥsin (2007). Ayn al-yaqīn. Qom: Anwar al-Hoda Publication.
3. al-Fayḍ" al-Kāshānī, Muḥsin (2009). al-Fayḍ" al-Kāshānī's treatises. Tehran: Shahid Motahari University.
4. al-Fayḍ" al-Kāshānī (1983). Muḥsin Oṣūl al-ma'āref. Edition by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Islamic Propagation Office.
5. Yazdanpanah, Yadollah (2013). Foundations and principles of theoretical mysticism. Edition by Ata Anzali. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)

Explanation of Allāma Tabātabāī's Point of View Regarding Bodily Resurrection and Answering the Doubts about It

Mohamoud Etratdoost*

Abstract

Physical resurrection has always been one of the important and discussed topics among philosophers. Allāma Tabātabāī has presented new opinions in this regard and believes that the human body is resurrected in the afterlife, moves towards the soul and joins it. He gives an important and fundamental position to the human soul. He also rejects the opinion of other philosophers regarding the descent of the soul and union with the body and proves with rational reasons that it is impossible for a creature that has been perfected to descend to a lower level again. Another one of his most important topics, which is actually an answer to the doubts raised about the physical resurrection, is the issue of the relationship between the similarity and equality of the body and the soul in this world and the hereafter, which is attempted in this research article with an analytical and descriptive study of Tafsir al-Mizan, a collection of general opinions of Allāma Tabātabāī about physical resurrection with the approach of answering doubts in this area. Regarding the similarity and equality of the otherworldly body with the worldly body, in this article it is emphasized that according to the philosophical foundations of Allāma Tabātabāī, both of his views about the similarity and equality of the otherworldly body with the worldly body can be accepted, without contradicting each other.

Keywords: Bodily Resurrection, Allāma Tabātabāī, Eternal Return to souls, Restoration of the Dead, suspicion of Eating and Eated.

* Assistant Professor at "Theology and Islamic Studies Department" of Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.

Extended Abstract

Introduction

One of the principles of Islamic worldview, which is one of the pillars of faith and belief in Islam, is the principle of faith in eternal life and the afterlife. Belief in the afterlife is a condition of being a Muslim. After the principle of monotheism, the prophets reminded people of the most important principle and asked people to believe in it.

This is the principle that is known as the "principle of resurrection" in the term of Islamic theologians. Resurrection is one of the important philosophical issues that have always been discussed by philosophers and scholars over the centuries, and what causes disagreements among philosophers is the quality and manner of resurrection in the afterlife. For this reason, in this article, we decided to examine Allāma Tabātabāī's view on bodily resurrection and its doubts.

The resurrection and its rational interpretation has always been one of the most important preoccupations of Muslim philosophers, and many people have researched in this field in different ways; For example, in an article entitled "Physical resurrection from the point of view of Imam Khomeini and Allāma Tabātabāī", this issue from the point of view of these two scholars and examine their points of commonality and difference regarding resurrection. and examine topics such as the quality of the appearance of the afterlife body, the difference between purgatory and resurrection, the objectivity or similarity of the afterlife body with the worldly one.

Method

Since a major part of Allāma Tabātabāī's discussions regarding the bodily resurrection is expressed as an answer to the doubts raised by other Muslim philosophers in Tafsir al-Mizan. In the second part of this article, along with the main text of the doubt, an attempt was made to report the collection of Allāma's answers in two parts: narrative and rational answers.

findings

1. Allāma Tabātabāī concludes from the verses of the Holy Qur'an and the Ahl al-Bayt's traditions that the human body is

constantly changing and changing until the Day of Judgment arrives and there they will join the soul forever. Of course, they do not make a dualism between soul and body; because the human body is an important part of the soul. A person with an afterlife body and a person with a worldly body are the same; because the character and identity of a person is his soul, which is the same in this world and the hereafter. In fact, according to them, man in the Day of Resurrection and man in the world are the same which is through his soul, and on the other hand, he has a likeness, which is through his body.

2. Tabātabāī considers the doubt of returning the dead to be impossible and believes that what is taken from a person is the soul, not the body, and since the soul is immaterial and includes the whole truth of a person, it is not scattered and lost, so that there is concern about the return of the dead.

3. Allāma Tabātabāī believes in the impossibility of reincarnation; because if the human body is supposed to have a breath, it can have only one breath, and it is impossible to believe in the existence of two breaths for one body; Also, if the human body is supposed to have no soul, it requires the return of action to power, which is also impossible.

4. Allāma Tabātabāī believes that the God created the body as soon as he created the soul. In this way, Allāma considers the body as subordinate to the soul.

5. Allāma Tabātabāī believes in the substantial movement of the body and its transformation and says that this afterlife body is the same as the worldly body. Allāma Tabātabāī in rejecting the doubt about the destruction of the body in hell and the torment of another body, identifies the soul as the sinner and documents the torment to him; Therefore, he believes that in this case, the skin of the human body is caused by torture, or even if two skins are different, the human being is one.

Also, Allāma Tabātabāī believes that the forms of good and bad deeds are imagined in the innermost being of a human being, and that a human being is still a person and is himself, despite the variations and differences.

Conclusion

Belief in bodily resurrection and how to realize it, which is one of the beliefs of the Twelve Imam Shia religion, is one of the most important and challenging issues among religious scholars, especially Islamic philosophers; In such a way that many discussions and doubts have been raised in this regard. In this article, an attempt was made to analyze the collection of opinions of Allāma Tabātabāī as one of the contemporary philosophers and commentators of the Holy Qur'an in a special and detailed way, and to explain his collection of opinions about the principle of the issue of physical resurrection..

تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص معاد جسمانی و پاسخ‌گویی به شبهات آن

محمد عترت‌دوست*

چکیده

معاد جسمانی همواره یکی از موضوعات مهم و مورد بحث در میان فیلسوفان بوده است. در این میان علامه طباطبایی نظرات جدیدی را در این رابطه ارائه کرده و معتقد است بدن انسان در عالم آخرت دوباره زنده شده، به سوی روح حرکت می‌کند و به آن ملحق می‌شود. وی برای نفس انسان جایگاهی مهم و بنیادین قایل است؛ بدین معنا که فانی نمی‌شود و بر اثر حرکت جوهری، کمال و فعلیتی خاص پیدا می‌کند. ایشان همچنین نظر دیگر فلاسفه مبنی بر نزول نفس و اتحاد با بدن را رد و با دلایل عقلی اثبات می‌نماید موجودی که کمال یافته است، محال است مجدداً به مرتبه پایین‌تر نزول یابد. یکی دیگر از مهم‌ترین مباحث ایشان که در واقع پاسخی به شبهات مطرح‌شده در خصوص معاد جسمانی است، مسئله رابطه عینیت و مثلیت بدن و نفس در دنیا و آخرت می‌باشد که در این مقاله پژوهشی تلاش شده با مطالعه تحلیلی و توصیفی تفسیر المیزان، مجموعه نظرات کلی علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی با رویکرد پاسخ‌گویی به شبهات این حوزه، تبیین شود. در باب مثلیت و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی در این مقاله تأکید می‌شود که با توجه به مبانی فلسفی علامه می‌توان هر دو دیدگاه ایشان درباره مثلیت یا عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی را پذیرفت، بدون آنکه با یکدیگر تضادی داشته باشند. واژگان کلیدی: معاد جسمانی، علامه طباطبایی، لحوق ابدان به نفوس، اعاده معدوم، شبهه آکل و مأکول.

*استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

etratdoost@sru.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰

مقدمه

یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی که از ارکان ایمانی و اعتقادی دین اسلام است، اصل ایمان به زندگی جاوید و حیات اخروی می‌باشد. ایمان به عالم آخرت شرط مسلمانی است. پیامبران الهی پس از اصل توحید، مهم‌ترین اصلی را که به مردم یادآوری کرده‌اند و ایمان به آن را از مردم خواسته‌اند، همین اصل است که در اصطلاح متکلمان اسلامی به نام «اصل معاد» معروف شده است. معاد یکی از مسائل مهم فلسفی به شمار می‌آید که در طول قرن‌ها همواره مورد بحث فلاسفه و دانشمندان بوده است و آنچه موجب اختلاف نظرها در بین فیلسوفان می‌باشد، بحث کیفیت و چگونگی معاد در سرای آخرت است. به همین دلیل ما در این مقاله بر آن شدیم دیدگاه علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی و شبهات آن را بررسی کنیم.

موضوع معاد و تفسیر دقیق عقلانی از آن همواره یکی از مهم‌ترین مشغله‌های فیلسوفان مسلمان بوده است و افراد زیادی به شیوه‌های مختلف در این زمینه به تحقیق پرداخته‌اند؛ برای نمونه موسوی بایگی و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی» به بررسی این موضوع از دیدگاه این دو عالم می‌پردازند و نقاط اشتراک و اختلاف ایشان را در باب معاد بررسی می‌کنند و مباحثی مانند کیفیت پیدایش بدن اخروی، تفاوت برزخ و قیامت، عینیت یا مثلیت بدن اخروی با دنیوی را بررسی می‌کنند (ر.ک: موسوی بایگی و همکاران، ۱۳۹۸).

ایزدی در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و ملاصدرا درباره معاد جسمانی» بارزترین اختلاف نظر در موضوع معاد را کیفیت آن از حیث روحانی یا جسمانی بودن می‌داند و در این مقاله برای پاسخ‌دادن به این پرسش از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی تلاش می‌کند و به موضوعاتی از قبیل عقیده و موضع علامه طباطبایی درباره کیفیت معاد جسمانی، معاد جسمانی صدرایی، مبانی تفسیری معاد جسمانی ملاصدرا در هندسه معرفتی علامه طباطبایی و موضوعات دیگر می‌پردازد (ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۲).

در مقاله دیگری که توسط انواری و با موضوع «معاد جسمانی از دیدگاه حکیمان الهی»

نوشته شده است، در ابتدا انواع دیدگاه‌ها از قول ملاصدرا درباره چگونگی وقوع معاد را بیان می‌کند و سپس ضمن بیان اصول یازده‌گانه ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی، به نقد آن توسط عالمان دیگر همچون علامه طباطبایی، شهید مطهری، امام خمینی و شیخ محمدتقی آملی می‌پردازد (ر.ک: انواری، ۱۳۸۷). متقی‌نژاد نیز در مقاله‌ای با عنوان «ادله امکان معاد از دیدگاه علامه طباطبایی» منحصراً به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در اثبات معاد می‌پردازد و با توجه به بیانات و نظرات علامه طباطبایی سه ادله را از نظر ایشان استنباط می‌کند: الف) قدرت خداوند؛ ب) زنده‌شدن زمین؛ ج) نمونه‌های عینی معاد (ر.ک: متقی‌نژاد، ۱۳۹۱).

الهدايشتى و رضايى راد مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته‌اند که در ابتدا ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف در باب معاد جسمانی به موضوعاتی همچون کیفیت الحاق نفوس و ابدان از نظر علامه طباطبایی، عینیت یا مثلثیت شخص در دنیا و آخرت و همچنین مسائل دیگری از این قبیل از نگاه علامه طباطبایی می‌پردازند (ر.ک: بداشتی و رضایی‌راد، ۱۳۹۴). همچنین مرتضی خوش‌صحت مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبایی، با تأکید بر تفسیر المیزان» نوشته است و در آن به بررسی دیدگاه‌های انسان‌شناختی علامه طباطبایی همچون دوساحتی‌بودن انسان، اصالت نفس، مجرد و جاودانه‌بودن آن، رابطه نفس و بدن و نقش بدن در هویت انسان، ضرورت حشر بدن و کیفیت آن پرداخته است (ر.ک: خوش‌صحت، ۱۳۹۳).

در مقاله دیگری با عنوان «بررسی تطبیقی پاسخ‌های علامه طباطبایی، فخر رازی و زمخشری به شبهات انکار معاد جسمانی» به بررسی شبهاتی از جمله اعاده معدوم، همسانی با تناسخ و آکل و مأکول پرداخته شده و نظر علامه طباطبایی و دیگران درباره این شبهات بیان و نقد و بررسی شده است (ر.ک: حیدری و آلبوغییش، ۱۳۹۵).

اکبریان و عارفی شیردازی مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی از نظر آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی» نوشته‌اند که در آن دیدگاه ایشان را نسبت به معاد جسمانی بیان می‌کنند و معتقدند علامه طباطبایی هرچند در برخی جزئیات معاد جسمانی موافقت کامل خود را با حکیم زنوزی اعلام نکرده است، در مورد لحوق ابدان به نفوس، دیدگاه حکیم

زنوزی را پذیرفته است (ر.ک: اکبریان و عارفی شیرداغی، ۱۳۹۰).

الف) بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی

علامه طباطبایی از معدود فقها و دانشمندانی است که درباره معارف دینی سخنان عمیق و قابل توجهی دارد؛ لذا در این مقاله دیدگاه ایشان را درباره معاد جسمانی بررسی می‌کنیم.

۱. لحوق ابدان به ارواح

علامه طباطبایی معاد جسمانی را حرکت جوهری ابدان و لحوق آنها به نفوس می‌داند؛ همچنان که در رساله **الانسان بعد الدنيا** به وضوح به نظریه الحاق ابدان به نفوس اشاره می‌کند. ایشان پس از آنکه معاد را به معنای بازگشت اشیا به تمام وجودشان معرفی می‌کند و آن را امری ضروری به شمار می‌آورد، می‌گوید: «پس ملحق شدن بدن به نفس در معاد و روز رستاخیز امری ضروری است، الا اینکه نشئه دنیا به نشئه دیگری که در نهایت و کمال و حیات است، مبدل می‌گردد و بدن مانند نفس زنده و نورانی می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰). سپس به حدیثی از قول **امام صادق** علیه السلام می‌پردازد که آن را از **احتجاج طبرسی** نقل کرده است و گواه ادعای خود مبنی بر پیوستن ابدان به نفوس در قیامت بیان می‌کند. ایشان می‌نویسد: «همانا روح در جایگاه خودش قرار دارد؛ روح شخص نیکوکار در نور و آسایش و روح شخص زشتکار در تنگی و تاریکی. بدن ما به صورت همان خاکی درآید که از آن آفریده شده بود و ابدانی که درندگان و کرم‌ها خورده و پاره پاره کرده و آنها را دفع نموده‌اند، همه در خاک نزد کسی محفوظ است که از علم او ذره‌ای در تاریکی زمان پوشیده نیست و عدد و وزن اشیا را می‌داند. خاک موجودات ذی‌روح در میان خاک‌های دیگر همچون طلایی است که در خاک نهاده شده. پس هنگامی که زمان برانگیختنش فرارسد، آسمان باریدن خواهد گرفت. باریدن زندگی و برانگیختن و به دنبال آن زمین به شدت تکان می‌خورد و همچون تکان خوردن مشک. در این حال خاک آدمی همچون طلایی به دست آمده از خاک شسته شده یا کره از شیر زده شده می‌گردد. پس خاک هر بدنی به اذن خداوند توانا به مکان روح منتقل می‌شود و سپس صورت‌ها به اذن خداوند صورت‌دهنده، مانند هیئت‌های خود باز می‌گردند و روح در آنها وارد می‌شود و چنان کامل

بازساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند و هیچ شیء غریبی نمی‌یابد» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰).

ایشان معتقد است لحوق ابدان به نفوس از قرآن نیز برداشت می‌شود و به آیات زیر اشاره می‌کنند:

- «وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مِّمَّا كَذَلِكَ الْخُرُوجِ: به وسیله باران زمین مرده را زنده کردیم، آری زنده‌شدن مردگان همین گونه است» (ق: ۱۱).

- «وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيحٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ: زمین را [در فصل زمستان] خشک و مرده می‌بینی، اما هنگامی که باران را بر آن فرو می‌فرستیم، به حرکت در می‌آید و نمو می‌کند و انواع گیاهان زیبا را می‌رویانند، این به خاطر آن است که بدانید خداوند حق است و مردگان را زنده می‌کند و بر هر چیز تواناست و اینکه روز رستاخیز می‌آید، شکئی در آن نیست و خداوند تمام کسانی را که در قبرها آرمیده‌اند، زنده می‌کند» (حج: ۵-۷).

- «نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَ شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَ إِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا: ما آنها را آفریدیم و پیوندهای وجودشان را محکم کردیم و هر زمان که بخواهیم، جای آنان را به گروه دیگری می‌دهیم» (انسان: ۲۸).

• «وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ: و آن زمان که قبرها زیرورو شود [و مردگان خارج شوند]» (انفطار: ۴).

• «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ: آیا نمی‌داند روزی که تمام آنچه در قبرهاست، زنده می‌شود» (عادیات: ۹).

این آیات نشان می‌دهند تغییراتی صورت می‌گیرد و بدن‌ها پیوسته در حال دگرگونی‌اند و از گونه‌ای به گونه دیگر در می‌آیند تا آنکه قیامت رسد و ابدان به نفوس خویش ملحق شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰-۱۲۲).

۲. مثلثیت یا عینیت بدن اخروی با دنیوی

علامه طباطبایی در مورد اینکه آیا بدن اخروی همان بدن دنیوی است یا مثل آن است، دو گونه سخن گفته است و در رساله *الانسان بعد الدنيا* در ذیل آیه شریفه «أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ: آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید قدرت ندارد همانند آنها [انسان‌های خاک‌شده] را بیافریند، آری [می‌تواند] و او آفریدگار داناست» (یس: ۸۱)، می‌فرماید: «هرچند آیه مبارکه کلمه مثل را به کار برده است، مراد از مثل در این آیه و مانند آن خود آنان است نه مثل آنها. همان طور که در جای دیگری خداوند به جای عین، کلمه مثل را آورده و فرموده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱/ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۱-۲۴۲).

پس با توجه به کلام فوق، علامه طباطبایی از عینیت بدن اخروی با دنیوی سخن گفته است؛ اما در تفسیر *المیزان* و در ذیل این آیه فرموده است «بدن بعد از مرگ اگر با بدن قبل از مرگ مقایسه شود، بدن بعد از مرگ مثل بدن قبل از مرگ خواهد بود، نه عین آن» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

همان طور که مشاهده می‌شود، علامه طباطبایی در اینجا از مثلثیت بدن اخروی سخن می‌گوید که نوعی دوگانگی در دیدگاه ایشان به نظر می‌رسد که از سویی به دلیل این است که می‌توان عینیت را به شخص انسانی که در قیامت برانگیخته می‌شود، نسبت به شخص انسانی که در دنیا بوده، بیان کرد و نه به ابدان آنها. از سوی دیگر طبق بیان علامه در تفسیر *المیزان* می‌توان مثلثیت ابدان اخروی انسان را به ابدان دنیوی نسبت داد.

جمع‌بندی دیگری طبق مبانی فلسفی علامه و ملاصدرا می‌توان بیان کرد و آن اینکه بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان به دلیل اینکه تمام خصوصیات ظاهری بدن دنیوی را دارد، عین بدن دنیوی دانست؛ اما جمع‌بندی دیگری طبق مبانی فلسفی علامه و ملاصدرا می‌توان بیان کرد و آن اینکه بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان به دلیل اینکه تمام خصوصیات ظاهری بدن دنیوی را دارد، عین بدن دنیوی دانست؛ اما از سویی به دلیل اینکه مواد ابدان اخروی غیر از موادی است که در ابدان دنیوی به کار رفته،

می‌توان بدن اخروی را مثل بدن دنیوی به حساب آورد (موسوی بایگی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۱). پس می‌توان نتیجه گرفت که این دوگانگی در بیان علامه هیچ گونه منافاتی با یکدیگر ندارند و در واقع بدن اخروی هم مثلثیت و هم عینیت با بدن دنیوی دارد.

۳. عینیت شخص در دنیا و آخرت

این مسئله که اگر بدن در آخرت مثل بدن در دنیا باشد، شخص برانگیخته‌شده در آخرت نیز مثل شخص در دنیا خواهد بود نه عین آن یا اینکه مثلثیت در بدن تنافی با عینیت شخص ندارد، تصریح می‌کند که مثل بودن بدن اخروی با بدن دنیوی هیچ گونه تنافی با عینیت شخص در دنیا و آخرت ندارد؛ یعنی بدون شک شخصی که در قیامت برانگیخته می‌شود، عین همان شخصی است که در دنیا بوده است و اینکه بدن اخروی مثل بدن دنیوی است یا بر اساس فلسفه علامه طباطبایی بدن اخروی هم مثل و هم عین بدن دنیوی است که این موضوع ربطی به عینیت شخص ندارد؛ زیرا انسان موجودی است که از نفس و بدن ترکیب شده است و آنچه حقیقت و شخصیت و هویت آدمی را تشکیل می‌دهد، نفس اوست و نفسی که در آخرت حضور دارد، عین همان نفسی است که در دنیا به سر می‌برده است؛ پس انسان صاحب بدن بعد از مرگ دقیقاً عین همان انسانی است که قبل از مرگ بوده است؛ چراکه همان نفسی که وحدت بدن و عینیت شخص را در تمام مراحل ومدت عمر در دنیا حفظ کرده است، همان نفس وحدت و عینیت شخص را در دنیا و آخرت نیز حفظ می‌کند (اکبریان و عارفی شیرداغی، ۱۳۸۹، ص ۵۲-۵۳).

۴. جایگاه نفس پس از مفارقت از بدن

راغب اصفهانی معاد را این گونه تعریف می‌کند: «کلمه معاد مصدر میمی و اسم زمان یا اسم مکان از ماده "عود" به معنای بازگشت است» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵). معاد یعنی بازگشتن و مرجع شیء یا شخص که بیشتر معنای اسم مکانی دارد. عبدالرزاق لاهیجی می‌نویسد: «بدان که لفظ معاد در لغت به معنای بازگشتن انسان است و مراد از معاد در شرع، بازگشتن انسان است بعد از موت به حیات، به جهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده باشد از نیک و بد» (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۷۲).

علامه طباطبایی در کتاب **انسان از آغاز تا انجام** بیان می‌کند که نفوس پس از جدایی از بدن، سیر و حرکت دارند. وی سرانجام نفس انسانی را همچون ملائکه، عروج به سوی پروردگار می‌داند. در این کتاب ایشان منظور از عروج به خدا را به صورت اجمالی بیان می‌کند و اشاره‌ای به مصداق یا معنای خاصی نمی‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲)؛ همچنین علامه برای بیان خود از برخی آیات قرآن استفاده می‌کند؛ برای نمونه آیه «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» فرشتگان و روح [فرشته مخصوص] به سوی او عروج می‌کنند در آن روزی که طولش پنجاه هزار سال است» (معارف: ۴).

ب) شبهات انکار معاد جسمانی از منظر دیگر فلاسفه مسلمان

شبهه اول: اعاده معدوم

اعاده معدوم بدان معناست که امری که از بین رفته است، بعینه یعنی با تمام ویژگی‌های خود و به عبارت فلسفی، با همان تشخیص دوباره موجود شود. بازگرداندن معدوم به معنای تکرار یا ایجاد مشابه آن نیست (ر.ک: خطیبی، ۱۳۸۶، ص ۸۴). بحثی که در این زمینه به وجود می‌آید، این است که برخی معتقدند معاد جسمانی همان اعاده معدوم است؛ در حالی که به نظر بسیاری از متکلمان و فیلسوفان، اعاده معدوم ممتنع است؛ چراکه منجر به اشکالات زیادی می‌شود. علامه طباطبایی پاسخ‌های عقلی و نقلی خود را در این مورد ایراد کرده است. علامه طباطبایی اعاده معدوم را محال می‌داند و به آیاتی که در آنها به این شبهه اشاره می‌شود، نمی‌پردازد؛ زیرا ایشان معتقد است معدومی وجود ندارد که اعاده شود. به طور کلی فلاسفه معتقدند شبهه اعاده معدوم ربطی به موضوع معاد ندارد.

پاسخ‌های نقلی علامه طباطبایی به شبهه

علامه طباطبایی ذیل آیات «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» و آن منکران گفتند آیا هنگامی که ما مردیم و در زمین گم شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت، ولی آنها لقای پروردگارشان را انکار ورزیدند [و می‌خواهند با انکار معاد آزاد باشند و به هوسرانی خویش ادامه دهند، ای رسول خدا] بگو فرشته مرگ که بر شما مأمور شده [روح]

شما را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان باز می‌گردید» (سجده: ۱۰-۱۱) آورده‌اند که توفی به معنای بازپس‌گیری کامل است؛ زیرا بخش پایانی آیه یعنی «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» نشان از بازگشت عین آن فرد دارد. چیزی که قرار است از شما گرفته شود، ارواح است و چون تمام حقیقت انسان، روح است، انسان پس از مردن نیز زنده و محفوظ است و گم نمی‌شود. آنچه گم می‌شود، «أِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ» و دستخوش تغییر است، بدن است نه خود انسان. به گمان منکران، شخصیت هم با بدن متلاشی و معدوم می‌شود که در آن صورت اعاده معدوم لازم می‌آید که آن هم محال است.

همچنین علامه طباطبایی معتقد است آیه ۱۱ سوره سجده از روشن‌ترین آیات دال بر تجرد نفس است و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است نه جزو آن و نه حالی از حالات آن (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۵۲). بنابراین اگر قرآن خطاب به فرعون می‌فرماید: «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بَدَنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ: ولی امروز بدنت را [از آب] نجات می‌دهیم تا عبرتی برای آینده‌گان باشی و بسیاری از مردم از آیات ما غافل‌اند» (یونس: ۹۲) نشان‌دهنده آن است که فراسوی بدن چیز دیگری وجود دارد و بدن او غیر از خود اوست؛ چنان‌که عذاب الهی متوجه همان نفس و روح اوست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱۹). ایشان بارها به این مطلب تأکید می‌کند و در تمام المیزان به آن اشاره شده است.

همچنین علامه در حاشیه کتاب حدیثی بحار الانوار و ذیل تفسیر علامه مجلسی از یک روایت، می‌نویسد: «انسان روحی است که از آن به "من" تعبیر می‌شود و آن اصل متشخص فرد است و اعضا و اجزای او مثل پوست، گوشت، خون و غیر آن به منزله پوسته روی هسته است و تشخص هر فرد به اصل اوست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۷).

پاسخ‌های عقلی علامه طباطبایی به شبهه

علامه طباطبایی اعاده معدوم را محال می‌داند، ولی در آیات مربوط به این موضوع نمی‌پردازد؛ زیرا از منظر ایشان، معدومی وجود ندارد که اعاده شود. به طور کلی به اعتقاد فلاسفه چیزی معدوم نمی‌شود و اگر در باب آن بحث شود، درحقیقت، سالبه به انتفای

موضوع است؛ زیرا اگر چیزی موجود شود، معدوم شدن آن به منزله خروج آن موجود از دایره علم خداوند است و این ممکن نیست (ر.ک: دینانی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱).

شبهه دوم: همسانی با تناسخ

تناسخ به معنای خروج نفس از بدن و رجوع آن به بدنی دیگر یا به همان بدن است (ر.ک: قدردان، ۱۳۸۹، ص ۶۰). برخی خواسته‌اند با ظاهر چند آموزه دینی چون معاد جسمانی، اسلام را موافق تناسخ معرفی کنند و از این مسئله، ناسازگاری فلسفه با دین و عکس آن را اثبات کنند (ر.ک: همان). در زیر به دیدگاه علامه طباطبایی درباره این شبهه می‌پردازیم.

پاسخ‌های عقلی علامه طباطبایی به امکان تناسخ

علامه در پاسخ به این شبهه می‌فرماید: «انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر فرضیه‌ای محال است؛ چراکه آن بدن یا نفس دارد یا ندارد که اگر دارد، یک بدن نمی‌تواند دو نفس داشته باشد؛ زیرا دچار وحدت کثیر و کثرت واقع می‌شود و اگر ندارد، مستلزم بازگشت فعل به قوه است؛ چنان‌که اگر نفس انسان به بدن گیاه یا حیوان منتقل شود، بازگشت فعل به قوه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۹).

ایشان همچنین بر حدیثی در باب احوال برزخ، قبر و عذاب و سؤال بحار الانوار حاشیه زده است و نظر احتمالی علامه مجلسی را می‌پذیرد و به آن دلیل عقلی اضافه می‌کند و می‌نویسد: «دلیل عمده نفی در تناسخ، لزوم رجوع روح به بدن از فعلیت به قوه است و این از ممتنعات بدیهی است؛ لیکن این ممتنع بودن درباره بدن عنصری جاری است نه بدن مثالی، بدن مثالی از شئون نفس و از مراتب نفس و از لوازم نفس است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۷۱).

علامه در پاسخ به اشکال دو نفس در یک بدن همچنین می‌نویسد: «بازگشت انسان مرده به دنیا باعث بازگشت نفس به ماده خود می‌شود؛ چراکه انسان قبل از مردن تجرد می‌یابد و بعد از مردن و بعد از بازگشتن باز هم آن تجرد را دارد و تنها چیزی که بعد از مردن از دست می‌دهد، اعضا و جوارح اوست که پس از بازگشت می‌تواند آنها را تقویت نموده، استکمال بخشد؛ لذا سیر نزولی کمال به سوی نقضی وجود ندارد و از فعلیت به قوه باز نمی‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۰۹).

پاسخ نقلی علامه طباطبایی به این شبهه

برخی مفسران سعی کرده‌اند آیه «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ: آن گمراهان گفتند چیزی جز همین زندگی دنیا در کار نیست، گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند» (جائیه: ۲۴) را به مسئله تناسخ و پاسخ خداوند به معتقدان به آن مربوط سازند؛ ولی علامه نظر دیگری دارد. ایشان ضمن تعریف مجدد تناسخ می‌نویسد این مطلب با قسمت «وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» تناسبی ندارد؛ چراکه در عقیده تناسخ هلاکی وجود ندارد؛ ولی در اینجا به این مسئله اشاره شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۲). علامه در اینجا به تعریف تناسخ پرداخته، آن را از مورد جدا می‌کند.

طباطبایی ذیل آیه ۲۱ سوره کهف که مربوط به بیدارشدن اصحاب کهف از خواب چندصدساله است، به برحق بودن معاد و قیامت استناد می‌کند و خارج شدن جان از بدن، از دست رفتن مشاعر و حواس و آثار زندگی و آن‌گاه دوباره زنده شدن را نظیر قیامت معرفی می‌کند و آن را مربوط به زمانی می‌داند که مشرکان به تناسخ اعتقاد داشتند؛ ولی این داستان باعث رد استبعاد قیامت و پاسخی به قایلان به تناسخ است (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۲۶۳).

شبهه سوم: اکل و مأکول

گاه اتفاق می‌افتد اجزای بدن انسانی جزو بدن انسان دیگری می‌شود؛ خواه به صورت مستقیم یا غیر مستقیم. حال این پرسش مطرح می‌شود که به هنگام بازگشت روح به بدن، این اجزا جزو کدام بدن خواهند بود؟ اگر جزو بدن اول شود، بدن‌های دیگر ناقص می‌گردد و اگر جزو بدن‌های بعدی شود، چیزی برای بدن اول باقی نمی‌ماند. به علاوه ممکن است یکی از این دو نفر انسان خوب و دیگری انسان بدکاری باشد. در این صورت تکلیف عقاب و ثواب این اجزا چه خواهد شد؟

علامه از آنجا که در باب جمع اجزای پراکنده سخنی نگفته است، مسئله‌ای به نام اکل و مأکول هم برایش به وجود نمی‌آید؛ لذا از زاویه دیدگاه خود به این مسئله نگاه می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد.

پاسخ‌های نقلی علامه طباطبایی به این شبهه

علامه می‌نویسد: «بدن، فرع و تابع روح و نسبت این به آن، نسبت سایه به شاخص است. لذا به هر دلیل که شاخص یا اجزای آن تغییر کند، سایه هم تغییر می‌کند. خداوند در صورت خلق یا اعاده کسی، اول روح را به او می‌دهد و آنگاه اجزای مادی را. تعیین و تشخیص جسد، به وسیله تعیین روح است و جسد بلافاصله بدون مانعی بعد از تعیین روح متعین می‌شود» (همان، ج ۲، ص ۳۷۶).

به نظر ایشان صدازدن مرغان از سوی ابراهیم در داستان زنده‌کردن مردگان در مرحله اول شامل روح آنها می‌شود نه جسم آنها؛ چون اجسام تابع نفس و روح‌اند؛ یعنی تعیین جسد با روح است (ر.ک: همان، ص ۳۷۲).

علامه ذیل آیه «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ: و به تحقیق شما که عالم نخستین را دانستید، چگونه متذکر نمی‌شوید [که جهانی بعد از آن هست]» (واقع: ۶۲) برهانی بر حشر بدن‌ها می‌داند و حاصل آن را چنین بیان می‌کند که بدنی که در آخرت زنده می‌شود و پاداش و کیفر می‌بیند، مثل بدن دنیایی است و اگر جایز است بدن دنیایی زنده شود، جایز است بدن آخرتی هم زنده شود؛ چون این بدن مثل آن بدن است و حکم امثال در جواز و عدم جواز، یکی است. سپس علامه در رد بیان آلوسی که معتقد است آفرینش در آخرت به دلیل وجود مواد اصلی و فرمول و الگوی مشخص، آسان‌تر است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۷، ص ۱۴۸).

ایشان در توضیح این مطلب در جایی دیگر می‌فرمایند:

این درست نیست؛ چراکه اصل پیدایش هر دو عالم و نیز بقای آنها نیاز به افاضه الهی دارد؛ پس الگوداشتن و نداشتن بی‌معناست؛ چون بدن آخرتی از این نظر که بدن است، مثل بدن دنیوی است نه مثال آن و وقتی مثل آن همه خصوصیات را داشته باشد، دیگر صورت دیگر بدن اخروی نمی‌شود، بلکه همان بدن دنیوی است. زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است، باینکه از دوره جوانی‌اش تا دوره پیری‌اش چند بار بدنش عوض شد، هر لحظه در

حال عوض شدن است و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۴).

بنابراین علامه مثلث را تنها برای بدن می‌داند، ولی معتقد است که هر جا قرار به جمع میان روح و جسم باشد، آن وقت این انسان عین انسان قبلی است، چنانکه مؤلف رساله *الإنسان بعد الدنيا* از کتاب *رسائل توحیدی* می‌نویسد: «فالمراد بمثل الشيء نفس الشيء وهو نوع من التلطف في الكلام»، درست مثل «لیس کمثله شی» (شوری: ۱۱ / طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۱-۲۴۲).

پاسخ‌های عقلی علامه طباطبایی به این شبهه

علامه در تفسیر خلقت نفس مانند *ملاصدرا* به حرکت تکاملی بدن و تحوّل آن به نفس مجرد اعتقاد دارد و می‌نویسد: «نسبت نفس و بدن آخری نسبت میوه به درخت و نور چراغ به روغن است» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲). در نتیجه علامه در پاسخ به شبهه آکل و مأكول، بدن را تابع روح معرفی می‌کند؛ به این معنا که خداوند اول روح را خلق کرد و چون بدن تابع آن است، بلافاصله پس از تعیین آن متعین شد و لذا در آخرت نیز چنین است و شبهه آکل و مأكول رد می‌شود.

شبهه چهارم: از بین رفتن بدن در جهنم و عذاب بدنی دیگر

یکی دیگر از شبهات معاد جسمانی، شبهه از بین رفتن بدن انسان در جهنم و عذاب بدنی دیگر به جای آن بدن سابق می‌باشد. مهم‌ترین آیه در این رابطه، آیه ذیل است که می‌فرماید: «انّ الذین کفروا بآیاتنا سوف نُصلّیهم نارا کُلّما نَضِجتْ جُلودُهُمُ بدّلناهمُ جُلوداً غیرها لیذوّقوا العذاب إنّ الله کان عزیزاً حکیماً: کسانی که به آیات ما کافر شدند، به زودی آنها را در آتشی وارد می‌کنیم که هر گاه پوست‌های تن آنها [در آن] بریان گردد [و بسوزد] پوست‌های دیگری به جای آن قرار می‌دهیم تا کیفر را بچشند، خداوند توانا و حکیم است» (نسا: ۵۶).

پاسخ نقلی علامه طباطبایی به این شبهه

در کتاب حدیثی *بحار الانوار* حدیثی وجود دارد که پرسش از همین مضمون است و به شرح زیر می‌باشد: «ابن ابی العوجاء یسئل اباعبدالله عن قوله تعالی "کُلّما نَضِجتْ جُلودُهُمُ

بَدَلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ... "، فَمَا ذَنْبُ الْغَيْرِ؟ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ وَيَحْكُ هِيَ هِيَ وَ هِيَ غَيْرُهَا. فَقَالَ فَمَثَلُ لِي ذَلِكَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا. قَالَ نَعَمْ، أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَذَ لَبَنَهُ فَكَسَّرَهَا ثُمَّ رَدَّهَا فِي مَلْبِنِهَا فَهِيَ هِيَ وَ هِيَ غَيْرُهَا» (رضوی، [بی تا]، ص ۶۴۸).

علامه طباطبایی در شرح این حدیث می نویسد:

از آنجا که طبیعتون تنها به جسم معتقدند، اگر اعضا و جوارح تغییر کند، عین هم بودن بی معناست؛ لذا ابن ابی العوجا معصیت را به پوست نسبت می دهد و مدعی بی گناهی پوست دوم است. اما امام صادق ﷺ با توجه به اینکه تشخیص انسان از نفس اوست، گناه را متعلق به نفس و عقاب را هم متوجه به همین می داند و درحقیقت پوست را واسطه تعذیب نفس می داند. در این حالت گرچه دو پوست باهم متفاوت اند، ولی پوست یک انسان واحدند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، صص ۳۸-۳۹).

بنابراین علامه طباطبایی به تأویل حدیث می پردازد و انگیزه این تأویل ایشان، فرار از مسئله اعاده معدوم است (ر.ک: رضوی، بی تا، ص ۶۴۸).

شبهه پنجم: تجسم اعمال و حشر انسان به صورت مسخ شده

یکی دیگر از شبهات معاد جسمانی، شبهه تجسم اعمال و محشورشدن انسان به صورت مسخ شده می باشد. تجسم اعمال به این معناست که فرد عمل خود را به شکلی از اشکال خود آن عمل می بیند. این شبهه از آنجا به مبحث معاد جسمانی مربوط می شود که قرار است انسان به مثل یا به عین همین بدن دنیوی محشور شود؛ اما چنان که در روایات آمده، گاهی این بدن با تغییر شکل به صورت خوک، گری، میمون، روباه، مورچه و... محشور می شود. گرچه درباره مسخ انسان به حیوان در قیامت در قرآن چیزی نیامده است، مفسران با طرح تجسم اعمال و مسخ دنیوی انسان ذیل آیات، به این مسئله گریز زده اند و گاهی آن را از یک باب دانسته اند. در این بحث ما ابتدا به تبیین مبحث تجسم اعمال می پردازیم و از این رهگذر به حل شبهه مسخ انسان در قیامت می پردازیم.

پاسخ نقلی علامه طباطبایی به این شبهه

علامه طباطبایی با استشهاد به آیاتی مانند «وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا: و باز

گویند پس این وعده کی خواهد بود، بگو شاید نزدیک باشد» (اسرا: ۵۱) معتقد است قیامت محیط بر دنیا است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶). ایشان با استشهاد به آیات دیگری نظیر «یا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ: ای کسانی که کافر شده‌اید امروز عذرخواهی نکنید، چراکه تنها به اعمالتان جزا داده می‌شود» (تحریم: ۷) معتقد است هرچند اعمال نیک و بد انسان در این نشئه گذران است و از بین می‌رود؛ اما صور آنها در باطن انسان مستقر است و همین اعمال، عذاب یا پاداش انسان در قیامت خواهد بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰).

علامه طباطبایی همچنین آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا: آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، همانا تنها آتش می‌خورند و به زودی به آتش سوزان می‌سوزند» (نساء: ۱۰) را بر مبنای حقیقت می‌داند و معتقد است در همین دنیا با خوردن مال یتیم در بدن آنها آتش به پا می‌شود و آن را از مصادیق تجسم اعمال معرفی می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۰۳).

پاسخ عقلی علامه طباطبایی به این شبهه

از آنجا که در تعریف مسخ آورده‌اند «دگرگون‌شدن آفرینش از صورت خود است، همچنین به خلق زشت نیز اطلاق می‌شود» (فراهدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۰۶)، لذا برخی شبهه‌افکنان معتقدند مسخ باعث تغییر بدن انسان به بدنی دیگر می‌شود؛ از آن رو شبیه به مسئله تناسخ است و با تعریف قایلان به معاد جسمانی در تناقض است. گرچه مشکل این شبهه با پندار معنوی بودن مسخ و تأویل آیات تجسم اعمال حل‌شدنی است، اکثر مفسران به جسمانی بودن مسخ اعتقاد دارند. علامه طباطبایی در پاسخ‌گویی به این شبهه معتقد است مسخ در زمان حشر، موضوعی روشن‌تر است؛ چنان‌که می‌فرماید: «با پذیرش مسخ جسمانی در حیات اخروی هیچ دلیلی بر محال بودن اینکه این نفسانیات و صورت‌های نفسانی همان گونه که در آخرت مجسم می‌شود، در دنیا نیز از باطن به ظاهر درآمده، مجسم شود، نداریم» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۹).

ایشان در ادامه می‌فرمایند: «اگر صورت انسانی به صورت نوعی از حیوانات مثل میمون

و خوک بدل شود، در واقع صورت حیوانی بر صورت انسانی او نقش بسته، او مثلاً انسانی است خوک، نه اینکه به طور کلی انسانیت او باطل شده باشد. در حقیقت انسان بر اثر تکرار عمل صورتی از صور ملکات را کسب می‌کند و نفس او به آن متصور می‌شود. انسان مسخ شده انسان است و مسخ شده نه اینکه مسخ شده‌ای فاقد انسانیت باشد» (همان). همچنین ایشان در چند جای دیگر با همین بیان به این مطلب می‌پردازد. در واقع علامه مسخ را در آخرت تبیین می‌کند؛ ولی چنان‌که پیش از این گفتیم، معتقد است هیچ دلیلی بر محال بودن مسخ در دنیا نیست (ر.ک: همان، ص ۲۱۰ و ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۸).

علامه در باب تجسم اعمال معتقد است قیامت محیط بر دنیاست و با وجود گذرابودن اعمال انسان در دنیا در باطن او مستقر خواهند بود؛ لذا به تجسم اعمال معتقد است. نهایت اینکه ایشان در باب مسخ می‌نویسند که انسان مسخ شده انسان است و این به معنای مسخ شده‌ای فاقد انسانیت نیست، بلکه منظور این است که صورت حیوانی صورت انسانی او را پوشانده است.

نتیجه

اعتماد به معاد جسمانی و چگونگی تحقق آن که یکی از اعتقادات مذهب شیعه دوازده‌امامی است، از جمله مسائل مهم و چالش‌برانگیز در میان عالمان دینی به‌ویژه فلاسفه اسلامی است؛ به گونه‌ای که در این رابطه مباحث بسیار و شبهات متعددی مطرح کرده‌اند. در این مقاله پژوهشی به صورت خاص و جزئی تلاش شد به واکاوی مجموعه نظرات علامه طباطبایی به عنوان یکی از فلاسفه معاصر و مفسر قرآن کریم پرداخته، مجموعه نظرات ایشان درباره اصل مسئله معاد جسمانی را تبیین کنیم.

از آنجا که بخش عمده‌ای از مباحث علامه طباطبایی در رابطه با موضوع معاد جسمانی، به مثابه پاسخ‌گویی به شبهات مطرح شده توسط دیگر فلاسفه مسلمان در تفسیر المیزان بیان شده است. در بخش دوم این مقاله ضمن طرح متن اصلی شبهه، تلاش گردید مجموعه پاسخ‌های علامه در دو بخش پاسخ‌های نقلی و عقلی گزارش شود. در نهایت مجموعه یافته‌های این تحقیق را می‌توان چنین بیان نمود:

۱. علامه طباطبایی از آیات قرآن کریم و روایات صحیح اهل بیت علیهم‌السلام این گونه نتیجه می‌گیرد که بدن انسان‌ها پیوسته در حال دگرگونی و تغییر است تا زمانی که قیامت فرا برسد و در آنجا ابدان به نفوس ملحق شوند. البته ایشان بین نفس و بدن دوگانگی قایل نیستند؛ چراکه بدن انسان شأنی از شئون نفس است. انسان صاحب بدن اخروی و انسان صاحب بدن دنیوی عین هم‌اند؛ زیرا شخصیت و هویت انسان به نفس اوست که در دنیا و آخرت یکسان است. در واقع از نظر ایشان انسان در قیامت از سوئی با انسان در دنیا عینیت دارد که به واسطه نفس اوست و از سوئی مثلثیت دارد که به واسطه بدن اوست.
۲. طباطبایی شبهه اعاده معدوم را محال می‌داند و معتقد است چیزی که از انسان گرفته می‌شود، روح است نه بدن و چون روح مجرد و تمام حقیقت انسان را شامل می‌شود، پراکنده و گم نمی‌شود تا نگرانی در باب اعاده معدوم به وجود آید.
۳. علامه طباطبایی معتقد به محال‌بودن تناسخ است؛ چراکه اگر بدن انسان قرار است نفسی داشته باشد، فقط یک نفس می‌تواند داشته باشد و اعتقاد به وجود دو نفس برای یک بدن محال است؛ همچنین اگر قرار باشد بدن انسان نفسی نداشته باشد، مستلزم بازگشت فعل به قوه است که این مطلب نیز امری محال می‌باشد.
۴. علامه طباطبایی معتقد است خداوند متعال به محض ایجاد روح، جسم را به وجود آورده است. بدین ترتیب علامه جسم را تابع روح می‌داند.
۵. علامه طباطبایی به حرکت تکاملی بدن و تحول آن اعتقاد دارد و می‌فرماید این بدن اخروی همان بدن دنیوی است. علامه طباطبایی در رد شبهه ازین‌رفتن بدن در جهنم و عذاب بدن دیگر، نفس را به عنوان گناهکار مشخص و عذاب را هم به او مستند می‌کند؛ لذا معتقد است در این صورت، پوست بدن انسان واسطه تعذیب است یا حتی اگر دو پوست متفاوت هم باشد، انسان واحد است.
۶. همچنین علامه طباطبایی معتقد است صور اعمال نیک و بد در باطن انسان متصور می‌شود و فرد انسان به رغم تغایر و تفاوت، همچنان یک فرد بوده و خود اوست.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. آلوسی، شهاب‌الدین؛ **روح المعانی**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. اکبریان، رضا و محمد اسحاق عارفی شیرداغی؛ «معاد جسمانی از منظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، **آموزه‌های فلسفه اسلامی**؛ ش ۹، ۱۳۸۹، ص ۳۹-۵۴.
۳. انواری، جعفر؛ «معاد جسمانی از نگاه حکیمان الهی»، **معرفت فلسفی**؛ س ۶، ش ۱، ۱۳۸۷، ص ۴۹-۷۲.
۴. ایزدی، محسن؛ «مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و ملاصدرا درباره معاد جسمانی»، **خردنامه صدرا**؛ ش ۷۵، ۱۳۹۳، ص ۳۳-۴۸.
۵. بداشتی، علی‌اله و محمدرضا رضایی‌راد؛ «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی»، **اندیشه علامه طباطبایی**؛ س ۲، ش ۲، ۱۳۹۴، ص ۶۱-۷۲.
۶. حیدری، احمدعلی و فاطمه آلبوغبیش؛ «بررسی تطبیقی پاسخ‌های علامه طباطبایی، فخر رازی و زمخشری به شبهات انکار معاد جسمانی»، **اندیشه علامه طباطبایی**، س ۲، ش ۳، ۱۳۹۴، ص ۱۹-۵۲.
۷. خطیبی، محمد؛ **فرهنگ شیعه**؛ قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶.
۸. خوش‌صحب، مرتضی؛ «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان»، **نشریه معرفت کلامی**؛ س ۵، ش ۱۲، ۱۳۹۳، ص ۳۶-۵۶.
۹. دینانی، غلامحسین؛ **معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۸.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **معجم مفردات الفاظ القرآن**؛ تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵.
۱۱. رضوی، مرتضی؛ **نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].

۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: جامعه‌المدرسین، ۱۳۷۱.

۱۳. _____؛ *انسان از آغاز تا انجام*؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

۱۴. _____؛ *المیزان فی التفسیر القرآن*؛ ترجمه محمدحسین همدانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۵. _____؛ *الرسائل التوحیدیه*؛ بیروت: مؤسسه‌النعمان، ۱۴۱۹ق.

۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *العین*؛ قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.

۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ «تناسخ و شبهات دینی آن»، *مجله اندیشه نوین دینی*؛ س ۶، ش ۲۱، ۱۳۸۹، ص ۵۹-۸۰.

۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی؛ *گوهر مراد*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲.

۱۹. متقی‌نژاد، مرتضی؛ «ادله امکان معاد از دیدگاه علامه طباطبایی»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*؛ س ۳، ش ۹، ۱۳۹۱، ص ۹۹-۱۲۰.

۲۰. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۲۱. موسوی بایگی، سیدمحمد، محمداسحاق عارفی شیرداغی و محمد مغربی؛ «معاد جسمانی از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*؛ س ۱۴، ش ۲۵، ۱۳۹۸، ص ۱۷۱-۲۶۲.

Reference

1. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1985). *Tafsir al-Mizan*. translated by Mohammad Baghir Mousavi Hamdani. Qom: the teacher Society of Qom Seminary. (in Persian)
2. Tabātabāī, Mohammad Hossein (2009). *Man from beginning to end*. Qom: Bostan Kitab.
3. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1998). *Risalah dar al-tohidiya*. Beirut: Al-Numan Foundation.
4. Lahiji Abd, al-Razzaq (1993). *Gawhar-e morād*. Tehran:

-
- Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
5. Mohammad-Baqer Majlesi (1982). Bihar al-Anwar. Beirut: Arab Heritage Revival House.

Criticism Idealistic Interpretation of the Epistemology of Transcendental Theosophy Based on the Agency of the Mind

Mohsen Baqerzadeh Meshkibaf*

Mostafa Abedi**

Abstract

In this article, the author believes that in Sadra's philosophy, the authority of the external world loses its epistemological dignity on accidental stage and merely plays the role of a trigger for the intelligent to compose the intellectual that is of his own origin - that is, intellectual by itself- from the external object, and through it, be aware of the world. The field of knowledge is placed in the possession of the rational by itself, which is the reality of knowledge, and the external world is known by using the determinations that the intelligent in the receptacle of the mind, and the compatibility of the object and the mind, and the incarnation of the form and its role on the soul are questioned. The author try to provide an idealistic interpretation of Mulla Sadra's thought by taking help from Kantian epistemology - in which the mind plays a central role in the development of knowledge. If, in Sadra's thought, the intelligent is epistemically prior to the external world and the external world is known only through the determination of the intellect, then state of direct correspondence between the object and the mind and the reference of the external object to the soul will be ruled out. Sadra's approach to the world overturns the traditional epistemological vector of the Islamic world;

Keywords: the Intelligent, External Object, Intellectual by Itself.

*Ph.D of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran (corresponding author).

**Ph.D of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Extended Abstract

Introduction

In the field of epistemology, until Suhrawardi and especially Mulla Sadra, the human mind was in a passive state, and knowledge was often understood as the acquisition of the form of an object by the mind. According to this idea, the mind was considered like a mirror whose only characteristic is to tell about the situation outside. In this thought, the by known itself is the external object that is outside the domain of human will, and known mental as form the by accident known that was known as the external object, which is known to the knowing subject in the shadow of the external object.

Sadra destroys the relations in epistemology and he with a revolutionary idea replaces the by known itself with the by accident known and this time instead of penetrating from the known to the mind, he makes the human mind the only way to reach the facts.

The new epistemological approach to Sadr al-Mutalahin paves the way for a new epistemological field, at the head of which is a philosopher with the power of creation or with the power of designing and reconstructing our knowledge to the external world. In this epistemological approach, the authority of the external things and its weight on the philosopher is lost, and Sadra creates a new way for our approach to the external world; an approach that is very similar to the cognitive revolution that took place in Europe in the 16th century. Relying on Kant's philosophy and taking into account the conceptual possibilities that he obtains from it, the authors try to achieve a new interpretation of Sadra's epistemology and reveal the importance of Mulla Sadr's thought in solving the epistemological problems faced by previous philosophies.

Method

First, two realist approaches, which are basically defined by the reference of the external object, and the idealistic epistemological approach, which is basically defined by the authority of the reason, go to Sadra's philosophy, and then by explaining the idealistic components in Sadra's philosophy, explain the possibility of an idealistic reading of it

Findings

With the emergence of Sadra, a deep epistemological gap is created between two great philosophical traditions. In peripatetic philosophy, apart from the principles of human knowledge, the whole domain of knowledge is considered to be acquired; but by declaring that all human knowledge is present, Sadra stands against his philosophical tradition. Since he considers knowledge to be present, he first eliminates the possibility of error in knowledge, and then, by reading the shadow of acquisition science compared to present science, he considers it as a branch of present science, and then he equates logical and academic thinking with the mind of the present science that is present in the reason, and questions the method of logic in relation to cognition and philosophy. While the Aristotelian tradition, by reading knowledge as an achievement and incorporating the possibility of error in epistemology, recognizes the logic as essential for the study of philosophical knowledge, and describes the study of knowledge as prohibited without observing logical standards. On the other hand, Sadra considers cognition as pre-theoretical and never measures cognition with a logical criterion. In the field of epistemology, Sadra "by prioritizing the human mind over the external world", "by referring acquired perception to present perception" and "extracting and exploring logical and philosophical categories and concepts from the human mind"

provided the basis for the subjective interpretation of his philosophy. - which relies on the effectiveness of the mind in the field of epistemology.

It is worth mentioning that the similarity between Kant and Sadra is that they both believe in the object in itself, and on the other hand, they explain knowledge based on the subject; however, with the difference that although Kant initially makes the knowledge system conditional on the existence of data from noumenon, he continues by declaring that the knowledge system is the subject of architecture, and considers the existing structure in the knowledge system as unattributable to noumenon. On the other hand, Sadra introduces what he has obtained in epistemology with regard to internal possibilities as compatible with the external world and considers the system of the mental world as a mirror of the system of the objective world.

Conclusion

In Sadra's philosophy, the authority of the external world loses its epistemological dignity in the by accidental position and merely plays the role of a flip so that the reason composes the rational that is of his own nature - that is, the rational in itself - from the external object and through it to find the knowledge. The epistemic field is placed in the possession of the rational in itself, which is the knowledge, and the external world is known by using the determinations that the rational creates in the vessels of the mind, and the compatibility of the object and the mind and the solution of the form and its role on the soul are questioned.

تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بر پایه فاعلیت ذهن

محسن باقرزاده مشکی‌باف*

مصطفی عابدی*

چکیده

نگارندگان در این مقاله معتقدند در فلسفه صدرای مرجعیت عالم خارج شأنیت معرفتی خود را در مقام بالعرض از دست می‌دهد و صرفاً نقش تلنگری را ایفا می‌کند تا عاقل، معقولی را که از سنخ خویش است - یعنی معقول بالذات - از روی عین خارجی انشا کند و از طریق آن، به عالم علم پیدا کند. ساحت معرفتی در اختیار معقول بالذات که واقعیت علم است، قرار می‌گیرد و عالم خارج با استفاده از تعیناتی که عاقل در وعای ذهن ایجاد می‌کند، شناخته می‌شود و حیث مطابقت عین و ذهن و حلول صورت و نقش بستن آن بر نفس زیر سؤال می‌رود. نگارندگان در این مجال می‌کوشند با کمک گرفتن از معرفت‌شناسی کانتی - که در آن حیث ذهن در تکوین معرفت نقش محوری را به عهده دارد - تفسیری ایدئالیستی از اندیشه ملاصدرا ارائه دهند. اگر عاقل در اندیشه صدرای به لحاظ معرفتی مقدم بر عالم خارج قرار بگیرد و عالم خارج تنها از طریق تعینات عقل شناخته شود، دیگر حالت تطابق مستقیم عین و ذهن و مرجعیت عین خارجی نسبت به نفس، منتفی خواهد شد. رویکرد صدرالمتألهین به عالم بردار معرفتی سنتی جهان اسلام را زیر و رو می‌کند؛ چراکه بردار با صدرا از معقول به واقع حرکت می‌کند نه بر عکس. اصالت از آن عاقل است و عین تنها شأن معرفتی خود را از آن وام می‌گیرد. واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، عاقل، عین خارجی، معقول بالذات، معقول بالعرض.

* دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. mohsen.bagherzade.meshkibaf@gmail.com

* دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. m.abedi2015@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۱۱

مقدمه

در حوزه معرفت‌شناسی تا پیش از سهروردی و بالاخص ملاصدرا ذهن انسان در وضعیتی منفعل قرار داشت و اغلب شناخت و معرفت به حصول صورت شیء نزد ذهن درک می‌شد. مطابق این تصور ذهن به‌سان آینه‌ای در نظر گرفته می‌شد که تنها مشخصه آن، حکایت از وضع موجود در خارج است. در این اندیشه معلوم بالذات همان عین خارجی است که خارج از حوزه اراده انسان قرار دارد و صورت ذهنی معلوم بالعرض شناخته می‌شد که در سایه آشکارشدن عین خارجی برای فاعل شناسا معلوم می‌شود. صدرا مناسبات موجود در معرفت‌شناسی را از بین می‌برد و با یک نظر انقلابی جای معلوم بالذات را با معلوم بالعرض عوض می‌کند و این بار به جای اینکه از عین به ذهن نفوذ کند، ذهن انسان را تنها راه رسیدن به اعیان خارجی می‌شناسد. رویکرد معرفتی جدید به صدرا المتألهین زمینه را برای ساحت معرفتی جدیدی هموار می‌کند که در رأس آن عاقلی با قدرت ایجادکنندگی یا با قدرت طراحی و بازسازی علم ما به عالم خارج قرار دارد. در این رویکرد معرفتی مرجعیت امر خارجی و سنگینی آن بر عاقل از بین می‌رود و صدرا راهی جدید برای رویکرد ما به عالم خارج می‌آفریند؛ رویکردی که بسیار مشابه است با انقلاب معرفتی که از قرن شانزدهم در اروپا شکل گرفت. نگارندگان با تکیه بر فلسفه کانت و با توجه به امکانات مفهومی که از آن به دست می‌آورد، می‌کوشد به تفسیری نو از معرفت‌شناسی صدرا دست یابد و اهمیت اندیشه صدرا المتألهین را در حل مشکلات معرفت‌شناسی که فلسفه‌های پیشین با آن مواجه بودند، آشکار کند. به همین منظور نگارندگان ابتدا دو رویکرد رئالیستی که اساساً با مرجعیت عین خارجی تعریف می‌شود و رویکرد معرفتی ایدئالیستی که اساساً با مرجعیت عاقل تعریف می‌شود، سراغ فلسفه صدرا می‌روند و سپس با توضیح مولفه‌های ایدئالیستی موجود در فلسفه صدرا امکان خوانش ایدئالیستی از آن را توضیح می‌دهند.

الف) ایدئالیسم کانتی و تقویم ابژه تجربی از سوژه

در نگاه نخست شاید چنین به نظر برسد که کانت را باید ایدئالیستی در نظر گرفت که برای

ابژه یا شیء فی نفسه و سوژه در تعیین نظام دانش سهمی برابر داده و فلسفه او از هر دو به صورت ایجابی تأثیر پذیرفته است؛ اما آنچه باید به آن توجه کرد، این است که در اندیشه کانت نومن تنها باید نقطه‌ای تصور شود که سوژه با اعتنای به آن توان می‌یابد جهان تجربی و همچنین نظام معرفت را معماری کند. او معتقد نیست عقل باید راه رفتن و شکل و منطق آن را از نومن بیاموزد. نومن برای کانت صرفاً به عنوان زمینی است که عقل پا روی آن می‌گذارد و با توان و هدایت و منطق خود راه رفتن را یاد گرفته و به پیش می‌رود. به همین جهت او تصریح می‌کند: «فیزیک مطابق با آنچه عقل، خود در طبیعت قرار داده است، آن چیزی را در طبیعت جست‌وجو کند که باید از طبیعت بیاموزد» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۴۴)؛ یعنی سوژه چیزی از طبیعت نمی‌آموزد، بلکه آنچه را از طبیعت بر می‌دارد، پیش‌تر آن را در اختیار طبیعت قرار می‌دهد. او در پیشگفتار ویراست دوم **نقد عقل محض** آشکارا اعلام می‌کند «عقل باید اصول احکام خود و بر طبق قوانین ثابت به پیش برود و طبیعت را ملزم سازد تا به پرسش‌های او پاسخ گوید، نه اینکه اجازه دهد طبیعت، افسارش را به این طرف و آن طرف بکشد» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۴۴). در این معنا نومن هیچ جنبه ایجابی برای نظام دانش تعیین نمی‌کند. تنها انتظاری که از نسبت میان نومن و فنومن در اندیشه کانت می‌توان داشت این است که دارد نومن بر سوژه تأثیری مبهمی می‌گذارد و در این رابطه هیچ سازمان و ساختار روشنی از نومن به سوژه منتقل نمی‌شود. او در کنار نومن که ابژه مستقل از سوژه معرفی می‌کند، ابژه عینی و تجربی دیگری را توضیح می‌دهد که آدمی به طور ایجابی با آن سروکار دارد و زندگی و نظام دانش مطابق و هم شکل با آن تعیین می‌یابد نه اینکه ما تصور کنیم ابژه مستقل از سوژه چنین وضعیتی را در قبال سوژه به عهده داشته باشد. کانت ابژه یا همان نومن را به عنوان چیزی ایجابی در نظر نمی‌گیرد و به آن سهمی درخور و سازنده نمی‌دهد. برای کانت ابژه صرفاً یک فرض در نظر گرفته می‌شود تا سوژه بتواند نظام دانش را بر پایه مختصات درونی‌اش بنا کند. به همین جهت است که کانت در **نقد عقل محض** می‌نویسد: «سوژه در مقام عقل نظری ابژه و مفهوم آن را تعیین می‌کند» (همان). جهان تجربی و عینیت و واقعیت چیزی نیست که بنیاد آن را در عین بتوان

جست‌وجو کرد، بلکه همچنان که کانت در تمهیدات اعلام می‌کند، جهان تجربی و عینی در ذهن سوژه تعیین پیدا می‌کند نه در جهانی فی‌نفسه. کانت در تمهیدات به این نوع جهان و ابژه که بر پایه منطق درونی سوژه تعیین می‌یابد، جهان عینی اطلاق می‌کند و کلیت و ضرورت را مطابق همین جهان عینی و ابژکتیو که ذهن سوژه قوام یافته است، توضیح می‌دهد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸-۱۳۹).

نگارنده بر اساس متون خود صدر/ا به درکی جدیدی از معرفت‌شناسی دست یافته است که نشان می‌دهد صدر/ا در ساحت معرفت‌شناسی بر این باور است که فاعل شناخت در مقام کشفِ نظامِ معرفت به توان و نیروی خود ذهن عطف نظر می‌کند.* او اگرچه در معرفت‌شناسی نظام معرفت را هنگامی دارای حقیقت تصور می‌کند که حکایت از نظم بیرونی داشته و نظم عینی فی‌نفسه را توضیح دهد، به زعم او همین نظام معرفت که حکایت از نظام عینی دارد، به نحو ابژکتیو حاصل نمی‌شود، بلکه حصول نظام دانش به صورت سوژکتیو است. نگارندگان با توجه به اینکه تقدم سوژه به ابژه را در مقام کشف به معرفت‌شناسی ملاصدر/ا نسبت می‌دهند نه به لحاظ وجودی و واقعی، به همین جهت نمی‌توان تفسیر حاضر از صدر/ا را متهم به سولپسیزم یا ریلیتیویزم ساخت؛ چراکه مطابق این تفسیر صدر/ا به یک نظم بیرونی اعتقاد دارد و ساختار معرفتی را آئینه آن در نظر می‌گیرد. فقط تنها کار انقلابی که صدر/ا در این میان انجام می‌دهد و با این کار فلسفه خود را از سنت موجود -که تحقق ادراک را در ساختاری انفعالی توضیح می‌داد- جدا می‌سازد، این است که او بر خلاف فلسفه مشایی اولویت را در مقام کشف به ذهن نسبت می‌دهد و از این جهت که صدر/ا و کانت در معرفت‌شناسی به‌نوعی تقدم را به سوژه می‌دهند، معرفت‌شناسی او را به فلسفه ایدئالیسم کانتی شبیه می‌سازد. شباهت کانت و صدر/ا در این است که هر دو از یک سو به شیء فی‌نفسه اعتقاد دارند و از سوی دیگر معرفت را بر پایه سوژه توضیح می‌دهند؛ منتها با این تفاوت که کانت اگرچه نظام دانش را در ابتدا مشروط

* نگارنده تفسیر حاضر را ابتدا با سیر در آثار خود صدر/ا به دست آورده و در ادامه با ملاحظه شباهت میان نظام دانش در صدر/ا و کانت به تفسیر با این موضوع همت گماشته است.

به وجود داده‌هایی از نومن می‌کند، در ادامه با اعلام اینکه نظام دانش معماری سوژه است، ساختار موجود در نظام دانش را غیرقابل انتساب به نومن در نظر می‌گیرد. در مقابل صدرای آنچه را که در معرفت‌شناسی با توجه به امکانات درونی و به نحو سوبژکتیو به دست آورده است، قابل انطباق با جهان بیرونی معرفی می‌کند و نظام جهان ذهن را آئینه نظام جهان عین به شمار می‌آورد.

ب) توضیح معرفت و ادراک بر پایه فلسفه متعالیه

صدرای با توجه به هستی‌شناسی خویش به بررسی معرفت یا شناخت دست می‌زند. او با توجه به مبنای اصالت وجودی، اندیشه فلسفی خود را در سایه توجه به این مؤلفه بنیادی قابل توضیح می‌داند و هر کمالی از جمله علم را که به اشیا ملحق می‌شود، به واسطه وجود به شمار می‌آورد (صدرای، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۱۰). وی در جلد سوم اسفار علم را از عوارض موجود بما هو موجود قلمداد می‌کند (همو، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۷۸)* و با توجه به نگاه وجودی به علم به تصور انتزاع در معرفت‌شناسی مشایی خرده می‌گیرد و به آن انتقاد می‌کند. صدرالمتألهین بیان می‌کند که ما از طریق تجرید صورت از ماده علم کسب نمی‌کنیم. تصور وجودی از علم زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا صدرای تلقی تجریدی از درک عقلانی را زیر سؤال ببرد؛ چراکه به زعم وی از آنجا که تجرد از ماده یک مفهوم سلبی است، محال است تعقل به عنوان امر ایجابی را به تجرد به مثابه امری سلبی فروکاست؛ چون تقوم امر ثبوتی به امر سلبی محال است (همان، ص ۲۹۰). روشن است که این دیدگاه بر اساس اصالت ماهیتی بودن فیلسوف شکل می‌گیرد و در جایی از حقیقت بهره می‌گیرد که ما صورت ماهوی در ذهن به دست آمده را علم بدانیم؛ در حالی که صدرالمتألهین ماهیت را ذات علم نمی‌داند و به این دلیل نظریه تجرید را نمی‌پذیرد؛ چراکه در واقع صدرالمتألهین در علم معتقد است ما صورتی را از جنس قوای نفسانی خودمان در ذهنمان می‌سازیم نه اینکه از عین منفعلانه بپذیریم. او بعد از اینکه عدمی بودن علم را زیر سؤال می‌برد و به این طریق تجردی و اضافی بودن علم را منتفی می‌سازد، در کتاب اسفار آن را همانند وجود مفهومی

* من عوارض الموجود بما هو موجود ... هو ان الموجود اما عالم او معلوم.

دارای حقیقت واحد و مشککی می‌داند که بر مراتب مختلف قابل صدق است. صدرالمتألهین در کتاب *اسفار* در این باره چنین می‌نویسد: علم، امری سلبی - مانند تجرد از ماده - و حتی اضافی هم نیست، بلکه امری وجودی است، هر وجودی هم نیست، بلکه وجود بالفعل است نه بالقوه و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی ناب یا خالص و بدون هیچ ترکیبی با عدم و به مقدار خالص بودنش از آمیختگی با عدم، علم بودنش بیشتر است (همان، ص ۲۳۵). او علم را چیزی جز آشکارگی و حضور و ظهور نمی‌شناسد. او نه تنها علم فاعل شناخت به خود را به نحو حضوری درک می‌کند، بلکه علم آن به اشیای دیگر را از طریق علم حضوری میسر و محقق می‌داند. صدر علم در تمام مراتب آن را حضوری اعلام می‌کند و نه تنها علم عقلی را حضوری می‌داند، بلکه علم حسی را نیز از سنخ علم حضوری بیان می‌کند. ملاصدر علم را «حضور □ مجرد □ عند مجرد تلقی می‌کند» (همان، ص ۲۹۳). صدر شناخت را در سایه مواجهه مستقیم فاعل شناسنده با متعلق شناخت محقق می‌داند. او با این مبنا سراغ نقد فلسفه مشایی می‌رود که به زعم آنها علم و ادراک صرفاً به صورت غیر مستقیم و از طریق واسطه میان فاعل شناخت و متعلق شناخت امکان تحقق دارد. وقتی «حقیقت علم چیزی جز موجود بودن نزد شیء» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۴) نباشد، وسایطی که مانع از حضور خود شیء نزد عالم می‌گردد، باید از میان برداشته شود تا میان عالم و معلوم اتحاد ایجاد شود و دوگانگی وجودی میان آنها از میان بر می‌خیزد. بر این اساس صدر رفع حجب معرفتی را اولین گام برای ورود به قلمرو دانایی بر می‌شمارد و وجود وسیط میان شیء و فاعل شناخت را نفی می‌کند. در علم حصولی صور علمی و وسایط برهانی که در قیاس به کار می‌روند، میان فاعل شناسا و متعلق شناخت فاصله افکنده و مانع ظهور و حضور آن برای شناسنده می‌شود که در سایه اتحاد عالم و معلوم تحقق پذیر است.

ج) فرامقولی بودن علم نزد صدر و بی‌نیاز بودن از منطق

یکی از اموری که در سنت ارسطویی به کارگیری منطق را توجیه می‌کرد، وجود احتمال خطا در شناخت بود. مطابق فلسفه ارسطو از آنجا که شناخت ذاتاً امری حصولی بود و ذهن با واسطه با جهان بیرونی در ارتباط بود، شناخت همواره در معرض خطا قرار داشت.

ارسطو برای اینکه بتواند امکان خطا را از بین ببرد، راه چاره را در منطقی می‌دانست که ریشه در مقولات هستی‌شناختی داشت. ارسطو معتقد بود مقولات ده‌گانه الگوهای هستی‌شناختی بوده و تعاریف منطقی نه‌تنها توصیف‌کننده مفاهیم ذهنی، بلکه توصیف‌کننده طبیعت به حساب می‌آیند. به همین جهت منطق ریشه در متافیزیک دارد و بسیاری از مبانی منطق در کتاب **متافیزیک** بررسی می‌شود. بنا بر تلقی ارسطو ذهن با اندیشیدن در قالبی منطقی که مقولات وجودشناختی را فراهم می‌سازند (راس، ۱۳۷۷، ص ۸۵)، راه و رسم درست‌اندیشیدن را برای ما فراهم می‌کنند و حلقهٔ رابط ما به خارج و ضمانت صدق دانش‌های ما از طریق قوانین منطقی تأمین می‌شود و منطق صیانت اندیشه را در برابر خطاهای احتمالی به عهده می‌گیرد؛ اما صدر/ بر خلاف سنت ارسطویی شناخت را به ساحت حضور منتقل می‌کند و خطاپذیری در مسئله شناخت را که امری حضوری است، بی‌مورد می‌داند؛ زیرا در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای مانند مفاهیم ذهنی وجود ندارد و ذات معلوم نزد عالم حضور دارد. این ویژگی وجودشناختی علم حضوری، عامل خطاناپذیری شناخت حضوری در حوزه معرفت‌شناختی می‌شود؛ زیرا خطا در جایی امکان دارد که میان عالم و معلوم واسطه باشد و آنجا که واسطه‌ای در میان نیست و نفس معلوم نزد عالم حضور دارد، امکان خطا مرتفع می‌شود. شناخت یک شیء واقعی یا به گونه‌ای است که وجود علم با وجود معلوم یگانه است که از آن با شناخت نام می‌برند و یا شناخت یک شیء از شیء معلوم متفاوت بوده و دو نحوه هستی جداگانه به حساب می‌آیند که به علم حصولی معروف است. او همین نوع دانش را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند و معتقد است همه مفاهیمی که ذیل منطق از آن یاد می‌شود، در چارچوب آن قابل توضیح است (صدر، ۱۳۷۸، ص ۴-۵). در علم حضوری حیث حکایت‌گری از عین خارجی وجود ندارد؛ یعنی نفس وجود معلوم نزد عالم حاضر است؛ بنابراین اگر علم ما به صور ذهنی مصداق علم حضوری به شمار می‌آید، صورت ذهنی در این حالت فاقد دوگانگی و جنبه حکایت‌گری است و از حیث «ما فیه ينظر» بدان توجه شده نه از جهت «ما به ينظر» (ملاهادی سبزواری، [بی‌تا]، ۱۳۷).

اهمیت علم حضوری خطاناپذیری آن است؛ زیرا در علوم و یافته‌های حضوری، خود واقعیت عینی متعلق شهود قرار می‌گیرد و هیچ فاصله‌ای میان عاقل و معقول قرار ندارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۳۷). بر خلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش وساطت را در شناخت واقعیت خارجی ایفا می‌کنند و خطای در ادراک را ایجاد می‌کند، زیرا ممکن است میان صورت ذهنی و واقعیت خارجی مطابقت یا عدم مطابقت باشد، آنجا که واسطه‌ای در کار نباشد و خود واقعیت خارجی نزد عالم حضور یابد، خطا به معنای اعتقاد غیر مطابق با واقع معنا ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵). خطاها همیشه در تطبیق حاصل می‌شود؛ برای مثال وقتی ماه را در شب به صورت هلال در آسمان می‌بینید، در اینکه صورت هلال دیده می‌شود، تردیدی نیست؛ ولی زمانی خطا ظاهر می‌شود که صورت هلال بر کره موجود در آسمان تطبیق شود و صورت هلال، همان کره معرفی می‌شود یا چیزی که مزه شیرین دارد برای مریض، مزه تلخی احساس می‌شود و حکم او بر اینکه آن چیز تلخ است، خطا خواهد بود؛ بنابراین علم حضوری خطابر دار نیست؛ خطا در انطباق و تطبیق است (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷).

دلیل اینکه صدر/ بنیاد معرفت را غیر مقولی می‌داند، در این است که تفکر مقولی جایی معنا دارد که امکان خطا در شناخت وجود داشته باشد؛ اما پرواضح است در علم حضوری خطا هرگز نمی‌تواند راه داشته باشد؛ به همین جهت در مرحله نخست تفکر مفهومی و اندیشه مقولی با ذات معرفت هم‌خوانی ندارد و نیازی به آن نخواهد بود. در علم حضوری حیث حکایت‌گری از عین خارجی وجود ندارد؛ یعنی نفس وجود معلوم نزد عالم حاضر است. بنابراین اگر علم ما به صور ذهنی مصداق علم حضوری به شمار می‌آید، صورت ذهنی در این حالت فاقد دوگانگی و جنبه حکایت‌گری است.

صدر/ با این رویکرد است که در مسئله علم دوگانگی و کثرت را که ناشی از تصور مقوله‌وار از هویت علم است، از میان بر می‌دارد و میان عالم و معلوم اتحاد وجودی برقرار می‌کند. او با تفسیری وجودی از علم موفق می‌شود ذات علم را به حضور ارتقا دهد و حضور را لازمه علم یا همان حقیقت علم در نظر بگیرد. او با این کار ذات علم را از قلمرو

حصولی که تنها در ساحت امور مقولی می‌تواند تعیین یابد و موضوعی که در اندیشه مشایی غلبه داشت، خارج سازد. به همین جهت صدر^۱ در عبارتی صریح متذکر می‌شود که انیت علم عین ماهیت آن (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۲۰) بوده و فراتر از مقولات ماهوی قرار می‌گیرد و همان طور که جوادی آملی در *رحیق مختوم* می‌گوید: «دقت و ابتکار صدرالمتألهین در طرح مسئله علم این است که او علم را در زیر پوشش ماهیات و مقولات قرار نمی‌دهد... و جایگاه حقیقی آن را نه در مقولات ثانی منطقی و نه در مباحث ماهوی فلسفه بلکه در ردیف تقسیمات اولای وجود یا حتی با اثبات مساوقت هستی با علم، آن را از قبیل مسائلی نظیر اصالت و یا بساطت وجود می‌داند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۹۵).

بر این اساس صدر^۱ بر خلاف سنت ارسطویی، شناخت را از ساحت علم حصولی که با تفکر مقولی می‌تواند معنا داشته باشد، به ساحت حضور که با وجودی‌انگاری علم سازگار است، منتقل می‌کند. او خطاپذیری را در تمام ساحت‌های شناخت بی‌مورد می‌داند؛ زیرا در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای مانند مفاهیم ذهنی وجود ندارد و ذات معلوم نزد عالم حضور دارد. این ویژگی وجودشناختی علم حضوری، عامل خطاناپذیری شناخت حضوری در حوزه معرفت‌شناختی می‌شود؛ زیرا خطا در جایی امکان دارد که میان عالم و معلوم واسطه باشد و آنجا که واسطه‌ای در میان نیست و نفس معلوم عالم حضور دارد، امکان خطا مرتفع می‌شود. بر اساس فلسفه صدر^۱ نه تنها خطاناپذیری در علم حضوری می‌تواند قابل طرح باشد، بلکه بالاتر از آن می‌توان خطاناپذیری در علم حصولی را نیز یکی از مباحثی دانست که در معرفت‌شناسی صدرایی دور از انتظار نیست؛ زیرا او علم حصولی را به علم حضوری بر می‌گرداند و با ارجاع علم حضوری به علم حصولی مسئله مطابقت را در قلمرو حضور معنا می‌کند که خطا در آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای بررسی عدم خطاناپذیری علم حصولی در اندیشه صدر^۱ ابتدا به این مسئله می‌پردازیم که صدر^۱ علم را به علم حضوری بر می‌گرداند.

د) علم حصولی ظل علم حضوری و تابعیت آن از علم حضوری در خطاناپذیری

در اندیشه صدر^۱ وجود ذهنی ظل وجود علم به شمار می‌آید و تصور اینکه علم حصولی

سایه اعیان خارجی است، در نظر وی امری مردود به شمار می‌آید. یکی از دلایلی که می‌توان در اندیشه صدر/ا بر نسبت پیش‌گفته میان علم حصولی و علم حضوری ارائه داد، این است که در ذهن ادراکاتی وجود دارد که نه تنها در خارج نمی‌تواند تحقق یابد، بلکه بالاتر از آن امتناع وجودی نیز دارد؛ زیرا ذهن معدوم‌های خارجی مانند معقولات ثانی را درک می‌کند که هیچ گونه وجود خارجی برای معلوم آنها نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰) و روشن است چیزی که خود معدوم است، قادر نخواهد بود ذی‌ظل وجود ذهنی باشد. «از این پس دانسته خواهد شد که قیاس و سنجش وجود خارجی و ذهنی، وجهی مناسب برای تسمیه وجود ذهنی به وجود ظلّی نیست؛ زیرا وجود ذهنی درحقیقت سایه و ظلّ وجود خارجی نیست، بلکه سایه و ظل وجود علم است که در نفس انسان کیف نفسانی یا مقوله دیگر و یا رأساً خارج از مقوله می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۲۴). بنابراین وجود ذهنی، یک وجود تبعی است که در سایه وجود علم، وجود دارد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۷).

در توضیح اینکه صورت ذهنی برگرفته از علم است، می‌توان چنین گفت که فاعل شناخت هنگامی که با شیء خارجی مواجه می‌شود، در آن تأثیر می‌گذارد. فاعل شناخت این تأثیر را با حضوری بی‌واسطه درک می‌کند و در ذهن خود صورتی مطابق آن صادر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲). صدر/ا همانند علمای طبیعی حصول صورت شیء خارجی در حس انسان را ادراک نمی‌داند (همان، ج ۸، ص ۱۵۶). پس اگر حصول صورت از شیء عینی ادراک نباشد، در این صورت ادراک حسی به چه چیزی اطلاق می‌شود؟ پاسخ صدر/ا این است که هنگامی که نفس با شیء بیرونی در یک وضع معین قرار می‌گیرد، صورتی از شیء خارجی در قوه باصره حاصل می‌شود و از آنجا که به زعم او انفعال قوه باصره ادراک به حساب نمی‌آید، وی اعلام می‌کند صورت حاصل‌شده در درون قوه باصره که این بار به صورت درک حضوری برای نفس وجود دارد، باعث می‌شود نفس بر پایه صورت موجود در قوه باصره، در درون خود صورتی مشابه آن را برای خود ایجاد نماید (همان) و این صورت ایجادشده به وسیله فاعل شناسا همان ادراکی است که صدر/ا در مقابل

موضع علمای طبیعی ابداع می‌کند. در توضیح نکته پیش‌گفته چنین می‌توان گفت که اگر ما چشم خود را بکشاییم و درختی را مشاهده کنیم که نوری از آن منعکس شده و به چشم ما برخورد می‌کند، آن‌گاه تصویر درخت در چشم ما منعکس می‌شود و با سیستم عصبی به مغز انتقال می‌یابد. اینجاست که مغز نیز منفعل گشته و سپس قوه باصره به دلیل ارتباط و اتحاد نفس و بدن از این نسبت مادی منفعل می‌شود و پس از آن ذهن انسان از آن احساس درونی، تصویر می‌سازد. نتیجه آنکه ذهن ما از اشیا خارجی تصویر نمی‌سازد، بلکه تصویرسازی ذهن از احساس درونی و انفعالات نفسانی است. با توجه به اینکه روند مذکور در مورد دیگر حواس نیز جاری است، می‌توان نتیجه گرفت که همه علوم حصولی حسی یعنی مفاهیم و تصاویر و صور گزارشگر از اشیا خارجی که با حواس ظاهری پدید آمده‌اند، به علوم حضوری یعنی احساسات درونی بازگشته و از آنها نشئت گرفته‌اند. بنابراین تحقق ادراک حصولی عقلی، خیالی و حسی مبتنی است بر اتحاد صور حسی با نفس و حضور صور حسی نزد نفس (همان، ج ۱، ص ۲۸۵)؛ یعنی همه این ادراکات به علم حضوری نفس به محسوسات بر می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۸۴).

از طرف دیگر *صدرا* بر این باور است که صور ادراکی موجود در ذهن به لحاظ وجودی کامل‌تر و بالفعل‌تر از وجود خارجی است؛ چراکه صورت ذهنی به جهت مجرد از ماده کامل‌تر از وجود عینی معلوم است. به باور *صدرا* وجود صوری و ادراکی به جهت سلب نقایص مادی، وجودی اعلی و اشرف از وجود مادی است؛ به وجهی که می‌توان گفت صورت‌های مادی مثال و سایه صورت‌های نفسانی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۴۰-۲۴۱)؛ چنان‌که گفته است: «این حیوان گوشتی مرکب از اضداد و صور دگرگون‌شونده مثال و سایه‌ای است از حیوان نفسانی بسیط» (همان، ص ۲۴۱). بنابراین وجود ذهنی که کامل‌تر از وجود عینی است، چگونه می‌تواند سایه وجود عینی محسوب شود. با این توضیح نیز روشن می‌شود که به زعم *صدرا* وجود ذهنی ظل وجود علم است نه ظل وجود خارجی معلوم. با توجه به چنین تصویری از نسبت علم و وجود ذهنی است که می‌توان گفت علم حصولی به حضوری بر می‌گردد (همان، ص ۲۲۲). با توجه به اینکه وجود

ذهنی سایه وجود علم تصور شد، می‌توان مدعی شد که مفاهیم منطقی به عنوان سایه علم حضوری تلقی شوند و ذهن به مثابه دستگاہی خودکار مفاهیم و مقولات منطقی و فلسفی را از یافته‌های حضوری تصویربرداری و در ادامه آنها را تجزیه، تحلیل و تفسیر کند؛ برای مثال «انسان هنگامی که از یک رخداد می‌ترسد، ذهن او از حالت ترس عکس‌برداری کرده و جمله "من می‌ترسم" را برای آن تدارک می‌بیند. این جمله و مفهوم ترس از سنخ علوم حصولی‌اند؛ همچنین ذهن با رفع حالت خاص، مفهوم کلی ترس را درک می‌کند و گاهی با بهره‌گیری از دانسته‌های پیشین، به تفسیر این حالت، علت پیدایش و لوازم آن می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶).

ه) تقدم شناخت بر منطق

اگر موضع صدرای در باب نسبت علم حصولی و علم حضوری درست باشد، باید بپذیریم که صدرای بر خلاف سنت ارسطویی فکر تحصیلی را میزان علم حضوری قرار نمی‌دهد. به باور او باید فکر تحصیلی با علم حضوری هم‌خوانی داشته باشد. از آنجا که صدرای معارف حضوری را تردیدناپذیر می‌داند، تصور اینکه علم حضوری به خودی خود دارای ایقان نبوده و یقین و قطعیتش را از مبانی منطق دریافت کند، بیهوده تلقی می‌شود؛ زیرا فقدان واسطه در علم حضوری عامل خطاناپذیری و یقینی‌بودن ذاتی علم حضوری است (صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، ص ۱۴۵-۱۴۴) و علم حضوری برای تحصیل این ویژگی ذاتی نیازی به مبانی دیگری که از منطق به دست می‌آید، ندارد. به همین دلیل است که فیلسوف به دلیل داشتن علم حضوری از بسیاری براهین مفهومی و حصولی بی‌نیازی است؛ چراکه علم حضوری به انسان چنان یقینی عطا می‌کند که جای هر گونه تردیدی را از میان بر می‌دارد. مطابق آنچه گفته شد، صدرای سنت رایج را دچار دگردیسی بنیادین قرار می‌دهد و بر خلاف ارسطوئیان که معتقد بودند منطق و تفکر تحصیلی معیار حقیقت هر گونه شناختی را فراهم می‌آورد، صدرای تقدم منطق را نسبت به فلسفه از میان بر می‌دارد؛ زیرا صدرای در رساله تصور و تصدیق مباحث منطقی را مختص قلمرو علم حصولی می‌داند و تصور و تصدیق را که زمینه تعیین تفکر منطقی است در علم حصولی قابل بحث معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۳،

ص ۳۰۷). او همچنین در کتاب **التنقیح فی المنطق** علم حضوری را غیر مرتبط با تقسیمات تصویری و تصدیقی دانسته و در مقابل تنها علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند و سپس هر یک از آنها را به فطری، حدسی و کسبی تقسیم می‌نماید (همو، ۱۳۷۸، ص ۶). واضح است که بنیادی‌ترین رسالت منطق بحث از چگونگی تشکیل قیاس و تحلیل آن به قضایا و بررسی شرایط آنها که ریشه در تصور و تصدیق دارند تعریف می‌شود؛ در حالی که در علم حضوری از این امر خبری نیست و علم حضوری نه به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و نه از قضایا و قیاسات و... که مختص علم منطق است، بحث می‌کند. بر این پایه، منطق که بر محمل علم حصولی سوار است، در علم حضوری سالبه به انتفای موضوع شده و دیگر در حوزه شناخت که در مرتبه اول حضوری است، نیازی به وجود منطق نخواهد بود و منطق طریقی برای تحقق شناخت نخواهد داشت.

البته باید توجه داشت که نگارندگان هرگز به این عقیده نیستند که از یک سو علم حصولی و از سوی دیگر طریقیّت منطق در تحقق این نوع شناخت را در اندیشه صدرای منتفی سازند، بلکه مقصود این است منطقی که در علم کاربرد دارد، به لحاظ کشف آیا امری ابژکتیو است یا سوژکتیو؟ درحقیقت مقصود این نیست که علم حصولی به کلی از میان برداشته شود، بلکه سعی می‌شود جایگاه و نقطه اتکای علم حصولی در اندیشه صدرای ارائه می‌شود؛ یعنی به جای اینکه ریشه علم حصولی به انفعال ذهن انسان از اعیان خارجی نسبت داده شود، با ابتدای علم حصول به حضور، علم حصولی را بر خلاف مشائیان که مبتنی بر انفعال ذهن می‌دانستند، به خلاقیت ذهن ارجاع شود و به این طریق به واسطه کشف منطق از ادراک حضوری، تقدم شناخت حضوری - نه حصولی - نسبت به منطق توضیح داده می‌شود. به همین دلیل در اندیشه صدرای تردیدی نیست علوم - که در حوزه مفاهیم و علم حصولی تعیین می‌یابند - نیازمند منطق است؛ زیرا علوم حصولی تنها با ساختاری قابل توضیح است که منطق در اختیار آن قرار می‌دهد.

در مقابل سنت ارسطویی ذهن شناسنده را در معرفت‌شناسی مسبوق به شناخت شرایطی که در آن گزاره صادق به دست می‌آید، معطوف می‌کند و ذهن هر انسانی را

موظف می‌سازد که پیش از ورود به حوزه دانایی در باب چگونگی تحصیل معرفت به تفحص بپردازد؛ یعنی «فرد باید از پیش تربیت یابد تا بداند هر یک از انواع استدلال را کجا و چگونه باید انجام دهد. چون جست‌وجوی معرفت و راه نایل شدن به معرفت، در زمان واحد نامعقول و رسیدن به آن مشکل است (۱۹۹۵). بنابراین از دیدگاه/ارسطو منطق حالت مقدماتی به خود می‌گیرد و پیش از ورود به هر علمی فراگرفته می‌شود (راس، ۱۳۷۷، ص ۴۷). راس در این باره بر این باور است که شیوه علم منطق، شیوه‌ای است که هم روش کشف حقیقت و هم روش تبیین حقیقت را در اختیار ما می‌گذارد. برخی نیز ماهیت منطق را در نظر ارسطو محدود به ابزاری بودن آن کرده، علم بودن آن را منتفی می‌دانند. ایشان معتقدند ارسطو منطق را صرفاً به عنوان مقدمه و ابزار علوم در نظر گرفته است؛ زیرا در تقسیم‌بندی‌هایی که از علم مطرح کرده است، نامی از منطق نبرده است.

و) برگشت حصول به حضور؛ راهی برای فاعلیت ذهن در اکتشاف قانون هستی و اندیشه

وقتی منطق به بعد از علم حضوری منتقل شود و کشف قوانین منطقی نه با توجه به اموری بیرونی بلکه به واسطه امکانات درونی باشد، آنچه اندیشه انسانی را به نظم می‌کشد و در چارچوب معینی محدود می‌کند، از ذهن فاعل شناخت کشف می‌شود و به این ترتیب فاعل شناخت در اکتشاف قوانین اندیشه به استقلالی درونی که مشخصه اندیشه ایدئالیسم سوبژکتیو است، دست می‌یابد. اگر بپذیریم که علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد، برگشت مفاهیم منطقی و معقولات ثانیه فلسفی به علم حضوری درونی، قطعی خواهد بود؛ یعنی مقولات منطقی و مفاهیم فلسفی که ریشه در هستی واقعی دارند، به جای اینکه مستقیماً از جهان بیرونی کشف شوند، با توجه به ذهن انسان قابل کشف خواهد شد و این تغییر مسیر کشف در اندیشه صدر را یک انقلاب بزرگی است که می‌تواند با اندیشی فلسفه سنتی ما ناسازگار بوده، زمینه تغییرات اساسی در اندیشه فلسفی را فراهم آورد (رک: طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۲۴-۳۲)، مفاهیم علمی بازتولید علم حضوری در ساحت علم حصولی است که نفس با توجه به آنچه در ذهن خود دارد، به آن اقدام می‌کند. به این ترتیب

صورت‌بندی موجود در ذهن که از جهان عینی در ذهن وجود دارد، از طریق امکانات درونی خود ذهن که در علم حضوری برای آن وجود دارد، فراهم می‌شود. به این ترتیب صورت‌بندی موجود در ذهن اگرچه همان صورت‌بندی اعیان خارجی را نشان می‌دهد، قالب‌های موجود در مفاهیم ذهنی اموری هستند که ذهن آن را با توجه به توان درونی خود کشف می‌کند.

ز) عقل فعال و توضیح نسبت آن با فاعلیت ذهن فاعل شناخت

آنچه در اینجا می‌تواند از آن سؤال کرد، این است که اگر تفسیر پیش‌گفته از صدر/ پذیرفت شود، تکلیف پاره‌ای از موارد که صدر/ در آثارش معرفت را به افاضه عقل فعال نسبت می‌دهد، چه خواهد بود؛ زیرا اگر به این بخش از آثار صدر/ تأکید شود، می‌تواند دست-مایه‌ای برای تردید در تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی صدر/ قرار گیرد. اما به عقیده نگارندگان حتی این بخش از نگاه صدر/ نیز قابل توضیح بر اساس مبنایی است که در خدمت تفسیر ایدئالیستی قرار گرفته است. توضیح اینکه حتی اگر گفته شود ذهن برای اینکه به عینیت ادراکات خود اطمینان حاصل کند، نیازمند موجود بیرونی به نام عقل فعال است، باید گفت عقل فعال کاری جز تصدیق آنچه عقل انسان به آن دست یافته است، ندارد و حضور مؤثر آن تنها همان نقش اعطای صوری است که عقل انسان با توجه به ادراکات ویژه خود زمینه آن را پیش‌تر فراهم کرده است. انسان به مدد دو چیز به درک عقلانی می‌رسد: یکی با تحصیل حدود وسط با عقل بالملکه و استعمال قیاس و تعاریف که این فعل ارادی است و دیگری به فیضان نور و شعاع عقلی که این دومی به اراده و اختیار او نیست، بلکه به تأیید و الهام الهی و عقل فعال است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۱-۵۵۲). به همین جهت است که نفس در ارتباط با عقل فعال هر گونه ادراک و صورتی را درک نمی‌کند، بلکه متناسب با استعدادی که خود آن را به دست آورده است، از عقل فعال معرفت کسب می‌کند. درحقیقت نفس با تمام صورت‌های عقلیه متحد نمی‌شود و تنها با پاره‌ای از آنها یکی شده و تنها از جهت همان صورت‌های مدرک با عقل فعال متحد می‌شود (همو، ۱۳۸۵، ص ۹۹). درحقیقت نفس به اندازه استعداد و قوه موجود در نفس خود با

عقل فعال اتحاد یافته و نسبت شناختی ایجاد می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۹۹)؛ یعنی بدان حد و مقدار حصول معادات و استعداد و قابلیت، با عقل فعال ارتباطی خاص می‌یابند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳). به دیگر سخن موجود برتر داخل در زمینی عمل می‌کند که فاعل شناسا به واسطه مناسبات حسی و تجربی خود آن را به وجود آورده است؛ یعنی صورت عمل موجود برتر پیش‌تر بر اساس استعدادی صورت گرفته است که فاعل شناخت در مناسبات تجربی باعث آن شده است. به این ترتیب عقل فعال به عنوان مفیض صور علمی، پیش از اینکه استعدادی ویژه از جانب فاعل شناخت انجام نپذیرد، هیچ افاضه‌ای انجام نخواهد داد؛ پس هم وقوع افاضه و هم ساخت و ریخت افاضه از جانب فاعل شناخت تعیین یافته و فاعلیت اصلی در تحقق شناخت مختص انسان به عنوان فاعل شناخت خواهد بود. به این ترتیب عقل انسان جای محکمی را به دست آورده است.

حتی می‌توان مدعی شد به زعم صدر/ همان طور که فاعل شناخت در ادراک حسی و خیالی امری خلاق است - و بخشی از توضیح ما در تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی صدر/ مبتنی بر آن بود- بر همین سیاق نیز می‌توان مدعی شد صدر/ در مرحله ادراک عقلانی به این باور می‌رسد که انسان قادر است در ادراک عقلانی همانند ادراک حسی و خیالی به عنوان امری خلاق عمل کند. به همین جهت صدر/ در توضیح نسبت نفس با صور ادراکی به صورت مطلق چنین تصریح می‌کند: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل متصف» (صدرالمألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱). صدر/ در ادراک عقلانی مراحل مختلفی از ادراک عقلانی را توضیح می‌دهد. به عقیده او نفس در ابتدای ادراک عقلانی، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و در مرتبه میانی با عقل فعال و در نتیجه صور عقلی متحد می‌گردد و در ادامه این روند ادراک عقلانی، خلاق صور عقلیه می‌گردد. درحقیقت نفس پس از اتحاد با رب‌النوع و صیوریت نفس به نور قاهر و مدبر، خود توان خلاقیت را نیز به دست می‌آورد. حسن‌زاده آملی در این باره چنین توضیح می‌دهد: «نفس در قوس صعود، چون با عقل بسیط اتحادی وجودی یافت، تمامی حقایق عقلانیه و رقایی برزخیه آنها، نفس حقیقت انسان کامل و از اجزای ذات او می‌گردند

و درحقیقت انسان کامل است که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعیین خاص و اسم مخصوص حاصل نمود و بدین جهت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳). با این توضیح فاعلیت ذهن به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی در تفسیر ایدئالیستی معرفت‌شناسی صدرای که در نگاه ابتدایی دچار تزلزل شده بود، نجات می‌یابد و ما می‌توانیم نقش عقل فعال در تحقیق ادراک را به عنوان یکی از دلایل تلقی ایدئالیستی از اندیشه صدرای به شمار آوریم.

البته باید متذکر شویم که صدرای هرگز مدعی آن نبود که جهان خارج را نفی کند و به واسطه آن ذهن را به جای آن بنشانند. او به علل هستی‌شناختی متعالی معتقد بود که جهان هستی را ایجاد می‌کنند و هیچ‌گونه تابعیتی از ذهن فرد انسانی ندارند. او تنها بر این امر تأکید می‌کرد که راه رسیدن انسان به نظم موجود در ساختاری جهان عینی نه از طریق انفعال مشایی بلکه تنها از راه فعالیت و خلاقیتی می‌تواند صورت بگیرد که در اختیار نفس انسان است. به همین جهت او هرگز منکر منطوق رئال و واقعی نبود. او بر آن بود که جهان دارای نظامی مستقل است که هیچ‌نظم انسانی در تعیین آن نقش نداشته است. صدرای صرفاً به این امر تأکید داشت که راه کشف نظم موجود در جهان به چه نحوی امکان‌پذیر است. پاسخ صدرای در این موضوع درست در مقابل فلسفه مشائیان قرار داشت. او به جای اینکه کشف منطوق عینی حاکم بر هستی و اندیشه را حصولی و انفعالی در نظر بگیرد، اکتشاف منطوق مذکور را بر پایه امکانات درونی فاعل شناخت معرفی می‌کند؛ به دیگر سخن انسان برای کشف منطوق موجود در جهان خارج نیازی به رجوع به جهان بیرونی و حکایتگری حصولی از آن ندارد و برای این امر تنها کافی است به ذهن خود عقب بنشیند تا از این طریق بتواند حقیقت جهان بیرونی را دریابد.

ح) انقلاب معرفت‌شناختی در اندیشه صدرای، با اولویت‌یافتن ذهن نسبت به جهان بیرون

تا پیش از صدرای فلاسفه بر این باور بودند برای اینکه حقیقت قابل کشف باشد، باید ذهن با آنچه در جهان بیرونی می‌گذرد، مطابقت کند. در این اندیشه مطابقت ذهن و عین تنها راه

اطمینان از صدق معرفت‌شناسی به شمار می‌آید و فاعل شناخت برای اینکه صدق دانسته‌های خود را محک بزند، با حالتی انفعالی به تبعیت از آنچه در عین می‌گذشت، مجبور بود. در این فلسفه ذهن آدمی تابع عین بود؛ اما صدر/ا با توجه به نظام فلسفی خود یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود، نسبت حقیقت و رقیقت میان مراتب وجود و نظام معرفتی ویژه خود توانست تلقی رایج را در نسبت ذهن و عین زیر سؤال ببرد. بر پایه تشکیک در وجود، مراتب طولی مختلف وجودشناختی و معرفت‌شناختی برای ماهیات قایل می‌شود. او برای ماهیت واحد مراتب مختلف طولی که از آنها با هستی کونی، نفسانی، عقلانی و وجود الهی نام می‌برد، بر می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵). در این تلقی به جهت اینکه وجود الهی ماهیت، کامل‌تر از وجود مادی ماهیت است، دارای کمالات وجودی ماهیت مادی نیز بوده و بنابراین به نحو حمل حقیقت بر رقیقت بر ماهیت مادی بیرونی قابل حمل است (همو، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۱۱۰). بر این اساس معلوم بالذات در وجود ذهنی، وجود برتر ماهیت دانسته شده و از آنجا که وجود برتر ماهیت، واقعی‌تر کامل‌تر از وجود خاص و خارجی ماهیت دارد، به نحو لاینشرط یا به صورت حمل حقیقت بر رقیقت بر ماهیت خاص خارجی حمل می‌شود؛ لذا علم حضوری به وجود برتر ماهیت ملازم با علم به ماهیت خارجی است. بدین ترتیب علم به وجود ذهنی، مطابق با شیء خارجی است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۳). در اینجا مطابقت صورت حصولی با جهان بیرونی از طریق یافته‌های حضوری صورت می‌گیرد که از یک سو به لحاظ وجودی کامل‌تر و بالاتر از وجود مادی قرار دارد و از سوی دیگر فرد به واسطه نسبت مستقیم و بلاواسطه با این وجود علمی به مرتبه پایین آن که در مرتبه مادی قرار دارد، آگاه می‌شود و علم حصولی به واسطه علم حضوری مطابقتش با جهان بیرونی به دست می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۹، تعلیقه طباطبایی)؛ زیرا همان‌طور که صدر/ا در شواهد تأکید می‌کند، معرفت امور جهان برتر به نحو حقیقت بر امور موجود در جهان مادی صادق در می‌آید (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸). بنابراین علم حصولی یک اعتبار و انتزاع عقلی است که عقل آدمی ناچار است بدان تن در دهد؛ این در حالی است که در واقع از یک معلوم حضوری (موجود مجرد مثالی

یا عقلی) انتزاع شده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۴۴). اگر بپذیریم که وجود علمی قوی‌تر از وجود خارجی مادی است، چاره‌ای از پذیرش این امر نخواهیم داشت که دیگر نیازی به ارجاع علم و به تبع آن وجود ذهنی به خارج نیست، بلکه این نسبت در سایه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صدرای دگرگون می‌شود و این بار این جهان خارج است که خود را به میزان علم خواهد سپرد و عین با ذهن محک خواهد خورد. به این ترتیب صورت ذهنی از اصالت بیشتری نسبت به وجود عینی مادی برخوردار است و این وجود عینی است که از وجود ذهنی تبعیت می‌کند. با این توضیح مشخص می‌شود که ویژگی اساسی معرفت‌شناسی پیش از صدرای که رئالیسم و مطابقت ذهن از عین ویژگی بنیادی آن به شمار می‌آمد، به ایدئالیسم یا مطابق عین با ذهن تغییر می‌یابد و به واسطه صدرای ایدئالیسم به رئالیسم ترجیح داده می‌شود. با توجه به مبانی مذکور است که مطهری مدعی است با توجه به سیر پیدایش مفاهیم ماهوی، احراز مطابقت صور و مفاهیم ماهوی با انفعالات درونی نه تنها ممکن بلکه ضروری است (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۴۱-۳۴۲)؛ زیرا از یک سو این مفاهیم نه مابازای مستقیم و مستقل خارجی دارند و نه منشأ انتزاع بیرونی، بلکه تنها در ذهنی تعین دارند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۳۲) که سایه‌ای از علم حضوری به حساب می‌آید؛ از سوی دیگر هر دو طرف معلوم به علم حضوری‌اند و مطابقت آنها نیز مشهود نفس و معلوم حضوری است. مفاهیم منطقی، نظیر مفاهیم «کلی» و «جزئی» ناظر به صفات و ویژگی‌های مفاهیم و صور ذهنی‌اند و فی‌نفسه هیچ رابطه‌ای با خارج از ذهن ندارند و ظرف وجود و تحققشان ذهن است (همان، ص ۳۳۵). بنابراین مفاهیم منطقی از مفاهیمی که در ذهن موجودند و معلوم حضوری نفس‌اند، گرفته می‌شوند؛ یعنی مفاهیم منطقی به علوم حضوری ارجاع داده می‌شوند.

ط) معقول بالذات و معقول بالعرض و روزنه ایدئالیستی فلسفه صدرای

در سایه همین انقلاب معرفت‌شناسی است که ملاصدرای معلوم بالذات را به معلوم بالعرض مقدم می‌کند و معلوم بالعرض را مدرک به واسطه معلوم بالذات می‌شناسد. در اندیشه صدرای فاعل شناسا از طریق معلوم بالذات به معلوم بالعرض راه می‌یابد و به واسطه دیدن

معلوم بالذات است که مختصات معلوم بیرونی را درک می‌کند. او به همین جهت در اسفار تصریح می‌کند که محسوس حضوری را محسوس به قصد اولی و بالذات دانسته و شیء مادی بیرونی را محسوس به قصد ثانی و بالعرض می‌شناسد (صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۳۷). صدر/ معلوم را به دو نوع معلوم بالعرض و معلوم بالذات معرفی می‌کند. او معلوم بالذات را همانی می‌داند که فاعل شناخت بدون واسطه با آن درگیر است و نسبت میان آنها نسبت اتحاد وجودی است و در مقابل ذهن انسان نوع دیگری از معلوم را نیز دارد که با آن به واسطه معلوم بالذات در ارتباط است و تا معلوم بالذات برای ذهن انسان آشکار نشود، هرگز معلوم بالذات قابل درک نخواهد بود (همان). صدر/ حتی پا را از این فراتر گذاشته و مدعی می‌شود صورت مادی موجود در جهان بیرونی نه تنها معلوم بالعرض نیست، بلکه اگر بپذیریم که علم به شیء مادی تعلق نمی‌گیرد و تنها امر مجرد و عاری از مادی است که با علم سروکار دارد، در خواهیم یافت که فرد مادی هرگز به شناخت در نمی‌آید و حتی اطلاق علم به واسطه معلوم بالذات نیز خالی از اشکال نخواهد بود. در هر یک از دو قسمت، معلوم حقیقی و مکشوف بالذات عبارت از صورتی است که وجودش وجود نوری ادراکی خالص و رهای از پرده و پوشش‌های مادی بوده و با عدم‌ها و ظلمات اختلاط و آمیزش نداشته باشد...» (همان، ص ۲۳۵). به همین جهت در اندیشه صدر/ نمی‌توان علم حصولی را به خود عین خارجی نسبت داد و معتقد شد به عقیده صدر/ علوم حصولی ظل عین خارجی به شمار می‌آید و به این ترتیب مستقیماً از خود عین خارجی به دست می‌آید؛ زیرا به همان دلیل که ابتدا نمی‌توان تفکر مفهومی را از عین خارجی گرفت و به واسطه آن مفهوم‌سازی ذهنی را انجام داد، به همان دلیل نیز نمی‌توان تفکر مفهومی را در مرحله دوم نیز به دست آمده از عین خارجی دانست، بلکه باید مفهوم و منطق توضیح و تفهیم جهان خارجی را به آنچه فاعل شناسا ابتدا به صورت حضوری به دست می‌آورد، نسبت داد. مطابق این تصور حکایت علم حصولی از عین خارجی به صورت بی‌واسطه و مستقیم نیست. علم حصولی با یک واسطه از عین خارجی حکایت می‌کند. صدر/ ارتباط مستقیم با جهان خارج را قطع می‌کند و به واسطه صورت ذهنی به خارج راه می‌برد.

ی) فاعلیت ذهن و انشای صور علمی در معرفت‌شناسی صدرایی

بعد از اینکه روشن شد *صدر* در معرفت‌شناسی به‌نوعی ذهن را در مقابل عین مستقل می‌کند و حیثیت فاعلی به آن می‌دهد، تصور او در انشایی‌بودن صور حسی و خیالی قابل فهم‌تر می‌شود. در نظام فلسفی *صدر* عاقل با معقولی که انشای خودش است، نسبت برقرار می‌کند و با آن متحد می‌شود و از طریق آن به عالم خارج علم پیدا می‌کند؛ این موضوع از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ چراکه عاقل جهان خارج را چون به‌سنخی از خودش تبدیل می‌کند، می‌تواند خودش را بسط دهد. در باب شأن عاقل متفاوتی که توسط *صدرالمتألهین* خلق شده است، در واقع می‌توان گفت دریافت *صدرالدین شیرازی* از عاقل به گونه‌ای که در نظریه اتحاد عاقل به معقول فهمیده شده، با دریافت آن در سنت فلسفه مشایی این ویژگی را دارد که عاقل، در حکمت متعالیه، عامل فعال است و نه مانند مورد فلسفه مشایی و اصالت واقع آن، منفعل، وجهی از نظریه عاقل که در اصطلاح غیر قابل ترجمه «Subject» در زبان‌های اروپایی مستتر است و سبب همین بار معنایی ترجمه آن به ذهن نه ممکن است و نه مطلوب و وافی به مقصود. *صدرالدین شیرازی* با تکیه به نظریه اصالت وجود و حرکت جوهری برای اثبات معاد جسمانی، نظریه اتحاد عاقل به معقول را طرح کرد که در آن، عاقل، در صورت معقولی که از معقول بالعرض - یعنی عین موجود در عالم خارج - در وعای ذهن می‌سازد، معقولی را ایجاد می‌کند که متعلق شناسایی است و با آن اتحاد دارد. عاقل *صدرالمتألهین* امری منفعل نیست، بلکه عامل ایجادکننده هر آن چیزی است که مورد شناخت خود قرار می‌دهد و این در آغاز می‌بایست تنها با ایجاد سنخیتی میان عاقل و عالم خارجی ایجاد می‌شد؛ چنان‌که ایشان به *ابن‌سینا* خرده می‌گیرد که او این کار را نکرده است.

صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* به روشنی متذکر می‌شود که خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که قدرت ایجاد و ساخت صور موجودات مجرد و مادی را دارد؛ چون نفس انسان از سنخ جهان ملکوت است و ملکوتیان نیز قدرت و توانایی بر ابداع صور عقلی و همچنین صوری که قائم به ماده باشند نیز دارند و هر صورتی که از فاعل

صادر شود، برای فاعل حاصل است؛ پس حصول آن صورت در نفس خودش، نفس حصولش است برای فاعلش (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶). صدرالمتألهین نفس انسان را خالق صورت‌های ادراکی خود می‌داند و صرفاً پذیرنده و انفعال پذیر از آنها نیست؛ بلکه آنها را در ذات خودش انشا می‌کند. در واقع صدرالمتألهین معتقد است انسان وجود ذهنی را خودش ایجاد می‌کند و این از مقدمات بحثش قرار می‌گیرد. روشن است که صدرالمتألهین نفس و قوای آن را به طریق مشائیان، منفعل نمی‌فهمد، بلکه آنها فاعل علم خود به ادراکاتشان هستند و آنها را از طریق انفعال یا حلول صورت عین خارجی به ذهن آلات ادراکی به دست نمی‌آورند.

صدرالمتألهین نظریات پیشینان را در باب ابصار به سه دسته تقسیم کرده است و می‌گوید: «طبیعیان معتقدند ابصار عبارت از انطباع و نقش صورت است در جزئی از رطوبت جلیدی که به یخ و تگرگ شباهت دارد؛ زیرا به سان آینه‌ای عمل می‌کند که شیء رنگی‌ای مقابل آن در می‌آید و صورتش در آن نقش و انطباع می‌یابد. ریاضی‌دانان بر این باورند که ابصار به واسطه خارج شدن شعاع از چشم است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی معتقد است ابصار نه شعاع است و نه انطباع بلکه ابصار در تقابل شیء روشن با عضو دریافت‌کننده که در آن رطوبت براق باشد، ایجاد می‌شود» (همو، ۱۴۲۸ق، ج ۸، ص ۱۷۸-۱۷۹). او بعد از نقد نظریه ابصار و نظر علمای طبیعی، نظریه خودش در باب چگونگی شکل‌گیری عین خارجی در قوه باصره را به شکل زیر توضیح می‌دهد:

حقیقت آن است که نزد ما ابصار غیر از این سه نظریه است و آن این است که ابصار عبارت از انشا و ایجاد صورتی مماثل و همانند آن -به قدرت الهی- از عالم ملکوت نفسانی، مجرد از ماده خارجی و حاضر نزد نفس ادراک‌کننده و قائم بدان (نفس)- قیام فعل به فاعلش نه قیام مقبول به قابلش (همان، ص ۱۷۹-۱۸۰).

صدرالمتألهین در باب قوه باصره نیز همچون دیگر قوا و ادراکات معتقد است ما در پذیرش صورت عین خارجی منفعل نیستیم، بلکه نفس به همراه قوه باصره در امر بینایی نیز صادرکننده و انشاکننده آن چیزی است که می‌بیند و این گونه است که صدرالمتألهین از

سه نظریه پیش از خودش، جدا می‌شود و به نقش فعال نفس تأکید می‌کند. در ادامه صدرالمتألهین به نکته بسیار حائز اهمیت دیگری نیز اشاره می‌کند که بعد از آوردن آن، توضیح داده می‌شود. صدرالمتألهین در این بخش خاطر نشان می‌کند همان طور که ادراک حسی بر اساس انطباع ایجاد نمی‌شود، قوه باصره هم همین گونه است و نحوه شکل‌گیری اش غیر از تجرید و انطباع است؛ بلکه بر اساس ایجاد یا انشای نفس ما چیزی را می‌بینیم و صورتش در نفس ما نقش می‌بندد. هر نوع ادراکی توسط ابداع و انشای نفس قابل درک می‌شود. با این توضیح صدرالمتألهین علوم خیالی را نیز به حیثه ابداعی نفس وارد می‌کند و تلقی مشابهی که تخیل را نیز به‌مانند احساس امری تجریدی در نظر می‌گرفت، معرفی می‌کند.

اما علوم خیالی و حسی-به طریق ما- در آلت تخیل یا آلت حس حلول ندارند، بلکه این آلات مانند آینه‌ها و مظاهر، نسبت به آنهایند و برای آنها نه محل‌اند و نه موضع؛ در نتیجه جواهر آنها از ماده مجرد و جدایند و اعراض آنها قائم به این جواهرند و تمامی به نفس قیام دارند؛ مانند قیام ممکنات به حضرت باری تعالی (همان، ج ۳، ص ۳۰۵).

صدرالمتألهین در این پاراگراف به صراحت نشان می‌دهد نظریه حلول صورت به ذهن آلات ادراکی را نمی‌پذیرد، بلکه این آلات برای آنها صرف آینه‌اند و در اینجا علمی ایجاد نمی‌شود و تأکید می‌کند که آلات حس و خیال مادی نیستند، بلکه آنها توسط نفس صادر می‌شوند؛ همچنان‌که خداوند ممکنات را به وجود می‌آورد. علاوه بر این مطلب، صدرالمتألهین خاطر نشان می‌کند که قوای نفس بی‌نیاز از محل‌اند و محل را صرفاً زمینه‌ای برای پیدایش و حصول قوه می‌داند. یکی از عوامل بنیادی که صدرالمتألهین توانست نظریه فاعلیت ذهن در ساحت معرفت را ممکن سازد، اعتقاد به فرامقوله‌ای بودن علم و مساوق وجود دانستن آن است. درحقیقت تصور ایدئالیستی از معرفت در اندیشه صدرالمتألهین با توجه به این قضیه امکان‌پذیر شد که او علم را از سنخ وجود دانست؛ زیرا از آنجا که ویژگی بنیادی ایدئالیسم در فاعلیتی است که برای سوژه وجود دارد و سوژه با توجه به این ویژگی می‌تواند آگاهی و نظام دانش را بر پایه نظام درونی شکل داده و معماری کند، در اندیشه

صدر/ نیز جاعل بودن نفس در تحقق معرفت منوط به نسبت جدیدی است که صدر/ توانست میان شناسنده و شناخته شده برقرار کند. به این ترتیب تفسیر ایدئالیستی وابسته به درکی وجودی از معرفت است که صدر/ مسیر این کار را برای اندیشه فلسفی باز می‌کند. از آنجا علم را به قلمرو وجود وارد می‌کند، عالم شدن را امری ایجادیه در نظر می‌گیرد و به جای انفعالی بودن آن، علم را امری خلاقانه و فعال به شمار می‌آورد. اینجاست که فاعل شناخت در اندیشه صدر/ به واسطه معرفت همسان با جهان عینی به خلق جهان علمی دست می‌زند که نه تنها به لحاظ وجودی چیزی کمتر از جهان عینی ندارد، بلکه حتی می‌شود مدعی شد جهان علمی به لحاظ وجودی و فعلیت کامل‌تر از جهان عینی است. البته این بدان معنا نیست که هرچه بر اعیان مادی به لحاظ وجود در جهان مادی بار می‌شود، در اشیای بیرونی نیز پیدا شود. او تنها بر این باور است که وجود علمی هم فعلیات جهان دیگر را دارد و هم فعلیتی علاوه بر آن دارد که ماهیت مادی نمی‌تواند آن فعلیات را دارا باشد.

نتیجه

از آنچه گفته شد، به این نتیجه می‌رسیم که با ظهور صدر/ گسست معرفتی عمیق میان دو سنت فلسفی بزرگ ایجاد می‌شود. در فلسفه مشایی غیر از اصول دانش انسانی، تمام قلمرو معرفت حصولی تلقی می‌شود؛ اما صدر/ با اعلام اینکه تمام دانش انسانی حضوری است، در برابر سنت فلسفی خویش می‌ایستد. وی از آنجا که شناخت را حضوری در نظر می‌گیرد، نخست احتمال خطا را در شناخت از بین می‌برد و سپس با سایه‌وارخواندن علم حصولی نسبت به علم حضوری، آن را فرع بر علم حضوری به شمار می‌آورد و سپس تفکر منطقی و تحصیلی را از ذهن علم حضوری که در عاقل حضور دارد، عین می‌کشد و طریقت منطق را نسبت به شناخت و فلسفه زیر سؤال می‌برد؛ در حالی که سنت ارسطویی با حصولی خواندن شناخت و داخل ساختن احتمال خطا در معرفت‌شناسی، وجود منطق را برای تحصیل دانش فلسفی ضروری می‌شناسد و تحصیل معرفت را بدون رعایت موازین منطقی ممتنع توصیف می‌کنند. در مقابل، صدر/ شناخت را امری پیشانظری قلمداد می‌کند

و شناخت را هرگز با معیار منطقی نمی‌سنجد. صدر/ در ساحت معرفت‌شناسی «با اولویت‌دادن ذهن انسان نسبت به جهان بیرونی»، «به واسطه ارجاع ادراک حصولی به ادراک حضوری» و «استخراج و اکتشاف مقولات و مفاهیم منطقی و فلسفی از ذهن آدمی» بستر تفسیر سویژکتیو از فلسفه‌اش را -که به فاعلیت ذهن در ساحت معرفت‌شناسی تکیه می‌کند- فراهم می‌کند.

شایان ذکر است شباهت کانت و صدر/ در این است که هر دو از یک سو به شیء فی نفسه اعتقاد دارند و از سوی دیگر معرفت را بر پایه سوژه توضیح می‌دهند؛ منتها با این تفاوت که کانت اگرچه نظام دانش را در ابتدا مشروط به وجود داده‌هایی از نومن می‌کند، در ادامه با اعلام اینکه نظام دانش معماری سوژه است، ساختار موجود در نظام دانش را غیرقابل انتساب به نومن در نظر می‌گیرد. در مقابل، صدر/ آنچه را که در معرفت‌شناسی با توجه به امکانات درونی به دست آورده است، قابل انطباق با جهان بیرونی معرفی می‌کند و نظام جهان ذهن را آئینه نظام جهان عین به حساب می‌آورد.

منابع و مأخذ

۱. جوادی آملی، عبدالله؛ رَحِیقُ مَخْتوم: شرح حکمت متعالیه؛ ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۲. حسن‌زاده آملی، حسن؛ دروس اتحاد عاقل به معقول؛ ج ۱، قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵.
۳. —؛ شرح العیون فی شرح العیون؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۴. راس، دیوید؛ ارسطو؛ ترجمه مهدی قوام‌صفری؛ ج ۱، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۵. سبزواری، ملاحادی؛ منظومه حکمت؛ قم: مکتبه المصطفوی، [بی‌تا].
۶. صدرالمتألهین شیرازی؛ «المسائل القدسیه»، سه رساله فلسفی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۷. —؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ قم: طلیعه النور، ۱۴۲۸ق.
۸. —؛ الشواهد الربوبیه؛ قم: مرکز بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۹. —؛ المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه؛ تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰. —؛ رسالتان فی التصور و التصدیق؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۱. —؛ مجموعه رسائل صدرالمتألهین؛ تصحیح و تحقیق محمد ناجی اصفهانی؛ ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۱۲. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مرکز مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۲، تهران: سمت، ۱۳۹۲.
۱۴. کانت، ایمانوئل؛ تمهیدات: مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک

- علم عرضه شود؛ ترجمه حداد عادل؛ ج ۴، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۱۵. ____؛ نقد عقل محض؛ ترجمه بهروز نظری؛ ج ۱، تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی و ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۹.
۱۷. ____؛ تعلیقة علی نهایة الحکمة؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۳.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

References

1. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (۱۹۸۱). al-Hikma al-muta‘aliya fi-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a. Beirut: Arab Heritage Revival House.
2. Tabātabāī, Mohammad Hossein (۱۹۸۸). Nahayeh al-Hakema. scholia by Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Tehran: al-Zahra Publication.
3. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (۲۰۰۳). al-Shawahid al-rububiyyah. Corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Institute of Religious Press.
4. Immanuel Kant (۲۰۱۵). Critique of Pure Reason. Translated by Behroz Nazari. Tehran: Qoqnous. (in Persian)
5. Immanuel Kant (۲۰۰۹). Prolegomena to Any Future Metaphysics. Translated by Gholam-Ali Haddad-Adel. Tehran: University Publication Center. (in Persian)

The Pathology of Human Civilizations Based on Allameh Tabatabai's Point of View

Sayyed Mohsen Sharifi*
Qolamhasan Moharrami**

Abstract

Explaining the effectiveness of religion in all parts of human life requires the recognition of concepts related to the structures and systems that are effective in the administration of society, such as the concept of civilization, which must be inferred from the sources of religion. Therefore, understanding the pathology of civilization from the perspective of the Holy Qur'an requires re-reading the views and opinions of commentators in this regard. The interpretative view of Allameh Tabatabai in Tafsir al-Mizan in the field of civilizational pathology has a special innovation and comprehensiveness that is made by combining a philosophical view on civilization and history. In the upcoming article, the pathology of civilization in Allameh's thought has been analyzed and his point of view has been expressed with a descriptive-analytical method. This famous contemporary commentator, under the verses related to the fate and past peoples and nations, expressed the Qur'an's view about the decline of societies from the high human position and the straight path and the path of God, and he did not consider the civilization of societies only in material progress and he considers the moral and spiritual decline to be their real downfall and identifies its causes as corruption, deviation from the path of inborn nature [fitra], blasphemy of blessings, oppression, extravagance, treason, abandoning what is good and forbidding what is bad, denying God's revelations.

Keywords: Pathology, Human Civilizations, Quran, Allameh Tabatabai, Al-Mizan.

* Researcher of the Research Institute for Islamic Culture and Thought (corresponding author).

** Assistant Professor at "the History and Civilization Department" of the Research Institute for Islamic Culture and Thought (IICT).

Extended abstract

Introduction

The activation and efficiency of religion in all parts of human life, especially in the social and structural fields, is closely related to the recognition and explanation of the concepts related to the structures and systems effective in the administration of society, such as the concept of civilization. In the meantime, the Quran, the eternal book of Islam and the only lasting miracle of this religion, has provided approaches for the material and collective life of mankind.

Examining the content of the Qur'an shows that this holy book aims at civilization in addition to humanization; in such a way that in Quranic teachings, each of these two areas are dependent and complementary; without humanization, civilization cannot be built, and without the formation of civilization, humanization in the Qur'anic sense does not occur. In order to achieve this objective, the Qur'an not only addressed the levels, dimensions, content and manifestations of the desired civilization, but also had expressive and influential and wide-ranging references to the harms of civilization.

On the other hand, the dynamism and reliability of civilization is realized if the fields and damages related to it are identified, and the pathology of civilization is an undeniable necessity to guarantee its survival or durability, and despite the fact that the path of the formation of civilization is not precisely under detailed plans, some fields can focus on the occurrence and emergence of damage and the vulnerability and deterioration of civilization can be controlled by planning and designing.

Based on this, understanding the pathology of civilization from the perspective of the Holy Quran requires re-reading the views and opinions of the commentators in this regard. The Allāma Tabātabāī's interpretative view in Tafsir al-Mizan in the field of civilizational pathology has a special innovation and comprehensiveness that is made by combining a philosophical view on civilization and history. The main problem is to find the harms of human civilizations from the perspective of the Qur'an, relying on the Allāma Tabātabāī's view, which has been done with the principle of branching of Uṣūl al-fīqh with an ijtiḥād approach in al-Mizan. The purpose of this article is to prepare and present materials related to the damage of civilization on the epistemic base of the Quran.

Method

In this article, the pathology of civilization in Allāma Tabātabāī's thought is analyzed and his point of view is expressed with descriptive-analytical method.

Findings

Every civilization in its updated form has macro-components that are put together based on a process and form the civilization. Although the term civilization is not used in the Qur'an, this understanding of civilization can be extracted and followed in the Qur'anic space; As Allāma Tabātabāī, in Tafsir al-Mizan, paid attention to the category of civilization on the occasion of the verses of the Holy Qur'an, and considered the causes and factors that caused the decline of civilization from the point of view of pathology. In civilization, deviating from the center of truth is a harm that can cause civilization to decay and destroy. The Qur'an mentions the Israelites as one of the historical examples of this type of civilization and lists some of their intellectual and biological deviations. It is carefully clarified in Allāma Tabātabāī's words that these causes include corruption, deviating from the path of nature, blasphemy of blessings, cruelty and oppression, extravagance and extravagance, betrayal, abandoning what is good and forbidding what is bad and denying God's revelations. The follow-up of these levels of civilization in Al-Mizan shows that even though the term civilization is not used, the components and content of civilization issues and problems, especially the harms of civilization, are clearly present in the verses of the Qur'an.

Conclusion

Allāma Tabātabāī, under the verses related to the destiny and past peoples and nations, expressed the view of the Qur'an about the decline of societies from the high human position and the straight path and the path of God, and he did not consider the civilization of societies only in material progress, and he considers moral and spiritual degeneration to be their real degeneration and identifies its causes as corruption, deviation from the path of fetrat, ungrateful of blessings, oppression, extravagance, treason, enjoining right and forbidding evil, denying God's verses.

آسیب‌شناسی تمدن‌های بشری مبتنی بر دیدگاه علامه طباطبایی

سیدمحسن شریفی*

غلامحسن محرمی**

چکیده

تبیین کارآمدی دین در تمام بخش‌های زندگی بشری نیازمند بازشناسی مفاهیم مرتبط با ساختارها و سیستم‌های اثرگذار در اداره جامعه مانند مفهوم تمدن می‌باشد که باید از منابع دین استنباط شود. از این رو شناخت آسیب‌شناسی تمدنی از منظر قرآن کریم نیازمند بازخوانی آرا و نظرات مفسران در این باره است. نگاه تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در زمینه آسیب‌شناسی تمدنی نوآوری و جامعیت ویژه‌ای دارد که با تلفیق نگاه فلسفی بر تمدن و تاریخ صورت گرفته است. در مقاله پیش رو آسیب‌شناسی تمدنی در اندیشه علامه واکاوی گردیده و با روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه ایشان بیان شده است. این مفسر شهیر معاصر در ذیل آیات مربوط به سرنوشت و اقوام و ملل گذشته به بیان دیدگاه قرآن درباره انحطاط جوامع از جایگاه والای انسانی و صراط مستقیم و خط سیر الهی پرداخته و متمدن‌بودن جوامع را تنها در پیشرفت مادی ندانسته و انحطاط اخلاقی و معنوی را سقوط حقیقی آنها می‌داند و علل آن را در فساد، انحراف از مسیر فطرت، کفران نعمت، ظلم و ستم، اسراف و تبذیر، خیانت، ترک امر به معروف و نهی از منکر، تکذیب آیات خدا معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: آسیب‌شناسی، تمدن‌های بشری، قرآن، علامه طباطبایی، المیزان.

* پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول). sharifi5530@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ و تمدن پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

moharrami47@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۴

مقدمه

فعال‌شدن و کارآمدی دین در تمام بخش‌های زندگی بشری به‌ویژه در حوزه جامعه و ساختارگرایانه ارتباط وثیقی با شناخت و تبیین مفاهیم مرتبط با ساختارها و سیستم‌های اثرگذار در اداره جامعه همچون مفهوم تمدن دارد. در این میان قرآن، کتاب جاویدان اسلام و تنها معجزه ماندگار این دین رهیافت‌هایی جهت زندگی مادی و جمعی بشر ارائه نموده است.

بررسی محتوای قرآن نشان می‌دهد این کتاب مقدس علاوه بر انسان‌سازی در صدد تمدن‌سازی نیز هست؛ به گونه‌ای که در آموزه‌های قرآنی هر یک از این دو ساحت وابسته و مکمل هم‌اند؛ بدون انسان‌سازی تمدن ساخته نمی‌شود و بدون شکل‌گیری تمدن، انسان‌سازی به معنای قرآنی رخ نمی‌دهد. قرآن برای دستیابی به این هدف‌گذاری، نه تنها به سطوح، ابعاد، درون‌مایه و مظاهر تمدن مورد نظرش پرداخته، بلکه اشارات گویا و تأثیرگذار و پردامنه‌ای به آسیب‌های تمدنی داشته است.

از طرفی پویایی و پایایی تمدن در صورتی تحقق می‌یابد که زمینه‌ها و آسیب‌های مرتبط با آن شناسایی شود و آسیب‌شناسی تمدنی برای تضمین مانایی یا دوام آن ضرورتی انکارناپذیر است و به رغم آنکه مسیر شکل‌گیری تمدن به طور دقیق تحت برنامه‌های دقیق در نمی‌آید، می‌توان برخی زمینه‌های بروز و ظهور یا مقدمات آسیب آن را مورد توجه قرار دارد و با برنامه‌ریزی و طراحی می‌توان آسیب‌پذیری و زوال تمدن را کنترل کرد.

بر این اساس شناخت آسیب‌شناسی تمدنی از منظر قرآن کریم نیازمند بازخوانی آرا و نظرات مفسران در این باره است. نگاه تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در زمینه آسیب‌شناسی تمدنی نوآوری و جامعیت ویژه‌ای دارد که با تلفیق نگاه فلسفی بر تمدن و تاریخ صورت گرفته است. مسئله اصلی، یافتن آسیب‌های تمدن‌های بشری از منظر قرآن با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی است که با اصل تفریع از اصول با رویکردی اجتهادی در المیزان صورت گرفته است. هدف از این تحقیق آماده و ارائه مطالب مرتبط با آسیب‌های تمدن بر بستر معرفتی قرآن است.

قرآن درباره بیان زندگی انبیا و انسان‌های ناشایست به جهت عبرت‌گیری، سخن از تمدن‌ها و جوامعی به میان آورده که انبیا در آنها زندگی می‌کردند که شامل بسیاری از تمدن‌های کهن شده است. از دیدگاه قرآن، انبیا انسان‌های تمدن‌ساز بودند و زیربنای تمدنی را آنها بنا نهادند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۰).

از دیدگاه علامه طباطبایی قرآن پایه و اساس تمدن‌ها را ایمان به خدا و تعالی معنوی دانسته و توسعه و پیشرفت مادی را به هیچ وجه ملاک متمدن‌بودن جامعه‌ای معرفی نکرده است؛ از این رو تنزل ایمانی و اخلاقی را آغاز سقوط تمدنی می‌داند، هرچند جامعه از لحاظ مادی پیشرفت داشته باشد (همان، ج ۴، ص ۲۸).

علامه طباطبایی ذیل آیات قرآن مجید از برخی تمدن‌های گذشته یاد کرده و به برخورداری برخی انبیای الهی و جوامع گذشته از امکانات مادی و نشانه‌های تمدن اشاره کرده است. از مهم‌ترین تمدن‌هایی که در **المیزان** به آنها اشاره شده است، تمدن مصر، روم، بابل، یمن، فلسطین و برخی اقوام منقرض شده چون عاد و ثمود و ملت ذوالقرنین است که هدف از مطرح کردن داستان‌های آنها برای عبرت‌گیری از سرگذشت انبیا و انسان‌های صالح و افراد ناصالح و ستمکار بیان شده است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۵۱).

مطالعات تمدنی در خصوص قرآن پیشینه دیرینه‌ای ندارد و بررسی نظر قرآن در مورد تمدن دارای پیشینه مطالعاتی پرباری نیست و آثار معدودی در این زمینه وجود دارد؛ مانند کتاب **الحضارة فی القرآن الکریم** اثر محمد کامل حسن المحامی که بیشتر به موضوعات منفردی حول مصادیق تمدن پرداخته و همین رویه کم‌ویش در کتاب **مقدمات حضارة الاسلام** اثر مصطفی السباعی نیز دنبال شده است. **ظهور و سقوط تمدنها از دیدگاه قرآن** اثر علی کرمی گرچه عنوانش ظهور و سقوط تمدن‌هاست، کمتر به تمدن پرداخته و عملاً به جامعه و تاریخ در قرآن توجه داشته است. محسن الویری نیز مقاله‌ای دارد تحت عنوان «کارکرد تمدنی قرآن» که به پاره‌ای از زوایای اثرگذاری قرآن بر تمدن اسلامی و اجزا و مظاهر تمدن اسلامی ورود کرده است. با توجه به نبودن این گونه تحقیقات مطالعات آسب‌شناسی تمدنی نیز پیشینه چندانی ندارد کتاب **آسب‌شناسی و به‌سازی تمدن** از

حسین جوادی و فرح‌نساء قهرمانی نیز وجود دارد که به قرآن توجه ندارد. کتاب آسیب‌شناسی تمدن اسلامی مبتنی بر اندیشه‌های سیدحسین نصر از سیدعلیرضا عالمی نیز تنها ناظر بر تمدن اسلامی است. با این توصیف درباره نگاه مفسران به تمدن در قرآن و آسیب‌شناسی آن به‌ویژه از منظر فیلسوف جهان اسلام علامه طباطبایی تحقیقی صورت نگرفته است.

شایان ذکر است، این مقاله بیش از هر چیز بر انتقاد از تمدن در برهه کنونی تکیه دارد. این بدان معنا نیست که علامه از وجه ایجابی تمدن سخن نگفته است. سخن از وجه ایجابی تمدن مجال دیگری را می‌طلبد.

الف) مفهوم‌شناسی

تمدن از واژه عربی «مدینه و مدن» گرفته شده و به معنای اقامت در شهر و خوگرفتن به اخلاق مردم شهری به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۵۵) و معادل آن در انگلیسی از واژه «Civilization» است که از کلمه لاتینی «Civilis» یعنی «شهروندان» گرفته شده و اصطلاح جدیدی است (دورانت، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵) که از قرن ۱۸ میلادی در عرب به این معنای به کار می‌رود (ساروخانی، ۱۳۸۰، ص ۹۵). البته عرب‌ها به جای تمدن واژه الحضاره را به کار می‌برند. این واژه در فارسی به معنای شهرنشینی و اخلاق شهری پیدا کرده و عبور از خشونت و جهل به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۶۱۰۹). برخی دانشمندان تمدن را به معنای خروج از جهل و توحش و واردشدن در راه انسانیت و ترقی نیز معنا کردند (قرشی، ۱۳۷۱ ج ۶، ص ۲۴۴) و برخی دیگر تمدن را به معنای پیشروی و ترقی در علوم، معارف، صنایع و نظامات تحلیل و تعریف می‌نمایند. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۰).

اگرچه، هم در زبان شرقی و هم در زبان لاتین، انتساب به شهر و شهرنشینی ملاک تمدن است، باید توجه داشت که تمدن لزوماً به معنای شهرنشینی نیست، بلکه انسان متمدن انسانی است که وارد مرحله شهرنشینی شده است. درواقع شهرنشینی معلول تمدن است نه علت آن. بر اساس گفته جان برنال شهر جزو تمدن است نه اینکه شهرنشینی تمدن را به وجود آورده باشد (برنال، ۱۳۴۵، ص ۸۶).

برخی آن را نظام یافتن اجتماع انسانی (دورانت، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳) دانسته‌اند. / ابن‌خلدون از آن به عمران تعبیر آورده (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۷۲، ۲۸۸ و ۳۷۱) و آن را حالت اجتماعی انسان دانسته است (همان، ج ۱، ص ۷۵).

ساموئل هانتینگتون تمدن را گسترده‌ترین واحد مستقل فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی افراد دانسته است (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص ۶۳). اگرچه این تعریف به دلیل دارا بودن مفهوم کلی مناسب به نظر می‌رسد، کاربست اصطلاح «هویت جمعی» به جای اصطلاح «فرهنگ» می‌تواند این تعریف را دقیق و کامل‌تر نماید و این تعریف از تمدن تا حد زیادی با محتوای معارف قرآنی در خصوص تمدن همخوانی دارد.

علامه طباطبایی تعریفی از تمدن به صورت مستقیم ارائه نمی‌دهد؛ اما در بحث جامعه‌نکاتی را درباره تمدن مطرح کرده است؛ چنان‌که تکامل نوع انسانی در علم و تمدن را در جای خود صحیح و بیشتر در علوم نظری و اکتسابی دانسته که نتایج و فروعی چون پیشرفت برای انسان به ارمغان آورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۱۰). وی معتقد است اگرچه آثار باستانی قوم بابل و مصر قدیم از تمدن آنان خبر می‌دهد، نباید پنداشت که در معارف معنوی نیز پیشرفتی داشته‌اند و تقدم و ترقی تمدن عصر حاضر در امور مادی و همچنین انحطاط در اخلاق و معارف دینی را بهترین دلیل بر سخن خود گرفته‌اند (همان، ج ۲، ص ۳۵۴) و محدودکردن زندگی بشر در مادیات را، چه موافق با عقل یا نه، هدفی نادرست در تمدن می‌داند (همان، ج ۴، ص ۱۰۲). بر این اساس تمدن در نگاه وی بیشتر ناظر بر حکومت و قانون از نظر اجتماعی بوده و تعلیمات دینی، احکام و سیاسات را مبنایی برای تمدن الهی می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۸۴). در بیان تفاوت تمدن اسلام و غرب تمدن را این‌گونه تقسیم می‌کند: تمدنی که محتوای آگاهی، هویت و زیست جمعی آن بر مدار اراده الهی شکل گرفته باشد. تمدن الهی و تمدن‌هایی که این موارد بر اساس اراده صرفاً انسانی و مادی باشد، تمدن غیر الهی یا الحادی می‌باشند (ر.ک: همان، ص ۱۸۴-۱۸۶).

بر این اساس تمدن در نظر علامه برابر با گسترده‌ترین هویت جمعی و زیستی است که با توجه به هدفی انتخابی ممکن است ماهیتی الهی یا غیر الهی داشته باشد.

قرآن به زوایایی از محتوا و سرگذشت برخی تمدن‌ها جهت تذکر و عبرت‌گیری اشاره کرده؛ اما در صدد نبوده است تاریخ و جریان تمدن‌ها را بازگو کند؛ از این رو از تمدنی خاص با عنوان «تمدن» یا «حضاره» نام نبرده است. باید با بررسی واژگان مشابه یا مرتبط به این بحث پرداخت. از طرفی قرآن به نشانه‌های برخی تمدن‌ها نظیر فعالیت پیامبران یا حاکمانی که در این تمدن‌ها وجود داشته است، همچنین برخی ابعاد این تمدن‌ها توجه کرده که از لابه‌لای آنها می‌توان برخی آسیب‌ها و مشکلات تداوم تمدنی را به دست آورد. با توجه به تعریفی که از نظر هانتینگتون گفته شد، در این مقاله تمدن در نظر علامه برابر با گسترده‌ترین هویت جمعی و زیستی الهی یا غیر الهی (الحادی) است. در اینجا لازم است به واژه‌ها و مفاهیمی که از منظر المیزان در قرآن به عنوان تمدن یا برابر و مرتبط با آن گرفته شده، پرداخت.

برخی سعی کرده‌اند از رهگذر واژگانی همچون قوم، امت، قوم، قریه و مدینه که دارای مفهوم اجتماعی‌اند، نگرش قرآن درباره تمدن‌ها را به دست آورند (رک: مهدی‌نژاد، ۱۳۹۹، ص ۳۱) که به نظر می‌رسد بر اساس یافته‌های آنان واژه‌های امت، مدینه، دین، قوم، قریه، قوه، عمران، مترف و ملوک از واژگان اجتماعی به‌کاررفته در قرآن است که با مفهوم تمدن در ارتباط‌اند و بررسی دلالت‌های معنایی آنان نیز این مطلب را اثبات می‌کند (همان).

در این میان واژگان «امت» و «مدینه» ظرفیت بالایی برای پیوند مفهومی با تمدن دینی دارند. علامه طباطبایی معتقد است امت به هر جماعتی اطلاق می‌شود که افراد آن دارای یک هدف و مقصد واحد باشند و معنای کلمه امت از نظر عمومیت و وسعت تابع مورد استعمال یا اراده گوینده است و بر گروه‌های انسانی، پیروان یک دین و جامعه دینی اطلاق می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۹۷). بر این اساس امت گروهی از مردم‌اند که وجوه اشتراکی دارند و این مطلب در تمدن نقش اساسی دارد.

آیاتی مانند «وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ» (بقره: ۱۲۸) و «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۱۰). بر اساس آنها می‌توان گفت تمدن از اصل و ریشه امت منشعب و گسترده می‌شود و امت به منزله هسته اصلی تمدن دینی محسوب می‌گردد؛

به ویژه که بررسی معناشناختی امت در نظر علامه نشان داد این واژه دارای بار اجتماعی بوده، بر گروه‌های انسانی و جامعه دینی اطلاق می‌شود.

قوم دیگر واژه مهم مرتبط با تمدن است که در قرآن بارها به کار رفته است و به پیامبران یا غیر پیامبران نسبت داده می‌شود؛ چنان‌که این واژه به صورت قوم عاد و قوم ثمود درباره پیامبران الهی حضرت هود و صالح به کار رفته و به صورت قوم فرعون و قوم تبع که نام یکی از پادشاهان یمن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۴۶) دیده می‌شود.

کاربرد واژه قوم در موارد فوق معطوف به جماعتی مشخص در زمان و مکان معین می‌باشد که البته گستره جمعیتی و کیفیتی آنها با یکدیگر متفاوت بوده و حتی ممکن است برای ما چندان روشن نباشد. با این همه تردیدی نیست که برخی از آنان دارای تمدن بودند؛ چنان‌که علامه در مورد قوم عاد می‌نویسد: «قوم عاد بعد از قوم نوح بودند و در احقاف زندگی می‌کردند و مردمی درشت‌هیکل و نیرومند و در عهد خود از سایر اقوام متمدن‌تر بودند. شهرهایی آباد و خرم و زمین‌هایی حاصلخیز و باغ‌هایی از خرما و انواع زراعت‌ها داشتند و در بین اقوام دیگر مقامی ارجمند داشتند» (همان، ج ۲۰، ص ۲۸۰).

علامه درباره قوم بابل نیز قایل به تمدن برای آنان شده و البته میان تمدن ظاهری و معنوی تفکیک قایل می‌شود: «آثار باستانی قوم بابل و مصر قدیم از تمدن آنان خبر می‌دهد. نباید پنداشت که در معارف معنوی نیز پیشرفتی داشته‌اند و تقدم و ترقی متمدنین عصر حاضر در امور مادی و همچنین انحطاطشان در اخلاق و معارف دینی، بهترین دلیل بر سقوط این شبهه است» (همان، ج ۲، ص ۳۵۴).

واژه قریه به معنای مکان معین برای زندگی گروهی در قرآن به کار رفته که لزوماً به معنای منطقه کوچک نیست؛ زیرا در آیه «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا اَصْحَابَ الْقَرْيَةِ اِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ» (یس: ۱۳) قریه به شهر انطاکیه اطلاق شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۸۱)؛ همچنین در قرآن بر شهر مکه نیز واژه قریه اطلاق شده است (محمد: ۱۳).

در برخی آیات قرآن به صورت ضمنی میان قوم و تمدن ارتباط داده شده و برخی مؤلفه‌های تمدنی مانند امنیت، آرامش و اطمینان و وفور رزق و نعمت نسبت به قریه ذکر

شده است: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ» (نحل: ۱۱۲). علامه نیز معتقد است این قریه دارای نعمت‌های مادی و معنوی تام و تمام و کامل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۶۲) که می‌توان آن را نشانه تمدنی پنداشت.

واژه مدینه بیشترین قرابت لفظی را با تمدن دارد و کاربرد آن در قرآن همچون قریه به معنای مکان معین برای زندگی گروهی می‌باشد که البته تفاوت‌های میان قریه و مدینه گفته شده است؛ چنان‌که علامه ذیل آیه ۲۰ سوره یس، «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ»، می‌نویسد: «اقصای مدینه به معنای دورترین نقطه آن نسبت به ابتدای فرضی آن است. در اول کلام قریه آورده بود و در اینجا از آن به مدینه تعبیر کرد تا بفهماند قریه مذکور بزرگ بود» (همان، ج ۱۷، ص ۷۵). با این وجود صرف نظر از قرابت معنای میان تمدن و مدینه برخی مؤلفه‌های تمدنی مانند عنصر نظم، شهرنشینی و ارتباط آن با دین در قرآن می‌تواند مؤید نزدیکی مدینه و تمدن باشد.

در مجموع واژگان امت و قوم به معنای گروهی از اجتماع و واژگان قریه و مدینه ظرف تحقق اجتماع محسوب می‌شوند؛ از سوی دیگر واژه امت گسترده‌ترین سطح مفهومی را در میان واژه‌های اجتماعی قرآن دارد و بر خلاف واژگان قوم، قریه و مدینه که دارای تضییق مفهومی و معنایی‌اند، امت چنین نیست. با وجود این، این واژگان استفاده تمدنی دارند.

ب) آسیب‌شناسی تمدن‌های بشری

در ادامه علل و عواملی را که از منظر علامه طباطبایی به عنوان مهم‌ترین عامل آسیب‌دیدگی تمدنی می‌شود، بررسی می‌کنیم و در پایان راهکاری برای تداوم تمدن الهی از کتاب گرانسنگ المیزان ارائه می‌شود.

۱. انحراف از فطرت انسانی

گذشت که قوم یکی از واژگان مرتبط با تمدن است و قرآن کریم تصریح دارد که سرنوشت هیچ قوم و ملتی بدون دلیل تغییر نمی‌کند و خود آنها هستند که سرنوشت‌شان را تغییر داده و با عدم تبعیت از قوانین الهی به سمت بی‌راهه می‌روند و جامعه و تمدن آنها دچار انحطاط و سقوط می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱).

این مطلب درباره نعمت‌های تحت اختیار آنها نیز می‌باشد. علامه طباطبایی معتقد است سنت خدا بر این است که وضع هیچ قومی را دگرگون نسازد، مگر آنکه خودشان حالات روحی خود را دگرگون ساخته و از شکر به کفران یا از اطاعت به عصیان و از ایمان به شرک بازگردند که در این صورت خداوند هم نعمت را به نعمت و هدایت را به ضلالت و سعادت را به شقاوت مبدل می‌سازد و تا زمانی که انسان‌ها بنا بر فطرت خود باشند، نعمت‌های دنیایی و آخرتی را خواهند داشت؛ اما با دورشدن از فطرت و کفران نعمت و معصیت دچار هلاکت و نابودی می‌شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۱۰).

از نظرگاه علامه اگر امتی به کجروی و انحرافش ادامه دهد، خداوند بر دل‌های آنان مهر می‌نهد و در نتیجه به اعمال زشت خود عادت می‌کنند و کارشان به جایی می‌رسد که جز آنچه می‌کنند معنای دیگری برای زندگی نمی‌فهمند و چنین می‌پندارند که زندگی یعنی همین حیات نکبت‌بار و سراسر اضطرابی که تمامی اجزای عالم و نوامیس طبیعت مخالف و مزاحم آن است؛ حیاتی که مصائب و بلاها از یک طرف و قهر طبیعت از طرفی دیگر تهدید به زوالش می‌کند. این سنت پروردگار و اثری است که خداوند بر گناهان و انحرافات بشر مترتب می‌کند، ولو اینکه بشر امروز آن را باور نداشته و بگوید: این افکار زاییده عقب‌افتادن در علم و دانش و نداشتن وسیله دفاع است، وگرنه اگر انسان در صنعت پیشروی نموده و خود را مجهز به وسایل دفاعی سازد، می‌تواند از همه این حوادث که نامش را قهر طبیعت می‌گذاریم، پیشگیری کند؛ همچنان‌که ملل متمدن توانستند از بسیاری از این حوادث از قبیل قحطی، وبا، طاعون و سایر امراض واگیردار و همچنین سیل‌ها، طوفان‌ها، صاعقه‌ها و امثال آنها جلوگیری کنند (همان، ج ۸، ص ۱۹۷).

پس خداوند سرنوشت هیچ قومی را از عزت سلطنت و رفاه و امن و راحتی تغییر نمی‌دهد تا آنکه آنان نور عقل و سلامت فکر و بصیرت و عبرت‌پذیری خویش نسبت به امتهای پیشین و تدبیر در احوال گذشتگان را تغییر دهند و از سنت عدل روی بگردانند و از راه بینایی و حکمت خارج شوند؛ از این رو آیات زیادی از قرآن (یوسف: ۱۱۱/ نازعات: ۲۶/ آل عمران: ۱۳۷) همراه با بیان سرنوشت برخی اقوام، مؤمنان را به عبرت‌آموزی دعوت می‌کند

(ر.ک: عزآبادی، ۱۳۷۱، ص ۱۶)؛ علامه می‌نویسد: «این سنت جاریه از ناحیه خدای سبحان اختصاص به قوم و ملتی ندارد، هر کس نعمت خدا را تغییر دهد و از محرابش منحرف کند، خدا عقابش می‌کند و چقدر شدیدالعقاب است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۰).

علامه درباره چگونگی تغییر فطرت انسانی می‌نویسد اگر امتی از امت‌ها از راه فطرت منحرف گردد و در نتیجه از راه سعادت انسانی که خداوند برایش مقرر کرده، بازماند، اسباب طبیعی هم که محیط به آن است و مربوط به اوست، اختلال یافته، آثار سوء این اختلال به خود آن امت بر می‌گردد و خلاصه دود کجروی‌هایش به چشم خودش می‌رود؛ برای اینکه خودش بود که با انحراف و کجروی‌اش آثار سوئی در اسباب طبیعی باقی گذاشت و معلوم است در بازگشت آن آثار چه اختلال‌ها و چه محنت‌هایی متوجه اجتماعش می‌شود؛ فساد اخلاق و قساوت قلب و از بین رفتن عواطف رقیقه روابط عمومی را از بین برده، هجوم بلاها و تراکم مصیبت‌ها تهدید به انقراضش می‌کند؛ آسمان از باراندن باران‌های فصلی و زمین از رویاندن زراعت و درختان دریغ نموده و در عوض باران‌های غیر فصلی، سیل، طوفان و صاعقه به راه انداخته و زمین با زلزله و خسف آنان را در خود فرو می‌برد. اینها همه آیاتی است الهی که چنین امتی را به توبه و بازگشت به سوی راه مستقیم فطرت وا می‌دارد (همان ج ۸، ص ۱۹۶).

۲. ناسپاسی و کفران نعمت

یکی از عواملی که جوامع و تمدن‌ها را به انحطاط می‌کشاند، سلب نعمت‌هایی است که قبل از آن در جامعه وجود دارد؛ بلکه سلب نعمت عین انحطاط است و یکی از عواملی که نعمت‌ها را از دست انسان‌ها می‌گیرد، کفران و عدم شکرگزاری در قبال آنهاست. قوم بنی‌اسرائیل نمونه بارزی از کفران‌کنندگان نعمت‌اند. خداوند متعال بارها کفران نعمت را به قوم بنی‌اسرائیل گوشزد کرد و به آنها یادآوری کرد نعمتی که در اختیار آنهاست و برتری آنها از جانب خدا می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۱۵۴).

از دیدگاه علامه طباطبایی یکی از تمدن‌هایی که قرآن انحطاط و سقوط آنان را به خاطر کفران نعمت دانسته، سبا می‌باشد که با عنوان قریه از آن یاد کرده است و در آیه

«ذَلِكَ جَزَاءُ مَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ» (سبا: ۱۷) تأکید شده تا کفران نعمت صورت نگیرد، مجازات نخواهند شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۹۵). در همین باره قرآن دستور می‌دهد از رزق حلال بهره ببرند؛ اما آن را وسیله طغیان و سرکش قرار ندهند که گرفتار عذاب خواهند شد: «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَ مَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ» (طه: ۸۱/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۸۷).

یکی از تمدن‌هایی که قرآن انحطاط و سقوط آنان را به خاطر کفران نعمت دانسته، تمدن سبا می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۷۰). آنها که دارای سرزمینی حاصلخیز و منطقه‌ای آباد بودند، در برابر نعمت‌های الهی ناسپاس شده، راه کفران و اعراض را پیش گرفتند. خداوند نیز با سیلی وحشتناک و بنیان‌کن سرزمین آباد آنها را به ویرانه‌ای تبدیل کرد که با عنوان «سپیل عَرم» از آن یاد شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۶۴).

قرآن از اقوام دیگری هم که دچار ناسپاسی شدند، به طور کلی سخن گفته و بدون ذکر نام آنها تصریح می‌کند که نعمت‌ها را از آنان گرفته و آنان را دچار فقر و ناتوانی کرده است. علامه نیز بدون ذکر نام این قوم تنها از سرزمین سرسبز و خرم و پردرآمد آنها یاد می‌کند که چون به کفر نعمت پرداختند، دچار خشکسالی شدید شدند (همان، ج ۱۲، ص ۳۷۵).

۳. ظلم و استکبار

ظلم در اصطلاح قرآن شامل هر گونه انحراف از موازین حق و تجاوز از حدود قوانین حاکم بر فرایند تکامل موجودات یا انجام هر نوع عملی است که مغایر با وضعیت صحیح یا حرکت و تغییر تکاملی پدیده‌هاست. بیشترین آیات که در مورد زوال تمدن‌ها بحث کرده است، به ظلم و استکبار اختصاص دارد و علت اصلی هلاکت و زوال را ظلم و بیدادگری دانسته و نابودی تمدن‌ها را به خاطر آن می‌داند (انبیاء: ۱۱). بر این اساس بدبختی و هلاکت انسان‌ها را نه به خاطر مشیت و تقدیر الهی که معلول فعالیت‌های آنان در مسیر آلودگی به گناه و انحراف از مسیر تقوا دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۵۵).

آیات قرآن عامل خرابی شهرها و آبادانی‌ها را ستم اهل آن دانسته، «وَ مَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَ أَهْلُهَا ظَلَمُونَ» (قصص: ۵۹) و تأکید می‌کند اگر اهل شهر و آبادی‌ها در صد

اصلاح بودند، شهرهای آنان نابود نمی‌شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۰).

نمونه بارز استکبار، قوم عاد است که در ریگستان‌ها و شن‌زارهای میان عمان و حضرموت سکونت داشتند و در زمین به شیوه متکبران و مستکبران رفتار می‌کردند و می‌گفتند کسی از ما نیرومندتر نیست: «فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً» (فصلت: ۱۵). آنان که دارای قدرت و تمدن ظاهری بودند، مغرور شدند و به همین دلیل در برابر خدا و پیامبرشان به طغیان و سرکشی پرداختند. حضرت هود از آنها خواست بت‌پرستی را ترک کنند که نپذیرفتند و درنهایت دچار عذاب شده و نابود شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۰۷).

تکذیب و سرکشی باعث نابودی تمدن‌های زیادی شده است؛ چنان‌که قرآن کریم طغیان‌گری فرعون و قومش در برابر حضرت موسی را ذکر می‌کند که با تمام معجزات باز به او ایمان نیاوردند و فرعون به دنبال برتری‌جوی بود و تا آنجا پیش رفت که ادعای خدایی کرد (همان، ج ۲۰، ص ۱۸۴)؛ به‌ویژه که گفته شده هیچ امتی پیش از قوم موسی این همه معجزه و نعمت نداشتند (فعال عراقی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱) که درنهایت فرعون و یارانش به دلیل ستمکاری‌شان در دریا هلاک شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۷).

قرآن در ضمن نام‌بردن از قارون، فرعون و هامان تأکید می‌کند تکبر، ظلم و سرکشی موجب هلاکت و نابودی خواهد شد (عنکبوت: ۳۹). قارون مظهر ثروت توأم با غرور و خودخواهی و غفلت، فرعون مظهر قدرت استکباری توأم با شیطنت و هامان الگویی برای معاونت ظالمان مستکبر بود که هر سه بر اثر عامل استکبار نابود شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۲۷). در مجموع در المیزان مسئله ظلم، استکبار و تکبر مهم‌ترین عامل در فروپاشی تمدن‌ها برشمرده شده است.

۴. اسراف و خوش‌گذارنی

یکی از عواملی که از نظر قرآن در زوال و نابودی تمدن‌ها نقش اساسی دارد، اتراف (خوش‌گذرانی مسرفانه) و خوش‌گذرانی مردم است. اتراف به معنای زندگی خوش داشتن و به لذات دنیا سرگرم شدن است. بر اساس نظر علامه طباطبایی نقش اتراف و مترفین در

زوال جوامع و تمدن انسان‌ها بسیار زیاد و جدی است (همان، ج ۱۳، ص ۵۹)؛ تا جایی که قرآن کریم بیشترین شکایت را از این گونه افراد دارد: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (سبا: ۳۴). آنها افراد سودجو و بی‌دردی هستند که از دسترنج دیگران استفاده نموده و به انواع فساد مبتلا می‌باشند که زمینه مخالفت و نزول عذاب را در شهرها ایجاد می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۶۰).

۵. فساد و انحرافات اخلاقی

جامعه و تمدن هنگامی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و به مراتب تکامل دست یابد که بر ارزش‌های اخلاقی استوار باشد. در غیر این صورت سرنوشتی جز زوال ندارد؛ از این رو ارتکاب گناه و سقوط اخلاقی، مقدمه سقوط اجتماعی و سیاسی و عامل نابودی تمدن‌هاست و فساد و انحرافات اخلاقی در نابودی اقوام و ملت‌ها و در سقوط و انحطاط تمدن‌ها نقش بسیار مهمی دارد که مصداق بارز آن قوم لوط بودند که غرق در فساد و گناه مخصوصاً انحراف و آلودگی‌های جنسی بودند (همان، ج ۸، ص ۱۸۴). خداوند حضرت لوط را برای هدایت این قوم آلوده به گناه فرستاد تا آنها را هدایت کند و از عذاب الهی بیم دهد (اعراف: ۸۰)؛ اما قوم لوط که مردمی ثروتمند و مرفه و شهوت‌ران بودند، حاضر نشدند دعوت پیامبر خدا را بپذیرند و در مقابل او جبهه گرفتند و خواستار بیرون‌راندن لوط و پیروانش شدند و در نهایت عذاب خدا به صورت بارانی از سنگ نازل شد، «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظُرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۸۴) و شهر و منطقه آنان با تمام پیشرفتی که داشتند که گرفتار عذاب کرده و نابود نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۴).

یکی دیگر از انحرافات اخلاقی که موجب انحطاط جامعه می‌شود، رواج فحشا و زنا در جامعه است؛ چراکه رواج این انحراف، موجب انحطاط خانواده و سست‌شدن بنیان آن و به‌هم‌ریختن نظام درست روابط اجتماعی و انساب و وارث و میراث و از بین رفتن عفت و اخلاق در جامعه می‌شود؛ از این رو قرآن دستور می‌دهد مردم به زنا نزدیک هم نشوند، «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء: ۳۲)؛ چون کاری زشت و مسیری در راستای ویرانی می‌باشد که باعث هلاکت انسان‌ها و جوامع خواهد شد.

این انحراف اخلاقی می‌تواند باعث سقوط تمدن شود؛ چراکه مفسران معتقدند زنا شیوه زشتی است که منجر به فساد جامعه شده، به‌کلی نظام اجتماع را مختل می‌سازد و انسانیت را به نابودی تهدید می‌کند و راه را برای مفساد دیگر در جامعه باز می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۸۶) و موجب قطع نسب و پیوند خانواده شده و قتل و هرج و مرج را در پی خواهد داشت.

۶. خیانت و تقلب

یکی دیگر از علل نابودی تمدن‌ها و سقوط حکومت‌ها تقلب و سرکشی می‌باشد. اصحاب آیه که قرآن آنها را مردمی ستمکار معرفی می‌کند، «وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأُيُكُهِ لَظَلَمِينَ» (حجر: ۷۸)، امت حضرت شعیب بودند که اثر کم‌فروشی و در پی تکذیب شعیب با عذاب الهی نابود شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۸۵). اصحاب ایکه در سرزمین پر آب و مشجر در میان شام و حجاز زندگی می‌کردند و از زندگی مرفه و ثروت فراوانی برخوردار بودند؛ اما دچار غرور و غفلت شده، به فساد و کم‌فروشی پرداختند و به توصیه‌های حضرت شعیب نیز توجه نکردند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۲۰). قرآن از زبان حضرت شعیب می‌گوید او از امتش می‌خواست با کم‌فروشی موجب فساد در جامعه نشوند: «وَايَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود: ۸۵). این فساد قوم شعیب به قدری اهمیت دارد که در آیات متعدد به آن اشاره شده و اصرار این پیامبر بر ترک کم‌فروشی بارها بیان شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۶). به همین جهت قرآن کریم به کم‌فروشی و خیانت در داد و ستد که موجب انحطاط جامعه شده، توجه زیادی نشان داده (الرحمن: ۷-۸/ انعام: ۱۵۲) و نسبت به کم‌فروشان وعده عذاب داده است (مطففین: ۱-۳) و ذیل آیه «وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ» گفته شده هیچ کم‌فروشی در میان مردم رواج نیافت مگر آنکه دچار خشک‌سالی و قحطی شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۰۳).

۷. تکذیب نعمت

قرآن یکی از نشانه‌های امت گمراه را که دچار فروپاشی تمدنی شدند، «تکذیب» به طور کلی، «وَإِنْ تَكْذَبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَّمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِين» (عنکبوت:

۱۸) یا «تکذیب نعمت» و انکار آن، «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَ أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۸۳) ذکر کرده است که بر این اساس علامه طباطبایی تکذیب را یکی از سنت‌های همیشگی امت‌های سابق دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۱۶). تکذیب معمولاً با نشانه دیگر امت گمراه یعنی کفر همراهی و همنوایی همیشگی دارد؛ از سوی دیگر تکذیب نشان می‌دهد آنها به امت هدایت‌یافته و ایمان علم و آگاهی دارند؛ اما آن را بر نمی‌تابند. تکذیب شامل تکذیب تمام خوبی‌ها، «وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَى» و در واقع تمام نظام شناخت و دانایی الهی شامل است (همان، ج ۲۰، ص ۳۰۳). در قرآن از برخی اجتماعات مانند اصحاب الایکه، اصحاب حجر، اصحاب مدین و قوم تبع به عنوان تکذیب‌کنندگان یاد کرده است.

شیوه آنان تقلید است که به شکل تقلید از دیگران چون آبا و اجداد یا سنت‌های متداول اجتماعی اکتساب‌شده از نسل‌های پیشین صورت می‌گیرد. اگرچه این تقلید از نظر قرآن از آن جهت که مبتنی بر پیروی از نظام شناخت الهی نیست، غیر عقلانی است، امت گمراه آن را غیر عقلانی و کورکورانه نمی‌داند، بلکه هدایت می‌پندارد؛ برای نمونه قوم ثمود که در سرزمین «وادی القری» (منطقه‌ای میان مدینه و شام) زندگی می‌کردند، دارای قدرت و تمدن زیادی بودند و در کشاورزی ابتکار و قدرت فراوان داشتند و در ساختن بناهای محکم و پیشرفته ماهر بودند و بنا بر تصریح قرآن قدرت ساخت منازل در کوه‌ها را داشتند: «وَ كَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ» (حجر: ۸۲). تلاش حضرت صالح پیامبر آنان نیز برای هدایت و نجاتشان فایده‌ای نداشت و آنها حضرت صالح را تکذیب کرده و طغیان نمودند و حتی شتری را که معجزه الهی بود، کشتند (شمس: ۱۱-۱۴) و خداوند آنها را به سبب گناهانشان دچار عذاب کرد و نابودشان ساخت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۹۹). آیات زیادی در مورد نابودی این قوم سرکش وجود دارد (اعراف: ۷۸/ حاقه: ۵/ حجر: ۸۰).

غرق‌شدن فرعون و طرفدارانش در رود نیل که دارای تمدنی شگرف بودند، به سبب تکذیب نشانه‌های الهی، «فَأَعْرَفْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» (اعراف: ۱۳۶) بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۲۸). علامه معتقد است تعبیر خدای متعال در آیه «وَ دَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ مَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (اعراف: ۱۳۷) به این معناست که صنایعی که قوم

فرعون داشتند و آن قصرهایی که افرشته بودند و آن تاکستان‌هایی که به وجود آورده، داربست‌هایی را که ساخته بودند، از بین برده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۲۸).

۸. ترک امر به معروف و نهی از منکر

یکی از نیازهای اساسی زیست تمدنی در عرصه سیاست و اجتماع، التزام به معروف و نیکویی و اجتناب و بازایستادن از منکر در زیست تمدنی است. بدون آن انتظام اجتماعی در زیست انسانی دچار آسیب می‌گردد. برابر روایتی از امام صادق علیه السلام در گفتمان زیستی قرآن‌محور که محوریت در بخش سیاسی و اجتماعی با اصل ولایت است، امر به معروف و نهی از منکر یکی از وظایف ذاتی ولی امر و از نشانه‌های امامت است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۵۹-۶۰). با توجه به این مطلب یکی از عوامل انحطاط یک جامعه ترک امر به معروف و نهی از منکر است؛ چراکه بی‌توجهی به دستورهای الهی و تکذیب آنها موجب سقوط جامعه و نزول عذاب الهی بر اهل جامعه و شهر می‌شود: «لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛ چنان‌که قوم بنی‌اسرائیل در پی فرمان الهی مبنی بر عدم ماهی‌گیری در روز شنبه، به سه دسته تقسیم شدند. عده‌ای دائماً مرتکب گناهان می‌شدند و دسته‌ای با گروه اول، تنها مخالفت قلبی داشتند، ولی آنها را منع نمی‌کردند و گروه سوم علاوه بر اینکه مرتکب معاصی نمی‌شدند، دسته اول را امر و نهی هم می‌کردند. در هنگام نزول عذاب تنها دسته سوم نجات پیدا کردند (اعراف: ۱۶۳-۱۶۶ / طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۹۶). بنابراین در صورتی که امر و نهی الهی و نیز قوانین الهی در جامعه‌ای به اجرا در نیاید، آن جامعه دچار انحطاط و سقوط و نابودی خواهد شد. از این رو بقا و حیات اجتماعی و انسانی جامعه در گرو این دو اصل دعوت به حق و ارزش‌های اخلاقی و مبارزه پیگیر با فساد و ضد ارزش‌هاست. از منظر قرآن شایسته‌ترین امت‌ها امتی است که پیوسته در راه خودسازی و اصلاح عملکرد و رفتار خویش است و در عین حال برای اصلاح دیگران نیز دعوت به حق می‌کند، «وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴) و جابه‌جاشدن ارزش‌ها علامت انحطاط جامعه است.

ج) راهکار علامه برای تداوم تمدن

در گونه تمدن‌های الهی آنچه باعث تعالی می‌گردد، قوانین عقلانی و دینی است که می‌تواند جامعه و تمدن را شکل دهد و تا زمانی که قوانین بر جامعه‌ای حاکم باشند، آن جامعه به سوی تمدن و شکوفایی پیش می‌رود. قرآن نیز قوانین را مهم‌ترین و بلکه تنها علت شکوفایی تمدن بشری برشمرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۳).

از منظر قرآن کریم برخی ارکان تمدن در پیدایش و پیشرفت تمدن نقش بسزایی دارند؛ مانند علم که اساسی‌ترین رکن و لایه تمدن می‌باشد (بقره: ۱۵۱). نظم و امنیت از طرف حاکمان و ممانعت از جنگ، خونریزی، قتل و غارت در پایداری تمدن نقش مهمی دارد: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا أُذِلَّةً» (نمل: ۳۴). قرآن به صراحت انسان‌ها را به وحدت، یکدلی و اطاعت از حاکمان الهی فرا می‌خواند که در سایه آن می‌توان به پیشرفت و تعالی رسید: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۶۴).

قرآن علت آبادی و پیشرفت شهرها را ایمان و تقوای اهالی آن می‌داند و تأکید می‌کند اگر تقوا و ایمان داشته باشند، زمین و آسمان همه برکات خود را به آنها ارزانی می‌کنند: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶). علامه طباطبایی معتقد است اگر ملتی بر فطرت مستقیم خویش باقی بماند و ایمان به خدا داشته باشد، نعمت‌های دنیا و آخرت نصیب آنان می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۱۰).

خداوند در قرآن مجید مثالی می‌زند از منطقه آبادی که امن و آرام و مطمئن بود و روزی اهل آن از هر جا می‌رسید. «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ» (نحل: ۱۱۲). علامه طباطبایی ایمان اهالی این قریه را سبب آبادانی آن ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۶۱)؛ گرچه در ادامه آیه بیان می‌کند آنها دچار ناسپاسی و کفران شدند و خداوند این نعمت‌ها را از آنان گرفت و آنها گرسنه و فقیر شدند: «فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل: ۱۱۲). همچنین علامه بر اساس آیات قرآن با ذکر این نکته که مردم به موقع ایمان نمی‌آورند، از

قوم یونس یاد می‌کند که وقتی قرار بود عذاب شوند، به موقع ایمان آوردند و نه تنها عذاب از آنها برطرف شد که از نعمت نیز برخوردار شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۲۵).

از سوی دیگر علامه ایمان و تقوا را سبب نزول برکات و رحمت‌های خدا، تکمیل زندگی بشر و رسیدن به درجات بالای تمدن می‌داند و با استناد به آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶) برکات در آیه را به معنای خیر کثیر از قبیل امنیت، آسایش، سلامتی، مال و اولاد است که غالباً انسان در تمدن به آن نیاز دارد، معنا کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۰۱). یادکرد قرآن از حکومت عظیم حضرت سلیمان (نمل: ۱۵-۴۴) را نمونه‌ای از این گونه تمدن الهی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۴۸-۳۶۳).

نتیجه

هر تمدنی در شکل بروزیافته آن دارای کلان‌مؤلفه‌هایی است که بر اساس فرایندی کنار هم قرار می‌گیرند و تمدن را شکل می‌دهند. در قرآن با آنکه اصطلاح تمدن استفاده نشده، این برداشت از تمدن در فضای قرآنی قابل استخراج و پیگیری است؛ چنان‌که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به مناسبت آیات قرآن مجید به مقوله تمدن توجه کرده و از منظر آسیب‌شناسی علل و عواملی را موجب انحطاط تمدن دانسته است. در تمدن انحراف از کانون حق آسیبی است که می‌تواند تمدن را دچار اضمحلال و نابودی کند. قرآن با یادکرد از بنی‌اسرائیل به عنوان یکی از مصادیق تاریخی این نوع تمدن برخی انحرافات فکری و زیستی ایشان را بر شمرده است. با دقت در کلام علامه روشن می‌شود این علل شامل فساد، انحراف از مسیر فطرت، کفران نعمت، ظلم و ستم، اسراف و تبذیر، خیانت، ترک امر به معروف و نهی از منکر و تکذیب آیات خدا می‌باشد. پیگیری این سطوح تمدنی در المیزان نشان می‌دهد با وجود آنکه اصطلاح تمدن به کار نرفته، مؤلفه‌ها و محتوای موضوعات و مسائل تمدنی به‌ویژه آسیب‌های تمدن در آیات قرآن به‌وضوح وجود دارد.

منابع و مأخذ

۱. * قرآن کریم.
۲. ابن‌اثیر؛ الکامل فی التاریخ؛ بیروت: دار صادر- دار بیروت، ۱۳۸۵.
۳. ابن‌خلدون؛ مقدمه ابن‌خلدون؛ ترجمه محمد پروین گنابادی؛ چ ۸، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴. الویری، محسن؛ «کارکرد تمدنی قرآن، یک بررسی مقدماتی در قلمرو تمدن پیشین اسلامی»، مجله نقد و نظر؛ ش ۴، ۱۳۹۴.
۵. برنال، جان؛ علم در تاریخ؛ ترجمه اسدپور پیرانفر؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵.
۶. دورانت، ویل؛ تاریخ تمدن؛ ترجمه احمد آرام؛ چ ۸، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۷. دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه؛ چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۸. ساروخانی، باقر؛ درآمدی بر دایره‌المعارف علوم اجتماعی؛ تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۸۰.
۹. السباعی، مصطفی؛ مقدمات حضارة الاسلام؛ بیروت: دار الوراق، ۱۴۲۰ق.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۱. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ چ ۱، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۱۲. فعال عراقی، حسین؛ یهود در المیزان؛ تهران: نشر سبحان، ۱۳۸۱.
۱۳. قانع عزآبادی، احمدعلی؛ علل انحطاط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۴. قرشی، سیدعلی‌اکبر؛ قاموس قرآن؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۵. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ چ ۱، تهران: ناصرخسرو،

۱۳۶۴.

۱۶. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ ج ۴، قم: دار الکتب، ۱۳۶۷.
۱۷. کرمی، علی؛ ظهور و سقوط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن؛ قم: نسیم انتظار، ۱۳۸۳.
۱۸. —؛ ظهور و سقوط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن؛ قم: نشر مرتضی، ۱۳۷۰.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۲، تهران: اسلامیة، ۱۳۶۲.
۲۰. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۱. المحامی، محمد کامل حسن؛ الحضارة فی القرآن الکریم؛ بیروت: منشورات المکتب العالمی، ۱۹۹۲م.
۲۲. محرمی، غلامحسن، «نقش انبیا در پیشرفت تمدن بشری»، صباح؛ ش ۹-۱۰، ۱۳۸۲.
۲۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مغنیه، محمدجواد؛ التفسیر المبین؛ قم: بنیاد بعثت، [بی تا].
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.
۲۷. مهدی نژاد، سیدرضا؛ «بررسی رابطه مفهومی تمدن با واژگان قرآنی همخوان»، قرآن و علم؛ ش ۲۷، ۱۳۹۹.
۲۸. هانتینگتون، ساموئل؛ برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی؛ ترجمه محمدعلی حمیدرفیعی؛ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۸.

References

1. Alviri, Mohsen (2015). "The Civilizational Function of the Quran: A Preliminary Investigation in the Field of the Early Civilization of Muslims". Naqd va Nazar. Volume 20, Issue 80, July, pp.55-76. (in Persian)
2. 4. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1996). Tafsir al-Mizan. Beirut: Al-Alami publications.

-
3. Qane Ezabadi, Ahmad Ali (1992). The causes of the degeneration of civilizations from the perspective of the Qur'an, Tehran: Islamic Propaganda Organization. (in Persian)
 4. Karami, Ali (2004). The rise and fall of civilizations from the perspective of the Qur'an; Qom: Nasim Atezar. (in Persian)
 5. Motahhari, Morteza (2010). Collection of Works. Tehran: Sadra. (in Persian).

Contents

Comparative Comparison of Immortality in Sadra'i Wisdom and Allameh Tabatabai's Thought/ Marzeia Najafian/ Hamedeh Rastaei

A Coherent Account of the Structure of Mysticism/ Hossein Shekarabi

The Effectiveness of Philosophical Mysticism in the Theology by Relying on Fayz Kashani's Thoughts/ Nafise Ahle Sarmadi

Explanation of Allameh Tabataba'i's Point of View Regarding Physical Resurrection and Answering the Doubts about It/ Mohamoud Etratdoost

Criticism Idealistic Interpretation of the Epistemology of Transcendental Theosophy Based on the Agency of the Mind/ Mohsen Baqerzadeh Meshkibaf / Mostafa Abedi

The Pathology of Human Civilizations Based on Allameh Tabatabai's Point of View/ Sayyed Mohsen Sharifi/ Qolamhasan Moharrami

3

History of Islamic Philosophy

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty

Vol.1/ Issu.3/ Autumn.2022

Founder: Ale-Taha Higher Education Institute

General Manager: Dr. Reza Akbarian

Editor in chief: Dr. Reza Akbarian

Editorial Board:

Reza Akbarian (Professor of Tarbiat Modares University)

Trad Hamade (Professor of Philosophy at the Beirut University)

Anthony F.Shaker (Institute of Islamic Studies, McGill University)

Mohamad Mortada (Professor Philosophy of Lebanese University)

Yahya Kabir (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Seyyed Sadrudin Taheri (Professor of Allameh Tabatabai University)

Fathail Akbari (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Hossein Oshaqi (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Laleh Haghghat (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Seyyed Mohammad Ali Hojjati (Associate Professor of Tarbiat Modares University)

Hamedeh Rastaei (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Yosef Fazilat (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Manager the Journal: Dr. Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Ismaeil Ansari

Address: Journal Office, Ale-Taha Institute of Higher Education, Madreseh St., Koohsar Blvd, Shahrān, Tehran, Iran.

Tel: +982144320647

<https://hpi.aletaha.ac.ir/>