

بسم الله الرحمن الرحيم



# فصلنامه علمی - پژوهشی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

[www.ISC.gov.ir](http://www.ISC.gov.ir)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

بانک اطلاعات نشریات کشور

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال ششم / شماره ۲۴ / زمستان ۱۳۹۵

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال ششم / شماره بیست و چهارم / زمستان ۱۳۹۵ / شمارهگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۰۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)  
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده  
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

### هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران  
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)  
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران  
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری  
ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده  
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی  
ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)  
صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۸۷۵۰۲۰  
طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: www.iau-saveh.ac.ir

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

### نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی [kalam1391@yahoo.com](mailto:kalam1391@yahoo.com) امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیترها بصورت bold تایپ شود.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

## فهرست مقالات

عنوان	صفحه
رهبر شایسته برای مدینه فاضله (براساس علم النفس ملا صدرا).....	۲۶-۷
مهدی ایمانی مقدم	
بررسی تطبیقی تعلیم اسماء به آدم در تفاسیر علامه طباطبایی و علامه جعفری.....	۵۲-۲۷
نعمت الله حسنی / محمود خورسندی	
جایگاه متن یا شخص در مقارنه اسلام و مسیحیت.....	۷۱-۵۳
مهدی لکزایی / محمد حسین زارعی محمودآبادی	
شباهت صفات پیامبر ﷺ با صفات خداوند در آثار عطار.....	۸۶-۷۳
حمیدرضا شیرعلی / ملک محمد فرخزاد	
مقایسه تطبیقی انسان کامل از دیدگاه کاستاندا و علامه طباطبایی (ره).....	۱۰۸-۸۷
محمد اسماعیل عبداللهی / دکتر احمد عابدی / مرجان خانی	
نظریه احسان از منظر عرفان و قرآن.....	۱۳۴-۱۰۹
محمد تقی فعّالی	
تبیین جایگاه خدا در انسان شناسی ملا صدرا.....	۱۵۲-۱۳۵
قربانعلی کریم زاده قراملکی / محرم رحیمی	
چکیده مقالات به عربی (الخلاصات).....	۷-۱
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....	7-1



## رهبر شایسته برای مدینه فاضله (براساس علم النفس ملا صدرا)

مهدی ایمانی مقدم<sup>۱</sup>

### چکیده

وجود حاکم، یک ضرورت عقلی است و در جامعه‌ای با هویت اسلامی علم و تقوا و عدالت مهمترین ویژگی او خواهد بود. قرآن کریم، ولایه را امری تشکیکی دانسته که از ولایه الله شروع و در مرتبه نازل تر ولایه الرسول و سپس ولایه الامام و در بیان امامان هدی(س) ولایه فقیه حجت کامل ایشان بر خلق معرفی شده است. سؤال این است که حقیقت این ولایت چیست که با سریانی تشکیکی از ولایت حقه حقیقیه شروع و به ولایت مومنان ختم می‌گردد؟ برای پاسخ باید «خلیفه الله» را شناخت که هم صبغه الهی دارد و هم جنبه ناسوتی و این مهم ضرورت شناخت لایه‌های عمیق وجودی انسان را مضاعف نموده است. با شروع اندیشه و حکمت یعنی از آغاز خلقت انسان، مسأله علم النفس مورد التفات حکیمان بوده و حکیم ملاصدرا همچون سایر تعمق‌ها و نوآوری‌های خود مبانی رصین حکمت متعالیه را در ساحت علم النفس جاری ساخته و مبتنی بر وحی و کشف به معرفی ویژگی نفس شایسته راهبری اقدام نموده است. از دیدگاه او جامعه، مجموعه نفوس بشری و ظرف تکامل نفس انسانی است و بین اولویت‌های تربیتی و مراتب تکوینی نفس و بین اولویت‌های تربیتی و سیاسی جامعه تناظر وجود دارد؛ وی اصول حکمت متعالیه از جمله اصالت و تشکیک در وجود و نیز تساوق بین خیر و وجود را هم در تبیین حقیقت نفس و هم حقیقت جامعه جاری ساخته، بر پایه آن کمال جامعه را در پیروی از فضایل در جهت ساختن مدینه فاضله دانسته که «حکیم متأله» همچون قلب به آن جامعه روح و نشاط می‌دهد و با صلابت و از نفوذ رذایل اخلاقی در کالبد اجتماع جلوگیری می‌کند. بنابراین صلاحیت رهبری مدینه فاضله بر اساس تکامل نفس راهبر اوست. این نوشته حاصل تحقیق و مطالعه در آثار مختلف ملاصدرا و استنباط آثار اجتماعی سیاسی اندیشه اوست.

### واژگان کلیدی

ملا صدرا، فلسفه سیاسی متعالیه، رهبر مدینه فاضله، نفس رهبر، شایسته سالاری

## طرح مسأله

انسان «اجتماعی بالطبع» است و علاوه بر تشخیص و هویت فردی، دارای هویتی اجتماعی نیز می‌باشد «إن الانسان مدنی بالطبع لا ینتظم حیاةه إلا بتمدن و إجتماع»؛ انسان طبیعی اجتماعی دارد و زندگی او جز با زندگی اجتماعی و تمدنی سامان نمی‌گیرد (ملا صدرا، المبدء و المعاد، ۱۳۸۱: ۴۸۸) و نیز انسان «جسمانیة الحدوث» است و نشو و نموش در این عالم خاکی است پس در تکامل اولیه متأثر و تابع قوانین طبیعی و محیط و جامعه است «غایت هستی انسان در حال صیوروت و تکامل، معرفه الله است به گونه‌ای که فانی و مستهلک در پرتو انوار الهی گردد و این مقصود حاصل نشود مگر در حیات دنیا؛ زیرا نفس در اول خلقتش بالقوه و نا متکامل است و خروج از قوه و نقص به سوی کمال و فعلیت حاصل نشود مگر به حرکت و زمان...» (همان: ۵۷۲) از سویی دیگر جامعه سیاسی یا مدینه نیز همچون انسان دارای کالبد و روحی است. کالبد مدینه نهادها و تدابیر سیاسی آن، و روح مدینه، فضایل نظری و عملی جاری در آن است. سلامت مدینه وابسته به وجود این فضایل و بیماری آن نیز در فقدان آن است. در مدینه فاضله همه اعضاء دارای غایت واحدی بوده و در تلاش برای تحقق آن هستند (ملا صدرا، المبدء و المعاد، ۱۳۸۱: ۸۲۰) از اینرو در چنین جامعه‌ای زمینه‌های رشد و تعالی انسان در ساحت‌های مختلف فراهم می‌گردد.

به نظر ملا صدرا، نفس اگر چه کمال اول جسم محسوب می‌شود اما خود، در بدو امر در مقایسه با مجردات، فاقد هر گونه فعلیتی است و لذا نفس نقطه آغاز برای موجودات روحانی و مجرد می‌باشد. کمال نفس صرفاً از طریق عناصر ذاتی نفس حاصل نمی‌شود بلکه انسان در این زمینه غیر مکنتی به ذات است. انسان قادر نیست به کمال نهایی خود دست یابد مگر از طریق حضور در اجتماعاتی که هر یک از انسانها در آن، دیگری را در رفع برخی از نیازمندی‌های مادی و معنوی یاری می‌رساند. این اجتماعات گاه به حدی جامع و کامل است که جمیع نیازمندی‌های انسانی که قوام زندگی به آن و وصول به کمال مرهون آن است را در درون خویش فراهم ساخته است که به این نوع اجتماعات، «جوامع کامل» اطلاق می‌شود. چنین جوامعی بر حسب نوع و سطح نیازها، جمعیت و میزان آبادانی به سه دسته بزرگ «عظمی» (امپراطوری یا جامعه جهانی)، متوسط «وسطی» (یا کشور) و کوچک «صغری» (یا



شهر) تقسیم می‌شوند. در عین حال اجتماعاتی نیز وجود دارند که قادر به تأمین همه نیازمندی‌ها نیستند. این نوع اجتماعات را می‌توان «جوامع غیر کامل» نامید مثل اجتماعات روستایی، محله، کوی و منزل. مثال اجتماع روستایی در برابر اجتماع شهری (به جهت فراهم ساختن نیازمندی‌های شهر) مثال خادم در برابر مخدوم است اما محله جزئی از روستا، کوی جزئی از محله و منزل جزئی از کوی محسوب می‌شود. (همان: ۸۲۰-۸۱۹)

ملاصدرا تقسیم دیگری از جوامع بر اساس فضیلت و رذیلت ارائه می‌دهد که برطبق آن وجود خیر و شر در اجتماعات بشری، از انگیزه‌ها و نیت اعضاء در شکل دهی جوامع نشأت می‌گیرد. در مدینه فاضله نیت و انگیزه اعضاء، مشارکت و تعاون با یکدیگر در امور خیر است اما در مدینه ناقصه و امت جاهله هدف مشارکت، همیاری در امور شر می‌باشد. کمال نهایی و برترین خیرها تنها در مدینه فاضله و امت فاضله قابل دست یابی است زیرا تمامی اجتماعات درون آن همدیگر را در دست یابی به غایت نهایی و خیر حقیقی یاری می‌رسانند. (همان)

پس نفس کمال جسم است و اجتماع ظرف برای کمال نفس و مدینه فاضله کمال نهایی اجتماع است. با این همه ریاست مدینه اوج کمالات مدینه فاضله و به مثابه قلب آن محسوب می‌شود و موقعیت دیگر اعضاء مدینه برحسب موقعیت وی سنجیده می‌شود. (همان) امکان ندارد که ریاست مدینه فاضله به هر فردی واگذار شود چرا که چنین منصبی به استعداد فطری، هنر ریاست و نیز پشتوانه نظری و عملی برتر وابسته است زیرا حاکم مدینه فاضله باید در زمینه ریاست در حدی باشد که هیچ قدرت سیاسی نتواند بر (اندیشه و تصمیم) او فائق آید و یا او را تحت اراده خویش در آورده و به خدمت گیرد. (همان: ۸۲۲) در این صورت می‌توان گفت از نظر ملاصدرا انسان کامل، شاخص اصلی پیشرفت و تعالی افراد و جوامع و نقطه اوج کمال آنها محسوب می‌گردد.

### تدبیر اجتماع هماهنگ با مراحل شکوفایی نفس

ساختار و مراتب تکوینی نفس، مراحل و اولویت‌های مواجهه تربیتی - سیاسی با مردم را نشان می‌دهد که شکل دهی تدریجی فرهنگ از جمله نتایج آن است.

به نظر ملاصدرا نفس انسانی در مرتبه حدود خود مادی و جسمانی و در بقاء مادی -

مجرد و در نهایت (هنگامی که کامل شود و از قوه به فعلیت درآید) مجرد از ماده است (همو، الشواهدالربوبیه، ۱۳۸۲: ۲۶۴). از اینرو وی منکر آن است که نفس پیش از بدن، موجود؛ و یا به صورت امری مجرد در بدن مادی حلول کرده باشد.

نفس به هر مقدار که از قوه به فعلیت در می‌آید به همان میزان از ماده تجرید می‌شود تا آنکه نهایتاً از ماده جدا شده و از آن قطع تعلق می‌کند. نفس در مرحله جنینی دارای مرتبه نباتی است (همان: ۲۷۲) ولی پس از خروج از رحم مادر تا قبل از دوران بلوغ ظاهری در مرتبه نفوس حیوانی قرار دارد. سپس به تدریج به واسطه فکر و تأمل به درک کلیات راه می‌یابد. اگر در فرد، استعداد ارتقاء به نفس قدسی و عقل بالفعل وجود داشته باشد به هنگام بلوغ عقلی و رشد معنوی (در حدود چهل سالگی) بدان راه خواهد یافت (همان) اما وصول به این مرتبه بسیار سخت و دشوار خواهد بود به حدی که از میان هزاران نفر ممکن است تنها یک فرد به چنین مرتبه‌ای راه یابد. نفس نمی‌تواند پس از خروج از مرتبه قوه به فعلیت، مجدداً به حالت قوه بازگشت نماید زیرا امکان بازگشت در چنین حالتی محال است و لذا هیچ‌گاه نفس انسانی پس از فعلیت به مرتبه نباتی بازگشت نخواهد کرد (همان: ۲۷۷-۲۷۸) و چنان که بیان شد به تدریج از ماده تجرید یافته و با مرگ کاملاً از بدن قطع تعلق می‌یابد. نفس همچنین در مرحله تکوین دارای جهت کثرت استعدادی است مثلاً یک کودک استعداد و امکان تحصیل دهها حرفه و شغل و هنر را دارد اما به تدریج و در مراحل بعدی به سمت فعلیت و وحدت سوق می‌یابد و این امکانات او محدود به حرفه‌ای خاص و هنرهایی محدود می‌شود. (همان: ۲۸۶)

شکوفایی و تربیت نفس تا مرتبه تجرد محض با حرکت یا عبور از امور محسوس به امور معقول و نامحسوس و از کثرت به وحدت حاصل می‌شود و سپس با نگرشی وحدانی کثرات و محسوسات مورد بازتعریف قرار می‌گیرند و در راستای غایتی واحد به خدمت گرفته می‌شوند. همین سیر رشد از محسوس به معقول و از کثرت به وحدت در هدایت سیاسی اجتماعی جامعه و تعالی اعضاء آن نیز باید مورد توجه قرار گیرد «وقتی طلب فطری هر سافلی را برای اتصال به عالی می‌بینیم و وقتی... تدبیر هر نفس و عقلی را نسبت به آنچه تحت تدبیر اوست مشاهده می‌کنیم، حکیمانه‌ترین تدبیر، قوی‌ترین حالت، بهترین اصلاح

و لطیف ترین تکمیل را می‌یابیم بگونه‌ای که موجود پایین تر را به کمال نهایی‌اش برساند» (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۳۸۳: ۷/ ۱۵۷). توجه به ترتیب حاکم بر ساختار تکوینی انسان و مراتب شناخت، اهمیت رعایت ترتیب نظام مند در تربیت سیاسی مردم را نشان می‌دهد که «تدبیر گام به گام و هدفمند فرهنگی سیاسی» از نتایج آن است. در فلسفه سیاسی متعالیه هدایت جامعه از یکسو با توجه به موقعیت افراد از حیث توانمندی و استعداد و لحاظ شرایط محیطی و از سوی دیگر با نظر به غایت وحدانی انسان یعنی سعادت حقیقی، و گذار تدریجی از نیازها و اهداف محسوس اجتماعی به نیازها و اهداف نامحسوس صورت می‌گیرد. تکامل اجتماعی ارادی تنها با این نوع از حرکت امکان پذیر است زیرا مشارکت و همیاری ارادی در افعال خیر (اغلب محسوس) زمینه لازم را برای فهم باورها و ارزش‌های متعالی (معقول) و اتصاف شهروندان به آنها را فراهم می‌سازد و «سیاست» زمینه ساز چنین مشارکتی است.

به همین خاطر است که ملاصدرا رسالت «حکمت» را «آموزش آرایبی که با بکارگیری آنها مشارکت عام انسانی نظام مند می‌گردد» معرفی نموده. و خود «حکمت» را به دانش تدبیر مدینه و یا علم سیاست» تعریف می‌نماید.

از سوی دیگر همانگونه که حرکت نفسانی به سوی معقولات، نیازمند مدیریت، مراقبت، هدایت و جهت دهی نفس است، حرکت جامعه به سمت تعالی و رشد نیز نیازمند مدیریت، مراقبت، هدایت گری و جهت دهی نفوس انسانی می‌باشد. مهندسی فرهنگی - اجتماعی یک جامعه از نوع مهندسی گام به گام و مدت دار است که در مرحله ابتدایی آن باید اهداف ضروری و برنامه‌های عملی اولویت بندی شوند.

قرآن کریم در آیه هفتاد و هفتم از سوره قصص بعد نکوهش قارون بخاطر توجه و استمتاع استقلالی‌اش به لذایذ دنیوی و دوری و فراموشی خدا و مردم، توصیه می‌کند که: «از هر آنچه خدا به تو از نعمت‌های دنیا، داده است بهره آخرتی و ابدی خود را برکش و (این توجه به آخرت به معنای آن نیست که تارک دنیا شوی بلکه هیچ گاه) بهره ات را از دنیا فراموش مکن» ملاصدرا با التفات به امثال این آیات و نیز روایات در نکوهش و رد رهبانیت و ترک دنیا، و مزرعه بودن دنیا برای آخرت، می‌گوید: «هر آنچه دستیابی به

معرفت و ایمان به خدا متوقف بر آن باشد، تحصیلش ضروری و ترک امور منافی با آن واجب است. پس آن امور دنیوی که (ضروری بوده و) می‌تواند توشه آخرتی انسان را فراهم سازد دو چیز است: الف: جسم و جان آدمیان ب: اموال آنان و آنچه به این دو وابسته است. از این جا می‌توان دریافت کدام یک از مشاغل و کارهای دنیوی برترین ابزارهای نزدیک کننده انسان به سعادت آخرتی هستند (کارهایی که موجب حفظ و سلامت جسم و جان آدمیان و اموال آنان می‌شود) و کدام یک از بزرگترین گناهان و دورکننده انسان از سعادت اخروی می‌باشند. (کارهایی که موجب تباهی و فساد جسم و جان آدمیان و اموال آنان می‌گردد)» (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۳۸۲: ۴۳۴)

مطابق منطق اولویت، به ترتیب سه امر باورهای بنیادین بعنوان ریشه، آئین‌ها و قوانین عملی به عنوان تنه و سامان دهی نیروهای انسانی و اموال عمومی به عنوان شاخ و برگ، سه هدف ضروری و عقلانی در شکل‌گیری جامعه و مدینه فاضله توحیدی به شمار می‌آیند. (همان) اما با این حال در اقدام برای اصلاح و تربیت جامعه و از حیث عملی (ضمن در نظر گرفتن غایت قوانین) باید به ترتیب از امور پایین دستی آغاز کرد و به حفظ زندگی مادی و معیشتی جامعه اهتمام ورزید زیرا حرکت تکاملی امری تدریجی و زمان‌بر است و کل حیات دنیوی فرد را در بر می‌گیرد. پس در مرتبه نخست و در تناظر وجه نباتی نفس باید زندگی عرفی، و نیازهای ضروری مادی در دسترس مردم قرار گیرد و سپس به تدریج با مشارکت عمومی آنان، (و در تناظر با حیات حیوانی و ابزار هنر و ایجاد هیجان تحریک اجتماعی و استمداد از قوه خیال و وهم اجتماعی) جهت تسهیل درانجام کارهای نیک و تشویق نیکوکاران و تقبیح و نهی بدکاران مورد تقویت قرار گیرد. در مراتب بعد و در تناظر با جنبه عقلانی حیات انسانی، بخش متعالی فرهنگ بر مردم عرضه، و در فعلیت و تحقق آن، از مشارکت عمومی توده‌ها استفاده شود. این تناظر را در لابلای اندیشه ملا صدرا، خصوصاً آنجا که وی از تناظر عالم صغیر و کبیر سخن به میان می‌آورد می‌توان استنباط کرد. (همو، الحکمه المتعالیه، ۱۳۸۳: ۷/ ۱۵۷؛ و همو، تفسیر القرآن الکریم: ۵۸/ ۶)

او بنیاد اصلاحات و تربیت سیاسی دینی را اهتمام ابزاری و مقدمه‌ای به دنیا می‌داند: «پس وقتی ثابت شد که مقصود ادیان آن است که نفس آدمی به قوام دهنده

خویش (خداوند متعال) معرفت و شناخت حاصل کند و با نردبان معرفه النفس به سوی خالق خویش تعالی یابد... این خود نوعی حرکت خواهد بود و چون هر حرکتی الزاماً در زمان رخ می‌دهد پس ارتقاء و صعود از مرتبه نقص به سوی مرتبه کمال حاصل نخواهد شد جز در محدوده زمانی زندگی دنیوی «پس حفظ این زندگی که همان نشئه حسی (جهان محسوس) است هدف ضروری دین است زیرا ابزاری برای رسیدن به آخرت است.» (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۱۳۸۲: ۴۳۴)

نهایت آنکه انسان شناسی ملاصدرا راه میانه‌ای را طی می‌کند؛ راهی که نه به سوی ذهن‌گرایی صرف پیش می‌رود که همه چیز را در نفسی مجرد و مستقر در بدن جستجو کند و نه به سوی تحویل‌گرایی پیش می‌رود که هر پدیده مربوط به سطوح فعالیت روانی را بر حسب حالات مادی بدن تبیین نماید. بنا بر این نظریه ملاصدرا مبنی بر «حدوث نفس همگام با فعلیت بدن»، آشکارا دو گونه انسان شناسی را طرد می‌کند: ۱. انسان شناسی مبتنی بر ثنویت فلسفی که آنچه را نمی‌تواند به «بدن» مربوط سازد به موجود مجرد از بدن بنام «نفس» مرتبط می‌کند که در بدن مستقر است. ۲. انسان شناسی مبتنی بر وحدت‌گرایی مادی که در آن وجود نفس مورد انکار قرار می‌گیرد و همه رفتارها و پدیده‌های روانی با توسل به فیزیولوژی بدن تبیین می‌شود.

### سعادت نفس و ساختار مدینه فاضله متعالیه

ملاصدرا خیر ذاتی را امری می‌داند که همه افراد مشتاق آن بوده و طالب آنند و آن در حقیقت چیزی جز وجود نیست. خیر همواره خیر است چون امر وجودی است لذا غیر تاریخ مند است اما سود و منفعت تنها هنگامی که انسان را به خیر برساند سود و منفعت خواهد بود. اساساً «وجود» خیر محض و درک آن نیز خیر و سعادت است و چون وجودها مراتب مختلف دارند خیرها و سعادت‌ها نیز گوناگون‌اند. هر اندازه مرتبه وجود کاملتر و از شوب عدم، خالص تر باشد، سعادت آن مرتبه بالاتر و هر مرتبه‌ای که با ظلمت همراه و مقرون به عدم باشد، شقاوت آن مرتبه افزون تر است. (ملاصدرا، شرح الهیات شفاء، ۱۳۸۲: ۱/ ۷۶-۷۵) از طرفی «علم» خیر است زیرا امری وجودی و نوعی از کمال نفس است. (همان: ۷۷) با این حال، اکمل مراتب وجود، حق اول است و از اینرو سعادت واقعی و نهایی در معرفت

ذات حق (مشاهده جلال و جمال حق) و خیر محض و مجاورت با حق و اتصال به عقل فعال است. در مراتب پس از ذات حق، مفارقات عقلیه و مفارقات نفسیه (متخیله) قرار دارند. در پایین ترین مراتب وجود نیز، ماده یا هیولی و حرکت و زمان است. سعادت در این مرتبه مادی اگر بدون لحاظ جنبه لاهوتی آن باشد، سعادت پنداری است زیرا لذت در آن لذتی زود گذر و حیوانی است. (الحکمه المتعالیه، ۱۳۸۳: ۱/۳۲۹)

ملاصدرا سعادت را بر دو قسم سعادت واقعی و سعادت پنداری تقسیم می‌کند. سعادت واقعی اگر چه تشکیکی است اما برترین نوع سعادت، شناخت ذات حق به عنوان خیر مطلق و اتصاف به ملکات و فضایل برتر (تخلیق به اخلاق الهی) است. در حالیکه سعادت پنداری تعلق و دل بستگی به جهان محسوس و غرایز حیوانی و رضایت نفس به آن است و سه اصل «جهل به نفس»، «دنیا طلبی» و «هوای نفس» را رؤسای شیاطین و مصدر شقاوت‌ها معرفی می‌نماید (همو، رساله سه اصل: ص ۴۳-۴۴).

تفاوت مراتب وجود، باعث می‌شود موجودات ادراکات متمایزی از خود داشته باشند و به میزان متفاوتی از ادراک نفس خویش، لذت ببرند. از آنجا که قوه عقلیه اشرف از قوای شهویه و غضبیه است، سعادت عقلی و لذات معنوی و اخروی از لذات قوای حیوانی که آغشته به نقایص و آفات اند، به تحقیق برتر و لذات آن باقی ماندنی تر است. پس از کمال عقلانی نفس و بازگشت آن به ذات حق، نفس از چنان لذت و بهجتی برخوردار خواهد بود که با لذات حسی قابل قیاس نیست زیرا نفس در این مرتبه به خیر محض نایل گردیده است. نفوس انسانها هنگامی به سعادت راه می‌یابند که خود را از علایق و قیود مادی برهانند و با رفتار نیک و علم و آگاهی، کدورت گناه و غفلت را از نفس بزدایند زیرا هر عمل زشت و اندیشه پلیدی باعث کدورت نفوس و ظلمانی شدن آن گشته و نفس را تا حد چارپایان تنزل می‌دهد و سبب محرومیت از درک لذات واقعی و شقاوت همیشگی می‌گردد. اعمال زشت جسمی مثل شهوترانی و رذایل نفسانی مثل اوصاف ناپسند اخلاقی (بخل، حسد، ریا و انکار حق) از عوامل شقاوت است و انسان موظف است خود را از این امراض جسمی و روحی خلاصی بخشد. (همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۸۱: ۲، ۱۲۲-۱۲۴ و ۱۲۸-۱۳۱؛ و نیز تفسیر القرآن الکریم، ۱۸۳/۲-۱۸۴).

ملاصدرا در باره سعادت حقیقی توده‌های مردم که در جامعه دینی از طریق اطاعت و پیروی از رهبران، خود را به ظواهر شریعت آراسته‌اند می‌نویسد:

«اگر شخصی از علوم حقیقی در باب حق، تهی باشد ولی از رذایل اخلاقی عاری و بری باشد و هم خویش را مصروف تخیلات حاصل از تقلید (از رهبران راستین) کند، بعید نیست که چنین شخصی در زمان حیات، صورت‌هایی لذت بخش را تخیل نماید و سپس تخیل آنها منجر به مشاهده آن صورت‌ها پس از مرگ وی گردد. همانگونه که صورت‌های خیالی در عالم خواب مشاهده می‌شوند پس از مرگ نیز چنین نفوسی بهشت مناسب خویش را مشاهده خواهند کرد. پس سعادت یا بهشت جاودان از آن گروه‌های متوسط از مردم، نیکوکاران از عوام و رهبران آنها به فرض صالح بودنشان می‌باشد، ولی سعادت واقعی و بهشت لقاء، برترین سعادت عقلی و از آن مقربین در گاه الهی و انسان‌های کامل است». (همو، شواهد الربوبیه، ۱۳۸۲: ۳۶۶-۳۶۸؛ و نیز به مضمون: الاسفار، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۴۸-۱۵۵)

بنابراین در نظام سیاسی مورد نظر ملاصدرا سعادت واقعی در خردورزی و اتصاف به مکارم اخلاقی است. اما برترین نوع خردورزی؛ خردورزی شهودی در جهت شناخت حق تعالی و برترین مکارم اتصاف به فضایل در سه حوزه علوم و حالات و افعال است «والغایه الاخیره والمقصود الاصلی - كما مرّ مراراً- هی مکاشفه صوره الحق و معرفه الرب» (همو، کسر اصنام الجاهلیه، ۱۳۸۱: ۸۱) و سکون و آرامش پایدار و حقیقی در تحصیل این غایت چه بی واسطه و چه از طریق پیروی از هنجارهای الهی ارائه شده از سوی رهبران راستین و زدودن زنگار گناه از نفس است.

بدیهی است این غایت معرفتی و ارزشی مقتضی وجود ساختارهای اجتماعی متناسب با آن یعنی فضیلت گرا، مبتنی بر خردورزی و دیانت است. بر این اساس مدینه فاضله مورد نظر ملاصدرا، نمی‌تواند با هر نوع ساختار دولت سازگار باشد بلکه اساساً ساختار مدینه فاضله متعالیه در تضاد با ساختارهای استبدادی، تحمیلی، غیر مبتنی بر فضایل و یا مبتنی بر آزادسازی اخلاقی و عقیدتی است.

### فاعلیت تشکیکی نفس و اصل شایسته سالاری

نفس دارای وجودی خلاق و آفرینشگر است؛ همچنان که خداوند با اراده، آفرینندگی،

خلق و ابداع می‌نماید؛ آفرینندگی انسان نیز بدین گونه است که به محض اراده، تصویر اشیاء را در ذات و عالم خویش می‌آفریند زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۱۳۸۲: ص ۳۵-۳۶) به تعبیر ملاصدرا:

«حق تعالی نفس انسانی را از جهت ذات و صفت و افعال به مثال خویش آفریده است تا معرفت نفس وسیله‌ای برای معرفت حق باشد اما اینکه انسان بحسب صفات به مثال خداوند است به این جهت است که نفس واجد صفات علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر و کلام است. نفس، مثال خداوند در افعال است چون دارای عالم یا مملکتی شبیه به مملکت خالق خود در ملک و ملکوت و خلق و امر است و در آن عالم خاص خود، فعال مایشاء است و هر آنچه را بخواهد انتخاب می‌کند. (همو، رسائل فلسفی، المسائل القدسیه، ۱۳۶۲: ۴۳)

«برای نفس در ذات خویش عالمی خاص و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفریننده او که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش به علم حضوری مشاهده می‌کند... به این نوع ظهور و وجود صورت اشیاء در نفس که از طریق حسی قابل حصول نیست وجود ذهنی یا ظهور مثالی گفته می‌شود.» (همان: ۳۵) نفس مجرد از آثار و اعراض خارجی، هریک از اشیاء و موضوعات را ادراک می‌کند و این گونه نیست که با تصور حرارت و برودت و حرکت و کثرت، متحرک و حار و بارد و کثیر گردد یا مقتضی اجتماع دو ضد یا دو امر متقابل در محل واحد گردد.

بدیهی است دارا بودن اراده غیر از خلاقیت و آفرینشگری است. زیرا صاحب اراده می‌تواند از میان اشیاء موجود دست به انتخاب بزند حال آنکه فرد خلاق می‌تواند خود گزینه‌های انتخابی خویش را افزایش دهد. به هر حال نفس انسان همانند مهندسی که نقشه‌هایی را بر صفحه ذات خود ترسیم می‌کند، افزون بر توان ایجاد تصویر اشیاء در ذات خویش فارغ از آثار خارجی آنها، در خارج از ذات نیز می‌تواند به ایجاد عینی صورت اشیاء پردازد اما آنچه مانع تجسم صورت‌های نفسانی در خارج از نفس می‌شود این است که قوانین ماده بر جهان خارج حاکم است و نفس نیز به جهت ارتباط و پیوند با جسم



مادی، ویژگی‌های آنرا به خود می‌گیرد و تصاویری متناسب با جهان مادی خلق و ابداع می‌کند. اما اگر کسی بتواند نفس خود را تا حد زیادی از تعلقات مادی رها سازد در آن صورت نفس، قوانین عالم غیرمادی (که از جمله آنها بی‌نیازی از ماده است) را به خود خواهد گرفت. در چنین حالتی تصویری که نفس در خارج از خود ایجاد می‌کند متعلق به خود نفس و قائم به نفس است و به عبارت دیگر تصویر حاصله نوعی حصول تعلق برای فاعل (نفس) خواهد داشت. این معنای از فاعلیت (فاعلیت نفس برای خلق صورت اشیاء) که در نظر حکمای الهی مطرح است غیر از فاعلیتی است که دانشمندان علوم طبیعی به آن معتقدند. در نظر عالمان علوم طبیعی، فاعل به چیزی گفته می‌شود که مبدء حرکت باشد (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۳۸۲: ۳۵) و چه بسا مبدء حرکت اعدادی (علل معده که فاعلیت شان در جهت فراهم کردن مقدمات تحقق معلول است) را هم فاعل بنامند همانگونه که به امثال معمار و نجار، فاعل می‌گویند. اما به نظر ملاصدرا و دیگر حکمای الهی، معمار و نجار از حیث وجود جسمانی شان به قابل شبیه ترند تا فاعل زیرا فاعلیت فاعل به تصویری (مثل نقشه خانه و تخت) است که شخص در نفس خویش ایجاد کرده است نه آنکه آجری بر روی آجری دیگر نهاده باشد (همان).

اگر فرد سالک بتواند از اهداف طبیعی خود (تدبیر قوای طبیعی و انفعال در برابر آن) گذر نموده و باطن نفس خویش را از اشتغال به امور دنیوی تلطیف سازد و تلاش کند تا ذات خود را عاری از مکان و زمان مشاهده نماید؛ در این صورت قادر خواهد بود اشیائی گرانسنگ و کثیر ایجاد نموده، در آنها تصرف نماید همانگونه که چنین اموری برای کسانی که به تمرینات مستمر روحانی پرداخته اند حاصل شده است. (همان: ۲۵۷) پس فاعلیت انسان فاعلیتی تشکیکی است. به هر میزان که فرد از عناصر محدود کننده مادی تجرید می‌یابد قدرت فاعلیت نفس و تأثیر گذاری آن نیز افزایش می‌یابد و به تدریج شخص شایستگی‌های لازم را برای تصدی امور جامعه بدست می‌آورد.

اجتماعات مدنی اساساً حاصل معانی، برداشت‌ها و ارزشهای حاکم بر اعضاء آنها است. در صورتی که شهروندان متمایل به انجام افعال خیر و انصاف به فضایل نبوده و به جهت شدت تمایلات صرفاً حسی، قادر به درک و فهم حقایق برتر و خلق صورت‌های

متعالی از مدینه در ذهنیت اجتماعی خود نباشند، نخواهند توانست به شکل دهی مدینه فاضله اهتمام ورزند. (همو، المبدأ و المعاد، ۱۳۸۱: ۸۲۰) از همین رو است که در عالم عینیت با برخی از دولتها و یا تمدن‌هایی مواجهیم که در آنها حقایق وارونه جلوه داده شده و اباحیگری اخلاقی و رهاسازی عقیدتی کاملاً پذیرفته شده است و در نتیجه باعث پیدایش مدینه‌های ناقصه یا جاهله گردیده‌اند. در نقطه مقابل نیز دولتها و تمدن‌هایی یافت می‌شوند که با تأکید بر کسب فضایل فکری و عملی زمینه تعالی انسان‌ها را فراهم ساخته و موجب شکل‌گیری مدینه‌های فاضله شده‌اند.

### صلاحیت رهبری اجتماع بر اساس سطوح ادراکات نفس

انسان در مسیر حیات خود مراتبی را طی می‌کند که تمام افراد بشر در آن مشترکند. در مرحله جنینی همچون گیاه دارای نفس نباتی بوده و نامی بالفعل است اما بر خلاف گیاه، حیوان بالقوه است. بعد از تولد تا قبل از بلوغ صوری و جسمی، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است، پس از بلوغ، از طریق فکر و تأمل به درک کلیات راه یافته و انسان بالفعل و فرشته یا شیطان بالقوه می‌گردد. از این پس، نشانه‌های افتراق جوهری ظاهر می‌گردد. اگر فرد مستعد ارتقاء به حد نفس قدسی و عقل بالفعل باشد و توفیق شامل حال او گردد، در حدود چهل سالگی که او ان بلوغ عقلی و معنوی است، بدان دست می‌یابد. از اینرو برخی که علم و حکمت در آنان غلبه می‌یابد از جنس فرشتگان می‌شوند و کسانی که شهوات بر آنها غلبه می‌یابد از جنس شیطان می‌شوند و انسان‌هایی که صفت غضب و انتقام و حب ریاست و قدرت طلبی در آنها قوی می‌شود از جنس حیوانات می‌گردند. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۱۳۸۲: ۲۷۲)

پس بر اساس مراتب نفس، می‌توان انسان‌ها را به درجات متفاوت تقسیم کرد:

اولین مرتبه از مراتب وجودی انسان همسطح با محسوسات است. در این مرحله انسان توان عبور از امر محسوس به فراتر از آنرا ندارد. از اینرو ممکن است به سمت چیزی که چندین بار آنرا به ضرر خود یافته حرکت کند و با آن تماس برقرار سازد. مرتبه بعدی مرتبه تخیل است. در این مرتبه انسان به جهت ضبط خاطرات، همچون پرنده‌ای است که دریافته است که پس از یک بار تجربه ضرر، نباید مجدداً به سوی آن بازگردد و یا بسان گوسفندانی که صبحگاهان از آغول خود به مکانی که در روز قبل از علفش متنعم شده‌اند شتابان روانه

می‌گردند. مرتبه سوم مرتبه موهومات است. در این مرتبه انسان به صرف مشاهده ضرر از آن می‌گریزد، بدون آنکه حتی آن ضرر را بشخصه لمس کرده باشد مثل اسبی که با مشاهده شیر می‌گریزد حتی اگر یکبار هم از آن آزاری ندیده باشد. انسان و حیوان تا این مرتبه از مراتب نفس، مشترکند. در مرتبه چهارم، نفس به جهان انسانی راه می‌یابد و اموری را درک می‌کند که بواسطه حس و تخیل و وهم امکان درک آن وجود ندارد و به حقایق راه می‌یابد که فراتر از اینها است و از ضررهایی اجتناب می‌کند که ممکن است در آینده اتفاق بیافتند و نهایتاً طالب حیات جاودان می‌گردد. این مرحله را به حقیقت می‌توان مرتبه خاص انسانی نامید. در این مرتبه است که برای انسان درهای ملکوت (باطن این جهان) آشکار می‌شود و حقایق امور را مشاهده می‌کند. مرتبه پنجم نفس، تردد در عالم حقایق و ورود به عالم فرشتگان است. در این مرتبه گویا سیر و حرکت انسان در هوا صورت می‌گیرد و با ورود نفس به عالم فرشتگان نیز می‌تواند مراتبی را طی نماید. در برترین مرتبه از مراتب فرشتگان، ملائکه‌ای هستند که بدون التفات به آسمان و زمین، تمام نظر خود را به مقام ربوبی حق تعالی دوخته‌اند. انسان با بهره‌گیری از ادراکات متعالی و طهارت باطنی می‌تواند بدین جایگاه راه یابد. مرتبه برتر از این، مرتبه‌ای است که در آن، انسان کاملاً فانی در حق می‌گردد و این نهایت کمال آدمی و نیل به مقام انبیاء و اولیای الهی است.

به هر حال، مقام و جایگاه شخصیتی هر یک از افراد آدمی و منزلت او در برتری و پستی به میزان ادراکات اوست چنانکه از امیر مومنان علی ابن ابی طالب (ع) روایت شده است «الناس ابناء ما یحسنون» (الکافی: ۵۱/۱) و همین سطح ادراکات است که موقعیت افراد را در صلاحیت تصدی هدایت اجتماع و پذیرش مسئولیت حکومت در جامعه دینی تعیین می‌نماید.

### کمال نفس و ریاست جامعه سیاسی

به نظر ملاصدرا انسان فاعل بالقصد است بدین معنا که رفع نیازهای خود را بر اساس آگاهی و اراده در جهت غایتی خاص تحقق می‌بخشد. او هم حیات را به صورت معنادار و جهت دار می‌جوید و هم در صدد تنظیم و تنسيق حیات خویش است. از اینرو نیازمند شناخت کمال حقیقی و قانون درست است. به نظر ملاصدرا کمال حقیقی نفس کمال وجودی است و این امر تنها از طریق سلوک مراتب وجود محقق می‌شود و چون مبادی

ادراکی نفس، تعقل و تخیل و حس است و نیز همگی از سنخ وجودند بنابراین باید هر یک کمالات خاص خود را داشته باشند. البته ممکن است مانعی در پذیرش کمال و یا امری ضد کمال در فرد وجود داشته باشد که وی را از درک کمال محروم نماید. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۳۸۶: ۲/ ۹۴۷) با این حال، کمال تعقل در انسان عبارت از اتصال به عقل فعال، تصور نحوه تدبیر الهی اشیاء، مصاحبت با قدیسین و مجاورت با مقربین و ملحق شدن به سلک آنان است. «فتصیر بجوهرها عالما عقليا فيه هيئه الكل... فهذه هي السعاده الحقيقيه و الكمال الاتم دون لذه ساير القوى» (همان: ۹۴۴)

شدت قوه مصوره در تعقل (شهود عقلی) و کامل شدن آن، به مشاهده اشباح مثالی (جَنّی‌ها) و اشخاص غیبی (فرشتگان الهی) است و نیز دریافت اخبار جزئی از آنها که به اطلاع بر حوادث گذشته و آینده به کمک آنها منجر می‌گردد و کمال قوه حاسه که مساوق با کمال قوه محرک آن است موجب می‌شود که عناصر مادی در برابر او منفعل شده و قوای جسمانی و طبیعت مادی در برابرش خاضع شوند (همان) از این رو درجه انسان کاملی که دارای نشأه جامع است و بر جمیع عوالم وجود احاطه و جود دارد، منوط به کمال یافتن هر سه قوه است تا از این طریق مستحق خلافت الهی شده و لایق ریاست و حکومت بر مردم شود.

پس اصول کمالاتی که فرد را مستحق ریاست بر مردم می‌سازد سه امر است:

**۱. کمال قوه نظری** به این طریق که نفس چنان صیقل و صفا یابد که به شدت به عقل فعال شباهت یابد تا با اتصال به آن، بدون تأمل و تفکر زیاد، علوم بر او افاضه شود بدون آنکه از بشر تعلیمی دیده باشد بلکه اساسا نفس ناطقه او همچون صفحه‌ای صیقل یافته خواهد بود که با نور پروردگار پرتو افکنی می‌نماید.

**۲. کمال قوه متخیله:** به این صورت که قدرت مشاهده عالم غیب را در بیداری پیدا کند و صورت‌های جمیل و اصوات زیبایی نظم یافته به وجه جزئی آن را در عوالم باطنی دریابد یا آنچه را نفس در عوالم جواهر عقلی خصوصا در عالم عقل مفیض (عقل فعال) دریافته است، دوباره تصویر نماید. آنچه سالک در این مرتبه می‌یابد یا صورت بسیار نیکوی فرشته‌ای است که نبی و ولی الهی آنرا مشاهده می‌کند و یا معرفتی است که برای

نفس از اتصال با جواهر شریف از طریق تمثل کلام منظومی که در غایت فصاحت شنیده می‌شود حاصل می‌گردد.

**۳. کمال قوه حسی:** این نکته در الهیات اثبات شده است که ماده مطیع نفس و متأثر از آن است. نفس انسان همواره در مواد این عالم تأثیر گذار است اما اغلب، اثر نفس در عالم خاصِ نفس یعنی بدن ظاهر می‌شود و این انفعال بدن در برابر نفس گاه به مجرد تصور چیزی برای انسان رخ می‌دهد. (مثل عرق کردن از روی شرم یا قرمز شدن صورت از فرط عصبانیت و نشاط اعضاء در حال تصور موفقیت و....) کمال چنین حالتی در نفس آن است که بتواند بر امور مادی خارج از بدن نیز تأثیر گذاشته و در فرض اراده، با یک نظر در صورت مواد تغییر ایجاد نماید.

کمال قوه حسی در جزء عملی نفس و قوای تحریکی آن صورت می‌گیرد که در نتیجه آن صورت همه موادِ عالمِ محسوس قابل تغییر می‌گردد بدین شکل که از یک صورت خارج شده و به صورت دیگری نمایان می‌گردد. برای مثال بخارات موجود در ابرها را به باران و طوفان تبدیل کرده و گروههای فاجر و عاصی از فرمان خدا را بدین طریق به هلاکت برساند و به عذاب مبتلا سازد یا آنکه بیماری را شفاء بخشد و حیوان درنده‌ای را در برابر خود خاضع نماید. (ملاصدرا، المبدء و المعاد، ۱۳۸۱: ۸۰۱-۸۰۵)

### سعادت عقلانی نفس و ریاست مدینه فاضله

رئیس مدینه فاضله از طریق فعلیت بخشیدن به قوای نفس، «قدرت» خود را تحصیل می‌نماید و با اتصال وجودی و اتحاد با عقل فعال، توان قانونگذاری بر پایه حقایق برای او حاصل می‌شود، بنابراین بررسی سعادت عقلانی نفس ضروری می‌نماید.

از نظر ملاصدرا کمال قوه نظری نفس انسانی در اتصال به عقل فعال است. عقل فعال هم غایت حرکت عقلانی نفس و هم فاعل و موثر در نفوس است. غایت بودن عقل فعال برای نفس و فاعلیت آن در نفس تناقض آمیز نیست زیرا عقل فعال دو گونه است: ۱. موجود مستقل و فی نفسه (که در یکی از مراتب نظام عقلانی قرار دارد) ۲. موجودی که در نفس ما و برای ما حاصل می‌شود (وجود رابطی عقل فعال). تمامیت و کمال نفس انسانی، تحقق عقل فعال برای آن و اتحاد نفس با عقل فعال است. زیرا اگر به نحوی از انحاء چنین

اتصال و وحدتی ممکن نباشد عقل فعال نمی‌تواند غایت نفس باشد. قسم اول از عقل فعال (وجود فی نفسه) در الهیات بالمعنی الاخص در بخش احوال مبادی عالیه وجود، مورد بحث قرار می‌گیرد. اما قسم دوم (وجود رابطی) در علم النفس مطرح می‌شود زیرا از یک سو نفس از آن تأثیر پذیرفته و در برابر آن منفعل می‌شود و از سوی دیگر با آن وحدت یافته، یکی می‌گردد. نگاه به عقل فعال در این موارد از این حیث است که کمال نفس را به همراه دارد.

به نظر ملاصدرا در نظام هستی هم وحدت عقلانی و روحانی وجود دارد و هم کثرات جسمانی و مادی. خداوند به عنایت خود این دو عالم را در یک وجود قرار داد و آن نفس انسانی است لذا برای آن قوه لطیفی قرار داد که متناسب با وحدت روحانی و عقلی باشد به همین جهت نفس قادر است که وحدت عقلی را که همان عقل فعال است ادراک کند (و با آن اتصال یابد) و از طرفی برای نفس قوای جسمانی قرار داد تا متناسب با آن بتواند با کثرات عالم مادی و جسمانی تماس برقرار نماید.

نفس انسان در بدو حدوث نسبت به کمال عقلی بالقوه است هر چند به عنوان صورت کمالی جسم طبیعی و مصدر برخی افعال و اعمال (نباتی و حیوانی) بودن، بالفعل است. سپس به تدریج، نفس، امر عقلی بالفعل می‌شود و قادر می‌گردد حقایق را (در عینیت جامعه) به تصویر در آورد و علومی را ظاهر سازد و مسائلی را تدوین نماید و سیاست‌های تقنینی را مرتب سازد. هر اندازه که در اینراه از قوه به فعلیت می‌رسد ناچار به اعانت موجودی مافوق او خواهد بود. این موجود مافوق نیز اگر به صورت طبیعی و فطری واجد کمال عقلی نباشد، محتاج به موجود دیگری است که مفطور به کمال عقلانی باشد. بدیهی است که سلسله احتیاج بی نهایت نخواهد بود بلکه به فیض علوی و نور الهی متصل می‌شود که از حیث کمال بالفعل است و فعال در نفوس است و از هر نوع نقص و قوه بودن خارج است. و این (عقل فعال) است که نفس را از حدّ قوه به حدّ فعلیت سوق می‌دهد. در سایه چنین اتحادی نفس، خود، عقل بالفعل می‌شود همانگونه که نور حسی چشم را از قوه بینایی بودن خارج و آنرا مبصر بالفعل می‌سازد.

بنا بر این رئیس مدینه فاضله می‌تواند به واسطه قدرتی که از طریق فعلیت بخشی به

قوای خود بدست می آورد و نیز با تبدیل شدن به عقل فعال؛ توان قانونگذاری بر پایه حقایق و رهبری جامعه را بدست آورد. (ملاصدرا، الشواهدالربوبیه، ۱۳۸۲: ۲۹۱)

اگر کمال نفس در اتصال به عقل فعال و انصاف به فضایل است، کمال اجتماعات بشری نیز در پیروی از فیلسوف کامل یا رئیس اول و تقرب به او است زیرا اجتماع به کمال دست نمی یابد مگر آنکه پی گیر فضایل و ملکات اخلاقی باشد. تبلور اصلی این فضایل و ملکات در مدینه فاضله بوده و نقطه مرکزی فضایل مدینه، رئیس اول مدینه یا فیلسوف کامل است.

از نظر ملاصدرا سعادت حقیقی آن است که هر یک از قوای نفسانی و جسمانی انسان نتایج ملائم با ذات و جوهر خویش را بیابد اما انس و عادت به امور مضاد با کمال ملایم با طبع و وجود نوعی بیماری جسمی یا روحی برای درک امور ملایم با طبع، مانع چنین درکی است.

اگر سیاست را عبارت از تدبیر امور جامعه بر اساس مصالح عمومی مردم با هدف دستیابی به فلاح و سعادت بدانیم بدیهی است که چنین امری به شناخت حقایق مرتبط با «وضعیت موجود» «مقصد»، «نقشه راه»، «قواعد و اصول حرکت» و «راهنما» نیازمند است. در اجتماعات مدنی، بسیاری از اعضاء جامعه با آنکه بر حسب فطرت بالقوه صلاحیت دریافت حقایق اشیاء را دارند و می توانند به عقل فعال اتصال یابند و متصف به فضایل و مکارم اخلاقی شوند از چنین فیضی بی بهره اند. از اینرو اکثریت افراد جامعه نه تنها صالح برای هدایت مدینه فاضله نیستند بلکه مناسب برای اقامت در چنین جامعه ای نیز نمی باشند.

انس و عادت به رذایل اخلاقی و عدم درک صحیح فضایل و خیرات، مانع اساسی در عدم شکل گیری مدینه فاضله و لوازم تحقق آن است. ملاصدرا با اذعان به این نکته، معتقد است که پنج نوع حجاب عدمی و وجودی انسان را از چنین شناختی محروم می سازد. ۱. نقص جوهری نفس و بالقوه بودن آن مانند نفس کودکان ۲. کدورتی که از کثرت گناه بر جوهر نفوس عارض می گردد. ۳. اهتمام به امور دنیوی و روی گردانی از عالم حقایق ۴. وقوع موانع و حجاب تعصبات نفس و صورت های حقایق مطلوب ۵. عدم تلاش برای گذر از یک مرتبه از درک حقایق به مراتب بالاتر تا وصول به مقصد اصلی. (همان: ۳۰۰-۳۰۱)

### نتیجه‌گیری

ملاصدرا بر اساس اثبات و قبول «استقرار نظام احسن» در عالم که مبتنی بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن است، و نیز اثبات حقیقت علوی نفس انسانی و حاکمیت عقل بر سایر قوا در مملکت نفس و فاعلیت تشکیکی نفس برای قوا، «نظام احسن جامعه انسانی» یا همان «مدینه فاضله» را تلویحا ترسیم می‌نماید. چنین نظامی بر پایه فطرت الهی انسانها و اخذ عزت و اقتدار و مشروعیت بر حسب میزان ارتباط وجودی با مبداء هستی و دوری از رذایل اخلاقی تعریف شده است نه بر اساس غریزه حیوانی و رهبر شایسته این مدینه بر اساس میزان حاکمیت عقل او بر مملکت درونش مشخص می‌گردد و بنابراین غایت حکمت سیاسی متعالیه تحقق ربوبیت الهی در حیات سیاسی و اجتماعی انسان است که با تأدب به آداب الهی و تخلق به اخلاق الهی محقق می‌گردد و می‌توان با این مبنا معیار مشروعیت حاکمان را معین ساخت.



### فهرست منابع

۱. ابن سینا ابوعلی، (۱۳۳۳)، *عیون الحکمه*، تهران: دانشگاه تهران.
۲. اکبریان رضا، (۱۳۸۶)، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳. جوادی آملی عبدالله، (۱۳۸۴)، *حق و تکلیف در اسلام*، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. سهروردی شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲ و ج ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن و حسین نصر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. شیرازی صدر الدین محمد، (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، تصحیح و تعلیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، به اشراف سید محمد خامنه‌ای تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۱)، *المبدء و المعاد فی الحکمه المتعالیه*، جلد ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذیحی و جعفر شاه نظری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. شیرازی صدرالدین محمد، *تفسیر القرآن الکریم* ج ۲.
۹. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۶۲)، *رسائل فلسفی، المسائل القدسیه*، با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۶۷)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ج ۲.
۱۱. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیق بر الهیات شفاء*، انتشارات حکمت اسلامی صدرا، جلد اول.
۱۲. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه: محسن جهانگیری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۳. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۱)، *الاسفار الاربعه*، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، به اشراف سید محمد خامنه‌ای تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۲)، *الاسفار الاربعه*، ج ۵، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمد زاده، به اشراف سید محمد خامنه‌ای تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۲)، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، به اشراف سید محمد خامنه‌ای تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. قراملکی احد فرامرز، (۱۳۸۸)، *روش شناسی فلسفه ملاصدرا*، تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸.
۱۸. کاپلستون فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، جلد ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم.
۱۹. مصباح یزدی محمد تقی، (۱۳۶۵-۱۳۶۴)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
۲۰. مصباح یزدی محمد تقی، (۱۳۷۶)، *اخلاق در قرآن*، ج ۲، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۱. نصری عبدالله، (۱۳۸۰)، *سفر نفس*، تقریرات استاد مهدی حائری یزدی، تهران: نقش جهان.

## بررسی تطبیقیِ تعلیمِ اَسْمَاءِ به آدم در تفاسیر علامه طباطبایی و علامه جعفری

نعمت الله حسنی<sup>۱</sup>

محمود خورسندی<sup>۲</sup>

### چکیده

بر اساس تفاسیر قرآن، آنچه انسان را به والاترین مقام در بین مخلوقات و در جایگاه خلیفه الهی و مسجود ملائکه قرار می‌دهد، وابسته به همین تعلیم اَسْمَاءِ می‌باشد؛ بنابراین، تعمق و تعقل در این مسأله، یک واکاوی مهم اعتقادی و معرفتی به شمار می‌رود. پژوهش حاضر که با عنوان بررسی تطبیقی مسأله‌ی تعلیم اَسْمَاءِ به آدم در تفاسیر علامه طباطبایی و علامه جعفری می‌باشد، سعی در بررسی و مقایسه نظرات مشترک و ویژه‌ی هر یک از این علمای ربّانی در موضوع مدنظر می‌نماید. از جمله نظرات مشترک این تفاسیر در موضوع مورد بحث اینست که مقصود از اسماء در اینجا حقایق عالم هستی و اشیاء عینی در خارج است که موجوداتی عاقل را نیز دربر گرفته و مقصود از تعلیم اَسْمَاءِ این است که خداوند، حقایق را برای آدم مکشوف و آشکار ساخت. از نظرات ویژه‌ی علامه طباطبایی در این موضوع به این مطلب می‌توان اشاره کرد که اسماء نامبرده، و یا مسماهای آنها موجوداتی دارای حیات و علم و محجوب در پس پرده غیب بوده و خداوند در واقع قسمتی از غیب آسمان‌ها و زمین را به آدم تعلیم داد و علامه جعفری ذیل تفسیر آیات مربوطه از مثنوی مولوی بیان می‌دارد که علم آدم به همه حقایق عالم خلق بوده است نه عالم امر که روح به آن مستند می‌باشد.

### واژگان کلیدی

تعلیم اَسْمَاءِ، آدم، تفسیر المیزان، تفسیر علامه جعفری

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران Email: ne.hasani22@gmail.com

۲. دانشیار و عضو هیات علمی دانشگاه سمنان Email: mahmoodkhorsandi7@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۸/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۷

## طرح مسأله

مراحل زندگی حضرت آدم(ع) بویژه مساله تعلیم اَسْمَاء، از جمله موضوعات اساسی قرآنی است که با آموزه‌های والای دینی و معرفتی در پی هدایت و رشد اندیشه و فرهنگ بشری است. مثنوی مولوی نیز به عنوان یکی از متون ارزشمند معرفتی و تربیتی، در رسالت خویش از سر چشمه گوهر افشان معارف قرآنی بهره‌ها برده که داستان حکیمانه حضرت آدم(ع) و مساله تعلیم اَسْمَاء از جمله آنهاست. تحقیق پیش رو که با عنوان بررسی تطبیقی مساله تعلیم اَسْمَاء به آدم در تفاسیر علامه طباطبایی و علامه جعفری می‌باشد، بر آنست که مساله تعلیم اَسْمَاء به حضرت آدم(ع) که سرشار از معارف ناب است را از اعماق این دو اقیانوس خروشان معارف الهی و انسانی بیرون کشیده و با تطبیق رویکردها و نظرات این دو بزرگوار، مسائل مختلف این موضوع قرآنی را در تفاسیر مذکور مورد بررسی قرار دهد. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و علامه جعفری در تفسیر مثنوی مولوی، ذیل آیاتی که در آن، آیات مربوطه مورد استشهاد قرار گرفته، به تفسیر ابعاد مختلف این موضوع پرداخته‌اند. در مقاله حاضر پس از اشاره‌ای به وجه معرفتی تفسیر المیزان به طور اجمالی به مثنوی و ارتباط آن با قرآن کریم پرداخته و سپس به تفسیر و تحلیل علامه جعفری از مثنوی معنوی اشاره می‌گردد. در قسمت اصلی، آیاتی که به نوعی به این موضوع پرداخته‌اند در تفسیر المیزان و تفسیر مثنوی علامه جعفری مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته و به واکاوی نظرات مشترک و خاص هر یک از این علمای ربانی پرداخته می‌شود. این پژوهش باروش کتابخانه‌ای و فیش برداری انجام گرفته و تفسیر کبیر المیزان اثر علامه محمد حسین طباطبایی، تفسیر نهج البلاغه و تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی اثر علامه محمد تقی جعفری و کتاب مفتاح المیزان اثر علیرضا میرزا محمد از منابع جامعی هستند که در آن مورد استفاده قرار گرفته‌اند. در زمینه پیشینه تحقیق شایان ذکر است که بررسی مقایسه‌ای مراحل زندگی حضرت آدم(ع) و از جمله مساله تعلیم اَسْمَاء در تفاسیر علامه طباطبایی و علامه جعفری، پژوهشی نو بوده که به توفیقات الهی، موضوع رساله دکتری نگارنده‌ی این مقاله بوده است.

## اشاره‌ای به جلوه معرفتی تفسیر المیزان

تفسیر المیزان که به حق دایرة المعارفی سترگ در علوم دینی به شمار می‌رود موسوعه‌ای

است متین و جامع، مشتمل بر مباحث عمیق قرآنی، روایی، علمی، فلسفی، دینی، اخلاقی و غیره که با طرحی بی سابقه و شیوه‌ای محققانه به رشته تحریر درآمده است تاجایی که مرتضی مطهری درخصوص جایگاه و عظمت این تفسیر معتقد است:

کتاب تفسیر المیزان یکی از بهترین تفاسیری است که برای قرآن مجید نوشته است. من می‌توانم ادعا کنم که این تفسیر از جنبه‌های خاصی بهترین تفسیری است که در میان شیعه و سنی از صدر اسلام تا امروز نوشته شده است (میرزاحمد، ۱۳۶۷: ۱/۴۶).

علامه طباطبائی کوشید هر یک از دو رشته عرفان و برهان را در جای مناسب خویش در حضور قرآن مجید در تفسیر قیم خود مجتمع سازد و این جامعیت علامه در تحقیق مبانی صدرائی و تحلیل منطقی سینائی خاطره‌گرمی فارابی معروف را زنده می‌کند (میرزاحمد، ۱۳۶۷: ۱/۳۳).

مطالبی که تحت عنوان بیان آیات در تفسیر المیزان آمده بطور کلی در اطراف یکی از هفت موضوع زیر است:

- ۱- معارف و حقایقی مربوط به اسما و صفات خدا مانند حیات، علم، قدرت، سمیع بودن، بصیر بودن، یکتائی و مانند این‌ها ۲- اطلاعات مربوط با فعال خدا، مانند: خلق، امر، اراده و مشیت، هدایت، انحلال، قضا، قدر، جبر، تفویض، رضا، غضب و مانند این‌ها. ۳- مسائل مربوط به کلیات عالم که با وجود انسان ارتباط دارند مانند حجب و لوح و قلم و عرش و کرسی و بیت معمور و آسمان و زمین و ملائکه و شیاطین و جن و غیر آنها ۳- دانستی‌های مربوط به انسان قبل از دنیا. ۴- دانستی‌های مربوط به انسان در دنیا، مانند: تاریخ نوع انسان و شناسائی او و شناختن اصول اجتماعی مربوط به انسان همچنین شناختن نبوت، رسالت، وحی، الهام، کتاب، دین، و شریعت و ضمناً مقامات پیغمبران که از شرح زندگی آنان استنباط می‌شود. ۵- دانستی‌های مربوط به انسان بعد از دنیا، یعنی: برزخ و معاد ۶- معارف مربوط به اخلاق انسانی و در ضمن مقامات و مراحل را که مردان حق در طریق بندگی خدا پیموده‌اند، مانند: اسلام، ایمان، احسان، خضوع، اخلاص، و امثال این‌ها. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱/۱۳)

### ارتباط مثنوی مولوی با قرآن کریم

تطبیق، تفسیر و استشهاد مولوی به بیشتر آیات قرآن کریم در کتاب مثنوی، خود گویای آگاهی عمیق و ارتباط تنگاتنگ وی با قرآن کریم می‌باشد. علامه محمد تقی جعفری که از بزرگترین پژوهشگران در حوزه مثنوی شناسی نیز می‌باشد در مورد ارتباط مثنوی و قرآن معتقد است:

اطلاع جلال الدین نسبت به آیات قرآنی و آشنایی او با کتاب آسمانی بقدری است که باید گفت یا او همه قرآن را در حافظه خود داشته است و یا اکثر آیات آن را ولی این زیاد مهم نیست، زیرا حفاظ قرآن در جوامع اسلامی فراوان بوده اند چیزی که در این مورد جلال الدین را بر دیگران برتری می‌دهد. قدرت تذکر او به آیات قرآنی است. این اندیشمند شعله ور گاهی آیات را بقدری در مورد شایسته مورد استشهاد و تفسیر قرار می‌دهد که بهت انگیز است و این تطبیق و تفسیر و استشهاد در مثنوی بسیار فراوان است و بطوری دقیق و عالی انجام می‌گیرد که گاهی مطالعه کننده‌ی دقیق گمان می‌کند که اصلاً آیه مورد تفسیر و تطبیق را قبلاً ندیده است. بطور جدی می‌توان گفت: جلال الدین در این واحد کم نظیر بوده است و کمتر کسی دیده می‌شود که این اندازه در مقاصد معرفتی خود از آیات قرآنی بتواند بهره برداری نماید (جعفری، ۱۳۸۸: ۹/۵ و ۶).

علامه جعفری همچنین در این زمینه، ضمن اشاره به سخن حاج ملاهادی سبزواری، تشبیه نیکویی رایبان می‌دارد:

این یک مسئله فوق العاده با اهمیت است که می‌بینیم مثنوی مولانا که از کتاب‌های محدود و جاودانی بشری است به قول مرحوم حاج ملاهادی سبزواری نوعی از تفسیر قرآن مجید است. اکتشافاتی که مولانا در قرآن مجید درباره ثابت‌های جهان هستی و انسان به آن‌ها نایل آمده مانند کشف زنبور عسل است که از انواع گل‌ها و گیاهان، عسل بیرون می‌آورد در صورتی که دیگر جانداران توانایی آن را ندارند (فیضی، ۱۳۸۴: ۶۴).

### مثنوی مولوی از منظر حکیم حاج ملاهادی سبزواری

حاج ملاهادی سبزواری، هشت امتیاز عالی برای مولوی و مثنوی معنوی مطرح نموده و علامه جعفری نیز در کتاب عوامل جذابیت سخنان مولوی به شرح جامع آنها پرداخته است

که در این مجال اندک، تنها به اشاره‌ای اجمالی به آن بسنده می‌گردد:

ا- اسلوب حکمت آمیز. ب- تبیین کننده آیات بینات قرآن، بلکه تفسیر قرآن در قالب هنر شعری. ج- دارای حکمت اصیل و زیبا و عالی و شگفت انگیز. د- جامع شریعت و طریقت و حقیقت. ه- تعقل و کاوشگری. و- اندیشه‌های عمیق. ز- ذوق شعله ور. ح- توانایی‌ها و بینایی‌های متنوع (جعفری، ۱۳۸۲: ۲۲۲).

### تفسیر قرآن از دیدگاه مولوی

مولوی بر آن بوده است که هم به تفسیر آیات پردازد و هم به تاویل، چنان که در مقدمه مثنوی آن را «اصول اصول اصول الدین فی کشف اسرار الوصل و الیقین» می‌داند و آن را «کشاف القرآن» هم نامیده است. واژه کشاف در ضمن یادآور تفسیر کشاف زمخشری هم می‌تواند باشد ولی مولوی در مثنوی کمتر به تفسیر به معنای مرسوم پرداخته بلکه بیشتر به روح و باطن آن نظر داشته است. آن چه مولوی و امثال او را به تفسیر باطنی آیات واداشت، لایه مند بودن قرآن و ذوبطون بودن آن است. مولوی معتقد است قرآن دارای بطن‌های متعدد است لذا باید دست به تاویل زد (سیدی، ۱۳۸۹: ۳۹).

جلال الدین محمد بلخی در ایاتی نیکو با اشاره به حدیث معروف پیامبر اعظم (ص) علاوه بر بیان اینکه قرآن ظاهر و باطنی دارد، به تبیین ذوالبطون بودن قرآن کریم نیز می‌پردازد:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر باطن بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر بی ندید
توز قرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو آدم را نیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمیست	که نقوشش ظاهر و جانش خفیست

(مولوی، ۱۳۷۱: ۵۱۲)

مولوی در ایات زیر این اعتقاد را بیان می‌دارد که برای دریافت معنای آیات باید از خود قرآن کمک گرفت چون قرآن، خود، بازکننده گره‌های معنای خود است. چه به قول امام علی (ع) «القرآنُ یَشْهَدُ بَعْضُهُ بَعْضاً». به نظر مولوی تفسیر درست قرآن، همان تفسیر قرآن به

قران است، به عبارتی دیگر متن، خود به کمک متن می‌آید:

قول حق را هم ز حق تفسیر جو      هین مگو ژاژ از گمان ای سخت رو  
 آن گره کوزد همو بکشایدش      مهره کو انداخت او بر بایدهش  
 گرچه آسانت نمود آن سان سخن      کی بود آسان رموز من لدن  
 مولانا در جای دیگری از مثنوی، فهم معنای قران را علاوه بر خود قران، نزد علمای

عارفی شایسته می‌داند که از دام تن و هواهای نفسانی رها شده اند:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس      وز کسی کاتش زده است اندر هوس  
 پیش قرآن گشت قربانی و پست      تا که عین روح او قرآن شده است

مولوی در این جا علاوه بر این که متن را در رسانایی معنا بسیار مهم می‌شمارد تنها کسانی را شایسته تفسیر کلام حق می‌داند که در هوای نفس خویش آتش زده باشند و روح و جانیشان با قرآن عجین گشته و خودی در میان نینند. این ضابطه همان است که در تحلیل متن در دوران جدید و مباحث علم هرمنوتیک به نام هرمنوتیکی می‌شناسیم. مفاد قاعده مزبور آنست که ما «کل را از روی بخش‌ها و بخش‌ها را از روی کل می‌فهمیم.» مولوی که مثنوی را بر اساس قرآن می‌دید و آن را «شِفَاءُ الصُّدُورِ وَ جَلَاءُ الْاِحْزَانِ» می‌خواند با سرودن اشعاری نظیر ابیات زیر، بر این باور بود که برای گرفتن گوهر معانی آن باید در دریای آن فرو رفت و در این متن چند لایه باید غواصی کرد، چون تنها به این شیوه می‌توان به معنای متن دست یافت. این شیوه در سنت تفسیری ما به تفسیر قران به قرآن معروف است و در مباحث زبان شناسی زندگی کردن با متن نام دارد، لذا معتقد است تفسیر دو شیوه و دو بخش جداگانه دارد: ۱- شیوه دستوری ۲- شیوه فنی (روانی). شیوه دستوری به قلمرو زبان و شیوه فنی به قلمرو اندیشه مرتبط است (سیدی، ۱۳۸۹: ۴۴ و ۴۵).

گر شدی عطشان بحر معنوی      فرجه‌ای کن در جزیره مثنوی  
 فرجه کن چندان که اندر هر نفس      مثنوی را معنوی بینی و بس

(مولوی، ۱۳۷۱: ۸۹۶)

### تفسیر و نقد و تحلیل علامه جعفری از مثنوی مولوی

هر چند که در طول تاریخ از جمله در دوران معاصر شروح زیادی بر مثنوی مولوی



نوشته شده لکن شرح و تفسیری که یک علامه ذوالفنون که علاوه بر علوم دینی و جامعیت در علوم عقلی و نقلی در علوم انسانی و حتی برخی علوم طبیعی نیز صاحب نظر است کاری متفاوت می‌باشد چرا که یقیناً، نگاه و نظر چنین دانشمندی که علاوه بر جامعیت در بسیاری از علوم، سالها سالکِ طریقِ معرفت و عرفانِ مثبت بوده، نمی‌تواند نگاهی تک بعدی، تک رشته‌ای، محدود و یا تعصبی باشد. بی‌شک این مطلب از روی تضعیف زحمات سایر مفسرین ارجمند نمی‌باشد چرا که هر کدام از آن بزرگواران در حد بضاعت علمی و معرفتی خویش گامی در این عرصه مهم برداشته و تلاش و اثر آنها در این زمینه مورد تحسین و احترام است. از گذشته برخی بزرگان علمی و دینی بر این باور بودند که علامه جعفری که دنیایی از علوم و معارف را در سینه داشته به نوشتن تفسیری بر قرآن کریم اقدام نماید و در این باره گفتگوهایی نیز با وی داشتند. هر چند که با دلایل مناسبی که ایشان بیان داشته، این کار صورت نگرفت لکن با بررسی تفاسیری که علامه جعفری بر مثنوی مولوی و نهج البلاغه نگاشته اند معلوم می‌گردد که ایشان در خلال این اقدامات بزرگ علمی و معرفتی، به نوعی به تفسیر آیات و موضوعات متعددی از قرآن کریم نیز پرداخته‌اند.

### دیدگاه بزرگان نسبت به تفسیر علامه جعفری از مثنوی

جلال الدین همایی که خود مولوی شناسی بزرگ بود و چندین اثر مولوی پژوهانه نگاشته بود خطاب به علامه جعفری می‌گوید: من خدا را حمد و ثنا می‌گویم که شما با این که در نجف به تحصیل فقه و اصول می‌پرداختند از مطالعه مثنوی غافل نمانده و به تحقیق در آن پرداخته‌اید. همایی در ارزیابی تفسیر استاد جعفری، ضمن اشاره به نقاط قوت این تفسیر، در مورد این اقدام عظیم علامه جعفری ابیات نیکوی زیر را می‌سراید:

از نقوش مثنوی بی آب و رنگ	آینه افکار را بگرفته زنگ
هان وهان، تو ای تقی جعفری	زنگ این آینه را باید بری
زنگ این آینه بردن، کار توست	دست حق، صیقل ده آثار توست
چشم آن دارم که با مغز فکور	بردمی در مردگان بانگ نشور

(فیضی، ۱۳۸۴: ۱۰۳ و ۱۰۲)

علی دوانی قائل است که علامه جعفری مثنوی را به یکباره به عالم دیگری وارد کرده

است او در این زمینه چنین می‌گوید:

قبل از این دانشمند بلندپایه (غالبا) کسانی که به مثنوی می‌پرداختند یا صوفی مشرب بودند و یا دعوی سیر و سلوک و کشف و کرامت و مانند آن داشته و فکری معتدل (اندیشه‌ای متعادل) نداشتند. علامه جعفری مثنوی را وارد عالم دیگری کرد و از انحصار طیفی خاص در آورد. استاد جعفری، اولین عالم دینی و روحانی معتدل بود که روی مثنوی کار کرد و اندیشه مولانا را مورد بررسی قرار داد. دعوی صوفیانه را به یک سوزد و مولوی را به صورت یک عالم بزرگ اسلامی و عارف نگر به دور از ادعاهای واهی اهل طریقت و اصحاب فرقه و خانقاه شناساند. پانزده جلد شرح مثنوی، اثر گرانسنگ او، حاصل سال‌ها صرف عمر پربار در این باره است. (همان: ۱۱۴ و ۱۱۵)

به غیر از افراد فوق، علما و مراجع عالیقدری، به اهمیت این اثر سترگ علامه جعفری پی برده و به نحوی دیدگاه‌های اشتیاق‌آمیز و علمی خود را نسبت به آن ابراز و ابلاغ داشتند که دو مرجع بزرگ شیعه؛ آیت اله سید محمد هادی میلانی و آیت الله سید ابوالقاسم خویی که هردو از فقهای معاصر و نیز از اساتید فقهی و اصولی علامه جعفری بودند، از جمله آنها می‌باشند. (همان: ۱۰۱)

### **بررسی مفهوم تعلیم اَسْمَاءَ به آدَم در تفسیر المیزان و تفسیر مثنوی علامه جعفری**

تفسیر المیزان علامه طباطبایی و تفسیر مثنوی علامه جعفری، دو دایره المعارف سترگ در علوم اسلامی و انسانی می‌باشند که البته تفسیر المیزان با پرداختن به تفسیر مستقیم همه سوره‌های قرآن کریم در جایگاه خاص خود قرار دارد. در این پژوهش سعی بر آنست که به نظرات سایر مفسرین و نقد و نظر این دو عالم ربانی بر آن، وارد نشده و فقط نظرات تفسیری این دو علامه فرزانه مورد بررسی قرار گیرد. در قرآن کریم، تنها در آیات ۳۱ الی ۳۳ از سوره مبارکه بقره به موضوع تعلیم اَسْمَاءَ به حضرت آدم (ع) پرداخته شده است که در این قسمت به بررسی اجمالی این آیات در تفاسیر مد نظر، پرداخته می‌شود.

### **واکاوی مسأله تعلیم اَسْمَاءَ به آدَم در تفسیر المیزان**

آیات ۳۱ الی ۳۳ از سوره مبارکه بقره، مسأله تعلیم اَسْمَاءَ به حضرت آدم (ع) را اینگونه

بیان می‌دارد:

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۳۱) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۳۲) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْئِي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (بقره: ۳۱-۳۳)<sup>۱</sup>

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در ارتباط با موضوع تعلیم اسماء به آدم، ضمن توضیح آیات فوق، مراد از غیب در آیه ۳۳ از سوره بقره را همان اسماء دانسته و معتقد است:

خداوند، ابتداء در پاسخ ملائکه فرمود: (من میدانم آنچه را که شما نمیدانید)، و در نوبت دوم، بجای آن جواب، اینطور جواب میدهد: که (آیا بشما نگفتم من غیب آسمانها و زمین را بهتر می‌دانم؟) و مراد از غیب، همان اسماء است، نه علم آدم بان اسماء، چون ملائکه اصلا اطلاعی نداشتند از اینکه در این میان اسمایی هست، که آنان علم بدان ندارند، ملائکه این را نمی‌دانستند، نه اینکه از وجود اسماء اطلاع داشته، و از علم آدم به انها بی اطلاع بوده‌اند، و گر نه جا نداشت خدای تعالی از ایشان از اسماء پرسد، و این خود روشن است که سؤال نامبرده بخاطر این بوده که ملائکه از وجود اسماء بی خبر بوده‌اند. و گر نه حق مقام، این بود که به این مقدار اکتفاء کند، که به ادم بفرماید: (ملائکه را از اسماء آنان خبر بده)، تا متوجه شوند که آدم علم به انها را دارد، نه اینکه از ملائکه پرسد که اسماء چیست؟ (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۷۹)

### مراد از علم به اسماء و مسمیات آنها از منظر تفسیر المیزان

صاحب المیزان در تفسیر آیه ۳۳ از سوره مبارکه بقره، مراد از علم به اسماء و مسمیات آنها را، حقائق و موجودات خارجی و دارای حیات و علم دانسته و در این زمینه معتقد است که:

۱. و خدا همه نامها را بادم بیاموخت پس از آن همه آنان را بفرشتگان عرضه کرد و گفت اگر راست می‌گویید مرا از نام اینها خبر دهید. گفتند تو را تنزیه می‌کنیم مادانشی جز آنچه تو بما آموخته‌ای نداریم که دانای فرزانه تنها تویی. گفت ای آدم، فرشتگان را از نام ایشان آگاه کن و چون از نام آنها آگاهشان کرد گفت مگر بشما نگفتم که من نهفته‌های آسمان و زمین را می‌دانم، آنچه را که شما آشکار کرده‌اید و آنچه را پنهان می‌داشتید می‌دانم.

این جمله اشعار دارد بر اینکه اسماء نامبرده، و یا مسماهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند، که در پس پرده غیب قرار داشته‌اند، و به همین جهت علم به آنها غیر آن نحوه علمی است که ما به اسماء موجودات داریم، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم به ملائکه خبر از آن اسماء داد، ملائکه هم مثل آدم دانای به آن اسماء شده باشند، و در داشتن آن علم با او مساوی باشند، برای اینکه هر چند در این صورت آدم به آنان تعلیم داده، ولی خود آدم هم به تعلیم خدا آن را آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکه باشد، و اصولاً نباید احترام بیشتری داشته باشد، و خدا او را بیشتر گرامی بدارد، و ای بسا ملائکه از آدم برتری و شرافت بیشتری می‌داشتند. و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه به صرف اینکه آدم علم به اسماء دارد قانع شده باشند، و استدلالشان باطل شود، آخر در ابطال حجت ملائکه این چه استدلالی است؟ که خدا به یک انسان مثلاً علم لغت بیاموزد، آن گاه وی را به رخ ملائکه مکرم خود بکشد، و بوجود او مباحثات کند، و او را بر ملائکه برتری دهد، با اینکه ملائکه آن قدر در بندگی او پیش رفته‌اند که، " لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ " (انبیاء: ۲۷) <sup>۱</sup> آنگاه به این بندگان پاک خود بفرماید که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست، و شما نیستید؟ آن گاه اضافه کند که اگر قبول ندارید، و اگر راست می‌گویید که شایسته مقام خلافتید و یا اگر در خواست این مقام را می‌کنید، مرا از لغت‌ها و واژه‌هایی که بعدها انسانها برای خود وضع می‌کنند، تا بوسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید. علاوه بر اینکه اصلاً شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده‌ای بمقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملائکه بدون احتیاج به لغت و تکلم، و بدون هیچ واسطه‌ای اسرار قلبی هر کسی را می‌دانند، پس ملائکه یک کمالی مافوق کمال تکلم دارند. معلوم میشود آنچه آدم از خدا گرفت و آن علمی که خدا به وی آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم به اسماء بود، که فرا گرفتن آن برای آدم ممکن بود، و برای ملائکه ممکن نبود، و آدم اگر مستحق و لایق

۱. از سخن خدا پیشی نمی‌گیرند، و بامر او عمل می‌کنند.

خلافت خدایی شد، بخاطر همین علم به اسماء بوده، نه بخاطر خبر دادن از آن، و گر نه بعد از خبردانش، ملائکه هم مانند او با خبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: ما علمی نداریم (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸۰).

### منظور از مسمیات این اسماء، حقایق و موجوداتی دارای حیات، عقل، علم و در پس پرده غیب می باشد

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۲ از سوره بقره در ارتباط با موضوع مورد بحث، تبیین می نماید که منظور از این اسماء، صرف نام‌ها نبوده بلکه حقایق و موجوداتی در پس پرده غیب می باشند. ایشان در این باره می نویسد:

علم به اسماء آن مسمیات، باید طوری بوده باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آنها کشف کند، نه صرف نامها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می گذارند، پس معلوم شد که آن مسمیات و نامیده‌ها که برای آدم معلوم شد، حقایقی و موجوداتی خارجی بوده‌اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است، و نیز موجوداتی بوده‌اند که در پس پرده غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین نهان بوده‌اند، و عالم شدن به آن موجودات غیبی، یعنی آن طوریکه هستند، از یک سو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، نه فرشتگان آسمانی، و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشته است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸۱).

علامه طباطبایی در ادامه، ضمن بررسی واژگانی و ادبی موضوع، به توضیح و تفسیر بیشتر مسأله پرداخته و می نویسد:

کلمه (اسماء) در جمله (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) از نظر ادبیات، جمعی است که الف و لام بر سرش در آمده، و چنین جمعی به تصریح اهل ادب افاده عموم می کند، علاوه بر اینکه خود آیه شریفه با کلمه (کُلُّهَا، همه‌اش) این عمومیت را تاکید کرده. در نتیجه مراد به آن، تمامی اسمایی خواهد بود که ممکن است نام یک مسما واقع بشود، چون در کلام، نه قیدی آمده، و نه عهدی، تا بگوئیم مراد، آن اسماء معهود است. از سوی دیگر کلمه (عرضهم، ایشان را بر ملائکه عرضه کرد)، دلالت می کند بر اینکه هر یک از آن اسماء یعنی مسمای به آن اسماء، موجودی دارای حیات و علم بوده‌اند، و در عین اینکه علم و

حیات داشته‌اند، در پس حجاب غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین قرار داشته‌اند. گو اینکه اضافه غیب به آسمانها و زمین، ممکن است در بعضی موارد اضافه تبعیضی باشد، و لکن از آنجاکه مقام آیه شریفه مقام اظهار تمام قدرت خدای تعالی، و تمامیت احاطه او، و عجز ملائکه، و نقص ایشان است، لذا لازم است بگوئیم اضافه نامبرده (مانند اضافه در جملهء خانهء زید) اضافه ملکی باشد. در نتیجه می‌رساند: که اسماء نامبرده اموری بوده‌اند که از همه آسمانها و زمین غایب بوده، و بکلی از محیط کون و وجود بیرون بوده اندوقتی این جهات نامبرده را در نظر بگیریم، یعنی عمومیت اسماء را، و اینکه مسماهای بان اسماء دارای زندگی و علم بوده‌اند، و اینکه در غیب آسمانها و زمین قرار داشته‌اند، آن وقت با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات بحث استفاده می‌شود می‌شود، که آیه: "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ، وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ" (حجر: ۲۱)<sup>۱</sup>، درصدد بیان آنست (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸۱).

همچنین در تفسیرالمیزان تبیین می‌گردد که این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا و محجوب در پس پرده غیب بوده، و هر چه که در آسمانها و زمین هست از نور و بهای آنها مشتق شده است. علامه طباطبایی در این زمینه معتقد است:

چون خدای سبحان در این آیه خبر می‌دهد به اینکه آنچه از موجودات که کلمه (شیء- چیز) بر آن اطلاق بشود، و در وهم و تصور در آید، نزد خدا از آن چیز خزینه‌هایی انباشته است، که نزد او باقی هستند، و تمام شدنی برایشان نیست، و به هیچ مقیاسی هم قابل سنجش، و به هیچ حدی قابل تحدید نیستند، و سنجش و تحدید را در مقام و مرتبه انزال و خلقت می‌پذیرند، و کثرتی هم که در این خزینه‌ها هست، از جنس کثرت عددی نیست، چون کثرت عددی ملازم با تقدیر و تحدید است، بلکه کثرت آنها از جهت مرتبه و درجه است. پس حاصل کلام این می‌شود که این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب‌های غیب

۱. هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن هست، و ما از آن خزینه‌ها نازل نمی‌کنیم، مگر باندازه معلوم.

محبوب بودند، و خداوند با خیر و برکت آنها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد، و هر چه که در آسمانها و زمین هست از نور و بهای آنها مشتق شده است، و آن موجودات با اینکه بسیار و متعددند، در عین حال تعدد عددی ندارند، و اینطور نیستند که اشخاص آنها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آنها از باب مرتبه و درجه است، و نزول اسم از ناحیه آنها نیز به این نحو نزول است. همچنین در آیه "وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ" آنچه ملائکه اظهار بدارند، و آنچه پنهان کنند، دو قسم از غیب نسبی است، یعنی بعضی از غیب‌های آسمانها و زمین است، و به همین جهت در مقابل آن جمله: (أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) قرار گرفت، تا شامل هر دو قسم غیب یعنی غیب داخل در عالم ارضی و سماوی، و غیب خارج از آن بشود. نیز تقید جمله: (كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) بقید (كُنْتُمْ)، باین معنا اشعار دارد: که در این میان در خصوص آدم و خلافت او، اسراری مکتوم و پنهان بوده (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱: ۱۸۲).

علامه طباطبایی در بررسی روایی این مسأله پس از بیان و توضیح روایاتی در باره ایه ۲۱ سوره حجر (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) اینچنین نتیجه گیری می نماید که: آنچه الان در دسترس ما هست با نزول از آنجا (از خزانه‌های غیب الهی) باین صورت در آمده‌اند، و هر اسمی که در مقابل معنا و مسمائی از این مسمیات اسم هست برای همین مسما در خزائن غیب نیز هست. پس در نتیجه هیچ فرقی نیست بین اینکه گفته شود: خدا آنچه در خزائن غیب هست، یعنی غیب آسمانها و زمین را به ادم تعلیم داد، و بین اینکه گفته شود: خداوند اسم همه چیز را که باز غیب آسمانها و زمین است به ادم پیاموخت، چون روشن است که نتیجه هر دو یکی است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸۵).

### تفسیر روایی مسأله تعلیم اَسْمَاءَ از منظر علامه طباطبایی

در بررسی روایی مسأله تعلیم اَسْمَاءَ به آدم، با روایات و موضوعات مهمی مواجه می‌شویم که از جمله آنها روایتی است که مرحوم کلینی در جلد هشتم کافی به آن اشاره می‌کند. ایشان در این زمینه می‌نویسد: در یکی از روایات مربوط به تفسیر جمله‌ی (فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ)، آمده است که فرمود: آدم، خدا را بحق محمد (ص) و علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) سوگند داد. علامه طباطبایی در میزان در تفسیر این روایت و مسأله مذکور می‌گوید:

این معنا را صدوق، عیاشی و قمی و دیگران نیز روایت کرده‌اند، و قریب به آن از طرق اهل سنت و جماعت نیز روایت شده است. و این معنا هر چند که در بدو نظر از ظاهر آیات بعید است، و لکن اگر کاملاً در آنها دقت شود، چه بسا تا اندازه‌ای قریب باشد، چون جمله: (فَتَلَقَّى آدَمَ) الخ، تنها به معنای قبول آن کلمات نیست، بلکه کلمه تلقی، به معنای قبول با استقبال و روی آوری است، (کأنه آدم روی به آن کلمات آورده، و آن را فرا گرفته است) و این دلالت دارد بر اینکه آدم این کلمات را از ناحیه خدا گرفته، و قهراً قبل از توبه، علم به آن کلمات پیدا کرده، قبلاً هم تمامی اسماء را از پروردگارش آموخته بود، آنجا که پروردگارش فرمود: (من می‌خواهم در زمین خلیفه بگذارم، ملائکه گفتند: آیا کسی را در زمین می‌گذاری که در آن فساد کند، و خونریزیها کند، با اینکه ما تو را بحمدت تسبیح می‌گوییم، و برای تقدیس می‌کنیم؟)، و پروردگارش به ایشان فرمود: (من چیزی میدانم که شما نمیدانید)، سپس علم تمامی اسماء را به او آموخت، و معلوم است، که علم به تمامی اسماء هر ظلم و گناهی را از بین می‌برد، و دواى هر دردی میشود، و گرنه جواب از ایراد ملائکه تمام نمیشود، و حجت بر آنان تمام نمی‌گردد برای اینکه خدای سبحان در مقابل این اشکال آنان که (در زمین فساد انگیزند و خونها بریزند)، چیزی نفرمود، و چیزی در مقابل آن قرار نداد، بجز اینکه (خدا همه اسماء را به او تعلیم کرد) پس معلوم میشود علم نامبرده تمامی مفاصل را اصلاح می‌کرده (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱/۲۲۳ و ۲۲۴).

علامه طباطبایی در تبیین و توضیح بیشتر این مهم می‌افزاید:

همچنین معلوم می‌شود، در میانه اسمایی که خدا به ادم تعلیم داده، چیزی بوده که برای معصیت کار، بعد از معصیتش به درد می‌خورده، و چاره گناه او را می‌کرده، پس ای بسا تلقی آدم از پروردگار خود، مربوط به یکی از آن اسماء بوده. نیز درباره حقیقت آن اسماء گفته شد که موجودات عالی‌ای غایب و در پس پرده آسمانها و زمین بوده‌اند، واسطه‌هایی برای فیوضات خدا به مادون خود بوده‌اند که کمال هیچ مستکملی جز به برکات آنان تمام نمی‌شده (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱/۲۰۵ و ۲۲۴).

از طرفی برخی روایات و منابع، منظور از اسماء را پیشوایان الهی و ائمه معصومین (ع)

هم بیان نموده‌اند. از آن جمله می‌توان به این روایات اشاره نمود:



در جلد یازدهم بحار الانوار آمده است که: آدم (ع) شیخ‌هایی از اهل بیت (ع)، و انوار ایشان را در هنگام تعلیم اسماء بدید، و نیز اخباری رسیده: که آن انوار را در هنگامی دید، که خدای تعالی ذریه‌اش را از پشتش بیرون کشید، و نیز وارد شده: که آن انوار را در همان هنگامی که در بهشت بود، دید (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱/۲۲۴).

### واکاوی مسأله تعلیم اَسْمَاء به آدم در تفسیر مثنوی علامه جعفری

جلال الدین محمد مولوی در مثنوی معنوی در ارتباط با مسأله تعلیم اَسْمَاء به آدم، اشعار پرمغزی را به شرح زیر می‌سراید:

بو البشر کو عَلمِ الاسماء بکست	صد هزاران علمش اندر هر رگست
اسم هر چیزی چنانک آن چیز هست	تا پایان جان او را داده دست
اسم هر چیزی تو از دانا شنو	رمز سرّ عَلمِ الاسماء شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش	اسم هر چیزی بر خالق سرش
چشم آدم کو بنور پاک دید	جان و سرّ نام‌ها گشتش پدید

(مولوی، ۱۳۷۸: ۵۵۴)

مولوی در قسمتی از ابیات فوق به یک اصل مهم اشاره می‌کند و آن اینست که حقایق را از دانایان آن‌ها باید آموخت. این رجوع بایستی آن اندازه ادامه پیدا کند که برسد به خود خداوند، زیرا حقایق در نزد ما تنها نمودی دارند، ولی در نزد خداوند بزرگ، حقیقت و سر واقعی آن‌ها وجود دارد. علامه جعفری ضمن بیان این مطلب معتقد است که:

خداوند متعال حقایق را بر آدم آشکار کرد، آن چنان که واقعیات فراوانی را از تعلیم مزبور فرا گرفت، مقصود از اسم، اشیا عینی در خارج است، این تعلیم ماورای تعلیمات معمولی است که اشیا را در پهنه طبیعت با حواس و ذهن معین از راه اکتساب فرا می‌گیریم، حقایق برای او مکشوف گشت زیرا نه محدودیت حواس مانع درک حقایق بود و نه آمیزش و در تماس بودن با جهان طبیعت (جعفری، ۱۳۸۷: ۱/۵۵۶).

### اسم الاسم، اسم و دریافت معانی در تفسیر علامه جعفری

بر اساس نظر علامه جعفری در اصطلاح فلسفی - عرفانی با نظر به مراتب موجود از نمود تا

حقیقت چند مرحله است:

۱- اسم الاسم، همان کلمه است که دلالت بر مسمی می‌کند مانند کتاب، انسان قلم،

ستاره....

۲- اسم تمام اجسام و نمودهای محسوس است که جهان طبیعت را پر کرده است و به مطلق حقایق نیز اسم گویند، و در آیه شریفه که می‌گوید «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ

عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» مقصود همان حقایق است. (جعفری، ۱۳۸۷: ۱: ۲۷۰)

در اشعار دیگری از مثنوی مولوی، ضمن اشاره به تعلیم اسماء به آدم، به مسأله دریافت

معانی از منابع نور و معرفت پرداخته می‌شود:

آدمی را او بخویش اسما نمود	دیگران را ز آدم اسما می‌گشود
آب خواه از جو بجو خواه از سبو	کاین سبو را هم مدد باشد ز جو
نور خواه از مه طلب خواهی ز خور	نور مه هم ز آفتابست ای پسر
مقتبس شو زود چون یابی نجوم	گفت پیغمبر که اصحابی نجوم
خواه ز آدم گیر نورش خواه از او	خواه اخم گیر می‌خواه از کدو

(جعفری، ۱۳۸۷: ۲ / ۳۰)

مولوی در این ابیات بیان می‌دارد که آب خاصیت خود را خواهد بخشید خواه از خود جوی، یا از سبویی که از جوی آب برداشته شده باد. چنانکه خداوند متعال حقایق را به آدم علیه السلام مستقیماً تعلیم فرمود و دیگران آن حقایق را از آدم اکتساب میکنند، توهم خواه نور از آفتاب کسب کنی، یا از ماه که نورش از آفتاب منعکس شده است، تفاوتی ندارد. بنابراین هر جا که ستاره‌ای را دیدی در کسب نور از آن ستاره بکوش چنانکه پیغمبر ما فرموده است که: «اصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیهم اهدیتهم» پس خواه تواز آدم حقایق را دریابی، خواه از خود «او» «خدا» تفاوتی میان این دو نور نیست. شراب خم اصلی مانند همان شراب است که در ظرف فرعی (کدو) وجود دارد. علامه جعفری پس از توضیح این مطلب، اظهار می‌دارد که:

دریافت حقایق از وسایط حقیقی مانند دریافت مستقیم از آنهاست. دریافت‌های معانی

الهی که میتوان بردو قسم تصور نمود:

یکی آن دریافتهائی است که انسانها بدون واسطه و در نتیجه اعمال صالحه و ریاضتهای نفسانی که به تزکیه نفس منجر گردد، بدست می آورند. دوم آن دریافتهائیست که به توسط رهبران بشری که ممنوع خود ما هستند قابل اکتساب میباشند. هردو قسم قابل اعتماد و می توانند از واقعیات اطلاع کامل داده و ما را از آنها بهرمنند بسازند (جعفری، ۱۳۸۷: ۲/۳۴ و ۳۵).

مولوی در اشعار زیر با ظرافت خاصی ضمن تبیین ارتباط موضوعات عقل و علم حقیقی، به مسأله تعلیم اسماء می پردازد. وی همچنین بیان میدارد که مشتری علوم حقیقی خود حق تعالی است و درسی که آدم علیه السلام به فرشتگان تعلیم میدهد، اسماء و حقایقی بود که خدوند به آدم تعلیم فرموده است.

عقل موسی چون شود در غیب بند	عقل موسی چون بود ای ارجمند
علم تقلیدی بود بهر فروخت	چون بیابد مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است	دائماً با زار او در رونق است
لب بیسته مست در ییع و شری	مشتری بیحد که الله اشتری
درس آدم را فرشته مشـتری	محرم درسش نه دیو است و پری
آدم اُنْبِئْتُهُمْ بِأَسْمَاءِ دَرَسِ گُو	شرح کن اسرار حق را موبه مو

(مولوی، ۱۳۷۱: ۳۱۰)

مولوی همچنین در ابیاتی از مثنوی، به تشریح چگونگی تعلیم اَسْمَاء به حضرت آدم پرداخته و در این زمینه اینچنین می سراید:

خود طواف آن که اوشه بین بود	فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
زان پیامد یک عبارت در جهان	پس نهانست و نهانست و نهان
زان که این اسما و الفاظ حمید	از گلابه آدمی آمد پدید
عَلْمِ الاسْمَاءِ بَدَّ اَدَمَ را امام	لیک نی اندر لباس عین و لام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه	گشت آن اسمای جانی رو سیاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید	تا شود بر آب و گل معنی پدید

(جعفری، ۱۳۸۷: ۱۰/۵۴۷)

علامه جعفری در توضیح این اشعار، در خصوص چگونگی تعلیم اسماء به آدم می نویسد:

طواف کسی که دیده شه بین دارد، ما فوق قهر و لطف و کفر و دین است. از آن طواف بر یک عبارت در این جهان ظهور کرده، ولی حقیقتش نهان اندر نهان است و اگر کسی بگوید: پس این همه اسما را که خداوند به حضرت آدم علیه السلام تعلیم فرمود، چیست؟ این اعتراض کننده باید بداند که آن همه اسماء و حقایق و الفاظ مطابق موجودیت گل و آب آدمی تعلیم شده است چنانکه حقیقت تعلیم اسماء همان نیست که حروف عین و لام به ذهن ما می آورد. آب و گل که کلاه و لباس بر آدم شده و آن اسماء مربوط به جان الهی، محدود و ناچیز به نظر آمده است، نقابی را که آن طواف و آن حقیقت به چهره خود انداخته است، برای این بود که معنی را به وسیله پدیده هم سنخ به گل و آب قابل درک سازد (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۰/۵۵۰).

مولوی در اشعار دیگری از مثنوی، آدم ابوالبشر را پذیرنده و مظهر وحی و مهر الهی دانسته و تعلیم الاسماء را نیز از ناحیه همین چشمه سار الهی به شمار می آورد آنچنانکه پس از آدم (ع)، حکمت حضرت نوح و سایر انبیاء نیز، از سرچشمه کشف و شهود روحشان می جوشید و ناطقه آنان از آن باده‌ی طهور الهی است که هر کسی از آن بنوشد، حکمت و معرفت برزبانش جاری می گردد

چون شد آدم مظهر وحی و وداد	ناطقه او علم الاسماء گشاد
نام هر چیزی چنانکه هست آن	از صحیفه دل روی گشتش زبان
فاش میگفتی زبان از رؤیتش	جمله را خاصیت و ماهیتش
آنچنان نامی که اشیاء را سزد	نی چنانکه حیز را خوانی اسد
نوح نهصد سال در راه سوی	بود هر روزیش تذکیر نوی
لعل او گویا ز یاقوت القلوب	نی رساله خوانده نی قوت القلوب
وعظ را ناموخته هیچ از شروح	بلکه ینبوع کشف و شرح روح
زان مئی کان می چو نوشیده شود	آب نطق از گنگ جوشیده شود

(جعفری، ۱۳۸۷: ۱۴/۱۸۲ و ۱۸۳)

### مقصود از "اسماء" در تفسیر علامه جعفری

علامه جعفری، کلمه "اسماء" در آیه مورد بحث را اعم از موجودات عاقل دانسته و

معتقد است:

مقصود از اسماء لفظ نیست زیرا دانستن الفاظ مجرد هیچ امتیازی نیست مخصوصاً در حدی که آدم را شایسته مسجود گشتن برای فرشتگان نماید. در دو ایه زیر این معنا روشن می‌شود: "سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى". (اعلی: ۱) و "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" (الرحمن: ۷۸).<sup>۲</sup> تعبیر به اسم از مسمی که واقعیت شیء است، فراوان و رایج می‌باشد زیرا در حقیقت اسم بلکه مطلق کلمه مانند آینه نشان دهنده مسمای خودش است. احادیث معتبر از طریق هر دو مذهب شیعه و سنی درباره اینکه مقصود از اسماء، حقایق عالم هستی بوده است، به حد کفایت وجود دارد. روشن است که کیفیت این تعلیم یا الهام، کاشتن بذر همه دانستنیها در نهاد آدم و فرزندان او بوده است. در خطبه یکم نهج البلاغه نیز امیرالمؤمنین علی (ع) در بیان هدف بعثت پیامبران می‌فرماید: "ویشروا لهم دفائن العقول"<sup>۳</sup>. در آیه اسماء ضمیر و اسم اشاره‌ای که به کار برده شده است (هم، هواء) برای موجودات عاقل است، با این که حقایق تعلیم شده اعم از اشخاص عاقل می‌باشد. این استعمال بنا بر تغلیب است، یعنی چون عظمت موجودات عاقل از همه آنها بالاتر است، لذا ضمیر و اسم اشاره مخصوص به آنها به کار رفته است. (جعفری، ۱۳۵۸: ۲/۱۶۴)

ایشان همچنین، اظهار می‌دارد که: در بعضی از منابع چنین آمده است که منظور از اسماء، پیشوایان الهی و ائمه معصومین است. این تفسیر با آن معنای عمومی که برای اسماء گفته شده است، منافاتی ندارد، زیرا پیشوایان الهی با عظمت ترین حقایق اند که معرفت آدم و فرزندان او به آنها از امتیازات با اهمیت است. (جعفری، ۱۳۵۸: ۲/۱۶۵)

در زمینه تعلیم اَسْمَاء به آدم این سوال مطرح می‌شود که در آیه‌ای از قرآن چنین آمده است: "وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" (اسراء: ۸۵)<sup>۴</sup> در صورتی که خداوند در آیه مورد بحث می‌فرماید: "و خداوند همه حقایق را به آدم تعلیم نمود". این دو مسئله چگونه سازگار می‌باشد؟

۱. اسم پروردگار اعلا یا اسم اعلا پروردگارت را تسبیح کن.

۲. مبارک است اسم پروردگارت که با جلالت و اکرام است.

۳. و برانگیزانند (یا به فعلیت برسانند) برای آنان مخفی شده‌ها در عقولشان را.

۴. و از علم به شما جز اندکی داده نشده است.

علامه جعفری در پاسخ‌هایی حکیمانه به این سوال، با بیان این مطلب که علم آدم به همه حقایق عالم خلق بوده است می‌نویسد:

پاسخ این سؤال چنین است که علم آدم به همه حقایق عالم خلق بوده است نه عالم امر که روح به آن مستند می‌باشد. پاسخ دیگری به سؤال مزبور می‌توان داد و آن اینست که مقصود از جمله "و ما او تیم" (داده نشده‌اید) جهل ناشی از عوامل مربوط به خود انسان است، مثلاً دنبال علم و معرفت را نگرفتن، یا تقوی و خلوص و ایمان اعتلا بخش تحصیل نکردن. که اگر در راه علم و معرفت و ایمان تکاپو می‌کرد، و درون خود را آماده گیرندگی ملکوت الهی می‌نمود، به مقدار گنجایش و استعدادی که خدا داده است، از آن امر فرا می‌گرفت. در یکی از آیات (نیز اینچنین) به مشاهده ملکوت آسمان‌ها و زمین تحریک شده است: "اولم ينظروا فی ملکوت السماوات و الارض" (اعراف: ۱۸۵)<sup>۱</sup>. (جعفری، ۱۳۵۸: ۲/۱۶۵)

### بررسی و مقایسه تفاسیر علامه طباطبایی و علامه جعفری

هریک از این دانشمندان الهی ضمن اشتراک در دیدگاهها و روش‌های علمی و تفسیری و معرفتی، دارای گرایش ویژه نیز بوده و معمولاً ابعاد مستقل و خاصی از یک موضوع قرآنی و دینی را مورد واکاوی علمی قرار می‌دهند. علامه طباطبایی در تفسیر آیات و موضوع مدنظر، با همان روش تفسیر قرآن با قرآن عمل نموده و با متد عقلی و ورود به مباحث علمی و معرفتی و استفاده از روایات و علوم ادبی و لغوی به بررسی مسائل مربوطه پرداخته و نتایج عالیه‌ای ارائه می‌نماید. ایشان همچنین ضمن بحث، به سؤالات و شبهات نیز پاسخ علمی داده و به بررسی نظرات برخی مفسرین هم می‌پردازد که مجال ذکر آن در این تحقیق نمی‌باشد. علامه جعفری نیز در شرح و تفسیر موضوعات قرآنی در مثنوی، ضمن بهره‌برداری از آیات قرآن و روایات معصومین (ع)، با ورود به مباحث فلسفی و علمی نظیر روانشناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و غیره، به واکاوی مسائل در حوزه‌های فرهنگ، اندیشه و اخلاق می‌پردازد.

۱. آیا آنان در ملکوت آسمان‌ها و زمین نظاره نکرده‌اند.

### نقاط مشترک این تفاسیر

با بررسی تفاسیر علامه طباطبائی و علامه جعفری در خصوص مسأله "تعلیم اسماء" در آیه مورد بحث، موارد زیر را می‌توان از جمله‌ی نقاط مشترک این دو عالم ربانی در این موضوع به شمار آورد:

- ۱- مقصود از اسماء در اینجا، دانستن مجرد الفاظ نبوده چرا که این آگاهی امتیازی به شمار نمی‌رود خصوصاً تا حدی که آدم را شایسته مسجود ملائکه گشتن قرار دهد بلکه از نوع تعبیر اسم از مسمی که واقعیت شیئی است می‌باشد.
- ۲- مقصود از اسماء در اینجا حقایق عالم هستی و اشیاء عینی در خارج است.
- ۳- مقصود از مسأله تعلیم اسماء این است که خداوند، حقایق را برای آدم مکشوف و آشکار ساخت.
- ۴- آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدایی شد، بخاطر همین علم با اسماء بوده، نه بخاطر خبر دادن از آن.

### نقاط ویژه و خاص هریک از این تفاسیر

همچنین مطالعه تفاسیر فوق نشان می‌دهد که هریک این دو علامه فرزانه در تفسیر مسأله "تعلیم اَسْمَاء" در آیه مورد بحث، نظرات ویژه و خاصی نیز ارائه داشته‌اند. از جمله اینکه علامه طباطبائی در این زمینه در المیزان نظرات زیر را بیان می‌دارد:

- ۱- مراد از غیب (نیز)، در آیه ۳۳ از سوره بقره، همان اسماء است، نه علم آدم به آن اسماء.
- ۲- مسماهای این اسماء، موجوداتی دارای حیات، عقل و علم بوده‌اند، که در پس پرده غیب قرار داشته یعنی غیب آسمانها و زمین بوده‌اند بدین ترتیب خداوند (قسمتی از) غیب آسمانها و زمین را به آدم آموخت.
- ۳- آن علمی که خدا به آدم آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم با اسماء بود، که فرا گرفتن آن و عالم شدن به آن موجودات غیبی، یعنی آن طوریکه هستند برای آدم ممکن بود، و برای ملائکه ممکن نبود.
- ۴- این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خداوند و محبوب در پس پرده غیب بوده و هر چه که در آسمانها و زمین

هست از نور و بهای آنها مشتق شده است.

۵- علامه طباطبایی با توجه به برخی روایات مذکور و در توضیح و تفسیر آنها ضمن ادله‌هایی بیان می‌دارد که علم به کلماتی که آدم(ع) در مسأله توبه از خداوند دریافت نمود، قبل از توبه و از همان تعلیم اسماء می‌باشد و در علم به این اسماء، اصلاح مفاسد و از بین رفتن هر گناهی بود.

علامه جعفری نیز در تفسیر موضوع قرآنی تعلیم اسماء به آدم، نظرات ویژه‌ای به شرح زیر ارائه می‌نماید:

۱- علم آدم به همه حقایق عالم خلق بوده است نه عالم امر که روح به آن مستند می‌باشد.  
۲- این تعلیم ماورای تعلیمات معمولی است که از طریق حواس و ذهن معین و از راه اکتساب است بلکه حقایق برای او مکشوف گشت، زیرا نه محدودیت حواس مانع درک حقایق بود و نه آمیزش و در تماس بودن با جهان طبیعت. کیفیت این تعلیم یا الهام، کاشتن بذر همه دانستنیها در نهاد آدم و فرزندان او بوده است.

۳- در آیه اسماء ضمائر و اسم اشاره‌ای که به کار برده شده است (هم، هولاء) برای موجودات عاقل است، با این که حقایق تعلیم شده اعم از اشخاص عاقل می‌باشد و این استعمال بنا بر تغلیب است.

۴- علامه جعفری همچنین، اظهار می‌دارد که: در بعضی از منابع چنین آمده است که منظور از اسماء، پیشوایان الهی و ائمه معصومین است و این تفسیر با آن معنای عمومی که برای اسماء گفته شده است، منافاتی ندارد، زیرا پیشوایان الهی با عظمت ترین حقایق اند که معرفت آدم و فرزندان او به آنها از امتیازات با اهمیت است.

### نتیجه‌گیری

از آنجا که حضرت آدم(ع) به منزله‌ی نماینده‌ی همه انسان‌ها بوده و حقایق و مسائل زندگی آن حضرت به نوعی در مورد همه انسانها مصداق می‌یابد بنابراین، تدبر در داستان زندگی آن حضرت بویژه مسأله تعلیم اسماء، نقشی اساسی در شکل‌گیری، هدایت و شکوفایی اندیشه و فرهنگ بشری برعهده دارد که البته طبق کلام خود قرآن، معارف و آموزه‌های قرآنی برای اهل تفکر و تعقل، موثر و مفید خواهد بود. خداوند سبحان در قرآن کریم با بیان



زندگی حضرت آدم(ع)، در واقع سیمای نوع انسان و خلیفه خود را بدون هیچ سابق ای به طور اعجاب آوری، ترسیم می نماید. این جایگاه والای انسان که مسجود ملائکه بوده و رفیعترین مقام را در بین همه مخلوقات داراست متوجهی بعد روحی وی بوده که از تابش شعاع الهی در انسان و تعلیم اسماء می باشد. شیطان در ابتدای خلقت آدم با دیدن جسم خاکی آدم، خودش را که از آتش بود از او بهتر دانسته و لذا گرفتار رذائلی چون غرور، تکبر و خودبرتربینی شد در حالی که از حقیقت آدم که "نفخت فیه من روحی" بوده و مورد تعلیم خاص خداوند قرار گرفته، غافل بود.

موضوع تعلیم اَسْمَاء به آدم، همانند سایر موضوعات قرآنی از زوایای گوناگونی قابل بررسی می باشد. از نظر ادبیات داستانی، هر چند داستان قرآنی حضرت آدم(ع) ما فوق اندیشه و فنون بشری است لکن از دیدگاه همین فن نیز، داستانی بی بدیل و تمام عیار است. در خصوص علوم ادبی بویژه واژه شناسی، علامه طباطبائی در تفسیر آیات قرآنی، معمولاً واژه های اصلی را از نظر معنایی و علم صرف و اشتقاق مورد بررسی قرار می دهد اما علامه جعفری در این زمینه واژه های خاص و محدودی را مورد بررسی قرار داده است.

رویکرد غالبی که می توان در تفاسیر علامه طباطبائی و علامه جعفری از داستان قرآنی حضرت آدم(ع) و مساله تعلیم اسماء در نظر گرفت، رویکرد علمی، فلسفی، دینی و اخلاقی است. هریک از این علمای ربانی، در تفاسیر مذکوره، با متد علمی و عقلی و ورود به مباحث معرفتی و روایی و استفاده از علوم انسانی و دینی، ابعاد گوناگون این موضوع را مورد واکاوی و تبیین علمی قرار داده و ضمن اشتراک در روش های علمی، عقلی و معرفتی، دارای گرایش خاص علمی نیز بوده اند. تفسیر قرآن به قرآن در المیزان و ورود به حوزه های روانشناسی، انسان شناسی و جامعه شناسی، از علامه جعفری رami توان به عنوان گرایش ویژه هریک از این علمای ربانی در تفسیر این موضوع قرآنی به شمار آورد. بر اساس تفاسیر، "اَسْمَاء" در آیه مورد بحث از سطح معمولی آن یعنی واقعیت اشیاء تا سطوح عالیه یعنی علومی از خزائن علم الهی که به مقدار معلومی به انسان داده شده و حقایق عالم خلق و نیز قسمتی از غیب آسمانها و زمین را دربر می گیرد. بنابراین آدم با آموختن آن اَسْمَاء، قابلیت، و تواناییهایی دارد که ملائکه هم از آن بی خبر بوده اند. استعداد درک و فهم این

حقیقی، بالقوه در نهاد فرزندان آدم نیز وجود دارد و هر انسانی طبق اوضاع و شرایطش در ابعاد مختلفه، امکان بهره‌مندی از آن را داشته و می‌تواند در طریق بندگی و سیر و سلوک و نیل به اهداف والای انسانی از آنها بهره‌گیرد همانگونه که در سخنان حضرت علی(ع) نیز به وجود عالم اکبر در انسان اشاره می‌گردد.

علامه طباطبایی و علامه جعفری در تفاسیر خود از این موضوع، ضمن بیان دلایل عقلی و نقلی معتقدند که منظور از اسماء در اینجا، موجوداتی دارای حیات و عقل می‌باشد. علامه طباطبایی در المیزان اظهار می‌دارد که این موجودات زنده و عاقلی که خداوند بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خداوند و محبوب در پس حجاب‌های غیب بودند و خداوند باخیر و برکت آنها هر اسمی را در عالم نازل کرد و هر چه که در آسمانها و زمین است از نور و بهای آنها مشتق شده است. ایشان همچنین بیان می‌دارد که کلماتی که آدم(ع) در مسأله توبه از خداوند دریافت نمود، از همان تعلیم اسماء می‌باشد. از طرفی برخی روایات و تفاسیر، این کلمات دریافتی آدم در مسأله توبه را، اسماء مبارکه پیامبر(ص) و حضرات علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) دانسته‌اند که علامه طباطبایی نیز این معنار را قریب دانسته‌اند. از نظر علامه جعفری، نظر بعضی از منابع که منظور از اسماء در آیه‌ی (عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ) را پیشوایان الهی و ائمه معصومین(ع) دانسته‌اند، با معنای عمومی گفته شده برای اسماء، منافاتی ندارد. بنابراین، ضمن بررسی و تطبیق تفاسیر این دو علامه فرزانه در موضوع مدنظر، نظر برخی صاحب‌نظران مربوطه، مبنی بر اینکه منظور از اسماء در آیه مورد بحث، پیشوایان الهی و ائمه معصومین(ع) (هم) بوده اند تقویت می‌گردد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جعفری، محمد تقی، (۱۳۸۸)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی*، انتشارات اسلامی و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۲)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، *عرفان اسلامی*، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *عوامل جذابیت سخنان مولوی*، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، *فکرواره مثنوی*، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، *مولوی و جهان بینی*، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۸. راستگو، سید محمد، (۱۳۷۶)، *تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی*، سمت، تهران.
۹. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۶)، *بحر در کوزه*، انتشارات علمی، تهران.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، *سرنی*، انتشارات علمی، تهران.
۱۱. دشتی، محمد، (۱۳۸۶)، *ترجمه نهج البلاغه علی بن ابیطالب (ع)*، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع)، قم.
۱۲. سرکلزایی، علی اکبر، (۱۳۸۶)، *قرآن در مثنوی*، باران اندیشه ولیوسا، تهران.
۱۳. سلیم، غلامرضا، (۱۳۶۱)، *آشنایی بامولوی*، انتشارات توس، تهران.
۱۴. سیدی، حسین، (۱۳۸۹)، *تاویل قرآن در مثنوی*، سخن، تهران.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۹)، *داستان پیامبران*، گزیده تفسیر طبری. تصحیح حبیب یغمایی. بی جا، ثالث.
۱۷. عبدالباقی، محمدفواد، (۱۳۶۴)، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، المطبعة دارالکتب المصریة، القاهرة.
۱۸. فانی، کامران و بهاء الدین خرمشاهی، (۱۳۶۴)، *فرهنگ موضوعی قرآن*، انتشارات فرهنگ معاصر، تهران.
۱۹. فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، *زندگانی مولانا جلال الدین محمد بلخی مولوی*، زوار، تهران.

۲۰. فیضی، کریم، (۱۳۸۴)، *مثنوی معنای مولوی*، یاران علوی، تهران.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۹)، *ترجمه قرآن حکیم و شرح آیات منتخب*، تابان، قم.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷ ه.ق)، *ترجمه تفسیرالمیزان*، دارالعلم، قم.
۲۳. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، (۱۳۷۴ ش)، *ترجمه تفسیرالمیزان*، انتشارات جامعه مدرسین حوزه، قم.
۲۴. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۱)، *مثنوی مولوی*، نسخه رینولدنیکلسون، نگاه، نشرعلم، تهران.
۲۵. میرزامحمد، علیرضا، (۱۳۶۷)، *مفتاح المیزان*، رجاء، تهران.
۲۶. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۲)، *مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید)*، انتشارات آگاه، تهران.

## جایگاه متن یا شخص در مقارنه اسلام و مسیحیت

مهدی لک‌زایی<sup>۱</sup>  
محمد حسین زارعی محمودآبادی<sup>۲</sup>

### چکیده

از یک طرف همه ادیان دعوی رستگاری پیروان خودشان را دارند و از طرف دیگر در همه آنها کم و بیش هم متن مقدّس وجود دارد و هم شخص مقدّس. سوال اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که کدام یک نقش اساسی را در رستگاری پیروانشان ایفا می‌کند؟ سوال دیگر اینکه آیا در این زمینه تفاوتی بین ادیان وحیانی و غیروحیانی وجود دارد؟ ادیان را می‌توان با توجّه به نقشی را که برای «متن مقدّس» یا «شخص مقدّس» در رستگاری بشر قائل هستند، به «شخص محور» و «متن محور» تقسیم کرد. در ادیان «وحدت وجودی» از آنجایی که معتقد به خدای متشخّص و متمایز از جهان نیستند، اعتقاد به ارتباط لاهوت با ناسوت از طریق پیام الهی معنادار نیست. این ادیان متکی بر شخص بنیانگذار خود هستند و او را مجرای اراده الهی می‌دانند. از این جهت به آنها ادیان «شخص محور» می‌گویند.

اما ادیان وحیانی از یک طرف معتقد به خدای متشخّص و متمایز از جهان و از طرف دیگر معتقد به ارتباط بین ناسوت با لاهوت از طریق وحی الهی هستند. ولی همه آنها تفسیر یکسانی از وحی ندارند. این ادیان را می‌توان با توجّه به نحوه تفسیری که از وحی الهی دارند، به دو دسته «متن محور» و «شخص محور» تقسیم کرد. اسلام وحی الهی را از مقوله پیام و قول می‌داند اما مسیحیت وحی را از مقوله فعل می‌داند. مرکز ثقل نازل الهی در اسلام، قرآن و در مسیحیت، شخص مسیح است. به همین دلیل می‌توان مسیحیت را - از جهتی متفاوت با ادیان «وحدت وجودی» - یک دین «شخص محور» نامید. تأکید بر شخص مقدّس در برخی از گروه‌های اسلامی مانند تشیع و تصوف نیز وجود دارد، اما ماهیت این تأکید، با مسیحیت تفاوت جوهری دارد. بنابراین باید گفت از یک طرف «شخص - محوری» در ادیان وحدت وجودی با «شخص محوری» در مسیحیت متفاوت است، و از طرف دیگر «شخص محوری» در مسیحیت با «شخص محوری» در تشیع و تصوف تفاوت دارد.

### واژگان کلیدی

دین متن محور، دین شخص محور، شخص مقدّس، متن مقدّس، وحی الهی

1. Email: mahdilakzaei@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

2. Email: h.zaree@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۵/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۵

## طرح مسأله

اعتقاد به «شخص مقدس» و «متن مقدس» در همه ادیان جهان وجود دارد. اما علت و میزان تأکیدی که بر متن یا شخص مقدس می‌شود، با یکدیگر تفاوت دارد. در این زمینه سوالاتی مطرح است، از قبیل اینکه: جایگاه «شخص مقدس» در «ادیان وحدت وجودی» و «ادیان وحیانی» چه تفاوتی با یکدیگر دارد؟ آیا توجه و تأکیدی که در همه ادیان وحیانی بر شخص و یا متن مقدس وجود دارد، بر یک مبنا استوار است؟ چه تفاوتی بین توجه و تأکیدی که اسلام بر شخص مقدس (حضرت محمد) و متن مقدس (قرآن) می‌کند، با توجه و تأکیدی که مسیحیت بر شخص مقدس (عیسی) و متن مقدس (انجیل) می‌کند، وجود دارد؟ آیا میزان و نوع تأکید بر «شخص» و «متن» در همه فرقه‌های اسلامی و مسیحی و در همه مراحل تاریخی این دو دین به یک اندازه و به یک معنا بوده است؟ در این پژوهش عمدتاً به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها از منظر دین اسلام و مسیحیت هستیم.

دغدغه همه انسانها دستیابی به رستگاری و نجات است و تقریباً همه ادیان این وعده را به پیروان خود می‌دهند. از طرف دیگر غالب ادیان دستیابی به این مهم را از طریق متن مقدس یا از طریق شخص مقدس و یا احیاناً از طریق هر دو ممکن می‌دانند. بنابراین پرداختن به این موضوع که کدام یک از این دو در نجات و رستگاری بشر نقش دارند ضروری به نظر می‌رسد.

تحقیقات فراوانی در حوزه اسلام و مسیحیت به طور مجزا صورت گرفته است، و در آن از اهمیت متن و شخص مقدس در رستگاری بشر مطالبی گفته شده است؛ اما تاکنون پژوهشی که اسلام و مسیحیت را در مقارنه یکدیگر قرار داده باشد تا جایگاه متن مقدس و شخص مقدس را در این دو دین تبیین نماید و علت و میزان تأکید بر متن و شخص را از نظر این دو دین مورد واکاوی قرار داده باشد، صورت نگرفته است. این مقارنه تفاوت‌های قابل توجهی را که این دو سنت دینی درباره متن و شخص مقدس دارند آشکار می‌سازد.

در این پژوهش به دنبال این هستیم تا ضمن بررسی اجمالی جایگاه «شخص مقدس» در ادیان وحدت وجودی، به تبیین تمایزات جایگاه «متن مقدس» و «شخص مقدس» در اسلام و مسیحیت بپردازیم. ادیان وحیانی دو مشخصه مشترک و اصلی دارند: یکی اینکه

معتقد به تمایز بین لاهوت و ناسوت هستند و دیگری اینکه معتقدند خدا خودش را بر موجودات بشری آشکار<sup>۱</sup> کرده است. (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۱۹۳) مهمترین سوالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که خدا خودش را چگونه بر بشر آشکار کرده است؟ و شخص پیامبر، در آشکار سازی خدا چه نقشی را ایفا می‌کند؟ پاسخی که اسلام و مسیحیت به این دو پرسش می‌دهند، کاملاً متفاوت است. و اساساً تفاوت‌های کلامی مسیحیت با اسلام نیز از نحوه پاسخگویی به همین پرسش ناشی می‌شود. از طرف دیگر دیدگاه‌های «مذاهب مختلف اسلامی» و همچنین «جامعه مسیحی در دوره‌های مختلف تاریخی»، نسبت به «کیفیت آشکار سازی خدا بر بشر» و «نقش پیامبر در این آشکار سازی»، یکسان نیست. در این پژوهش ابتدا به جایگاه «شخص» در ادیان وحدت وجودی و سپس به تفاوت دیدگاه اسلام - با توجه به مذاهب و مکاتب مختلف آن - با مسیحیت - در گذر تاریخ - نسبت به متن و شخص مقدس می‌پردازیم.

### ۱- جایگاه «شخص» در ادیان وحدت وجودی

ادیان وحیانی و غربی در برابر ادیان غیر وحیانی و شرقی قرار دارند. غالب ادیان شرقی «وحدت وجودی» هستند. از نظر ماکس وبر در ادیان وحدت وجودی تمایزی میان الوهیت و ناسوت دیده نمی‌شود و کل هستی، واحد و مقدس است. به همین دلیل بنیانگذاران ادیان وحدت وجودی پیامبرانی نیستند که پیامی را از عالم الوهیت به عالم ناسوت بیاورند؛ بلکه خودشان مظهر تعالی هستند که با تأسی به آنها می‌توان از درد و رنج عالم ناسوت رهایی پیدا کرد. زیرا یکی از پیش فرضهای لازم برای اعتقاد به سخن گفتن یا پیام دادن خدا این است که معتقد به خدای مشخص باشیم؛ اما در ادیان وحدت وجودی چنین اعتقادی باطل است. در این ادیان شخص پیامبر یا بنیانگذار دین از اندیشه‌ها و پیامهایش مهمتر است.<sup>۲</sup>

#### 1. revelation

۲. ماکس وبر پیامبران یا بنیانگذاران ادیان وحدت وجودی را «پیامبر نمونه ای» و پیامبران یا بنیانگذاران ادیان وحیانی را «پیامبر اخلاقی» می‌نامد. پیامبر نمونه‌ای متعلق به مفهوم «جهان - ذاتی الوهیت» است و پیامبر اخلاقی متعلق به مفهوم «علوی الوهیت» است. نحوه هدایتگری پیامبران نمونه‌ای با هدایتگری پیامبران اخلاقی متفاوت است. پیامبر نمونه‌ای خود را فرستاده خدا نمی‌داند بلکه مَجْرای خداوند می‌داند و بر اساس شیوه زندگی خود، مدلی را برای روش زندگی ارائه می‌دهد، اما پیروی از آن اجباری نیست مانند بودا،

زیرا رستگاری از طریق الگوگیری از شخص متعالی انجام می‌پذیرد، شخصی که خودش به مرحله رستگاری و آر‌هت رسیده است اما نمی‌تواند هیچ نقشی را در رستگاری پیروان خود ایفا کند. بلکه پیروان او فقط از طریق عمل و الگوگیری از او می‌توانند به رستگاری برسند. به این ادیان «ادیان شخص محور» می‌گویند.

اما در ادیان و حیانی - مانند اسلام، یهودیت، و زرتشت - اعتقاد بر این است که عالم هستی دو ساحتی است و تمایز قاطعی بین لاهوت و ناسوت دیده می‌شود. بنیانگذاران ادیان و حیانی، پیامبرانی هستند که از عالم لاهوت برای بشر پیام آورده‌اند و پیروان آنها بر این عقیده‌اند که به منظور رستگاری باید با کمک معیارهایی که پیام پیامبران ارائه می‌دهد و با تأکید بر رسالت مذهبی، جهان ناسوت را لاهوتی کرد یا اینکه با کمک آن از ناسوت به لاهوت سیر کرد (Max Weber, 1993, p: 145- 146). به همین دلیل در این ادیان پیام پیامبر یا بنیانگذار دین از شخص او مهمتر است. این پیام‌ها - که در ابتدا به صورت شفاهی هستند - وقتی به صورت مکتوب در می‌آیند «متون مقدّس» هر دین را تشکیل می‌دهند که محور آن دین را تشکیل می‌دهد.

## ۲- جایگاه «متن» و «شخص» در اسلام

اسلام و مسیحیت به دلیل آن که اولاً جزء ادیان و حیانی هستند و تمایز بین لاهوت و ناسوت را می‌پذیرند و ثانیاً معتقد به مواجهه الوهی با بشر هستند، از ادیان «وحدت وجودی» متمایز می‌شوند. در گام بعد مسیحیت - به دلیل اینکه دیدگاهی متفاوت درباره نحوه آشکارسازی خدا بر بشر دارد - از اسلام تمایز آشکاری پیدا می‌کند. تمایزی که باعث شده است تا اسلام را یک دین «متن محور» و مسیحیت را یک دین «شخص محور» بنامند؛ اما از جهتی کاملاً متفاوت با ادیان «وحدت وجودی». تمایز اسلام و مسیحیت ناشی از دیدگاههای متفاوت آنها نسبت به «نحوه ارتباط خدا با بشر» یا «نحوه آشکار شدن خدا بر بشر» یا به عبارت دیگر «ماهیت وحی» پدید آمده است.

---

هندو. اما پیامبر اخلاقی به عنوان وسیله یا پیام آور یک خدای شخصی، متعالی و اخلاقی تلقی می‌شود، که از جانب او حامل رسالت و پیامی می‌باشد و وظیفه مردم نیز پیروی از او می‌باشد مانند زردشت، موسی و حضرت محمد (ص) (Max Weber, 1993, p: 46).



اسلام معتقد است که خدا به منظور «ارتباط با بشر» یا «آشکار سازی خود بر بشر» با بشر سخن می‌گوید و خود را به واسطه زبانی که برای بشر قابل فهم است، آشکار می‌سازد (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۲۳۷). این دیدگاه به «نظریه قضیه‌ای یا گزاره‌ای از ایمان و وحی»<sup>۱</sup> معروف است. بر اساس این نظریه، وحی مجموعه‌ای از حقائق است که در قالب احکام یا قضایا بیان گردیده است و حقایق اصیل و معتبر الهی را به بشر انتقال می‌دهد (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۳۲). وحی چیزی جز مجموعه‌ای از گزاره‌هایی که در جریان مکاشفه شخص (هر پیامبری) به او القاء می‌شود نیست. طبق این تلقی وقتی گفته می‌شود، خدا به فلان پیامبر وحی کرد، یعنی گزاره‌هایی را به اطلاع او رساند. این تلقی در واقع وحی را یک نوع خبررسانی<sup>۲</sup> می‌داند. از این جهت به اسلام دین «متن محور» می‌گویند.

بر اساس متن قرآن، خدا خودش را از طریق وحی برای بشر آشکار کرده است. وحی در اسلام بدین معنی است که خدا "سخن می‌گوید" و خود را به میانجیگری زبانی که قابل فهم بشر است، آشکار می‌سازد. این مهمترین و اصلی‌ترین واقعیت از نظر اسلام است و بدون صورت گرفتن این فعل اصلی و ابتدایی از جانب خدا، بنابر فهم اسلامی کلمه دین هیچ دین واقعی نمی‌توانسته است بر روی زمین پیدا شود (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۱۹۳). گزاره‌هایی و حیانی که از جانب خدا نازل شده است در قالب متن قرآن تجلی پیدا کرده است (وحی گزاره‌ای). پیامبر اسلام نیز در این آشکار سازی نقش واسطه را داشته‌اند. یعنی اینکه پیامبر نقش تحمّل وحی را بر عهده داشته‌اند و اساساً مهمترین تفاوت پیامبر با انسانهای عادی دیگر نیز در همین حقیقت بود.<sup>۳</sup> پیامبر به عنوان واسطه وحی، علت اعدادی حدوث قرآن، الگوی کاملی از متن قرآن و اسوه حسنه<sup>۴</sup> است. مراد از ایمان نیز باور به شخص پیامبر و

---

### 1. Propositional theory of faith and revelation

#### 2. information

۳. کهف، آیه ۱۱۰: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ. کهف: ۱۱۰. رک به: مکتب در فرایند تکامل، ص ۳۳.

۴. احزاب، آیه ۱۲. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا. ترجمه: قطعاً برای شما در رسول خدا سرمشقی نیکوست، برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند.

باور به قرآن - به عنوان سخن خدا و تجلیگاه اراده الهی - است. در زمان پیامبر تأکید بر «متن قرآن» و «شخص پیامبر» توأمان بوده است.

## ۱-۲- موضع اهل سنت نسبت به جایگاه «متن» و «شخص»

بلافاصله بعد از رحلت پیامبر دو موضع متفاوت نسبت به «شخص پیامبر» و «قرآن کریم» اتخاذ گردید: موضع اول معتقد به کفایت قرآن مجید در هدایت و تضمین رستگاری بشر بود که به اهل سنت مشهور شدند (Gleave, 2007, p:6). آنها معتقد بودند که کتاب خدا مانند یک قانون اساسی است که باید محفوظ بماند و هدایت و رستگاری بشر را در گرو عمل به آن می‌دانستند. طبق این نظر قرآن کریم برای هدایت و رستگاری بشر کفایت می‌کند و دیگر هیچ نیازی به شخص مقدس نیست. از نظر آنها متن قرآن مظهر «اسم هادی» خداوند است. از این جهت می‌توان گفت که آنها قائل به «متن محور» بودن دین اسلام هستند.

## ۲-۲- شیعه

موضع دوم معتقد به ناکافی بودن قرآن در هدایت و تضمین رستگاری بشر بود (Gleave, 2007, p:4)؛ و بحث امامت، وصایت و ولایت بعد از پیامبر را مطرح کرد. این موضع به شیعه و بعدها به تصوف و عرفان منتهی شد. از نظر آنها «شخص پیامبر» مظهر «اسم هادی» خداوند و جانشینان او به عنوان ولیّ خدا و مفسرین واقعی قرآن هستند؛ که بدون آنها هدایت بشر میسر نخواهد بود. از این جهت می‌توان گفت که آنها قائل به «شخص محور» بودن دین اسلام هستند.

بنابر دیدگاه امامیه، بعد از پیامبر، امام منصوب و معصوم وجود دارد که وجود او در هر عصری ضروری است و به عنوان عالم ترین شخص از خاندان پیامبر، تفسیر شریعت و تعلیم حلال و حرام و تشخیص حق از باطل و حفظ شریعت از تحریفات و بدعتها و تضمین اصالت آن بر عهده او است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۱۳۸).

شیعه با تکیه بر این استدلال که تا عُلّت وجودی امری باقی باشد، آن امر - که به منزله معلول است - نیز باقی خواهد ماند، معتقد به استحاله «خلو زمان از وجود امام معصوم» شد. نیاز

مردم به دین و از طرف دیگر نیاز دین به امام، امری است که تا جهان باقی است، باقی خواهد ماند، بنابراین وجوب امامت نیز تا دامنه قیامت واجب خواهد بود (صدر، ۱۳۹۱: ۳۳۱). آیات فراوانی وجود دارد که مفسران شیعه به ضرورت وجود سلسله امام معصوم بعد از پیامبر (ص) برای هدایت بشر به آن استناد می‌کنند. برای نمونه می‌توان به آیه نور اشاره کرد:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ<sup>۱</sup>

در تفسیر «نور علی نور» گفته اند که مراد از نور، امام است به دنبال امام دیگر و از ائمه علیهم السلام با اختلاف مختصر در بیان وجوهی نظیر این خبر زیاد روایت شده است (گنابادی، ۱۳۷۲: ۳۴۶/۱۰).

امامت بی تردید محوری‌ترین جایگاه و نقش را در منظومه اندیشه کلامی شیعی دارد. اعتقاد به نصّ و عصمت از یک سو و نقشی که امامیه برای جایگاه معنوی امام، یعنی مرجعیت انحصاری دینی امامان قائل بوده اند، می‌تواند نشانگر اهمیت این جایگاه باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ۱۳۷/۱۰).

در غالب مواردی که قرآن کریم نامی از «امامت» می‌برد به دنبال آن متعرض امر «هدایت» نیز می‌شود. گویی می‌خواهد کلمه «امام» را تفسیر کند. مثلاً در ضمن داستانهای حضرت ابراهیم می‌فرماید: ما به ابراهیم، اسحاق را دادیم، و علاوه بر او یعقوب هم دادیم، و همه را صالح قرار دادیم، و مقرر کردیم که امامانی باشند به امر ما هدایت

---

۱. خداوند نور آسمانها و زمین است. داستان نورش همچون چراغدانی است که در آن چراغی هست، و چراغ در آبگینه‌ای هست آبگینه گویی ستاره‌ای درخشان است [چراغ] از درخت مبارک زیتون- که نه شرقی است و نه غربی- افروخته شود. نزدیک است که روغنش، با آن که آتشی به آن نرسیده است، روشنی دهد، نور در نور است خداوند به نور خویش هر کس را که خواهد هدایت کند، و خداوند برای مردم این مثلها را می‌زند و خداوند به هر چیزی داناست.

کنند.<sup>۱</sup> و نیز می‌فرماید: و ما از ایشان امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کردند، و این مقام را بدان جهت یافتند که صبر می‌کردند، و به آیات ما یقین می‌داشتند.<sup>۲</sup> از این دو آیه بر می‌آید که امامت را به مقام «هدایت» معرفی کرده‌اند. امام هدایت کننده‌ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد هدایت می‌کند، پس امامت از نظر باطن، یک نحوه ولایتی است که امام بر اعمال مردم دارد، و هدایتش مانند هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین صرف راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و صرف آدرس دادن نیست، بلکه هدایت امام دست خلق گرفتن و براه حق رساندن است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/ ۴۱۱)

شیعه معتقد به مقام «ولایت» برای امام معصوم است. این اعتقاد که به وضوح و وفور در کتب حدیثی شیعه مشهود است، جایگاه معنوی امام را - در مقایسه با نقش سیاسی امام - مورد عنایت بیشتری قرار می‌دهد. امام صادق (ع) از پیامبر اکرم نقل کرده اند که فرمود: خدای تعالی می‌فرماید: «حجت من بر اشیاء امت تو کامل و تمام است، آنهایی که ولایت علی و اوصیا بعد از تو را ترک کردند، زیرا راه و روش و رفتار تو و پیغمبران قبل از تو در ایشان وجود دارد و همچنین آنها خزانه دار علم من بعد از تو هستند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/ ۴۷۵). «ولی» کسی است که اولی به تصرف باشد چنانکه خدا در قرآن فرموده است: *النبی اُولی بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ* یعنی، پیامبر نسبت به تصرف در جان و مال مؤمنین از خودشان سزاوارتر است. مصادیق ولایت پس از رسول الله دوازده امام معصوم (علیهم السلام) هستند. مرتبه عالی مقام ولایت متحد با مقام مشیت و احدیت و تجلی اسماء - به ویژه اسم هادی پروردگار - و صفات و مقام جامعیت است که الله و فیض مقدس نامیده شده است و پیامبر و پس از او علی (ع)، مظهر تام و آینه آن هستند. چون در این مرتبه خدا بر همه عالم هستی احاطه دارد، پس مظهر تام آن که پیامبر و بعد از ایشان خلفا و اوصیاء معصومین می‌باشند، نیز به ما سوی الله احاطه‌ی کامل دارند. بنابراین همانطور که ایمان و کفر به خدا منسوب است، در مقام مظهر و آینه نیز، چنین است. یعنی اینکه ایمان به مظهر (ولی خدا) همان ایمان به ظاهر (خدا) و کفر به مظهر عین کفر به خدا می‌باشد. این موضوع از اصول مسلم

۱. انبیاء، آیه ۷۳: *وَ هَبْنَا لَهُ اِسْحَاقَ وَ یَعْقُوبَ نَافِلَةً، وَ كَلَّمَا جَعَلْنَا صَالِحِينَ، وَ جَعَلْنَاهُمْ اُمَّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنَا.*

۲. سجده، آیه ۲۴: *وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ اُمَّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا، وَ كَانُوا بِآیَاتِنَا یوقِنُونَ.*

شیعه است (گنابادی، ۱۳۷۲: ۱: ۶۶).

«شخص ولی» قرآن ناطق و مظهر «اسم هادی» پروردگار است و نه فقط مفسر متن است، بلکه نمونه و مظهر عالی حقایق و حیانی موجود در متن نیز می‌باشد. معتقد بودن به مقام امامت و ولایت برای ائمه معصومین علیهم السلام و نقش آن در هدایت و ضلالت مومنین، جایگاه و اهمیت «شخص» را در منظومه فکری شیعه بیش از پیش روشن می‌سازد.

## ۲-۳- عرفا

موضوع ولایت، محوری ترین مسأله عرفان نظری هم هست. عرفان توضیح جهان در پرتو اسماء و صفات خداوند است. و از همین جاست که معنای «ولی» و «ولایت» وارد نظریه‌های عرفانی می‌شود.

می‌توان عرفان را علم «ولایت شناسی» نام نهاد. ولایت یک مفهوم قرآنی است و شیعه و سنی ندارد. عارفان مسلمان معتقدند که حقیقت پیامبر(ص) ریاست تامه و ولایت مطلق بر کل عالم هستی دارد؛ او انسان کامل و ولی اعظم خداوند است و به واسطه او از ازل تا ابد فیض الهی به عالم می‌رسد. این مقام در هر زمانی به کُمل اولیاء الهی می‌رسد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۱۷). شیعیان معتقدند که این ولایت از طریق پیامبر به امام علی(ع) و فرزندان ایشان انتقال پیدا کرده است. در حالی که عرفای اهل سنت معتقدند که اقطاب و مشایخ صوفیه از ولایت الهی بهره مندند و حمله ولایت الهی در این جهان هستند (سروش، ۱۳۸۵: ۲۵۸). همان اعتقادی که عرفای شیعه نیز بعد از غیبت کبری به آن معتقد شدند (صدر، ۱۳۹۱: ۱۲).

خداوند اسماء و اوصافی دارد و با این اسماء و صفات در جهان تجلی کرده است (سروش، ۱۳۸۵: ۲۴۷). برخی از موجودات، مظهر همه اسماء الهی هستند و «انسان کامل» بنا بر تئوری عارفان مظهر همه اسماء الهی است. به همین دلیل او را «مظهر اسم جامع الهی» یا «کون جامع» یا «ولی اعظم» می‌نامند (همان، ۱۳۸۵: ۲۵۱). ولی اعظم خدا کسی است که بیشترین نزدیکی را با خداوند دارد و خداوند بیشترین انعکاس را در وجود او یافته است. او «نماینده خدا»<sup>۱</sup> و «نمایاننده خدا»<sup>۱</sup> است (همان، ۱۳۸۵: ۲۵۳). او مظهر اسم هادی خداوند

۱. کسی که از طرف خدا، مأموریت دارد

است و هدایت بدون او ممکن نیست.

سید حیدر آملی به جمع بین شریعت و طریقت و حقیقت پرداخته است. وی در کتاب جامع الاسرار چهار قاعده سه بخشی را که اجزاء هر قاعده ذوالمراتب و متناظر با اجزاء قاعده‌های دیگر است بیان میکند. الف) شریعت و طریقت و حقیقت. ب) نبوت و رسالت و ولایت. ج) وحی و الهام و کشف. د) اسلام و ایمان و ایقان (آملی، ۱۴۲۲: ۳/ ۱۱). بنابراین ولایت، باطن رسالت و رسالت، باطن نبوت است و ولایت متناظر با حقیقت و رسالت متناظر با طریقت و نبوت متناظر با شریعت است.

بنابراین می‌توان گفت که بعد از وفات پیامبر، عده‌ای از مسلمین صرفاً بر قرآن تأکید کردند و آن را مظهر اسم هادی خدا دانستند، که حاصل آن اهل سنت و جماعت است. این دسته وحی الهی را - که در ابتدا به صورت شفاهی بود و سپس به صورت متن مدون رسمی و مکتوب (قرآن) در آمد - مهمترین عامل در هدایت بشر، و پیامبر را صرفاً واسطه وحی می‌دانند. می‌توان گفت از دیدگاه آنان اسلام یک دین متن محور محسوب می‌شود.

عده‌ای نیز به مفهوم «ولایت» و تداوم آن بعد از وفات حضرت رسول الله (ص) معتقد شدند که حاصل آن «شیعه» و «عرفان اسلامی» است. در نگاه اینان پیامبر صرفاً واسطه وحی نیست بلکه وحی الهی نقش اساسی را در متحول کردن باطن پیامبر دارد. بعد از اینکه نبی متحول شد، مظهر اسم هادی خدا می‌شود. مبنای شیعه و عرفان اسلامی اعتقاد به ظهور تام خدا در حضرت محمد (گنابادی، ۱۳۴۶: ۱۸۶) و تداوم ولایت پیامبر از طریق «شخص ولی» است. «شخص ولی» نسبت به قرآن راجح است؛ زیرا «شخص ولی» قرآن ناطق (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۸/ ۱)<sup>۲</sup> و مظهر «اسم هادی» پروردگار است. ولی نه فقط مفسر متن است، بلکه نمونه و مظهر عالی حقایق و حیاتی موجود در متن نیز می‌باشد و به همین دلیل نسبت به متن شرافت وجودی دارد. می‌توان گفت از دیدگاه شیعه و عرفا اسلام یک دین شخص محور محسوب می‌شود.

۱. کسی که آئینه وار اوصاف الهی را بازتاب می‌کند

۲. فأهل البيت هم القرآن الناطق، و الثقل الصادق، لأن القرآن لا ينطق بلسان، و لا بد له من ترجمان

### ۳- جایگاه «متن» و «شخص» در مسیحیت

مسیحیت معتقد است که خدا به منظور «ارتباط با بشر» یا «آشکار سازی خود بر بشر» در قالب یک شخص انسانی تجسد<sup>۱</sup> پیدا می‌کند. این دیدگاه به «نظریه غیرقضیه‌ای یا غیر گزاره‌ای وحی»<sup>۲</sup> معروف است (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۴۸). طبق این نظریه، وحی مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست که بر پیامبر القاء شده است؛ بلکه وحی به معنای «ورود خدا به قلمرو تجربه بشری» است که از طریق تأثیر گذاشتن در تاریخ انجام شده است. وحی یک حادثه و از مقوله «فعل» است و نه از مقوله قول و گفتار. به عبارت دیگر وحی یک نوع فعالیت است و نه یک سری اقوال خاص. در این دیدگاه به جای اینکه وحی را یک سری اقوال و حیانی بدانند، آن را حوادث و حیانی (events) می‌دانند. وحی در واقع یک «حادثه» است. حادثه‌ای که در آن «انکشاف خود» (self – disclosure) صورت می‌پذیرد. خدا در واقع بدون اینکه هیچ گونه تقاضایی در کار باشد، خود را در کل تاریخ بشر منکشف کرده است. خدا یک «انکشاف عام»<sup>۳</sup> دارد

#### 1. Incarnation

#### 2. Non Propositional theory of faith and revelation

۳. نگرش سنتی مسیحیت تمایز نهادن بین وحی عام (یا دین طبیعی) و وحی خاص (یا دین منزل) است. از نظر آنان کتاب مقدس که شامل تورات هم می‌شود، در طبقه بندی "وحی خاص" (special revelation) جای می‌گیرد. اما متون مقدس اسلام، بودیسم و هندوئیسم به عنوان "وحی عام" (general revelation) طبقه بندی می‌شوند. وحی خاص در مواجهه خدا و مردم از طریق رویدادهای واقعی تاریخی مانند فرار از مصر، اسارت بابل و زندگی عیسی مسیح دیده می‌شود. از نظر مسیحیان آنچه در چنین وحیی آشکار می‌شود نه گزاره‌هایی درباره خدا - که باید به آن اعتقاد داشت - بلکه خود خدای زنده است. خداوند رویدادها را هدایت می‌کند، انبیاء را به درک و گزارش معانی رویدادها برمی‌انگیزد و چشم و گوش خوانندگان را متوجه حضورش در این رویدادها و معانی ضمنی آنها برای هر شخص می‌کند. هر چند تمامی رویدادها در روند عالم به طور بالقوه سرشار از معنای الهی است و به همین دلیل وحی عام هستند، اما رویدادهای اساسی خاصی در تاریخ بشریت توانایی آشکار ساختن معانی در تمام رویدادهای دیگر را دارند و به همین دلیل وحی خاص نامیده می‌شوند. این وحی خاص در تاریخ اسرائیل آنگونه که در عهد عتیق نقل شده، صدق می‌کند. اما به انتها درجه و به طور منحصر به فردی در مورد رویدادهای زندگی عیسی که در عهد جدید ثبت شده است، صدق می‌کند. از نظر مسیحیان، اعمال خدا و تفسیر معانی آنها به طور کامل در مسیح هماهنگ می‌شوند به طوری که می‌بینیم که در او "کلمه جسم گردید." (Coward, -78)

(Harold, p:77)

انکشاف عام یعنی اینکه خدا در طول تاریخ بالمعنی الاعم آشکار ساخته است. یعنی هم در طول تاریخ

و یک "انکشاف خاص". در انکشاف عام خدا خودش را در جهان هستی نشان می‌دهد و در انکشاف خاص خدا خودش را در مدار انسانی<sup>۱</sup> منکشف می‌کند. عیسی کلمه خدا و تجسم خداست که برای زندگی میان آدمیان آمده تا به طور مستقیم - بی میانجی فرشته یا پیامبر - کلمه الهی را به آنها ابلاغ کند (ولفسن، ۱۳۸۹: ۲۰۱). از این جهت به مسیحیت دین «شخص محور» می‌گویند. اما درباره اهداف، پیام و میراث عیسی درک یکسانی وجود ندارد. می‌توان تفسیرهای مختلف درباره عیسی را به دو دسته تقسیم کرد؛ سنت مسیحی او را با عناوینی مانند هویت الوهی به مثابه خدا، ناجی جهان و پسر خدا توصیف کرده است. اما از جهتی دیگر عیسی نه به عنوان کسی که باید پرستیده شود، بلکه به عنوان کسی که راه عبادت و حرکت به سوی خدا را نشان می‌دهد، توصیف شده است. با این توصیف عیسی یک عارف، معلم اخلاق، مصلح اجتماعی و سیاسی، منتقد فرهنگی و رهبر یک جنبش نوسازی محسوب می‌شود (Bockmuehl, 2001, p:41).

### ۳-۱- عیسی بشری

در تفکر مسیحی مدرن لایه‌های سیال متفاوتی درباره خدا وجود دارد که در پشت همه آنها دو هزار سال تاریخ و الهیات مسیحی وجود دارد (Meister, 2013, p: 403). اعتقاد به وحی الهی در مسیحیت در گذر تاریخ دچار تحولاتی شده است. از نظر بسیاری از سنت‌های قدیمی مسیحی مانند کاتولیک<sup>۲</sup> و پروتستان مدرسی (قرون وسطایی) وحی عبارت است از خود آشکار سازی الوهی از طریق اطلاعاتی<sup>۳</sup> که درباره ذات خدا، اراده او و هدف او درباره جهان است. از نظر آنها وحی هم یک حقیقت «گزاره ای» و هم یک امر «معقول» است که هر چند فراتر از عقل بشر است اما هیچ تعارضی با قوانین عقلی ندارد (Bloesch, 1994, p: 46).

---

جهان هستی و هم در طول تاریخ بشری وهم در جامعه و هم در درون هر فردی خودش را آشکار می‌سازد.

#### 1. human orbit

۲. خصوصاً بخش سنتی تر کاتولیک‌ها که به آن کاتولیک‌های رومی می‌گویند. اما امروزه عموماً مسیحیت پروتستان این دیدگاه را درباره ماهیت وحی و ایمان قبول ندارد و به نظریه غیر زبانی یا غیر گزاره ای (یا دیدگاه تاریخ نجات بخش) معتقد است. (هیگ، فلسفه دین، ص ۱۴۸) البته شاخه کوچکی از پروتستانها (پروتستان محافظه کار) این نظر را قبول ندارند و معتقد به وحی گزاره ای هستند. (هیگ، فلسفه دین، ص ۱۳۱)

#### 3. information



در دایره المعارف کاتولیکها وحی را اینگونه تعریف کرده اند: وحی ابلاغ حقایقی توسط خدا به مخلوقات عاقل خود به وسیله وسایلی فراسوی جریان عادی طبیعت است (McGonagle, 2002, v12, p:187). بر اساس این دیدگاه عیسی بنده خدا و پیامبری از جانب اوست که دریافت کننده پیام الهی است.<sup>۱</sup> مراد از ایمان نیز باور به گزاره‌های وحیانی است. آموزه‌های اناجیل هم‌نوا عیسی را حامل پیامی از جانب خدا و واسطه میان انسان و خدا می‌داند.<sup>۲</sup> به همین دلیل طبق این اناجیل پیام و رسالت عیسی اهمیت فوق العاده‌ای پیدا می‌کند.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر می‌توان گفت که طبق اناجیل هم‌نوا مسیحیت یک «متن محور» است. محور تعالیم عیسی نیز ملکوت خدا بود: «ملکوت خدا بسی نزدیک است توبه کنید و به بشارت ایمان بیاورید» (مرقس: ۱/۱۵) مسئولیت شخصی هر کسی در این ملکوت توبه است و توبه آن است که هر کسی خود را مطابق اراده خدا متحول سازد (مفتاح، ۱۳۹۳: مقاله شماره ۶).

### ۳-۲- عیسی ألوهی

تحولاتی در تاریخ مسیحیت رخ داد<sup>۴</sup> که باعث شد تا در مسیحیت رایج دیدگاه‌های متفاوتی درباره عیسی و وحی الهی پدید آید. انجیل یوحنا<sup>۵</sup> عیسی را تجسد خدا و بلکه خود خدا می‌داند. به همین دلیل «شخص عیسی» را در رستگاری بشر موثر و لازم می‌داند تا پیام او را. اساسا انگیزه اصلی مبحث «مسیح شناسی» در مسیحیت، ریشه در «نظریه نجات» دارد (Yves Lacoste, 1999, vol 1, p: 286). قبل از آنکه مسیحیت با تفکر یونانی آمیخته شود، توصیه‌های اخلاقی حضرت عیسی عمل‌گرایانه و سخنان و رفتار عیسی الگویی اخلاقی پیروان اوست. اما پولس بر خلاف پیروان اولیه عیسی - که رفتار عیسی را الگویی

۱. قرآن نیز همین نظر را درباره حضرت عیسی(ع) دارد. مریم: آیه ۱۱: انی عبدالله آتانی الکتاب و جعلنی نبیاً.

۲. بر اساس متن اناجیل هم‌نوا و روایات تاریخی خود عیسی هرگز ادعای الوهیت نکرده است.

۳. آکویناس نماینده این تفکر در مسیحیت است.

۴. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: سلیمانی اردستانی، مسیحیت، ص ۱۳۲

۵. البته انجیل یوحنا کاملاً بر اساس تعالیم عیسی نیست. این انجیل تحت تأثیر شدید پولس و احتمالاً به منظور اینکه مسیحیت را برای رومیان که الیهاتشان مبتنی بر خدا - انسان بود، قابل فهم گرداند، نوشته شده است.

اخلاقی می‌دانستند و بر سخنان و رفتار عیسی تأکید می‌کردند - بر مرگ او تأکید می‌کند (مفتاح، ۱۳۹۳: مقاله شماره ۶). وقتی که تاریخ مسیح‌شناسی مورد بررسی قرار داده می‌شود از مسیح‌شناسی یوحنا و آگوستین گرفته تا مسیح‌شناسی متکلمین بزرگ نیمه دوم قرن بیستم مانند رودلف بولتمان (متعلق به مذهب پروتستان)، کارل رانر (متعلق به مذهب کاتولیک)، پل تیلیش، پانبرگ، کارل بارت و... این نکته فهمیده می‌شود که در تفکرات غالب آنها مفهوم عیسی - الوهی غالب بوده است؛ هر چند که جنبش مسیح‌شناسی معاصر - متفاوت با مسیح‌شناسی سنتی - مسیح‌شناسی خود را بر کتاب مقدس استوار ساخته است (Yves Lacoste, 1999, vol 1, p: 292 & 293).

این نگرش درباره عیسی باعث شد تا برخی از متکلمان مسیحی وحی را با تاریخ پیوند بزنند و آن را نتیجه جهش خدا در تاریخ بدانند. آنان وحی را مواجهه الوهی - انسانی می‌دانند که به نحو بسیار آشکاری جایگزین شخصیت تاریخی عیسی مسیح و زندگی، مرگ و قیام او شده است (Bloesch, 1994, p: 47). مسیحیت نوارتدو کسی و پروتستان عموماً این دیدگاه را درباره ماهیت وحی قبول دارد. این دیدگاه در قرن حاضر به نحو وسیعی در میان پروتستانها رواج یافته است و معتقدند که ریشه در مصلحان دینی قرن ۱۶ (لوتر<sup>۱</sup> و کالون<sup>۲</sup> و اقران آنان) و حتی جلوتر از آن یعنی عهد جدید و کلیسای نخستین دارد (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۴۸). مسیحیت رایج معتقد است که لاهوت از طریق «شخص عیسی» به ناسوت آمده است تا بشر را از گناه ذاتی نجات بدهد. اعتقاد به یکسان‌انگاری بین «حامل وحی» و «محتوای وحی» وجود دارد. شخص عیسی هم حامل وحی نهایی است و هم ایثار کامل را انجام داده است؛ به همین دلیل تاریخ وحی و تاریخ نجات تاریخ واحدی هستند. وحی فقط با حضور نجات‌قابل درک است و نجات تنها در حیطه همبستگی وحی رخ می‌دهد (تیلیش، ۱۳۸۱: ۲۰۲/۱).

این تحولات باعث شد تا «شخص عیسی» در مرتبه بالاتری از «پیامش» قرار گیرد و مسیحیت رایج در دسته بندی ادیان «شخص محور» قرار گیرد و مراد از وحی نیز «وحی

۱. مارتین لوتر (Martin Luther) ۱۴۸۳-۱۵۴۶ مصلح دینی آلمانی است که نهضت پروتستان را آغاز کرد و سدّ تعصب مذهبی و استبداد مذهب کاتولیک را شکست.

۲. ژان کالون (John Calvin) ۱۵۰۹-۱۵۶۴ متأله پروتستان فرانسوی در دوران اصلاح دینی است.

غیرگزاره‌ای» باشد. آگوستین<sup>۱</sup> و بعدها کارل بارت<sup>۲</sup> از این اعتقادات به طور قاطع دفاع کرده اند و از آن زمان به بعد در مسیحیت رسمیت یافته اند و مورد قبول تمام فرقه‌های مسیحی مانند کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان قرار گرفته‌اند.

اهمیت و محوریت عیسی در مسیحیت ناشی از سه باور الهیاتی درباره عیسی است: اول اینکه عیسی مسیح، خدا را به گونه‌ای ویژه و منحصر به فرد مکشوف می‌سازد به گونه‌ای که معیارهای سنت مسیحی سخن گفتن درباره خدا را بدون چنین اعتقادی درباره شخص و کار عیسی ناممکن می‌داند. دوم اینکه عیسی مسیح حامل نجات است. به این معنا که نجات، بر زندگی، مرگ و رستاخیز مسیح استوار است. سوم اینکه عیسی مسیح شکل زندگی نجات یافته را تعریف می‌کند به این معنا که زندگی عیسی نه فقط ماهیت زندگی مسیحی را هم به لحاظ روحانی و هم به لحاظ اخلاقی ممکن ساخته است، بلکه شکل آن را نیز تعیین بخشیده است، به گونه‌ای که عیسی الگوی اخلاقی و معنوی همه مومنان است (مک گراث، ۱۳۸۵: ۳۵۲).

### نتیجه‌گیری

«شخص محوری» و تاکید بر شخص در مسیحیت با مذهب تشیع و عرفا در اسلام تفاوت جوهری دارد. در مسیحیت شخص مقدس ناجی انسان است و نه هادی؛ اما در عرفان شخص مقدس هادی انسان است و نه ناجی. در مسیحیت به خاطر انسان شناسی خاص خودش انسان نیاز به «ناجی» دارد. مفهوم «گناه ذاتی» و در نتیجه نیاز بشر به نجات، قربانی شدن عیسی را برای رستگاری تمام بشریت تأیید می‌کند (Morris, 2006, p:147). در شیعه نیز متناسب با انسان شناسی خاص خودش انسان نیاز به «هادی» دارد. شخص ناجی عمل

---

۱. مارکوس اورلیوس اوگوستینوس معروف به اوگوستین قدیس (Saint Augustinus) از تأثیرگذارترین فیلسوفان و اندیشمندان مسیحیت در دوران باستان و اوایل قرون وسطی محسوب می‌گردد. او از شکل دهندگان سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) به حساب می‌آید.

۲. کارل بارت (Karl Barth) ۱۸۸۶ – ۱۹۶۸ کشیش، نویسنده و محقق دینی اهل سوئیس بود که اصلاحات عمده‌ای در پروتستانتیسم و عقاید کالوینیسم بوجود آورد و الهیات دیالکتیک را بنیاد نهاد. او را مهمترین اصلاحگر پروتستان قرن بیستم نام نهاده‌اند.

نجات را از طریق فدیة انجام می‌دهد. اما شخص هادی عمل هدایت را از طریق تأثیر باطنی در مومن و همچنین از طریق فراهم کردن یک الگوی عینی برای مومن فراهم می‌کند. در مسیحیت قداست حضرت عیسی به خاطر این است که خدا در او حلول کرده است. به عبارت دیگر امر مقدّس از طریق عیسی تجسم و تجسّد مادی پیدا کرده است (محدّثی، ۱۳۹۱: ۱۵۷)؛ اما اینگونه مقدّس‌سازی<sup>۱</sup> اشخاص یا اشیاء در اسلام نوعی شرک و بت پرستی محسوب می‌شود. در اسلام قداست حضرت محمد به خاطر این است که مورد عنایت ویژه خدا و موید به تأیید خداوند، و حامل یک پیام مقدّس از جانب خدا می‌باشد و قداست او محتوا و دلالتی معنوی و متعالی دارد.<sup>۲</sup>

به طور کلی در تفاوت اسلام و مسیحیت می‌توان گفت که قداست قرآن در اسلام به دلیل این است که کلام خدا تلقی می‌شود اما قداست انجیل به خاطر این است که گزارشگر واقعه نجات بخش تجسّد و فدیة است (مک گراث، ۱۳۸۵: ۳۵۳). قداست پیامبر در اسلام نیز به خاطر این است که هادی، حامل وحی و الگوی کاملی از متن قرآن است. به عبارت دیگر پیامبر متن مجسم است. در حالیکه قداست عیسی به خاطر این است که خدای مجسّد و ناجی تلقی می‌شود. بنابراین اگر دغدغه متکلمین اسلامی این است تا کلام خدا بودن قرآن را اثبات کنند دغدغه متکلمین مسیحی این است که تجسّد عیسی را اثبات کنند. مسیحیان معتقدند که عیسی کلام خداست و کلام دیگری وجود ندارد و فقط در عیسی است که خدا برای انسان قابل درک و دسترسی است. اما مسلمانان دقیقاً همین اعتقاد را درباره قرآن دارند (ارکون، ۱۳۶۲: ۲۵).

بنابراین نقش عیسی در مسیحیت با نقش محمد در اسلام قابل مقایسه نیست. اگر بخواهیم مبانی این دو دین را با یکدیگر مقایسه کنیم، باید گفت که آنچه در مسیحیت معادل با قرآن است، کتاب مقدّس نیست، بلکه شخص مسیح است. مسیح است که مظهر

۱. این نوع تقدس گرایی مادی یکی از ویژگیهای اسطوره می‌باشد و لذا در هر دینی موجود باشد بر جنبه اسطوره‌ای آن می‌افزاید. رک. به: محدّثی، جامعه شناسی دین، ص ۱۵۷

۲. البته از دیدگاه سلفی گری که امروزه مصداق بارز آن داعش می‌باشد، باور به تقدس اشخاص به هر یک از دلایل مذکور، شرک محسوب می‌شود.

خدا می‌باشد. و آنچه در اسلام معادل با کتاب مقدس مسیحیان قرار می‌گیرد، حدیث است. بنابراین بررسی و نقد کتاب مقدس مساوی است با نقد و بررسی حدیث و مثلاً انتقاد تاریخی از قرآن مساوی است با کاوش در مورد عیسی (اسمیت، ۲۵۳۶: ۱۷).

با بررسی انجام شده درباره اسلام می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که هر چند دین اسلام در ابتدای شکل‌گیری یک دین «متن محور» و مبتنی بر قرآن تلقی می‌شده است، اما در مراحل بعدی، شیعه و تصوف بر اساس مبانی خود و تفسیر باطنی از حقیقت پیامبر، قرآن و امام را عدل یکدیگر و جدا ناپذیر می‌دانند به گونه‌ای که اسلام را دین «شخص محور» تلقی می‌کنند. همچنین بررسی انجام شده در مسیحیت نشان می‌دهد که مسیحیت در ابتدا یک دین «متن محور» بوده است، اما در نتیجه تأثرات تاریخی و فرهنگی و همچنین افراد موثر، تغییر جهتی کلی به سوی «شخص محوری» پیدا کرده است، به گونه‌ای که مسیحیت رایج امروزی بعد از تشکیل شواراهای متعدد دینی و نظریات کلامی الهیدانان آنها، کاملاً «شخص محور» تلقی می‌شود.

### فهرست منابع

- ۱- آملی، سید حیدر، (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*، ناشر سازمان چاپ و وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
- ۲- ابن بابویه، علی بن حسین، (۱۴۰۴ق)، *الإمامة و التبصرة من الحيرة*، ناشر: مدرسه الإمام المهدي، چاپ: اول، قم.
- ۳- ارکون، محمد، (۱۳۶۲ش)، *چگونه قرآن بخوانیم*، ترجمه حامد فولادوند، چاپخانه آرمان، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۲ش
- ۴- اسمیت، ویلفرد کنتول، (۲۵۳۶شاهنشاهی)، *اسلام در جهان امروز*، ترجمه حسینعلی هروی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵- ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۹۳)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم، تهران.
- ۶- *انجیل (مرقس و یوحنا)*
- ۷- تیلیخ، پل، (۱۳۸۱ش)، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول.
- ۸- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، *بسط تجربه نبوی*، انتشارات صراط، چاپ پنجم، تهران.
- ۹- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (پاییز ۱۳۸۴)، *مسیحیت*، انتشارات آیت عشق، چاپ دوم، قم.
- ۱۰- صدر، احمد، و سایر ویراستاران، (۱۳۹۱ش)، *دایره المعارف تشیع*، انتشارات حکمت، تهران.
- ۱۱- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۲- قیسری، محمد داوود، (۱۳۷۵ش)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول.
- ۱۳- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، انتشارات دارالحدیث، قم.
- ۱۴- گنابادی، سلطان محمد، (۱۳۷۲ش)، *بیان السعاده*، ترجمه خانی، و ریاضی، حشمت الله، نشر مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، تهران.
- ۱۵- گنابادی، حاج ملاعلی (نور علیشاه ثانی)، (۱۳۴۶ش)، *صالحیه*، چاپخانه دانشگاه تهران.
- ۱۶- مک گرث، الستر، (۱۳۸۵)، *در آمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، انتشارات کتاب روشن، تهران، چاپ اول.

- ۱۷- محدثی، حسن، (۱۳۹۱ش)، *جامعه شناسی دین (روایتی ایرانی)*، نشر یادآوران، تهران، چاپ اول.
- ۱۸- مفتاح، مقاله «سیر تحول الاهیات اخلاقی کاتولیک»، دو فصلنامه علمی و پژوهشی اخلاق و حیانی، سال دوم، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
- ۱۹- موسوی بجنوردی، محمد کاظم، (۱۳۸۰)، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، ناشر: مرکز دائره المعارف اسلامی، تهران، چاپ اول.
- ۲۰- ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۸۹)، *فلسفه آبابی کلیسا*، ترجمه: علی شهبازی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
- ۲۱- هیک، جان، (۱۳۷۶)، *فلسفه دین*، مترجم: بهزاد سالکی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران.
- 22- Bloesch ,Donald G, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretatio*,The Paternoster Press Carlisle, 1994
- 23 - Bockmuehl, Markus,*the cambridge companion to JESUS*, Cambridge University Press 2001
- 24 - Coward, Harold, *Scripture in the World Religion: A short introduction*, Oneworld Publication, Oxford ox2 7AR England, 1988
- 25 - Gleave, Robert,*Scripturalist Islam*, Brill, leiden-boston,2007
- 26 - Jean-Yves Lacoste,*Encyclopedia of Christian Theology*, (Paris: Presses Universitaires de France, ISBN 2-13-048825-0, 1999
- 27-Meister, Chad, and James Beilby ,*The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, First published in 2013 by Routledge 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN,2013
- 28 - McGonagle, David. J, Thomson gale, *New catholic encyclopedia*, 2002
- 29- Morris,Brian, *Religion and Anthropology(A Critical Introduction)*, Published in the United States of America by Cambridge University Press, NewYork, 2006
- 30- Weber, Max, *The Sociology of Religion*,beacon press, Boston,1993





## شبهاتِ صفاتِ پیامبر ﷺ با صفاتِ خداوند در آثار عطار

حمیدرضا شیرعلی<sup>۱</sup>

ملک محمد فرخ‌زاد<sup>۲</sup>

### چکیده

پیوستگی و ارادتِ عارفانِ سرزمین‌های اسلامی به ساحتِ مقدسِ حضرتِ ختمی مرتبت ﷺ، از دیرباز، زبانزدِ خاص و عام بوده است؛ شیخ عطار در این میان، از جایگاه ویژه‌ی برخوردار است. تردیدی نمی‌توان داشت که کلامِ شیخ در توصیفِ مقامِ رسالت و نورِ محمدی ﷺ، آرای بزرگان و صاحب‌نظرانِ عرصه‌ی عرفانِ نظری را، فرایاد می‌آورد. مقاله‌ی حاضر، در صددِ بیان و اثباتِ این نکته است که اسم و صفاتِ ذاتِ پیامبرِ خاتم ﷺ از منظرِ سراینده‌ی منطق‌الطیر، هیچ تباینی با ذات و صفاتِ الهی ندارد.

### واژگان کلیدی

عطار نیشابوری، نور محمدی، صفات خدا، صفات پیامبر.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه. Email: hmehrayin@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (نویسنده مسؤل) Email: mmfzad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۹ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۳/۲۸

## طرح مسأله

شیخ عطار نیشابوری، یکی از نامورترین و در عین حال، گران قدرترین و ارزشمندترین شخصیت‌های عرفانی جهان اسلام و قلمرو فرهنگی ایران است. به جرأت می‌توان گفت که سرزمین پهناور ایران در طول تاریخ، در برابر شیخ، هم آورد و همانندی نیافته است؛ چرا که بر صاحب نظران پوشیده نیست که رشد و باروری عرفان اسلامی و ایرانی به واسطه‌ی جلال‌الدین محمد بلخی، بیش از هر چیز، مرهون کوشش‌های بی‌دریغ بزرگانی چون سنایی و عطار است؛ حتی گفته شده که شکوفایی اندیشه‌ی امثال شیخ محمود شبستری و خواجه‌ی طوسی و صدرای شیرازی نیز، مرهون وزش نسیم دل‌انگیز وجود افرادی چون بوسعید و عطار است.

از سوی دیگر تردیدی نمی‌توان داشت که شناخت عارفان سرزمین‌های اسلامی، بی‌شناخت آراء و اعتقادات دینی و مذهبی ایشان، امکان‌پذیر نیست. هدف نگارنده از پردازش مقاله‌ی حاضر، بررسی نظر گاه فریدالدین محمد عطار نیشابوری در باب شخصیت رسول اکرم ﷺ است؛ رویکردی که در شکل‌گیری نوع معرفت شیخ، تأثیر به‌سزایی دارد. شایان ذکر است که عارف نامبرده، صفات پیامبر خاتم ﷺ را، پرتوی از صفات حضرت حق می‌داند؛ و اعتقادِ راسخ شیخ، از فحوای کلام وی، به وضوح، قابل دریافت است. بر مبنای چنین باوری است که عارف سده‌های ششم و هفتم هجری، حتی به هم‌نامی با حضرت محمد مصطفی ﷺ، خرسند و خشنود است.

## عطار از وصف پیغمبر ﷺ عاجز و شرمسار است

اثبات محبت و ارادت بی‌نهایت جناب عطار در حق پیامبر اکرم ﷺ، به تنهایی، از عهده‌ی دیباچه‌های آثار وی برمی‌آید. حق این است که کلام شیخ در باب فضایل جناب خاتم انبیا ﷺ، سوز شگفت و شگرفی دارد که نشان خلّت و سرسپردگی وی بر آستان معرفت محمدی است. از منظر فریدالدین محمد، حضرت رحمة للعالمین، صدر و بدر آفرینش است و ثنا و ستایشی، سزاوار مقام والای وی نیست. هیبت و جلال و شکوه حضرت، لרزه بر اندام عارف می‌افکند؛ به راستی، زبان، چگونه توفیق مدح و ثنای آزه‌د انبیا را از آن خود خواهد کرد؟ صفات ذات ثقاوه‌ی آفرینش، بسی بالاتر از محدوده‌ی الفاظ است؛ پیامبری

را که خداوند سبحان، سلام رسانِ روانِ نورانیِ وی است: **إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ** (احزاب: ۵۶) چگونه و با چه لسان و بیانی می‌توان ستود؟

ثنائی نیست با اربابِ بینش	سزای صدر و بدرِ آفرینش
چو می‌لرزد ز هیبت این دعاگوی	زفانش چون تواند شد ثناگوی؟
چو نعتِ ذاتِ او بالای گفت است	زفان از کار شد چه جای گفت است؟
چه گویم من؟ ثنای او خدا گفت	که نام اوست با نام خدا جفت

(شفیعی کدکنی، اسرارنامه، ۱۳۸۶: ۹-۱۵۶)

ناظم منطق الطیر، عقل را از ورود در خلوتِ خاتم النبیین، عاجز و ناتوان می‌بیند؛ و بر این باور است که علم نیز نسبت به حالِ مبارکِ وی آگاهی ندارد:

عقل را در خلوتِ او راه نیست	علم نیز از وقتِ او آگاه نیست
-----------------------------	------------------------------

(گوهرین، ۱۳۹۰: ۳۴۷)

حضرتِ نذیرِ مبین علیه السلام، خلیفه‌ی برحقِ خدای مَنان، و صفاتِ وی، نشان‌گرِ صفاتِ ذاتِ مستخلفِ است؛ عارف، همان‌گونه که از وصفِ ذاتِ اقدسِ اله، احتراز می‌جوید، به عجزِ خویش در توصیفِ ذاتِ انسانِ کامل نیز اذعان دارد:

نیستم من مردِ وصفِ ذاتِ تو	این قدر هم هست از برکاتِ تو
وصفِ عقلم کو مبارز آمده‌ست	عقل، قاصر، وصف، عاجز آمده‌ست
آنکه او وصف از خدا داند شنید	وصفِ کس آنجا کجا داند رسید؟

(شفیعی کدکنی، مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۳-۴۹۱)

مگر می‌توان به سادگی، حقیقتِ معجزاتی چون شقِ القمر و نزولِ باران و موائدِ آسمانی و تحیتِ جمادات و نباتات و شنودنِ تسبیحِ سنگ‌ریزه‌ها را دریافت؟ از دیدگاهِ عارفِ نیشابور، چنین خوارقِ عاداتی، هرگز، آنگونه که باید و شاید، به وصف نمی‌آید:

به وصف اندر نیاید معجزاتش	به شرح اندر نیاید وصفِ ذاتش
---------------------------	-----------------------------

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۹۶)

لذاست که سرچشمه‌ی نورِ محمدی علیه السلام، ورای دنیا و آخرت و عوالمِ مُلک و ملکوت است؛ حقیقتی که سالکِ راستین را، به اطاعتِ محض از محمد بن عبدالله علیه السلام، به عنوانِ

ریس بلافضل و مهتر و سرور کائنات، وادار می‌سازد:

ای برون هر دو عالم جای تو هر دو عالم چیست؟ خاک پای تو  
(شفیعی کدکنی، مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۴۷۸)

بدیهی است که وصف انسان کامل اکمل، مایه‌ی شرمساری متابعان رسول گرامی اسلام باشد؛ چرا که فصاحت عطارها و مولوی‌ها در عرصه‌ی شرح نور محمدی، گنگ و آبکم است:

وصف او در گفت چون آید مرا؟ چون عرق از شرم خون آید مرا  
او فصیح عالم و من لال او کی تو انم داد شرح حال او؟  
وصف او کی لایق این ناکس است؟ واصف او خالق عالم بس است  
(گوهرین، ۱۳۹۰: ۴-۳۷۲)

به باور جناب عطار، در پهنه‌ی گیتی، دست کس به فتراک مرکب وجود نازنین پیغمبر اکرم ﷺ نمی‌رسد:

ای ورای وصف و ادراک آمده از صفات واصفان پاک آمده  
دست کس نرسید بر فتراک تو لاجرم هستیم خاک خاک تو  
(گوهرین، ۱۳۹۰: ۲۰-۴۱۹)

و در یک کلام، عارف کدکن، بی‌نشانی خود را، مرهون باخبری خویش از نشان جان حضرت محمد مصطفی ﷺ می‌داند:

تا نشانی یافت جان من ز تو بی‌نشانی شد نشان من ز تو  
(گوهرین، ۱۳۹۰: ۴۰۲)

### حتی انبیا نیز در وصف پیامبر ﷺ، حیران‌اند

نخستین قصیده‌ی دیوان عطار، مزین به حمد و ستایش پروردگاری است که صفات کبریایی اش، عقول انبیا را به خاک عجز می‌افکند؛ بلکه به باور شیخ، اگر صد هزار قرن هم بگذرد، و همه‌ی آدمیان، در صفات الهی، اندیشه‌ورزی کنند، چاره‌ی ندارند مگر این که بالمآل، به درماندگی و استیصال خویش، معترف گردند. (توجه داشته باشیم که صد هزار قرن، رقم کمی نیست؛ در صورتی که تا به امروز، تنها چهارده قرن از بعثت جناب خاتم

انبیا می گذرد!) لذا، عجز آدمی در عرصه‌ی معرفت کُنه ذات الهی، سنتی ابدی و خلل ناپذیر است:

سبحانِ قادری که صفاتش ز کبریا  
بر خاکِ عجز می‌فکند عقلِ انبیا  
گر صد هزار قرن همه خلق کاینات  
فکرت کنند در صفت و عزتِ خدا  
آخر به عجز معترف آیند کای اله  
دانسته شد که هیچ ندانسته‌ایم ما

(عطار نیشابوری، دیوان، ۱۳۷۹: قصیده‌ی ۱)

از سوی دیگر، ارادتِ جنابِ عطار به مقامِ حضرتِ ختمی مرتبت ﷺ، در سطورِ فوق، موردِ اشاره قرار گرفت. مفسران و حکیمان و عارفان و شاعرانِ سرزمین‌های اسلامی، از دیرباز در یک نکته‌ی عقیدتی، با یکدیگر، توافق و سازش داشته و دارند؛ و آن مسأله، تفوق و افضلیتِ پیامبرِ اعظم بر دیگر رسولانِ عالم است. مضمونِ نخستین آفریده بودنِ پیغمبرِ مکرمِ اسلام، در آثارِ عارفان، جایگاه ویژه‌ی دارد: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» (آملی، ج ۵، ۱۲۵) در تفسیرِ روایی در المنثور نیز، ضمن ذکر آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (احزاب: ۷) روایاتی در تأییدِ سبقت و تقدّم آفرینشِ حضرت، مذکور واقع شده است: «قیل یا رسول الله متی كنت نبیا قال و آدم بین الروح والجسد.» (سیوطی: ۱۸۴/۵)

تردید نیست که اتصافِ همزمان به صفاتِ متناقض‌نمایی چون سبق و لاحق و اولیت و آخریت، صبغه‌ی الهی و فراطبیعی دارد. از منظرِ ناظمِ الهی‌نامه، تمامتِ رسولان، پیرو جنابِ رسول‌الله‌اند:

تمامت انبیا را پیشوا اوست  
حقیقت عاشقان را رهنما اوست

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۶۲)

چنین است که سلسله‌ی انبیا، حیرت‌زده و سرگشته از اجتماعِ بدایت و نهایت در وجودِ نازنینِ عصاره‌ی هستی، هرگز، قادر به توصیفِ شأنِ والای وی نیستند؛ گویی وصفِ انسانِ کامل، به دشواریِ وصفِ خدای سبحان است:

انبیا در وصفِ تو حیران شده  
سرشناسان نیز سرگردان شده

(گوهرین، ۱۳۹۰: ۳۷۶)

آرامشِ عرش و کرسی و دیگر موجوداتِ عالم از نام پیغمبر ﷺ  
از نظرگاه جناب عطار، هر دو عالم دنیا و آخرت، مُلک و ملکوت، خَلق و امر، و ظاهر  
و باطن، و امدار و نامدار وجودِ حضرتِ ختمی مرتبت ﷺ است:

هر دو گیتی از وجودش نام یافت      عرش نیز از نام او آرام یافت  
(گوه‌رین، ۱۳۹۰: ۲۷۶)

عرش که حضرتِ رحمانیت بر آن مستولی است: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) و کرسی، که وسعتِ آسمان‌ها و زمین را در بر می‌گیرد: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (بقره: ۲۵۵)، خاکِ انسانِ کامل را قبله‌ی خویش قرار داده‌اند:

هر دو عالم بسته‌ی فَرَاکِ او      عرش و کرسی قبله کرده خاکِ او  
(گوه‌رین، ۱۳۹۰: ۲۷۰)

از قدیم الایام، میانِ عُرفا و فلاسفه و متکلمینِ اسلامی، حقیقتِ هویت و ماهیتِ نخستین مخلوقِ الهی، موردِ مباحثه و مناظره بوده است. برخی گفته‌اند که نخست آفریده، عقل است؛ گرچه، غالبِ اوقات، طرحِ چنین مباحثی، تبدیل به مناقشاتِ غامض و مُعقَّد و گره دار می‌گردد: «گاهی عقلِ اول گفته می‌شود که اصطلاحِ فلاسفه‌ی مشاء است و گاهی نیز صادرِ اول می‌گویند. عقلِ اوّل هرچه هست موجودی است که ذاتاً و فعلاً، مانند حق تعالی، مجرد است، ولی فرقِ آن با واجب تعالی این است که حق تعالی، واجب الوجود و نامحدود است و ماهیت ندارد، اما عقلِ اول، ممکن الوجود و محدود است و ماهیت دارد.» (انصاری شیرازی، ۱۳۹۱: ۲/ ۳۰)

تردید نیست که غالبِ اوقات، منشأ بسیاری از اختلافاتِ معنایی را باید در اختلافاتِ الفاظ و اصطلاحات، موردِ بررسی و پژوهش قرار داد: «حکما می‌گویند بر حسبِ قاعده‌ی الواحد لا یصدر منه الا الواحد، صادرِ اوّل، عقلِ اوّل است. ولی عرفا می‌گویند: صادرِ اوّل، عقلِ اوّل نمی‌تواند باشد؛ بلکه صادرِ اوّل، وجودِ منبسط است که به آن رحمتِ واسعه و نفسِ رحمانی می‌گویند. وقتی ما نفس می‌کشیم، وقتی این نفس به مخارجِ حروف می‌رسد، از آن حرف‌ها درست می‌شود. این وجودِ منبسط هم یک چیز است و از آن وجودهای گوناگونی به وجود می‌آید.» (انصاری شیرازی، ۱۳۹۱: ۱/ ۷۵) لذا، عارف، میانِ

وجود منبسط و نور محمدی و عقل اول، انفکاک و انفصالی نمی یابد: «رسول خدا ﷺ... فرمود: اول ما خلق الله نوری (مجلسی: ۲۴/۱۵)... و مرادش عقل است، چنان که آن را تأکید به فرموده‌ی دیگرش کرد که فرمود: اول ما خلق الله العقل (مجلسی: ۱/۹۷)». (قیصری، ۱۳۹۰: ۱/۸۹) از منظر عارفان، حقیقت نوعیه‌ی رسول الله ﷺ، صادر اول است؛ گرچه حقیقت شخصیه‌ی آن حضرت، در پایان و فرجام سلسله‌ی انبیا جای دارد؛ اینان جهت اثبات مدعای خویش، به تمثیل درخت و میوه، متوسل می شوند: «میوه که علت غایی است، مقدم بر درخت است؛ چون اگر باغبان آن را تصور نکند، نهال را نمی‌کارد. رسول الله، تقدم رُتبی بر تمام موجودات دارد و صادر اول است. او در حقیقت همان عقل است.» (انصاری شیرازی، ۱۳۹۱: ۲/۲۲)

جناب عطار نیز، نور محمدی را نخستین ظهور حق می‌داند؛ نوری که عرش و کرسی و لوح و قلم، از آن پدید آمده‌اند:

آنچه اول شد پدید از غیبِ غیب      بود نور پاکِ او بی‌هیچ ریب  
بعد از آن آن نورِ عالی زد غلم      گشت عرش و کرسی و لوح و قلم  
(گوه‌رین، ۱۳۹۰: ۲-۲۸۱)

نه تنها عرش و کرسی و لوح و قلم، بلکه ملائکه‌ی مقرب الهی نیز، ریزه‌خوار مائده‌ی بی‌پهنای نور محمدی‌اند:

ز نور اوست اصلِ عرش و کرسی      چه کروی، چه روحانی، چه قدسی  
طُفیلِ اوست دنیا و آخرت هم      جهان از نور ذاتِ اوست خرم  
(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۴-۱۶۳)

مقصود خداوند کریم از آفرینش زمین و آسمان و سراسر کائنات، وجود مبارکِ رحمة للعالمین است: «می‌فرماید: ﴿وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ﴾ (نساء: ۱۱۳)؛ و هست فضل خدا بر تو ﴿عَظِيمًا﴾ (نساء: ۱۱۳)؛ بزرگ؛ که علوم غیر متناهی را به تو تعلیم فرمود و تو را مزیت مرتبه داد بر سایر انبیا و خلقِ عوالم علویه و سفلیه به واسطه‌ی تو کرده که «لولاک لما خَلَقْتُ الْأَفْلَاکَ» (مجلسی: ۴۰۶/۱۶)». (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱/۴۸۸)

هم رحمتِ عالمی ز ما ارسلناک      هم مایه‌ی آفرینشی از لولاک

حق کرده ندا به جانت ای گوهر پاک

لولاك لنا لما خلقت الافلاك

(شفیعی کدکنی، مختارنامه، ۱۳۸۶: رباعی ۱۰۸)

به تعبیر صاحب منطق الطیر، با هر نظر عنایتی که حضرت حق تبارک و تعالی، بر وجود نازنین پیغمبر اکرم ﷺ افکند، ستاره‌ی در آسمان، موجودیت یافت؛ مجردات و ساکنان عالم ملکوت نیز، مولود صفات نبی مکرم اسلام اند:

هر نظر کز حق به سوی او رسید  
کوکی گشت و طلب آمد پدید  
بعد از آن نور پاک آرام یافت  
عرش عالی گشت و کرسی نام یافت  
عرش و کرسی، عکس ذاتش خاستند  
بس ملایک از صفاتش خاستند

(گوهرین، ۱۳۹۰: ۵-۲۹۳)

نه تنها عالم ملک، بلکه عالم ملکوت نیز، طفیل آفرینش احمد مرسل ﷺ است: «لولاك لما خلقت الأفلاك أی لولاك لما خلقت العالم و ما فيه.» (آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۵) نور پاک محمدی ﷺ، پرتوی از ذات اقدس اله است؛ به قول قویم سراینده‌ی الهی‌نامه، در سروری و سیادت خواجه‌ی کائنات، چون و چرایی نیست؛ چرا که جان مبارک وی، مغز و لب و جوهر خلقت است:

چو نور پاک اوست از پرتو ذات  
نظر افکند سوی جمله ذرات  
ز نورش گشت پیدا کرسی و عرش  
یقین هم لوح و جنت نیز و هم فرش  
طلب می‌کرد ذات خویش آن نور  
چو شد مطلوب شد در جمله مشهور  
زهی صاحب‌قران دور گردون  
تویی نور دو عالم بی چه و چون  
یقین دانم که مغز کایناتی  
عیان اندر صفات نور ذاتی

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۴-۲۰۰)

لذا همه‌ی رسولان و الامقام عالم نیز، وامدار هستی مبروک و متبرک اویند: «توحید و معرفت الله از محمد ﷺ به ظهور رسید؛ مجموع ملانکه و انبیا از آدم تا حضرت عیسی، علیه السلام، از حقیقت نور محمدی ﷺ آموختند.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۶)

هنوز آدم میان آب و گل بود  
که او شاه جهان و جان و دل بود  
در آدم بود نوری از وجودش  
و گرنه کی ملک کردی سجودش؟



چو نورش را ودیعت داشت عالم پیامد تا به عبدالله ز آدم  
(شفیعی کدکنی، اسرارنامه، ۱۳۸۶: ۹-۱۷۷)

هشت جنت، جرعه‌یی از جام جان‌افزای سراج مُنیر است؛ و دو میم نام مسعود و  
فرخنده‌ی محمد ﷺ، با دو عالم برابری می‌کند:

هشت جنت جرعه‌یی از جام او هر دو عالم از دو میم نام او  
نیست عالم را مگر یک میم قسم پس محمد را دو میم آمد ز اسم  
لاجرم یک عالم از یک میم اوست وان دوم عالم ز دیگر میم اوست  
(شفیعی کدکنی، مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۴۱-۳۳۹)

بنابراین، بسیار ساده‌انگارانه و نابه‌جا خواهد بود، اگر اینگونه بیندیشیم که منظور و مقصودِ عارفان از نامِ نامیِ محمدِ مصطفی ﷺ، یک لفظِ رایجِ متداولِ معمول، چون دیگر الفاظ و کلمات باشد؛ بلکه مراد، تعینِ محمدی، به عنوانِ نخستینِ تجلیِ ذاتِ خدای سبحان است.

#### نام پیامبر ﷺ، هم‌نام خداوند است

سراینده‌ی مصیبت‌نامه، معراجِ رسولِ اکرم ﷺ را آنچنان زیبا به سِلکِ نظمِ درمی آورد که خواننده را محوِ تماشای ظرایفِ سخن می‌کند. هنگامی که برگزیده‌ی خداوند، مرتبه‌ی اعلای ملکوت را پشتِ سر نهاده و به لقای لاهوت، نزدیک می‌گردد، چنان لرزه‌یی بر جانِ مبارکش عارض می‌گردد که عارفان از آن مقام، تعبیر به مقامِ فنا می‌کنند؛ مقامی که فعل و صفت و ذاتِ سالک را در هستیِ حق، محو می‌گرداند. تعبیرِ لطیف و هنرمندانه‌ی عطار در این باره، شنیدنی است؛ آنچه که در جریانِ معراج، از وجودِ نبیِ مکرمِ اسلام، فانی و زدوده و سترده شد، تنها یک میم بود؛ میمی که در احمد هست و در احد نیست؛ بلکه مرجعِ نورِ احمد که ذاتِ شمسِ احدیت است، منظور و مشهود نمی‌گردد، مگر به واسطه‌ی زوالِ میمِ مخلوقیت. میمِ احمد، به یک اعتبار، نشانِ ظهورِ حق است در خلق. می‌توان گفت که بیتِ مذکور، به اقربِ احتمال، در ذهن و ضمیرِ شیخ محمود شبستری، تأثیرِ به‌سزایی داشته است:

احد در میمِ احمد گشت ظاهر در این دور اول آمد عینِ آخر

(لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۱)

شمس‌الدین محمد لاهیجی در شرحِ بیتِ مذکور گوید: «احد که اسمِ ذات است، به

اعتبار انتفای تعدد اسماء و صفات و نسب و تعینات، در میم احمد که تعین محمد است، چه امتیاز احمد از احد به میم است، که عبارت از تعین است، ظاهر گشته؛ چه، مظهر حقیقی احد، حقیقت احمد است، و باقی مراتب موجودات، مظهر حقیقت محمدی اند، علیه السلام، چنانکه ذکر رفت. و از این معنی است که عرفا فرموده اند که حق را چنانچه در جمیع موجودات سریان است، انسان کامل را نیز می باید که در جمیع موجودات سریان باشد؛ چه، کامل کسی است که از خودی خود فانی، و به بقای حق باقی شده باشد. (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۱)

باری؛ شرط وصول به خالق، امحاء و ازاله‌ی کثرات و زواید و نیست‌های هست‌نماست. بی‌گمان، توفیق زدایش همه‌ی علامات تعین و انیت، منحصرأ بهره‌ی انسان کامل اکمل است؛ بنابراین، از منظر عارفان مسلمان، لقب موحد، تنها، سزاوار جان پاک پیامبر اعظم ﷺ است:

هیبت و عزت چو بی حد اوفتاد      لرزهی در جان احمد اوفتاد  
میم احمد محو شد پاک آن زمان      تا احد ماند و شد احمد از میان

(شفیعی کدکنی، مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۱-۴۴۰)

این چنین است که سازنده و پردازنده‌ی مقامات طیور، هیچ تباین و تفارقی میان نام احد و احمد نمی‌یابد؛ چرا که مشاهده‌ی میم احمد، صعب‌العلاج‌ترین عارضه‌ی گمراهی هم‌مسلمانان ابلیس است؛ در حالی که میم مذکور، به دستان مبارک حضرت خاتم النبیین ﷺ، ذبح و بسمل شده؛ و علت بعد، به صحت قرب بدل گشته است:

تا ابد شرع تو و احکام توست      هم بر نام الهی نام توست

(گوهرین، ۱۳۹۰: ۳۸۱)

### سوگند خوردن خداوند به نام حضرت رسول ﷺ

جان نبی مکرم اسلام، از چنان شرفی برخوردار است که خدای سبحان در قرآن کریم، به عزت و عظمت آن، سوگند یاد می‌کند: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (حجر: ۷۲) کرامتی که تنها نصیب خاتم انبیا ﷺ گشته و این نکته‌ی ظریف، از دیدگان مفسران، از جمله جناب زمخشری، پنهان نمانده است: «قیل: الخطاب لرسول الله ﷺ، و أنه أقسم بحياته و ما أقسم بحياة أحد قط كرامه له...» (زمخشری، ۵۸۶/۲) شیخ عطار نیز، با الهام از آیه‌ی مزبور،

آغاز منظومه‌ی وزین مصیبت‌نامه را معطر به کلام باری تعالی کرده و این حقیقت غیر قابل انکار را یادآور گشته که اگرچه در چارسوی عالم، خلاق، به نام حق، سوگند می‌خورند، لکن، خالق یکتا، به جان شریف رسول اکرم ﷺ قسم یاد می‌کند:

حق تعالی گفتش «ای دل‌بندِ خَلقِ      گر به نام من بُود سوگندِ خَلقِ،  
من به تو سوگند خوردم، اینت قدر      پس «لَعمرُک» یاد کردم، اینت صدرا!

(شفیعی کدکنی، مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۷-۴۶۶)

پیامبری که وجود نازینش، مایه‌ی شرافت ام‌القراست: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ \* وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ (بلد: ۲-۱) آنچه که باعث می‌گردد عارف، خود را کمتر از خاک پای احمد مرسل بخواند، آیاتی از این قبیل است که مجد و علو و احتشام رسول خاتم را گوشزد می‌کند:

چه پنداری که خاک پای آن صدر      ندارد بر خداوند جهان قدر؟  
به خاک پای او سوگند خورد او      که لا اقسام بهذا یاد کرد او

(شفیعی کدکنی، اسرارنامه، ۱۳۸۶: ۹-۳۴۸)

بنابراین، منظومه‌ی فکری و شهودی سالک جان آگاه نیشابور، هیچ افتراقی در نام حق و نشان آخرین پیامبرش نمی‌یابد؛ و صد البته که چنین اشارات و تلویحاتی، در آثار جناب شیخ، از چنان کثرتی برخوردار است که بررسی و پژوهش همه‌ی جوانب آن، نیازمند اهتمام و جهد و جد وافر است.

### مباهات عطار به هم‌نامی با پیامبر ﷺ

از مجموع سخنان جناب عطار، می‌توان چنین برداشت کرد که سوگند خوردن به نام رسول اکرم ﷺ، به نوعی، قسم یاد کردن به نام خدای سبحان است. لذا، شیخ نیشابور، حتی به هم‌نامی با پیامبر خاتم ﷺ نیز، مفتخر و نازان است:

زهی عطار کز نور محمد      شدی مسعود و منصور و مؤید

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۸۳)

حاجت و درخواست عارف از جان پاک حضرت رسالت، نظری از سر لطف و عنایت است؛ باشد که کیمیای صفت، همه‌ی آثار و علامات انانیت را زایل نموده، و به صفات خداوند بی‌نشان، مقرب سازد. تردیدی نیست که تنها یک التفات مهرآمیز از جانب نور

محمدی علیه السلام کافی است تا خارزارِ وهم و شرک و بیهودگیِ آدمی، به گلشنِ طهر و قدس، مبدل گردد. آیا بشرِ ناکامل را، شایستگی و لیاقتِ اعتنا و ملاحظه‌ی انسانِ کاملِ اکمل هست؟ آری؛ به‌ویژه اگر میانِ بایع و مشتری، علاقه‌ی هم‌نامی برقرار باشد:

حاجتم آن است ای عالی‌گهر	کز سرِ فضلی کنی در من نظر
زان نظر در بی‌نشانی داری‌ام	بی‌نشانی جاودانی داری‌ام
زین همه پندار و شرک و ترهات	پاک گردانی مرا ای پاک‌ذات
از گنه رویم نگردانی سیاه	حق هم‌نامی من داری نگاه

(گوه‌رین، ۱۳۹۰: ۶-۴۰۳)

باری؛ یکی از مضامینی که به واسطه‌ی هم‌نامیِ جنابِ عطار با حضرتِ خاتمِ انبیا علیه السلام، ساخته و پرداخته‌ی سراینده‌ی مصیبت‌نامه واقع شده، ختمِ نبوت و رسالت به شرعِ محمدِ مصطفی علیه السلام، و ختمِ فصاحت و بلاغت به شعرِ فریدالدین محمد عطار است:

آنچه آن را صوفی آن گوید به نام	ختم شد آن بر محمد و السلام
من محمد نامم و این شیوه نیز	ختم کردم چون محمد ای عزیز

(شفیعی کدکنی، مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۵-۷۱۵۴)

### نتیجه‌گیری

آن دسته از منتقدان و پژوهش‌گرانی که به هر نحوی، سعی در برجسته کردنِ مواردِ اختلافِ آرای عارفان و فقیهان داشته؛ و از این طریق، به جداییِ دین از عرفان، حکم می‌دهند، سخت از این مسأله‌ی خطیر غافل‌اند که میانِ دیانتِ راستین و معرفتِ ناب، هیچ‌گونه انفصال و انفکاکِ ماهوی وجود ندارد؛ چرا که از منظرِ نگارنده‌ی مقاله، اصطلاحِ معرفتِ برون‌دینی، یکی از نابه‌جاسترین اصطلاحاتی است که در عصرِ حاضر، دستاویزِ حامیانِ مغایرت و دوگانگیِ دین و عرفان قرار گرفته است. در صورتی که معرفتِ حقیقی، از چشمه‌ی وحی جوشش می‌گیرد. ادعای مذکور، با اندکی کاوش در احوال و آثار و آرای عارفانِ سرزمین‌های اسلامی، قابلِ اثبات است؛ از جمله، آثارِ جنابِ عطار که نورِ محمدی علیه السلام را، برترین و والاترین مقتدای سیر و سلوک قرار می‌دهد؛ و بدیهی است که شخصیتی چون فریدالدین محمد که به هم‌نامی با آخرین فرستاده‌ی خداوند، مباحثات می‌کند، هرگز

نمی‌تواند ندای جداییِ دیانت و معرفت سر دهد. بنابراین، بر پژوهندگان و محققان صاحب‌نظر حوزه‌ی ادبیات عرفانی فرض است که در معرفی و شناساندن مکتب بزرگانی چون عطار و مولوی، به جای این که وقت شریف خویش را صرف جست و جوی مضامین مشابه در آثار شبه‌عرفانی کنند، با رجوع به قرآن و سنت اسلامی، دستیابی به مفاتیح ابواب شناخت را بر خود، ممکن و میسر گردانند. کلام آخر این که اساس معرفت اسلامی، بر تقرب عبد و رب نهاده شده؛ و این تقرب، امری ذهنی و انتزاعی نیست؛ بلکه عین واقعیت و حقیقت است؛ منتهای امر، ادراک این تقرب، در وجود انسان کامل اکمل، به حد نهایی خود می‌رسد؛ و با متحقق شدن چنین امری، شباهت اسماء و صفات خدای سبحان و آخرین فرستاده‌ی وی به ظهور تام و اتم می‌پیوندد؛ این چنین است که در متون عرفانی، تحمید ذات الهی و ثنای ذات نبوی، به نحو شگفت و شگرفی، در هم پیچیده است؛ تا جایی که در غالب اوقات، تشخیص و تفریق و تفکیک مخاطب محامد و ستایش‌ها، بدون رجوع به قراین و شواهد موجود در مندرجات پیشین و پسین، امکان‌پذیر نیست.

### یادداشت

\* جناب مولوی در دفتر دوم مثنوی معنوی (ابیات ۸-۵۲۰) گوید:

پس به معنی عالم اکبر توی	پس به صورت عالم اصغر توی
باطنا بهر ثمر شد شاخ هست	ظاهر آن شاخ اصل میوه است
کی نشاندی باغبان بیخ شجر؟	گر نبودی میل و او مید ثمر
گر به صورت از شجر بودش ولاد	پس به معنی آن شجر از میوه زاد
خلف من باشند در زیر لوا	مصطفی زین گفت که آدم و انبیا
رمز نحن الآخرون السابقون	بهر این فرموده است آن ذو فنون
من به معنی جد افتاده‌ام	گر به صورت من ز آدم زاده‌ام
وز پی من رفت بر هفتم فلک	کز برای من بدش سجده‌ی ملک
پس ز میوه زاد در معنی شجر	پس ز من زایید در معنی پدر

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۸۲)، *انوارالحقیقه و اطوارالطریقه و اسرارالشریعه*، به کوشش محسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور.
۳. آملی، سید حیدر، *تفسیرالمحیط الأعظم*، تحقیق محسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور.
۴. انصاری شیرازی، یحیی، (۱۳۹۱)، *دروس شرح منظومه ملاهادی سبزواری*، قم: بوستان کتاب.
۵. بلخی رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۳)، *تصحیح سروش*، تهران: علمی و فرهنگی.
۶. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتاب العربی.
۷. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳)، *هادی المصلین*، تصحیح علی اوجبی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. سیوطی، عبدالرحمان، *الدرر المثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۹. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۶)، *اسرارنامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۰. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۷)، *الهی‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۷۹)، *دیوان عطار*، با مقدمه‌ی بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: نگاه.
۱۲. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۶)، *مختارنامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۳. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۴. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۹۰)، *منطق‌الطیر*، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. قیصری، داوود، (۱۳۹۰)، *شرح قیصری بر فصوص‌الحکم*، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
۱۶. کاشانی، فتح‌الله، (۱۳۸۸)، *تفسیر خلاصه منهج‌الصادقین*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۱۷. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۷)، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح خالقی و کرباسی، تهران: زوآر.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، دار احیاء التراث العربی.

## مقایسه تطبیقی انسان کامل از دیدگاه کاستاندا و علامه طباطبایی (ره)

محمد اسماعیل عبداللہی<sup>۱</sup>

دکتر احمد عابدی<sup>۲</sup>

مرجان خانی<sup>۳</sup>

### چکیده

از مهمترین محورهای اندیشه کاستاندا به عنوان یکی از بنیانگذاران معنویت‌های نوپدید (شمن یا عرفان ساحری) نظریه او راجع به انسان کامل است. کاستاندا با تصویری که از ماهیت انسان مطلوب و ایده آل ارایه می‌دهد، مدل خاصی از نهایت فرجام بشر در عرفان خودساخته خویش ترسیم می‌کند. هدف از این تحقیق، نقد و بررسی مهمترین شاخصه‌هایی که کاستاندا برای انسان کامل معرفی می‌کند و تطبیق آن با نظریات علامه طباطبایی (ره) در عرفان اسلامی می‌باشد. کاستاندا می‌کوشد تا با استفاده از اصلاحات مثبت و ارزشی، معنا و مفهومی کاملاً غیر ارزشی و انسان محور ارایه دهد. او شاخصه انسان کامل را در عقل ستیزی، جنگجویی و استفاده از مواد روانگردان و بی‌اهمیت دانستن همه چیز می‌داند؛ که نتیجه آن انسانی بی بند و بار و در پی شهوت و بدون تعبد از فرامین خدا و رسولان الهی است؛ و در مقابل علامه طباطبایی با در نظر گرفتن عقل و سنت و تبعیت از فرامین الهی، انسان کامل عرفانی الهی ارایه نماید که دستمایه آن آیات و روایات و تعقل بشری می‌باشد.

### واژگان کلیدی

انسان کامل، کاستاندا، علامه طباطبایی، شاخصه‌های کمال.

۱. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب

Email: m.s.abdollahy@hotmail.com

Email: Abdie.ah@chmail.com

۲. دانشیار دانشگاه قم

Email: marjan\_khani@yahoo.com

۳. کارشناسی ارشد تصوف و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۸/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۹

## طرح مسأله

بی‌تردید شناخت انسان و ابعاد وجودی او یکی از مهمترین دغدغه‌های انسان در تمام طول تاریخ بوده است. نحله‌های مختلف فکری همیشه در صدد تبیین هر چه بهتر این موضوع برآمده‌اند. در این میان اختلاف دیدگاه بشری و الهی در مورد انسان، به نحوی اساسی قابل مشاهده است. در نگاه انبیای الهی انسان موجودی است که برای اهدافی متعالی خلق شده و فرجام او با پایان زندگی دنیایی به پایان نخواهد رسید لذا کمال متعالی روحانی او مهمترین هدف از خلقت او بیان شده است؛ اما در مقابل نحله‌ها و جریان‌های فکری بشری که امروزه تحت عنوان عرفان نیز شناخته می‌شوند، انسان را از یک دیدگاه بشری و بر اساس منافع دنیایی می‌شناسانند و در موارد متعددی نگاه آنها به انسان نشأت گرفته از فضای فکری حاکم بر منطقه جغرافیایی حضور صاحبان آن عرفان‌ها است. عرفان ساحری که موسس آن کارلوس کاستاندا<sup>۱</sup> مردم شناس معروف آمریکایی است از این جمله‌اند. از مهمترین محورهای اندیشه‌ای کاستاندا، نظریه او راجع به «انسان کامل» است. کاستاندا با تصویری که از ماهیت انسان مطلوب و ایده‌آل ارائه می‌دهد، مدلی خاص از نهایت فرجام بشر در عرفان خویش ترسیم می‌کند و همین مدل را، بهترین راه برای سعادت بشری توصیه می‌کند. از این رو با توجه به اینکه در چند سال اخیر این تفکر به چرخه علمی جامعه مسلمان ما نفوذ کرده است و محوریت این اندیشه با نظریه «انسان کامل» او می‌باشد، ضروری است تا این منظومه فکری در پرتو دیدگاه عارف و حکیم و مفسر متاله علامه طباطبایی (ره) مورد تحلیل و واکاوی قرار گیرد.

آثار کاستاندا به عنوان بازگویی واقعی زندگی ارائه شدند، اما منتقدان اعتقاد داشتند که

---

۱. کارلوس سزار سالوادور آراندای کاستاندا Carlos Cesar Salvador Arana Castaneda (زاده ۲۵ دسامبر ۱۹۲۵ پرو و درگذشته ۲۷ آوریل ۱۹۹۸) نویسنده پرفرمدار آمریکایی کتاب‌های شمن‌باوری بود. دوازده کتاب وی که به ۱۷ زبان ترجمه گردیده و ۸ میلیون نسخه فروش داشته‌اند باعث ایجاد جنجال و توجه فراوان در میان علاقه‌مندان به فلسفه و مردم‌شناسی گردید. برخی آثار او عبارتند از: تعلیمات دون خوان ۱۹۶۸ حقیقتی دیگر ۱۹۷۱ سفر به دیگر سو ۱۹۷۲ افسانه قدرت ۱۹۷۴ دومین حلقه قدرت ۱۹۷۷ هدیه عقاب ۱۹۸۱ آتش درون ۱۹۸۴ قدرت سکوت ۱۹۸۷ هنر رویا دیدن ۱۹۹۳ حرکات جادویی ۱۹۹۸ چرخ زمان ۱۹۹۸ کرانه فعال بی‌کراچی ۱۹۹۹.



آنها ساختگی بودند. در ابتدا، و با حمایت آکادمیک و گروه انسان‌شناسی دانشگاه UCLA، کار کاستاندا مورد تحسین منتقدان بود. انسان‌شناسان برجسته آمریکایی مانند ادوارد اسپایسر (۱۹۶۹) و ادموند لیچ (۱۹۶۹) کاستاندا را ستایش می‌کردند. (Edmund. The New York Review of Books. 2010. p.123) همچنین بسیاری از سازمانها و انسان‌شناسان جوان مانند پیتر فراست، باربارا میرهوف و مایکل هارنر او را ستایش می‌کردند. در این میان اما علامه طباطبایی<sup>۱</sup> مفسر بزرگ قرآن کریم و از بزرگترین شخصیت‌های اسلامی با در نظر گرفتن عقل و سنت و تبعیت از فرامین الهی، انسان کاملی را در عرفانی اسلامی ارایه می‌دهد که دستمایه آن آیات و روایات و تعقل بشری می‌باشد. بی‌شک برخی آرای علامه در خصوص ابعاد و ساحت‌های مختلف وجودی انسان، در تاریخ مسبوق به سابقه بوده و علامه در صدد پرورش هر چه بیشتر آنها برآمده است. به طور مثال اعتقاد ایشان در مورد این که انسان به مثابه موجودی روحانی است، دیدگاه منسوب به افلاطون، و پیروان او می‌باشد. ایشان معتقدند انسان موجودی طبیعی است که گرایشی سنت‌ستیز دارد؛ زیرا در طبیعت، مفهوم معنوی خدا و روح، ازاله می‌شوند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به دهولباخ، داروین و فروید اشاره نمود همچنین نظر ایشان در مورد اجتماعی بودن انسان طرفدارانی دارد که از پیروان آن می‌توان به ارسطو، توماس هابز، ژان ژاک روسو و کارل مارکس اشاره نمود و اینکه انسان موجودی منفرد است؛ از پیروان این نظریه می‌توان توماس آکوینی، کانت و تئودر آدرنو را نام برد. همچنین اینکه انسان موجودی در ارتباط با خدا است؛ در این نگرش مفهوم انسان فقط در نسبت با خدا معنا می‌یابد. اگوستینوس، فوئرلباخ، ارنست بلوخ و یاسپرس از پیروان این نظریه‌اند.

---

۱. سید محمدحسین طباطبایی معروف به علامه طباطبایی (متولد ۱۲۸۱ در تبریز - وفات ۲۴ آبان ماه ۱۳۶۰ هجری شمسی) نویسنده تفسیر المیزان، فقیه، فیلسوف و مفسر قرآن، شیعه و ایرانی است. اهمیت وی به جهت زنده کردن حکمت و فلسفه و تفسیر در حوزه‌های تشیع بعد از دوره صفویه بوده است. به ویژه اینکه وی به بازگویی و شرح حکمت صدرایی بسنده نکرده، به تأسیس معرفت‌شناسی در این مکتب می‌پردازد. همچنین با انتشار کتب فراوان و تربیت شاگردان برجسته در دوران مواجهه با اندیشه‌های غربی نظیر مارکسیسم به اندیشه دینی حیاتی دوباره بخشیده، و در نشر آن در مغرب زمین نیز کوشید.

## انسان کامل از دیدگاه کاستاندا و علامه طباطبایی:

### شاخصه‌های انسان کامل از دیدگاه کاستاندا

سلوک در عرفان کاستاندا، همانند دیگر عرفان‌ها، دارای ویژگی‌ها و اهدافی است که در این قسمت به اختصار برخی از آنها می‌آید:

### اصالت ناگوال

اصطلاح ناگوال را انسان‌شناسان به معنای شمن یا جادوگر به کار می‌برند، یعنی کسی که می‌تواند به شکل یک حیوان و یا به طور مجازی طی آدابی جادویی و یا شمنیزم و یا مواد روان‌گردان (به عنوان مثال، پیوت و تاتوره)، به فرمی دیگر تغییر شکل دهد

(Castaneda. The Teachings of Don Juan. 1968. p.96)

مرشد در ادبیات عرفانی کاستاندا «ناگوال» نامیده می‌شود. نقش ناگوال در عرفان کاستاندا بسیار مؤثر و حیاتی است، به گونه‌ای که سالک بدون مرشد نمی‌تواند عمل موفقی را انجام دهد. اما وظیفه سالک برای شناخت و انتخاب ناگوال چیست؟ این موضوع، از توان شاگرد خارج است، زیرا تنها کسی می‌تواند ناگوال را بازشناسد که دارای ساختار انرژی همانند او باشد. در این صورت، خود او ناگوال و مرشد خواهد بود و نیاز به مرشد ندارد؛ بنابراین، شاگرد نباید در پی استاد برود، بلکه این استاد است که شاگرد خود را باز خواهد یافت و او را در چنبره حمایت و هدایت خویش قرار خواهد داد. (کاستاندا، ۱۳۷۷: پیش‌گفتار)

دون خوان معتقد است: صاحبان بصیرت در عهد جدید، با توجه به تجربیات خود، مناسب دیدند که طبقه‌بندی خویش را با سرچشمه اولیه نیرو، یعنی با یگانه فرمانروای جهان هستی، آغاز کنند و آن را به سادگی «خود کامه» خواندند. طبعاً بقیه مستبدان و قدرتمندان، به طور نامحدود در مرتبه‌ای فروتر از خود کامه جای گرفتند. در نتیجه آن‌ها را «خرده خود کامه» نام نهادند. (کاستاندا، ۱۳۷۴: ۳۱)

### عقل ستیزی

در عرفان کاستاندا، همانند بسیاری دیگر از عرفان‌ها، نه تنها عقل به عنوان فضل و کمال عارف معرفی نمی‌شود، بلکه مانع رسیدگی سالک به حقیقت ناب عرفانی است. در این عرفان، تفکرات عقلی-فلسفی، بزرگ‌ترین مانع در مسیر «کسب معرفت» و «توقف

گفتگوی درونی» است. از این رو، سالک فعالیت‌های عقل را متوقف کرده، صرفاً به تعالیم استاد عمل می‌کند. دون خوان می‌گوید: شمنان روحانی نیستند، اهل عمل‌اند. مردم آنان را عموماً نامعقول و دیوانه تلقی می‌کنند. آری، چنین به نظر رسند. برای آنکه همواره می‌کوشند چیزهایی را شرح دهند که نمی‌تواند توضیح داده شود. (کاستاندا) چرخ زمان، ۱۳۷۷، ص ۴۶) سالک مبارز، با عمل کردن زندگی می‌کند و نه با فکر کردن درباره آن، یا فکر کردن درباره چیزی که پس از انجام دادن عمل به آن فکر خواهد کرد. (کاستاندا حرکات جادویی)، ۱۳۷۷: ۱۳)

### جنگجویی

سالک برای رسیدن به معرفت همانند یک جنگجو عمل می‌کند؛ جنگجویی که به میدان جنگ می‌رود تا برای پیروزی تا آخرین نفس نبرد کند. دشمنان سالک در مسیر تحصیل معرفت و ادراک عبارتند از:

ترس؛ در اولین قدم، سالک تمامی دانسته‌های خود را فراموش کرده، خود را برای آموختن چیزهای جدید آماده می‌کند. در این لحظه، ترس از آموختن چیزهای جدید به وجود می‌آید. سالک خود را برای مبارزه با ترس آماده می‌کند؛ زیرا ترس ما را از رسیدن به معرفت منحرف می‌کند.

وضوح ذهنی؛ پس از شکست ترس، ذهن سعی می‌کند تا رسیدن به معرفت را آسان و تمام شده جلوه دهد، حال آنکه سالک در ابتدای راه است. او باید با وضوح ذهنی مبارزه کند و در مسیر تحصیل معرفت، صبور و ثابت قدم باشد.

### اقتدار (قدرت)

تنها راه رسیدن به حقیقت، هدف قرار دادن معرفت است. در نتیجه، سالک تمام توانایی خود را برای کسب اقتدار به خدمت می‌گیرد تا معرفت را مورد هدف قرار دهد. کِهولت؛ کِهولت، تنها دشمنی است که خواه ناخواه بر سالک پیروز می‌شود، اما تلاش سالک، رسیدن به معرفت قبل از پیروزی کِهولت است.

### شکارچی گری

سالک، یک جنگجو است که به نبرد دشمنان می‌رود تا به معرفت و ادراک دست یابد.

شگرد سالک جنگجو، الگو برداری از شیوه شکارچی گری است.

### جنون اختیاری

جنون اختیاری شیوه‌ای برای بی‌اهمیت دانستن همه چیز است. در آن زمان که کاستاندا در مورد چیستی جنون اختیاری استاد می‌پرسد، دون خوان می‌گوید: خوشحالم که پس از این همه سال، سرانجام، از جنون اختیاری من پرسیدی؛ اگرچه برایم کمترین اهمیتی هم نداشت، اگر هرگز نمی‌پرسیدی. با این همه، من بر آن شده‌ام که احساس شادی کنم. تو گویی برایم اهمیت داشتی که بررسی، یا مهم است که اهمیت بدهم. همین، جنون اختیاری است.

### اتحاد با روح جهان

سالک به کمک رؤیایی و کسب معرفت می‌تواند از همه چیز برتر شود و به قدرت عظیم طبیعت دست یابد. دون خوان می‌گوید: مرشدم، جادوگری با قدرت‌های عظیم بود. جنگاوری به تمام معنی بود؛ و اراده‌اش به واقع شکوهمندترین دستاورد او بود. اما انسان می‌تواند که از این هم فراتر رود. انسان می‌تواند دیدن را فرا گیرد. با فرا گرفتن دیدن، دیگر نیازی به این ندارد که مانند جنگاور زندگی کند یا جادوگر باشد. با فرا گرفتن دیدن، انسان هیچ و همه چیز می‌شود. شاید بتوان گفت که محو می‌شود، درحالی که به جاست. به اعتقاد من، این است زمانی که انسان می‌تواند هرچه آرزو کند باشد، یا هرچه آرزو می‌کند به دست آورد. اما چنین انسانی هیچ آرزو نمی‌کند و به جای آنکه با هم نوعانش چنان بازی کند که گویی بازیچه‌اند، با آن‌ها در دل جنونشان روبرو می‌شود. تنها فرق آنان این است که آنچه می‌بیند عنان جنونش را در اختیار دارد، در حالی که هم نوعانش چنین نتواند کرد. انسانی که می‌بیند، دیگر دلبستگی چندانی به هم نوعانش ندارد؛ زیرا دیدن، او را از هر آنچه پیش‌تر می‌شناخته، مطلقاً وارهانده است. (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۹۰)

### انتخاب راه به کمک دل

سالک، تنها به واسطه پیروی از امر و نهی دل خویش، راه حقیقت را می‌یابد. دون خوان می‌گوید: من از آن رو شادم که نگاه کردن به چیزهایی را بر می‌گزینم که مرا شاد می‌کنند. پس آن‌گاه چشمانم کران مضحک آن‌ها را می‌قاپد و من می‌خندم. من این نکته را بارهای بی‌شماری به تو گفته‌ام: انسان باید راه خود را به کمک دل انتخاب کند تا

شادمان‌ترین و سرزنده‌ترین باشد. ای بسا که چنین کسی بتواند همیشه بخندد... بسیاری از اهل معرفت همین کار را می‌کنند. چه بسا که روزگاری به سادگی ناپدید شوند. مردم ممکن است چنین بپندارند که آن‌ها را به خاطر کارهایشان به دام انداخته و کشته‌اند، آن‌ها مرگ را برمی‌گزینند؛ چرا که مرگ برایشان اهمیتی ندارد. برعکس، من زندگی را برگزیده‌ام و خندیدن را نه از آن رو که برایم اهمیت دارند، بلکه به این خاطر که این گزینش، طلب و تمنای طبیعت من است (همان: ۹۵).

### بی‌اهمیت دانستن همه چیز

سالک در مسیر کسب معرفت همه چیز را بی‌اهمیت می‌داند و بی‌نیازی خود را از همه چیز ابراز می‌دارد. دون خوان می‌گوید: ما می‌آموزیم که درباره همه چیز فکر کنیم و بعد چشم خود را عادت می‌دهیم که به هر چیز نگاه می‌کنیم، چنان نگاه کند که ما فکر می‌کنیم. ما در حالی به خویشتن نگاه می‌کنیم که پیش از آن فکر کرده‌ایم که مهم‌ایم. پس ناگزیریم که احساس اهمیت کنیم! اما هرگاه انسان دیدن را فرا می‌گیرد، درخواهد یافت که دیگر نمی‌تواند درباره چیزهایی فکر کند که به آن‌ها می‌نگرد، و اگر نتواند به چیزهایی فکر کند که به آن‌ها می‌نگرد، همه چیز بی‌اهمیت خواهد شد (همان: ۹۳).

### به کارگیری حقه و نیرنگ

سالکی که در ابتدای راه، قصد رسیدن به معرفت شهودی را دارد، ممکن است در میان راه، در برخورد با مشکلات و سختی‌های سلوک و رؤیت جاذبه‌های زندگی مادی سست شود و یا از ادامه سیر و سلوک بازایستد. از این رو، ناوال متوسل به نیرنگ و حقه می‌شود تا به کمک آن بتواند سالک را در مسیر خود حفظ کند. بی‌گمان، زمانی فرا می‌رسد که سالک می‌یابد که گول خورده، اما نفس این کار بسیار مفید است؛ زیرا مؤید هدف اصلی، یعنی بقای سالک در مسیر یافتن معرفت و ادراک است.

دون خوان می‌گوید: معلّم من، ناوال خولیان، به همین شیوه به من حقه زد. او با استفاده از شهوت حرص من، به من حقه زد. قول داد تمام زنان زیبایی را که دور و برش بودند به من بدهد و نیز قول داد مرا با طلا بپوشاند. به من قول بخت و اقبال داد و من گول خوردم. از دوران بسیار قدیم به تمام شمنان مکتب من همین حقه زده شده است (کاستاندا (چرخ زمان)، ۱۳۷۷: ۲۸).

## مرگ

در عرفان کاستاندا، اعتقاد به مرگ، دارای جایگاه پراهمیتی است. دون خوان می‌گوید: مرگ، پیچ و تاب است. مرگ، ابر درخشانی در افق است. مرگ، منم که با تو صحبت می‌کنم. مرگ، تو و دفتر و دستکت هستی. مرگ، هیچ است، هیچ! مرگ، اینجاست و با این حال، اصلاً در اینجا نیست. (همان: ۶۲) مرگ هر شخص، همواره در کنار او و به فاصله یک بازو از شانه چپش قرار دارد و هرگاه مرگ، شانه چپ را لمس کند خواهد مرد (کاستاندا، ۱۳۸۱: ۴۹). فکر مرگ، سالک را وارسته می‌کند. چنان که دون خوان می‌گوید: تنها فکر مرگ است که انسان را به اندازه کافی وارسته می‌سازد تا آنجا که نمی‌تواند خود را به چیزی بسپارد. فقط فکر مرگ است که انسان را چندان که باید وارسته می‌سازد تا آنجا که نمی‌تواند خود را از چیزی محروم سازد. مردی از این گونه، باری، آرزویی ندارد؛ زیرا به شوری خاموش برای زندگی و همه چیزهای زندگی دست یافته است. او می‌داند که مرگش در کمین است و به وی فرصت نمی‌دهد که به چیزی دل ببندد، پس بی‌هیچ آرزویی همه چیز را آموزد (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۱۶۸). سالک، از مرگ خود آگاه است. چنان که دون خوان می‌گوید: کسی که راه جادوگری را می‌پیماید در هر خم راه با نابودی زودرس رو به روست و ناگزیر به فراست از مرگ خود آگاه می‌شود. بدون آگاهی از مرگ، چیزی نخواهد بود، جز انسانی معمولی که درگیر کارهای عادی است؛ انسانی فاقد توان و تمرکز لازم که عمر یکنواخت، او را بر روی زمین به قدرتی جادویی بدل کند. پس انسان، برای جنگاوری، باید پیش از هر چیز و به حق، از مرگ خود به فراست آگاه باشد. اما دلواپسی از مرگ ما را بر آن می‌دارد که به خود پردازیم و این مایه ضعف است؛ بنابراین، چیز دیگری که هر کس برای جنگاوری به آن نیاز دارد وارستگی است، تا فکر مرگ زودرس، به جای آنکه به صورت وسواس درآید، به بی‌تفاوتی بدل شود. (همان: ۱۶۸) کارلوس کاستاندا، مرگ دون خوان را چنین توصیف می‌کند: وقتی لحظه‌ای فرار رسید که دون خوان عملاً دنیا را ترک گفت، به نوعی درخشندگی بخار مانند رنگی مبدل شد. او انرژی ناب بود که به آزادی در جهان شناور گشت. در آن لحظه، احساسم در خصوص فقدان وی چنان شدید بود که می‌خواستم بمیرم. به آنچه دون خوان گفته بود اعتنا نکردم و

بی‌هیچ تردید و دودلی خود را به پرتگاه افکندم، اما به دلیلی که وصف ناپذیر است، نمردم (کاستاندا) (چرخ زمان، ۱۳۷۷: ۱۵۳).

### انسان کامل در دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی به‌عنوان فیلسوفی اسلامی و معاصر که با سبک فلسفی حکمت متعالیه، افزون بر قدرت تحلیل فلسفی و کلامی یعنی استدلال و برهان، مستند و مؤید به سنت وحی و کشف و شهود عرفانی است، مناسب‌ترین گزینه برای پردازش سیستمی جدید، نقادانه، تاریخ‌مند و پویا از هویت انسان است تا با ارائه و بسط آن براساس فهم دقیق وی از ماهیت انسان غربی و فرهنگ معاصر و نیز، دست‌مایه ناب ایشان از تفکر فلسفی و فرهنگ اسلامی، بتوان کثری و آفت تحلیل‌های مادی انسان را نمایاند. لازم است در بحث از ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه علامه طباطبایی به سؤالاتی چند پاسخ داده شود که اهم آنها از این قرار است:

- ابعاد وجودی انسان کدام‌اند؟

- نحوه تعامل‌ها چگونه است؟

- با وجود شئون متنوع وجودی، وحدت و ثبات انسان چگونه تبیین می‌گردد؟

- در صورت تعارض بین آنها، چه ساحتی مبنا قرار می‌گیرد؟

علامه، گرچه جزو متفکرین و انسان‌شناسان دینی بوده، معتقد است که بدون استمداد از آموزه‌های دینی هرگز نمی‌توان به شناخت حقیقت انسان نائل شد. وی در روش‌شناسی، معتقد به استفاده از تمام روش‌های چهارگانه است. مستند روش دینی، تفسیر‌المیزان و کتاب انسان از آغاز تا انجام، روش عقلی در آثار فلسفی وی نظیر بدایه و نهایه؛ روش مشهودی در کتاب رساله الولایه و روش علمی در تمامی آثار علامه مشهود است. دقت در انسان‌شناسی‌های فوق، مؤید این نکته است که هرکدام از آنها رویکرد خاصی به انسان داشته، از منظر ویژه‌ای او را بررسی، تحلیل و تعریف نموده‌اند. تقسیم‌بندی‌های فراوان دیگری در مبحث انسان‌شناسی از قبیل انسان‌شناسی کل‌نگر و جزء‌نگر، انسان‌شناسی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و روان‌شناختی، از قرن هیجدهم به بعد، به چشم می‌خورد که هیچ‌کدام نگاهی جامع، دقیق و کاربردی به انسان ندارند.

## ساحت‌های وجودی انسان از منظر علامه

علامه با نگاهی جامع و مبتنی بر آیات قرآن و روایات و مبانی فلسفی خود ابعاد وجودی انسان را دارای مراتب و جنبه‌های مختلفی می‌داند که عبارتند از:

### ساحت ادراکی (عقلانی، شناختاری)

(طباطبایی (رسایل توحیدی)، ۱۳۸۷: ۸۷)

شأن ادراکی یکی از شئون وجودی نفس است که وجود آن نزد علامه، امری فطری و آشکار، و معادل تمام حقیقت انسان است؛ چراکه او انسان را همان فطرت، و فطرت را معادل «عقل» می‌داند؛ یعنی انسان هم خود آگاه و هم ناآگاه بوده، حتی به خاطر نیروی فکری می‌تواند با اشیا رابطه تسخیری برقرار نماید.

او در این باره می‌گوید: انسان به خاطر داشتن نیروی فکر، بر همه حوادث تا حدی احاطه دارد (همان، ۱۳۸۴: ۱/۴۵۲). در این باره او با استناد به آیه «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵) معتقد است هویت حقیقی انسان فراتر از عالم ماده بوده، شرافت وی در همین فراروی از طبیعت و مفهومی «استعلانی» است.

در انسان‌شناسی علامه، بین ساحت عقلانیت و شناخت حقیقت، ارتباط منحصر به فردی برقرار است؛ به این معنا که جلوه واقعی حقیقت در آینه عقل است. در این نگرش، ساحت عقل، ساحتی بنیادی و «ساختار ساز» است و در کنار سایر ساحت‌ها نقشی کلیدی و وحدت‌بخش دارد. عبارت علامه درباره نسبت عقل و معرفت حقیقت، چنین است: عقل نظری، وظیفه‌اش، شناخت حقیقت هر چیز است (همان، ۱۴۰۴: ۲۵۶). علامه، شاخص اصیل زیست انسانی را «مرجعیت عقل» دانسته، معتقد است کیفیت حیات بشری در این ساختار به حاکمیت عقل در مقابل احساس است.

انواع کلی ادراک: وی در بادی امر، ادراک (علم) را به ادراک حضوری و حصولی تقسیم می‌کند و در تعریف آنها می‌گوید: علم به یک شیء، یا بدون واسطه و مستقیم است و یا با واسطه صورت علمی (اعم از مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی) تحقق پیدا می‌کند. صورت اول را علم حضوری و دوم را حصولی می‌نامند (همان، ۱۴۰۵: ۲۵). درباره یقینی بودن و قطعی بودن ادراک حضوری، معتقد است: خطا در مرتبه ادراک، حکم و مقایسه با



خارج است. وجود خطا در خارج بالعرض است و علم حضوری قابل خطا نیست. علامه، ادراک (علم) حصولی را به چهار قسم یا ساحت تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی.

### ساحت الوهی (گرایش‌های فطری)

مهم‌ترین شاخص انسان‌شناسی علامه، نظریه فطرت و تبیین دقیق این ساحت است. در این ساختار، فطرت، همان الگوی سعادت انسان و مسیر متافیزیکی و خطاناپذیر تربیت، تکامل و سعادت اوست. وی براساس آموزه‌های اسلامی برای انسان سرشت و طینتی الهی و نیک‌قائل است که در آن، خیر و شر تعریف شده‌اند؛ یعنی هم جنبه اخلاقی، هم هستی‌شناسی و هم جنبه معرفت‌شناسی دارد؛ زیرا، کارکردهای ساحت فطرت در نگرش علامه عبارت‌اند از: یک. خویش‌شناسی: در این کارکرد می‌توانیم ضمن شناخت نیازها و استعداد‌های خود، برای شکوفایی آنها، برنامه‌ریزی نماییم.

دو. تنظیم روابط اجتماعی با دیگران: در این کارکرد، براساس اعتقاد به سرشت واحد (فطرت) انسان‌ها و اقتضانات خاص آن، می‌توانیم الگو و مدل روابط اجتماعی مان با آنها را مشخص کنیم؛ چراکه در غیر این صورت، عملاً ارائه یک مدل ارتباطی خاص میسر نیست. سه. تعیین اهداف و برنامه‌های تربیتی: بر مبنای سرشت فطری در نگرش علامه، انسان موجود قانونمند و تربیت‌پذیری است که می‌توان براساس استعداد‌های ذاتی‌اش، شکل خاصی به او بخشید.

چهار. تعیین روش صحیح زندگی: از آنجا که اتخاذ روش صحیح زندگی، منوط به شناخت دقیق ذات و حقیقت انسان است و انسان نمی‌تواند در زندگی بی‌نهایت روش، پیش‌رو داشته باشد، گزینش معقول‌ترین آنها منوط به شناخت صحیح خودش است (همان مجموعه رسایل)، (۱۳۸۷: ۱۵۳).

مهم‌ترین مصادیق این ساحت، (معنوی) یعنی امور فطری عبارت‌اند از:

۱- حقیقت‌محوری: از دیدگاه علامه، گرایش به «حق» و واقعیت بیرونی، فطری انسان است؛ یعنی انسان ذاتاً واقع‌بین و «رنالیست» است. در واقع معتقد است: منطق تعقل، انسان را به سوی عملی تحریک می‌کند که حق را در آن ببیند (همان، ۱۳۸۴: ۱/ ۶۷۴). براساس این

گرایش، علامه مبنای تفکر فلسفی را بر اصل «واقعیتی هست» نهاده، ذهن‌گرایی را باطل می‌شمارد. این گرایش در نگرش انسان‌شناسی وی، باعث می‌شود که انسان هرگز خود را حقیقت مطلق و خودبنیاد ندانسته، جزئی از دایره عظیم خلقت بداند.

۲- گرایش به کمال مطلق: طبق نظر علامه، کمال‌خواهی نه تنها ذاتی انسان، بلکه تکوینی تمام اشیاست؛ یعنی تمام ذرات عالم از نقص به کمال در حرکت‌اند. بیان علامه در این باره این گونه است: جهان آفرینش با همه اجزای خود که یکی از آنها انسان است، با سیر تکوینی خود که همیشه رو به کمال است، به سوی خدا در حرکت است و روزی خواهد رسید که به حرکت خود خاتمه داده، در برابر عظمت و کبریای خدایی، انیت و استقلال خود را به کلی از دست می‌دهد (همان، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۴۵). وی کمال واقعی انسان را «همان مطلق شدن و رهایی از همه قیدها و در او [خدا] فانی شدن می‌داند». همچنین از حس کمال‌گرایی انسان، نتیجه می‌گیرد که: «چنین عشقی (به کمال مطلق)، دلیل بر واقعیت داشتن کمال مطلق است و خدا، چیزی جز کمال و جمال مطلق نیست». و نیز معتقد است: هر حقیقتی که موجود است، مقتضی تمامیت خود، ذات و عوارض خود را دارد و این یک مقدمه‌ای است بدیهی و ضروری که فقط نیاز به تصور موجود کامل دارد.

۳- گرایش به هنر و زیبایی: یکی از گرایش‌های اصیل فطری، گرایش به هنر و زیبایی است. این گرایش از منظر علامه، موجب ربط و انسجام انسان به حقیقت خود می‌شود؛ یعنی نوعی هویت‌یابی و ملکوت‌شناسی است. علامه در این باره می‌گوید: «عشق و شهود قلبی، موجب ایمان انسان به حقیقت و واقعیت خویش به ذات باری تعالی می‌شود» (دفتر تنظیم و نشر آثار علامه، ۱۴۱۸: ۵/ ۱۱۸). در نگاه علامه، گرایش به زیبایی، گرایش به دنیای معنوی و عبور از عالم کمیت است. انسان سرشار از جذبه و عشق است و نه با استدلال و برهان، بلکه با تسلیم و عشق در این وادی پای می‌نهد.

در ساحت زیبایی‌خواهی، زبان معنوی و باطنی انسان گشوده می‌شود و دلدادگی انسان به حقیقت مطلق فوران می‌کند. علامه در ادبیات عرفانی خویش، مصداق بارزی از این سرسپردگی است که در قصیده «کیش مهر» به وصف درآمده است (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸: ص ۳۵). از آنجاکه قلب انسان منشأ درک زیبایی است، علامه اهمیت زیادی به این مرکز

ادراکی داده، قلب را یک کانون معرفتی در کنار عقل معرفی می‌کند و معتقد است: هر کسی، دو کانون فهم و ادراک در خود دارد، عقل و قلب؛ با عقل به دنبال مصالح و مفاسد می‌رود و تمیز حق از باطل، و با قلب که می‌توان آن را ادراک سَری گفت، راهی برای ارتباط خویش با جهان هستی، علت پیدایش آن و عالم و تجاذبی بین آن و غایه الغایات برقرار می‌کند.

بر اساس تحلیل فوق، راه قلب، راه میان‌بر وصول به حقیقت است. عقل، ادراک آشکار و واقع‌بین انسان و قلب جاذبه نهانی و زبان مکنون انسان در پیوند با عالم خلقت است. از این رو با قلب، زیباتر و عاشقانه‌تر می‌توان با هستی ارتباط برقرار نمود و حرف زد. قلب در تعبیر زیبایی علامه: اولین تعقلگاه روح است؛ یعنی تمام ادراکات و احساسات ابتدایی مانند حب، بغض، بیم، امید، دعا، نفرین و... کار قلب است. سلامت و فساد این کانون، تأثیر مستقیم و پایداری روی سلامت عقل و روان آدمی دارد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲: ۳۱۶).

۴- گرایش به عبودیت (پرستش): از پایدارترین تمایلات وجودی نفس انسان، گرایش به پرستش، یعنی احساس خضوع و خشوع در پیشگاه خالق خویش است که به وجهی، اصیل‌ترین راه هدایت و سعادت انسان است. علامه معتقد است: ... و در حقیقت هم این کشش باطنی است که مذهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است (همان، ۱۳۸۷: ۹۶).

وی معتقد است: مسئله توحید، تنها در قضیه «خدا هست» خلاصه نمی‌شود؛ بلکه توحید یک جهان‌بینی است. یک نگرش جامع به هستی و هستی‌شناسی عمیق است. اعتقاد به توحید از حد یک مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش قرار می‌دهد. به طوری که فرد موحد در بینش، رفتار و کنش، در اعتقاد و عمل، «توحیدی» می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور توحید است.

در منشور فکری علامه، مؤلفه‌های اساسی ساحت عبودیت عبارت‌اند از: ایمان، قلب و پرستش. عناصر ساختاری ایمان نیز عبارت‌اند از: ادراک، دل‌بستگی، اخلاق و عمل؛ یعنی وضع انسان متأله مقابل حقیقت مطلق، تنها یک ادراک صرف نیست، بلکه ادراکی است که وجود انسان را به هم می‌ریزد و تمام اعضا و جوارح او را به تصدیق و می‌دارد.

۵- احساس جاودانگی: در انسان‌شناسی علامه، انسان موجودی جاودانه است و هرگز با مرگ فانی نمی‌شود. او، خود، چنین می‌گوید: طبق جهان‌بینی قرآن، حیات انسانی، حیاتی است جاودانه که با مرگ قطع نمی‌شود و در نتیجه باید روشی را در زندگی اتخاذ نماید که هم به درد این سرای گذران و هم به درد آن سرای جاویدان او بخورد. این روش، همان است که قرآن، آن را دین می‌نامد که از نیروی عمومی و اقتضای کلی دستگاه آفرینش الهام و سرچشمه گرفته است.

۶- معناخواهی (گرایش به معنویت): از دیدگاه علامه، جهان هستی ذومراتب و لایه لایه است. دنیا ظاهر و قشر بیرونی حیات است؛ ملکوت حیات مادی که عالم معناست، حیات واقعی است که گرایش به آن، فطری انسان است. او در این خصوص می‌گوید: اسلام نه زندگی مادی را حیات حقیقی انسان می‌داند و نه برخوردار شدن از مزایای آن را سعادت واقعی می‌شمرد. بلکه زندگی حقیقی انسان را حیاتی می‌داند که جامع بین ماده و معنا باشد؛ لازمه وصول به آن، این است که قوانین زندگی مبتنی بر فطرت باشد، نه بر احساسات؛ و دعوت خود را براساس پیروی از حق قرار دهد نه تمایلات.

در دیدگاه علامه، عالم معنا، عین حق و محیط بر عالم دنیا و زندگی مادی است. طبق نظر وی عوالم سه‌گانه ماده، مثال و عقل، در طول یکدیگر و هر کدام علت و بطن دیگری‌اند. از این رو انسان مادام که در عالم ماده است، خواهان عالم مثال و از مثال، تمایل به عالم عقلانی دارد.

بر این اساس، حیات انسان، حیات واحدی است که دارای مراتب متفاوت تشکیکی است؛ یعنی بخشی از آن دنیوی و استمرار آن، حیات اخروی و ملکوتی است. از این رو وی مراحل حیات انسان را به سه مرحله قبل از دنیا، در دنیا و پس از دنیا تقسیم می‌کند (همان، ۱۳۸۷: ۲۰).

۷- گرایش به مدنیت و حیات اجتماعی: علامه، انسان را به خاطر معلولیت و امکان فقری‌اش، هم در حیات فردی و هم در حیات جمعی محتاج و نیازمند می‌داند. از این رو مبنای «ساحت مدنیت» انسان را معلولیت و نیازمندی او، عدم توانایی‌اش در رفع احتیاجات، و تأمین تکامل و سعادت دانسته، در این خصوص می‌گوید: شرط رسیدن به غایت نوعی (کمال انسانیت)، زندگی اجتماعی است؛ زیرا انسان قوایی دارد که جز از طریق اجتماع به

کمال نمی‌رسند مانند: نرینه گی و ماده گی، عواطف و احساسات و... (همان، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۰)

علامه، افزون بر معلولیت انسان و نیازمندی او، غریزه استخدام را منشأ دیگر نیاز به حیات اجتماعی دانسته، معتقد است:

مقتضای طبع اولی انسان که منافع خود را می‌خواهد، این است که دیگران را در راه منافع خود، استخدام کند و از بهره کار ایشان استفاده نماید و تنها از راه اضطرار و ناچاری است که به اجتماع تعاونی تن می‌دهد.

بر مبنای دیدگاه یادشده، حیات اجتماعی، «حیاتی اعتباری» است نه اصیل؛ زیرا آنچه اصالت دارد، غریزه استخدام است. علامه، براساس غریزه حب ذات، استخدام و نظام اجتماعی، معتقد به دو نظام زندگی است: نظام جزئی و نظام کلی؛ تکامل وجود جزئی فرد منوط به تن دادن به قوانین نظام کلی، هم در عرصه تکوین و هم در عرصه تشریح است.

### ساحت اراده و اختیار

نیروی اراده، یکی از شئون اصیل و مهم نفس و حیات آدمی است. انسان به حسب خلقتش موجودی است دارای شعور و اراده، تنها اوست که می‌تواند برای خود هر کاری را که می‌خواهد اختیار کند؛ ولی در اصل اختیار، مجبور است. (همان، ۱۳۸۴: ۱/۵۵۳)

در این تحلیل بین شعور و اراده، سنخیت و قرابت برقرار است؛ به این معنی که ساحت اراده، لازمه ساحت ادراکی انسان است. گویا، انتخاب بدون ادراک معنا نداشته، اراده نیز، بدون شعور تجلی ندارد. علامه، دلیل آزادی تکوینی را «عدم اقتضای ذاتی انسان در انجام و ترک فعل می‌داند». (همان) یعنی انتخاب یکی از دو طرف فعل (انجام و ترک)، مقید به هیچ قیدی نیست؛ پس انسان ذاتاً مختار و آزاد است. ایشان معتقد به دو نوع آزادی است: آزادی تکوینی و آزادی تشریحی. لازمه آزادی تکوینی یک آزادی دیگر است و آن آزادی تشریحی (قانونی) است که در زندگی اجتماعی اش به آن متمسک می‌شود و از بین انواع سلوک اجتماعی، یکی را به دلخواه انتخاب می‌کند.

از دیدگاه علامه، انسان فاعل مختار است؛ یعنی ارزش عمل او، افزون بر دارا بودن حسن فعلی و فاعلی، باید ناشی از اختیار وی هم باشد. وی علم را منشأ صدور فعل اختیاری، و مبادی آن را «علم، شوق، اراده و نیروی محرکه می‌داند». در این ساختار

چهار جزئی، علم مسئول تشخیص سود و زیان و مصلحت فعل است؛ و شوق، موجب گرایش به فعل می‌شود. این دو، محرک قوه اراده انتخاب فعل خاص، و نهایتاً، قوای فعاله (عضلات) مجری فعل‌اند.

نکته شایان توجه اینکه علامه در تحلیل مبادی فعل اختیاری، آن را غیرارادی دانسته است؛ زیرا در غیر این صورت، منجر به تسلسل می‌گردد. دیگر اینکه وجود ساحت اراده، امری بدیهی و بی‌نیاز از دلیل بوده، صرفاً نیازمند اندکی توجه است. نکته بدیع‌تر اینکه، در تعامل مبادی فعل اختیاری، شاهد تعامل ساحت‌های وجودی انسان هستیم، یعنی وحدتی از ساحت ادراکی، ساحت تمایلات، ساحت اراده و ساحت عمل را عیناً می‌بینیم و این، خود، برهانی است بر تعدد ساحت‌های وجودی انسان.

### ساحت عمل

این بعد یکی از مهم‌ترین ساحت‌های وجودی انسان نزد علامه است؛ درحقیقت، عمل عرصه تحقق و تجلی محتوا و کیفیت ساحت‌های ادراکی و فطری است. عمل، تحقق اراده، خواست ادراکی و گرایش‌های فطری انسان است. وی در این خصوص معتقد است: عمل، مجموعه‌ای از حرکات و سکانات است که انسان با شعور و اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود روی ماده انجام می‌دهد. (همان، ۱۳۸۷: ۱/۱۰۸) علامه، نیک‌بختی و بدبختی انسان در عالم آخرت را فرع بر زندگی دنیا و ملکاتی می‌داند که بدون عمل تحقق ندارند؛ زیرا بشر فطرتاً دوستدار زندگی خویش است و زندگی هم خالی از عمل، فرض و معنا ندارد (همان، ۱۳۶۴: ۱۲/۱۰) در ساحت عملی دو مقوله عقیده و اخلاق برای علامه بسیار مهم و تولیدی‌اند که هر دو از سنخ علوم عملی و فعل‌ارادی‌اند؛ از این رو وی معتقد است «ایمان، علم صرف نیست، بلکه علم، همراه با عمل به مقتضای آن است». (همان، ۱۳۸۴: ۳/۱۳)

### انسان فطری (معنوی)

علامه، انسان فطری را انسانی می‌داند که صبغه ملکوتی داشته، از تطاول هجوم غرایز در امان بوده، براساس فکر صائب و عمل صالح، دارای حیاتی ایدئال و بالنده است. انسانی است که قداست حریم دل خود را حفظ نموده و جز خدا را در آن راه نمی‌دهد. وی می‌گوید: انسان کامل، فقط خدا را می‌بیند؛ یعنی هم در افعال و هم در ملکات، صبغه الهی دارد. این انسان،

در نظامی زندگی می‌کند که کثرت هستی، تجلی وحدت مطلق است؛ یعنی کثرتی وجود ندارد. هرچه هست، همان ذات حق است و بس و مابقی اسماء، صفات و آیات او هستند. انسان کامل انسانی است که وجودش، «بیت الله» است. انسانی است که: طبع و غریزه‌اش، به‌طور کامل در اختیار فطرتش قرار دارد، یعنی امام او عقل و فطرت است، نه غریزه و طبیعت. انسان کامل از دیدگاه علامه انسانی است که پس از طی مسیر انسانیت (فطرت)، از شفافیت در سخن، هدف، مقصد و مقصود بهره‌مند است. او پس از این مسیر، هم به‌خوبی سخن می‌گوید و هم سخن خوب و پسندیده می‌گوید. امور زندگی وی، هدفمند می‌شود و در همه مسیرش، مقصود واقعی را پی می‌گیرد. انسان کامل، تجلی توحید و قطب‌نمای آن است؛ یعنی در نگرش، کنش و منش، تجلی حق و توحید است. علامه طباطبایی، چنین انسانی را انسان فطری یا معنوی می‌نامد و می‌گوید: انسان فطری، خوشبختی و سعادت خود را بازگشت به همان سرمنزل اولش می‌داند و باید فقط در برابر او خضوع نماید و عواطف انسانی را به مقتضای فطرت و تأیید عقل انجام دهد (همان، ۱۳۸۴: ۱۳/۳).

### بررسی و تحلیل

در بیان علامه، نفس ناطقه دارای قوا، شئون، مراتب و ابعادی است که می‌توان آنها را عرصه‌های نفس یا ساحت‌های وجودی نامید. روح از جهتی به‌خاطر اتصال به حقیقت مطلق، در صورت شکوفایی استعدادهای ذاتی، می‌تواند موجودی هزارچهره، با بی‌نهایت رویکرد و سبک زندگی باشد. از این رو نزد وی نمی‌توان به‌طور انحصار عقلی، عددی را برای ابعاد وجودی انسان برشمرد (همان، ۱۳۶۸: ۸۷).

اما در یک دسته‌بندی کلی، براساس ارکان شخصیت و هویت انسان از دیدگاه وی، می‌توان پنج ساحت اصلی را که عوامل سعادت و شقاوت انسان‌اند، برشمرد که عبارت‌اند از: ساحت ادراکی، ساحت غریزی، ساحت ارادی، ساحت عمل و ساحت الوهی (گرایش فطری)، که هرکدام، تأمین‌کننده بخش و نیازی از نیازهای اصیل انسان‌اند. در این مدل چندساحتی، انسانیت، معادل برآیند تمام ساحت‌های مزبور است.

در یک تقسیم‌بندی و نگاهی دیگر، می‌توان هفت ساحت را در انسان‌شناسی علامه برشمرد که عبارت‌اند از: ساحت جسمانی، عقلانی، اخلاقی، اجتماعی، هنری و دینی که

هریک دارای رسالت و کارکرد خاص خوداند؛ و مدیریت تعادل ساحت‌ها هنگام تعارض، برعهده ساحت عقلانیت است. بعد عقلانی، چه در حوزه عقل نظری و چه در عقل عملی، ناظر به توانمندی‌های ذهنی و فکری است؛ یعنی انسان ذاتاً می‌تواند چیزهایی بفهمد و یا انجام دهد که موجودات دیگر قادر به فهم یا انجام آنها نیستند.

درحوزه عاطفی، انسان دارای عشق است که حیوانات فاقد آن‌اند. از جنبه اخلاقی، انسان موجودی است که نیک و بد را می‌فهمد و نیازمند آنهاست.

در ساحت اجتماعی، انسان به‌طور تکوینی، به ارتباط با دیگران تمایل داشته، در این تعامل اجتماعی، به کمال و در بسیاری از موارد به آرامش روحی می‌رسد؛ در ساحت هنری، انسان تکویناً دارای ذائقه‌ای است که می‌تواند اشیا را به زشت و زیبا و طیف وسیعی از مراتب بین آن‌دو مانند زیباتر، زیباترین و... تقسیم نماید؛ و از جنبه دینی، ذاتاً، موجود تقدیس‌گری است که نمی‌تواند بدون امر قدسی زندگی کند و امر قدسی هم به‌صورت عینی، و هم به‌صورت نمادین در زندگی انسان تجلی دارد. از نظر علامه، زندگی انسان سرشار از نماد بوده، موجودی نمادین است.

مهم‌ترین وجه تمایز انسان‌شناسی علامه با انسان‌شناسی‌های غربی، تحلیل فطری و طرح نظریه فطرت براساس آموزه‌های قرآنی و دینی است. در تبیین حیات فطری که از نظر علامه، مدل خطاناپذیر و ضامن شکوفایی و سعادت انسان است؛ خطا و انحراف راه ندارد.

در مقابل، جریانات معنوی متجدد، در بسیاری از موارد، تکیه بر تعلیم‌های عرفانی کهن زده‌اند. بسیاری از عرفان‌های نوظهور شرق و غرب، به شدت، متأثر از گرایش‌های عرفانی هندوئیسم، بودیسم و... هستند. در عرفان کارلوس کاستاندا، گزاره‌های عرفانی و آداب و رسوم قبایل سرخ‌پوستی به وضوح نمایان است، تا جایی که می‌توان گفت کاستاندا در تدوین عرفان خویش، خواسته یا ناخواسته، از تخصص دانشگاهی خود (مردم‌شناسی) به شدت تأثیر پذیرفته است؛ به عبارت دیگر، عرفان کاستاندا، به همان اندازه که اخلاقی - عرفانی است، پژوهشی در زمینه آداب و رسوم، فرهنگ، ارزش‌ها و عرف قبایل سرخ‌پوستی نیز هست.

عرفان کاستاندا، تبلوری از عرفان‌های ابتدایی طبیعت گراست. این بدین معنا نیست که



عرفان او عیناً همان عقاید کهن طبیعت گرایانه است. در واقع، برخی از آموزه‌های عرفان کاستاندا، متأثر از آموزش‌های ادیان طبیعت گرا و رسوم قبایل سرخ پوستی است، ضمن اینکه دیگر باورها، برگرفته از عقاید عرفانی شرقی و جریانات نوظهور متشابه است. مابقی، ذوق و تخیل ژرف ادبی کاستاندا در نوشتن این کتاب هاست، و البته، تازگی برخی از گزاره‌های عرفانی، که به اسم دون خوان در پاره‌ای از کتاب‌های او یافت می‌شود.

اما به راستی، هدف عرفان کارلوس کاستاندا چیست؟ آیا رسیدن به معرفت شهودی تنها هدف عرفان کاستاندا است؟ به نظر چنین می‌رسد. اما نکته در این است که آیا با کسب معرفت شهودی، سعادت انسان تأمین می‌شود؟ برای پاسخ به این سوال، ابتدا می‌بایست معنای سعادت روشن شود؛ به عبارت دیگر، دستورات عملی عرفان کاستاندا، راه رسیدن به معرفت شهودی است، و کسب ادراک و معرفت شهودی، همان سعادت مطلوب معنا می‌شود. اما سؤال در این است که به راستی آیا انسان با کسب معرفت شهودی، به سعادت می‌رسد؟ سعادت هر چیز، رسیدن به خیر و کمال وجودی اوست، و سعادت انسان، به عنوان یک موجود متشکل از روح و جسم، رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی، بهره‌مندی از آن خیرات و کمالات و متلذذ شدن از آنهاست. فارابی، سعادت را چیزی جز «طلب کمال» نمی‌داند و سعادت را خیر معرفتی می‌کند (فارابی، ۱۳۸۸: ۷۲). با این حال، آیا دستورات عملی عرفان کارلوس کاستاندا، منجر به وصول معرفت شهودی است؟ معرفت و ادراک شهودی تعریف شده در عرفان او، تا چه میزان ما را به سعادت می‌رساند؟ اینها از جمله سوالاتی است که نه کاستاندا و نا کتاب‌های وی پاسخی برای آن ندارند.

### نتیجه‌گیری

انسان کامل و آرمانی کاستاندا انسانی طبیعت گرا و دارای مشخصه‌های سرخ پوستی است که خود کامگی، عقل ستیزی، اتحاد با روح جهان، بی‌اهمیت دانستن همه چیزها و... از مهمترین شاخصه‌های اوست اما انسان کامل و مطلوب در نظام عرفانی علامه طباطبایی انسانی است که صبغه ملکوتی دارد، فکر صائب و عمل صالح دارد، وجودش بیت الله است، غریزه‌اش در اختیار فطرتش است، انسانی است که پس از طی مسیر انسانیت از شفافیت در سخن، هدف، مقصد و مقصود بهره‌مند است.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آزادیان، مصطفی، (۱۳۸۵ش)، *آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبایی*، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، *تفسیر انسان به انسان*، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۴ق)، *مهر تابان*، چاپ اول، مشهد، علامه طباطبایی.
۵. خلیلی، مصطفی، (۱۳۸۲ش)، *اندیشه‌های کلامی علامه طباطبایی*، چاپ اول، قم، دفتر نشر و تنظیم آثار علامه.
۶. دفتر تنظیم و نشر آثار علامه، (۱۴۱۸ق)، *شناخت‌نامه (مجموعه مقالات)*، چاپ اول، قم، دفتر نشر علامه.
۷. دیرکس، هانس، (۱۳۸۴ش)، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، چاپ اول، تهران، هرمس.
۸. سعادت‌فر، انسیه، (۱۳۸۷ش)، *انسان‌شناسی از دیدگاه مطهری و اریک فروم*، چاپ اول، قم، نشر معارف.
۹. موسوی مقدم، سید رحمت‌الله، مقاله: *ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی*، فصلنامه اندیشه نوین، ش ۲۷.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۴ش)، *ترجمه المیزان*، مترجم سیدمحمدباقر موسوی، چاپ اول، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷ش)، *روابط اجتماعی در اسلام*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (پاورقی، شهید مطهری)، چاپ ششم، تهران، صدرا.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴ش)، *مباحث علمی در تفسیر المیزان*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵ش)، *معنویت تشیع*، گردآوری محمد بدیعی، چاپ اول، قم، تشیع.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶ش)، *رسالة الولایه*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، چاپ سوم، قم، مطبوعات دینی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶ش)، *قرآن در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.

۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *تعالیم اسلامی*، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *رسائل توحیدی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *نهایت فلسفه*، ترجمه مهدی تدین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *شیعه در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، *نهایة الحکمه*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، *بداية الحکمه*، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۸. فارابی، محمد، (۱۳۸۸ش)، *السیاسه المدنیه*، تحقیق فوزی متری نجار، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.
۲۹. فعالی، محمد تقی، (۱۳۹۰ش)، *آفتاب و سایه ها*، چاپ هشتم، تهران، نشر عابد.
۳۰. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۷۴ش)، *آتش درون*، ترجمه صالحی ادیب، چاپ اول، تهران، نشر شبانویز.
۳۱. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۷۷ش)، *چرخ زمان*، ترجمه مهران کندری، چاپ اول، تهران، نشر میترا.
۳۲. کاستاندا، مارگارت رایان، (۱۳۷۷)، *سفر جادویی با کارلوس کاستاندا*، ترجمه مهدی کندری، چاپ اول، تهران، نشر میترا.

۳۳. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۷۷ش)، *حرکات جادویی*، ترجمه مهدی کندری، چاپ اول، تهران، نشر میترا.

۳۴. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۸۱ش)، *سفر به دگر سو*، ترجمه دل آرا قهرمان، چاپ اول، تهران، نشر میترا.

۳۵. کاستاندا، کارلوس، (۱۳۸۲ش)، *حقیقتی دیگر*، ترجمه ابراهیم مکلا، تهران، چاپ اول، نشر دیدار.

۳۶. وارنوک، مری، (۱۳۸۰ش)، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.

37. Leach, Edmund: *The New York Review of Books*. High School: 2010.

38. C.Castaneda: *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Washington Square Press Publication;1968.

## نظریه احسان از منظر عرفان و قرآن

محمد تقی فتالی<sup>۱</sup>

### چکیده

دین دارای ابعاد وسیع و گسترده‌ای است. سؤالی که مطرح می‌شود این که آیا می‌توان تمام ابعاد دین را در امری واحد و جامع خلاصه کرد و تقلیل داد؟ پاسخ مقاله حاضر مثبت است. محور مقاله نظریه احسان است. این نظریه به ما می‌گوید که احسان از یکسو مظهر جامع رحمان است و از سوی دیگر دین خالص بوده و وجه جامع تمام ابعاد دین می‌باشد. اسم شریف الله، جامع‌ترین اسم خداست. نام زیبای رحمان، جامع‌ترین نام خدا بعد از الله می‌باشد. مظهر اسم رحمان، احسان است. از آنجا که دین براساس اسم جامع رحمان نازل شده است، می‌توان گفت که احسان عصاره دین است.

این نظریه دارای مبانی مختلفی است. در این مقاله ضمن بررسی ابعاد مختلف نظریه احسان، تلاش شده است مبانی و دلایل آن از منظر عرفان و قرآن تحلیل و بررسی گردد. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این که احسان، ایثار و به طور کلی گذشت عصاره دین و وجه جامع دین است. روش تحقیق در مقام گردآوری کتابخانه‌ای - اسنادی و در مقام داوری توصیفی - تحلیلی است.

### واژگان کلیدی

نظام اسمائی، اسماء جلال و جمال، بهیج، سکونت، تسخیر، تسبیح، شکر.

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، واحد علوم و تحقیقات عالی تهران، گروه عرفان اسلامی

## طرح مسأله

طبق قول مشهور دین دارای ابعاد سه گانه است؛ اعتقادات، اخلاق و احکام (سرچ در کتب کلامی مثل جامع المقاصد، ایجی....) سؤالی مطرح می‌شود و آن این که آیا تمام جنبه‌های دین، وجه جامع دارد؟ آیا تمام ابعاد دین، دارای حلقه وصل می‌باشد؟ و با توجه به این که دین از مبدأ واحد نازل شده است، آیا می‌توان آن را به امری واحد و جامع تقلیل داد؟ می‌توان ادعا کرد که تمام گستره دین، وجه جامعی دارد و این وجه جامع (احسان) در ارتباط با اسم جامع خدا (رحمان) قرار دارد.

از آنجا که بعد از اسم شریف الله، اسم رحمان جامع‌ترین نام خداست و از آنجا که مظهر این اسم، احسان می‌باشد، احسان می‌تواند جامع‌ترین بعد دین باشد و حتی به عنوان عصاره و خلاصه دین به حساب آید. تفاسیر همچنین می‌توان گفت که غایت خلقت انسان در احسان دیده شده است:

وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ؛ در حالی که [مردم] پیوسته در اختلافند. مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده و برای همین آنان را آفریده است (هود: ۱۱۸ و ۱۱۹).

به جز این، می‌توان به نمونه‌ای دیگر استشهاد نمود. در سخنانی زیبا میان دو دسته از انسان‌ها به گونه‌های مختلف مقایسه شده است. امام ششم علیه السلام فرمود:

جَاهِلٌ سَخِيٌّ أَفْضَلُ مِنْ نَاسِكٍ بَخِيلٍ؛ جاهل سخاوتمند بهتر است از عابد بخیل (عاملی شهید اول، ۱۳۷۹: ص ۲۹).

آن امام همام در بیانی دیگر فرمود:

شَابٌ سَخِيٌّ مُرْهَقٌ فِي الدُّنْيَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ شَيْخٍ عَابِدٍ بَخِيلٍ؛ جوان بخشنده گنهکار نزد خدا محبوب‌تر است از پیرمرد عابد بخیل (کلینی، ۱۳۶۵: ۴/۴۱).

امام صادق علیه السلام در فرمایشی دیگر اشاره کرد:

جَاهِلٌ سَخِيٌّ أَفْضَلُ مِنْ شَيْخٍ بَخِيلٍ؛ جاهل بخشنده بهتر است از پیرمرد بخیل (شعیری، ۱۳۶۳: ۱۱۲).

تأمل در سه حدیث اخیر به ما می‌گوید در حدیث اول و سوم میان دو کس مقایسه

شده است؛ «جاهل سخاوتمند» از یکسو و «عابد بخیل» از سوی دیگر. این سنجش چند نکته را برملا می‌سازد: نخست این که سخاوت جبران جهل می‌کند و بخل نابود کننده عبادت است. دوم این که سخاوت نوعی عبادت است لذا نزد خداوند جایگاه و منزلت دارد و سوم این که کسی که اهل سخاوت است گویا جاهل نیست و کسی که اهل بخل، گویا عابد نیست؛ زیرا شکی نیست جاهل نسبت به عابد برتری ندارد اما اگر جاهل بخشنده از عابد خسیس برتری یافته است نشان از آن دارد که سخاوت از جهالت بر نمی‌خیزد چنانکه بخل را با عبادت آشتی نیست. اصولاً فرد بخشنده به درجاتی از معرفت رسیده است و «عبادت» چیزی جز «معرفت» نیست. این سخن در باب حدیث دوم هم صادق است. بدین معنا که سنجش «جوان گنهکار بخشنده» با «عابد بخیل» نشان می‌دهد که قانون بخشش، پوشنده گناهان و تأمین کننده حب خداست.

خداوند به عنوان معلم بشر، مهم‌ترین خصیصه خود یعنی صفت بخشندگی و مهمترین وظیفه بشر یعنی صفت بخشندگی را یادآور می‌شود. تو گویی خداوند اینگونه فرموده است: ای انسان‌ها! بدانید که من بخشنده‌ام پس شما هم بخشنده باشید (فاتحه: ۱).

پرداختن به این موضوع از چند جهت ضرورت دارد؛ اول این که اسم جامع خداوند بعد از اسم الله، نام رحمان است. خدا شارع دین می‌باشد. تشریح براساس اسم خداوند است. پس تشریح دین با شارعی که اسمش و حقیقتش رحمان است، مناسبتی خواهد داشت. این مناسبت باید تبیین شود. لذا تبیین مناسبت اسم رحمان برای واضح شریعت از یک سو و تشریح دین از سوی او از سوی دیگر یک ضرورت است. دوم این که سؤالی مطرح است و آن این که آیا می‌توان تمام ابعاد دین را به امری واحد و جامع تقلیل داد؟ و اگر می‌توان چگونه؟ این نیز ضرورت دیگر است. سوم این که در آیات و روایات برای ایثار، انفاق، بخشش، صدقه و در یک کلام احسان جایگاه بلندی در نظر گرفته شده است. سؤال این است که آیا احسان فقط یک فضیلت است یا وجه جامع دین است؟ این نیز ضرورت سوم است. چهارم این که شرائط جامعه امروز خصوصاً براساس تفکر مادی گرایانه و سکولار مدرن به سمت خودپرستی، حساست و نفی فضایل اخلاقی پیش می‌رود. طرح مسائلی چون احسان و ایثار در این شرائط ضرورتی دو چندان دارد. نظریه احسان از منظر قرآن و

عرفان دارای مبانی و دلائلی است. این دلائل را می‌توان به شرح ذیل بیان کرد.

### (۱) نظام اسمائی

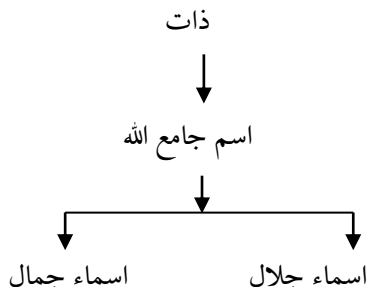
در عرفان اعتقاد بر این است که ذات خداوند در خفاء محض است. او ازلاً و ابداً پنهان بوده و هست. ذات از آن جهت که ذات است هیچ‌گونه ظهوری ندارد. ذات را نه اسمی است و نه رسمی. ذات احدی از تمامی کثرت‌ها و ترکیب‌ها منزّه است. هیچ یک از موجودات به کنه ذات راه ندارند حتی کامل‌ترین انسان‌ها یعنی حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ذات احدی شکار کسی نمی‌شود و هیچ کس نباید طمع نیل به ذات داشته باشد. ظهور ماسوا از طریق اسماء محقق می‌شود. هر آنچه در عالم هستی به ظهور می‌رسد، مظاهر اسماء الهی هستند. پس عالم هستی، ظهور اسماء خداوند است.

عرفا معتقدند اسماء دارای مراتب‌اند و میان آنها نظامی دقیق حاکم است. هر اسمی با اسم دیگر نسبتی دارد و میان اسماء چینش و ترتیبی وجود دارد. در میان عرفا چندین نظام اسمائی مطرح است؛ بدین معنا که حداقل دو نوع ترتیب و نظام در میان اسماء را بیان کرده‌اند. (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵ق: ج ۱/ باب ۴؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: فص ادریسی؛ ابن عربی، ۱۴۰۳: ۴۷-۲۸؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۳۵-۱۱۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۴۷-۳۵؛ قونوی، ۱۳۶۲: ۲۴-۱۷).

### نظام اول: الله محور

نخستین نظام اسمائی چنین مطرح می‌کند که بعد از مقام ذات، جامع‌ترین اسم خدا قرار می‌گیرد. نام شریف «الله» به عنوان اسمی که جامع تمامی اسماء و صفات الهی است بعد از ذات قرار دارد. بعد از اسم جامع، دو دسته اسماء قرار می‌گیرند؛ یکی اسماء جمال و دیگری اسماء جلال. ذیل اسماء جمال، نام‌های جمالیّه خداوند نظیر ودود، عطوف و ستار قرار می‌گیرد و نیز ذیل اسماء جلال، نام‌های جلالیه خداوند مثل قهار، احد و منتقم واقع می‌شوند. سلسله اسماء از بالا به سمت پایین به صورت عمودی تنزل یافته تا به آخرین سطح اسماء نائل می‌گردد. ذیل هر اسم جزئی، در آخرین سطح اسماء، مظهري در جهان هستی قرار دارد. در این تصویر از نظام اسمائی سه رکن به چشم می‌آید؛ ذات، نظام اسماء و مظاهر اسماء.





در ارتباط با این نظام اسمائی نکاتی شایان ذکر است: (جندی، ۱۴۲۳ق: ۶۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶۳؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۲ و ۱۳۱؛ قونوی، ۲۰۰۸م: ص ۱۱۸)

نکته اول: اسماء جمال حکایت از لطف و رحمت حق می کنند و طالب وجود و ظهور در عالم و استمرار آن می باشند. اسماء جلال دلالت بر قهر و غضب او کرده خواهان خفاء عالم می باشند. جهان در هر آن با صفت جمال و غلبه رحمت، ظهور می کند و با وصف جلال و غلبه احدیت به خفا می رود. این جریان تا ابد استمرار دارد و بر اساس دو اسم کلی «الظاهر» و «الباطن» ظهور و بطون خواهد داشت. عرفا گاهی از اوصاف جلال و جمال به «دو دست خدا یا یدین» تعبیر می کنند (ابن عربی، ۱۳۷۰: فص آدمی):

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي؛ فرمود: ای ابلیس! چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم سجده آوری (ص: ۷۴).

نکته دوم: نظام اسمائی به صورت طولی تنزل می کند. اسمائی که در بالا قرار دارند نسبت به اسماء ذیل، محیط می باشند و اسماء پایین نسبت به اسماء فوق محاط. نسبت میان اسماء در مراتب تنزل، احاطه و اشراف است. اسماء محیط هر چه به سمت مراتب پایین تنزل کنند از احاطه آنها کاسته شده محدودتر و جزئی می شوند تا به آخرین سطح اسماء می رسند. تمام اسمائی که در آخرین سطح قرار دارند جزئی و محاط می باشند؛ زیرا که ذیل آنها اسمی وجود ندارد. اگر نسبت میان اسماء به صورت احاطه می باشد طبعاً نظام اسمائی مخروطی خواهد بود. در رأس این مخروط چهار اسم «الاول»، «الآخر»، «الظاهر» و «الباطن» قرار دارند. البته فوق این چهار اسم شریف، اسم جامع الله می باشد.

نکته سوم: هر اسمی را دو صورت است؛ صورت علمی و صورت عینی. صورت علمی هر اسم، عین ثابت نامیده می شود. اعیان ثابت صورت و مظاهر علمی اسماء حقتند. صور عینی در عالم

کون و وجود محقق می‌شوند. مظاهر عینی، همان اموری را در عالم کون به ظهور می‌رسانند که در اعیان ثابتۀ آنها ثبوت دارد. هر اسمی دولتی بر مظاهر در عالم کون دارد و هر مظهري در عالم کون تحت پوشش اسمی می‌باشد. لذا تدبیر هر مظهر به دست اسمی از عالم اسماء می‌باشد.

**نکته چهارم:** از آنجا که نسبت میان اسماء احاطه و اشراف است، هر اسم پایین حاوی حقایق اسماء فوق می‌باشند. به بیان دیگر در باطن هر اسم، حقایق تمام اسماء وجود دارد. هر اسمی دو بعد دارد؛ ظاهر و باطن. ظاهر آن اسم، همان اسم، اما باطنش تمام اسماء دیگر است. این سخن در باب مظاهر هر اسم هم صادق است. به تعبیری هر مظهر، ظهور اسمی از اسماء الهی است اما در باطن آن مظهر، تمام اسماء تقرّر دارند. به دیگر سخن هر مظهري در عالم کون، حاوی کل اسماء و حقایق عالم وجود می‌باشد. در عین حال که هر مظهري در عالم، وجودی منحصر به فرد است.

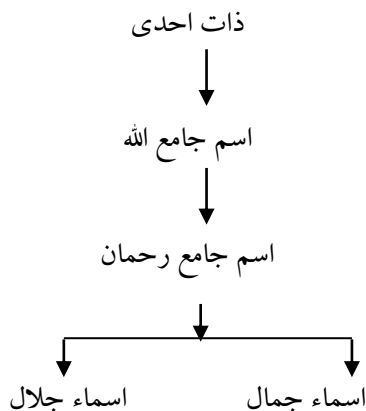
دل هر ذره‌ای که بشکافی	آفتابیش در میان بینی
هر چه داری اگر به عشق دهی	کافر مگر جوی زیان بینی
جان‌گذاری اگر به آتش عشق	عشق را کیمیای جان بینی

(هاتف اصفهانی، دیوان اشعار)

از آنجا که نام زیبای الله اسم جامع است و هر اسمی مظهري دارد، مظهر این اسم، جامع‌ترین و کامل‌ترین موجود عالم می‌باشد. و او کسی نیست جز حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که اکمل ماسوا می‌باشد.

### نظام دوم: رحمان محور

عارفان با تأمل و تعمق در متون دینی به نظامی زیباتر دست یافته‌اند. در نظام دوم بعد از ذات، اسم جامع الله و سپس نام زیبای «رحمان» وجود دارد. ذیل رحمان دو دسته اسماء جمال و جلال قرار می‌گیرد. برخلاف نظام قبلی، اسماء جمال و جلال ذیل اسم «رحمان» قرار دارند نه «الله». این امر بدین معنا است که باطن جمال، رحمت است چنانکه باطن جلال نیز رحمت خواهد بود:



این تصویر را دلایلی همراهی می‌کند؛ یکی از مهمترین دلایل که از قرآن بدست می‌آید اینکه نام شریف الله در تمام آیات قرآن موصوف قرار می‌گیرد و در هیچ موردی صفت برای هیچ اسم دیگری قرار نمی‌گیرد. مثلاً همه جا گفته می‌شود: الله العلیم و هرگز گفته نمی‌شود: العلیم الله. این امر بدین معنا است که اسم شریف الله حاوی تمام اسماء و مستجمع جمیع صفات کمالیه می‌باشد. همین سخن در باب نام زیبای رحمان هم صادق است؛ زیرا که رحمان با هر اسمی از اسماء حق قرین گردد موصوف واقع می‌شود و نه صفت. پس اسم رحمان هم حاوی تمام اوصاف حق و اسم جامع می‌باشد. البته اگر اسم رحمان با اسم الله همراه شود، در این مورد خاص، اسم رحمان صفت می‌باشد. بنابراین اسم رحمان هم جامع بوده جامعیتش بعد از اسم الله قرار دارد.

تفاوت بارزی است میان دو نظام اسمائی؛ این تفاوت شاخص و جالب، در اسم زیبایی «رحمان» نهفته است. حقیقت رحمت رحمان و عالم هستی بسیار عمیق است؛ خداوند دو گونه اسماء دارد؛ اسماء جمال و اسماء جلال. شاید در آغاز بیندازیم این دو دسته اسماء هم‌عرض بوده هم‌افقند. اما نظام آفرینش این گونه نیست. نظام خلقت و آفرینش بدین صورت است که اسم «رحمان» بر تمام اسماء اعم از جمال و جلال حاکم است و دولتی بر هر دو دسته اسماء دارد. این امر بدین معنا است که اگر در جایی «قهر» وجود دارد بی‌علت نیست بلکه علت آن «مهر و رحمت» است.

به این مثال توجه کنیم: کودکی که در کوچه تنبیه می‌شود از سر دشمنی یا حسادت است اما اگر مادری فرزندش را تنبیه کند، تنبیه او علتی دارد؛ علت قهر مادر، محبت اوست.

پشتوانه کم توجهی و قهر خدا، قهر او نیست بلکه مهرورزی و بسط رحمت اوست. خداوند گاهی به بنده‌ای کم توجهی می‌کند بدین دلیل که او را جذب کرده مهر خویش را شامل او هم نماید و دستش گرفته بالا برد. مهندسی عالم بر اساس مهر و محبت است. قهر و عذاب در عالم راهبرد اصلی و استراتژی خدا نیست بلکه تاکتیک اوست جهت انبساط رحمت.

می‌توان بخشی از آیات قرآن را در باب رحمت مرور کنیم؛ هر کس تقوا داشته باشد رحمت دریافت می‌کند، (غافر: ۹) کودکان با رحمت الهی بزرگ شده رشد می‌کنند، (اسراء: ۲۴) در این جهان حوادث تلخ با تخفیف ویژه از سوی رحمان به انسان می‌رسد، (بقره: ۱۷۸) رحمت الهی از تمامی داشته‌های بشر بهتر است (آل عمران: ۱۵۷)، تمامی کتب آسمانی رحمت الهی اند (انعام: ۱۵۷)، رحمت خدا به بخشنده‌گان نزدیک است (اعراف: ۵۶)، خداوند هود عَلَيْهِ السَّلَام و همراهانش را با رحمتش نجات بخشید (هود: ۵۸)، سبب نجات صالح عَلَيْهِ السَّلَام و یارانش رحمت خدا بود (هود: ۶۶)، رحمت الهی شعیب عَلَيْهِ السَّلَام و مؤمنین را نجات داد (هود: ۹۴)، اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام مشمول رحمت و برکات خدایند (هود: ۷۳)، تا رحمت خدا هست نباید ناامید بود (حجر: ۵۶؛ زمر: ۵۳)، ثروت رحمت الهی است (کهف: ۸۲)، انبیا و اولیا رحمت خدایند (انبیا: ۱۰۷)، ازدواج زمینه بسط رحمت پروردگار است (روم: ۲۱)، ابرها و بادهای رحمت گسترند (اعراف: ۵۷)، شادی با رحمت الهی فرا می‌رسد (یونس: ۵۸)، شب و روز با رحمت خدا وسیله آرامش و جمع ثروت است (قصص: ۷۳)، ایوب عَلَيْهِ السَّلَام به رحمت الهی چنگ زد (انبیا: ۸۳)، بندگان رحمان متواضعند (فرقان: ۶۳)، هر کس به سمت خدا رود لطف او را می‌چشد (نساء: ۱۱۰)، کشتی‌ها با رحمت او بر آب‌ها می‌غلطند (اسراء: ۶۶) و رحمت به اندازه کل عالم وسعت دارد:

رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا؛ پروردگارا رحمت و دانش [تو بر] هر چیز احاطه دارد (غافر: ۷).

خداوند بسط رحمت را بر خود نوشته است:

فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ؛ بگو درود بر شما پروردگارتان رحمت را بر خود مقرر کرده (انعام: ۵۴).

خداوند بخاطر وفور و انبساط رحمت عالم آفرید:

وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ؛ در حالی که پیوسته در اختلافند مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده و برای همین آنان را آفریده است (هود: ۱۱۹).  
و خداوند با نام زیبای رحمانش هر آنچه در عالم است پدید آورد:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ بنام خداوند بخشنده مهربان (فاتحه: ۱).

اگر خوبی‌ها رحمت الهی را جذب می‌کنند، اگر رحمت رشددهنده است، اگر رحمت الهی به انسان‌ها نزدیک است، اگر رحمت او سبب نجات همه انسان‌ها است، اگر توجه به رحمت و واسع‌ه برای انسان ناامیدی نمی‌گذارد، اگر ابرها و باده‌ها و کوه‌ها و ستارگان با رحمت در جریانند، اگر التفات به رحمت آدمی را فروتن می‌کند، اگر رحمتش به اندازه کل عالم وسعت دارد، و اگر خداوند رحمان سبب ظهور هر موجودی در عالم است پس هر آنچه در جهان هستی به چشم می‌آید حاوی رحمت است. رحمان، امام عالم است و جهان بر اساس امامت مهر آفریده شده است. صفت بخشنده‌گی خدا سبب وجود است: اگر هستیم و نفس می‌کشیم از بخشنده‌گی اوست. اگر بخشنده باشیم با او هستیم.

يَا مَن سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ؛ ای کسی که رحمتش بر غضبش سبقت دارد (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۹۹).

اصالت رحمت و تقدم آن با بیانی دیگر آمده است:

سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي؛ رحمتم بر غضبم سبقت دارد (ونسینگ، ۱۹۸۸م: ۴/۵۲۶).

## ۲) سریان رحمت

رحمان از ریشه رحمت است. واشکافی واژه رحمت در مورد انسان ما را با سه عنصر روبرو می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸)؛ عنصر اول این که فقدان یا نیازی را در کسی مشاهده کنیم، عنصر دوم این که بعد از ملاحظه نیاز در ما تأثیر و انفعالی خاص پدید می‌آید و عنصر سوم این که حالت انفعالی ما را برمی‌انگیزاند تا حاجت وی را تأمین نمائیم. اگر جهات نقص را از این تعریف بزدایم روح رحمت این است: افاضه جهت رفع نیاز.

چون نیک بنگریم رحمانیت خداوند دارای چهار مؤلفه است:

مؤلفه اول: خداوند فقط عطا می‌کند و هیچ نمی‌گیرد؛ زیرا که او بی‌نیاز مطلق است.

انسان‌ها در این رابطه چند دسته می‌شوند؛ بخشی فقط می‌گیرند و هیچ نمی‌دهند، بعضی

دیگر اندکی از آنچه ستاده‌اند می‌بخشند و دسته سوم چیزی برای خود نمی‌خواهند و داشته‌های خود را بذل بندگان خدا می‌کنند. انسان‌ها هر چه به سمت بخشش روند، به اسم رحمان تقرّب یافته‌اند.

**مؤلفه دوم:** خداوند به تمام ماسوا و بدون هیچ شرط می‌بخشد. انسان‌ها در این رابطه هم چند گروه می‌شوند؛ بخشی از آنها در قبال اندکی بخشش، شرط بلکه شرائطی می‌گذارند و بعضی دیگر با کمترین شرط می‌بخشند، اما دسته سوم الگوی رحمان را در بخشش پیش می‌گیرند. باید به این نکته ظریف توجه داشت: «خدا می‌بخشد حتی به دشمنان خود».

شاید به ذهن تداعی شود که رحیم غیر از رحمان است؛ رحیم با شرط می‌بخشد و شرط آن مؤمن و بهشتی بودن است. اما با دقت به دست می‌آید که تفاوت رحمان و رحیم بر حسب قابل است نه فاعل؛ بدین معنا که برخی با کارهای نیک ظرفیت و میزان پذیرش رحمت را در خود بالا می‌برند و از این طریق رحمت بیشتری دریافت می‌کنند. پس اگر به فاعل خیره شویم او فقط رحمان است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۲۲۹-۲۲۸).

**مؤلفه سوم:** خداوند می‌بخشد بدون چشم‌داشت. ما آدمیان اگر هم گاهی اهل بخشش باشیم معمولاً بی‌چشم‌داشت این عمل را انجام نمی‌دهیم. اگر هم انتظار خویش را بر زبان جاری نکنیم لااقل آن را در گوشه ذهن خویش می‌سپاریم. «عبدالرحمن» کسی است که بی‌هیچ چشم‌داشتی حتی انتظار فکری و ذهنی، بخشش کند؛ چون خداوند این گونه است که بخشش با آزار و منت را نمی‌پسندد:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را با منت و آزار، باطل مکنید (بقره: ۲۶۴).

**مؤلفه چهارم:** خداوند به هنگام نیاز می‌بخشد. خداوند خلّقی دارد و آن این که هر جا نیازی باشد، اولین کسی که بالای سر آن نیاز ایستاده و درصدد رفع آن برمی‌آید، خداست. او «رافع الحاجات» و «قاضی الحاجات» می‌باشد. و پرواضح است که جهان چیزی جز موجودات نیازمند نیست و خداوند این حقیقت را به رخ انسان کشیده است:

يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَيَّ اللَّهُ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم! شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است (فاطر: ۱۵).

ما آدمیان به هنگام ملاحظه نیاز دیگران به گونه‌های مختلف عمل می‌کنیم؛ گاهی نمی‌بینیم، گاهی نمی‌خواهیم ببینیم، گاهی می‌بینیم و می‌گذریم، گاهی تأمین نیاز نیازمندان را به دیگران وامی‌نهیم و زمانی هم به رفع نیاز دیگران اهتمام می‌ورزیم. بر این اساس، می‌توان گفت خداوندِ رحمان، فقط می‌بخشد، بی‌هیچ شرطی می‌بخشد، بخشش او با چشم‌داشت نیست و هنگام نیاز، اول اوست که می‌بخشد. همچنین می‌توان افزود که کتاب تشریح، شرح رحمت اوست چنانکه کتاب تکوین، بسط رحمت او. نتیجه آن که اگر ببینش و دیدگاه انسان بر اساس اسم «رحمان» خداوند شکل گیرد، این‌گونه خواهد شد: رحمان نامه هدایت می‌دهد، رحمان می‌آفریند، ما فقط در مملکت رحمانیم و او بی‌هیچ چشم‌داشتی بخشش خویش را شامل ماسوا می‌کند. اگر چنین است که چنین است پس بایسته است بخشنده بود.

### ۳) بخشندگی؛ وجه مشترک اسماء

کافی است نام‌های زیبا و دلنشین خدا را مرور کنیم. در این صورت، تنها یک وجه مشترک میان آنها مشاهده خواهیم کرد: صفت بخشندگی. به عنوان نمونه می‌توان دعای جوشن کبیر که شرح اسماء خدا و بهترین مدل خداشناسی دینی است را مرور کرد (قمی، مفاتیح الجنان، دعای جوشن کبیر): کریم، حلیم، مُجیب الدَّعَوَات (اجابت کننده دعاها)، رافعُ الدَّرَجَات (بلند کننده درجات)، ولی الحسنات، غافر الخطیئات (آمرزنده گناهان)، مُعْطِی الْمَسْئَلَات (عطاکننده خواهش‌ها)، قَابِل التَّوْبَات (پذیرنده توبه‌ها)، سَامِعِ الْاَصْوَات (شنونده آوازه‌ها)، رافع البلیات (دفع کننده بلاها)، خیر الغافرین (بهترین آمرزنده‌ها)، خیر الفاتحین (بهترین گشاینده‌ها)، خیر الناصرین (بهترین یاورها)، خیر الرّازقین (بهترین روزی دهندگان)، خیر الحامدین (بهترین سپاسگزارنده‌ها)، خیر الذّاکرین (بهترین یادآورنده‌ها)، خیر المنزّلین (بهترین میزبان‌ها)، خیر المحسنین (بهترین بخشنده‌ها)، منشی السّحاب الثّقال (برآرنده ابرهای بارنده)، حَنَّان (پرمهر)، مَنَّان (بخشنده)، رضوان (راضی کننده)، غفران (آمرزنده)، ذی المنّ (صاحب منّت)، کاشف البلیا (دفع کننده بلاها)، منتهی الرّجایا (نهایت امیدها)، مُجْزِلِ الْعَطَايَا (شایان کننده عطاها)، واهب الهدایا (بخشنده هدیه‌ها)، رازق البرایا (روزی ده خلق)، قاضی المنايا (برآرنده آرزوها)، سَامِعِ الشّکَايَا (شنونده شکایت‌ها)، باعث البرایا (زنده کننده مردمان)،

مطلق الاسری (آزادکننده اسیران)، ذی العفو و الرضا (صاحب گذشت و رضا)، ذی الجود و السخا (صاحب جود و بخشش)، ذی الآلاء و النعماء (صاحب مرحمت‌ها و نعمت‌ها)، مانع، دافع، صانع، نافع، جامع، شافع و موسع (وسعت بخش).

در این نگاه که تنها به ده فراز ابتدایی دعای جوشن کبیر بسنده شد، نکات ظریفی بدست می‌آید؛ از یکسو اگر اسماء مزبور و نام‌های دیگر خدا را در این دعا گردآوریم به اندازه تک تک اجزاء عالم هستی اسماء الهی وجود دارد. این امر بدین معناست که هیچ چیزی در این عالم وجود ندارد مگر اینکه به اسمی از اسماء خدا مرتبط و متصل است. (سبزواری، بی تا) به عبارت دیگر اسماء الهی یا اسمی که جامع همه آنهاست یعنی نام زیبای رحمان، به وسعت کل هستی است:

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ؛ و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است (اعراف: ۱۵۶).

از سوی دیگر اگر نام‌های الهی را پیش‌رو قرار دهیم و در تک تک آنها ژرف‌اندیشی کنیم به این نتیجه جالب می‌رسیم که در تمام آنها گویا یک صفت موج می‌زند و آن اجابت، قبول، عطا، گشایندگی، روزی‌بخشی، میزبانی، مهر، رضایت، امید، هدیه، زندگی‌بخشی، گذشت، نعمت، جود و در یک کلام بخشندگی است. انسان‌ها بدانند از صفت بخشندگی خداوند بوجود آمده‌اند. هر آنچه در عالم است حاوی رحمت خداست و درون هر شیء رحمت او نهفته است. قانون آفرینش این است: خداوند فقط بخشنده است. پس هدف از خلقت انسان، تجلی بخشندگی اوست و تنها راه آشتی با خداوند رحمان هم احسان و بخشندگی است.

#### ۴) کائنات بی توقع می‌بخشد

یکی از مؤلفه‌هایی که مربوط به چرخه زیست و زندگی انسان می‌شود، فعالیت‌های طبیعی است. محیط زیست شامل تمامی عوامل فیزیکی، بیولوژیکی و زیبایی شناختی است که بر افراد و جوامع تأثیر می‌گذارد و از آنان نیز تأثیر می‌پذیرد. شرایط طبیعی و محیط زیست بسیار پیچیده عمل می‌کنند اما از منظر الهی تمام آنها چه مستقیم و چه غیر مستقیم به همدیگر و به بشر یاری می‌دهند، به گونه‌ای که اگر حتی یکی از عناصر طبیعی از چرخه حیات حذف شود، در کوتاه مدت یا میان مدت حیات انسان ناممکن بوده نسل آدمی رو به



زوال می‌رود.

تأثیر عوامل طبیعی در استمرار زیست انسانی برای همگان واضح و ملموس نیست؛ برخی به بخشی از شرایط محیطی توجه دارند، بعضی دیگر یاری‌های عوامل زیستی را طبیعی تلقی می‌کنند، برخی با غرور کمک‌های زمین و عناصر آن را غریزی دانسته وظیفه آنها می‌دانند. در این میان کمتر به کمک‌ها، مساعدت‌ها، امدادها و بخشندگی‌های کائنات به صورت عمیق نگاه می‌کنیم. گذشته از اینکه بسیاری از انسان‌ها در مقابل خدمات بی‌شمار زمین و آسمان، با دست تخریب وارد شده صدماتی جبران‌ناپذیر به محیط وارد می‌کنند.

### الف) پدیده‌های طبیعی

زمین: قرآن کریم و رهبران دینی نسبت به زمینه‌های طبیعی و عوامل زیستی حساسیتی بالا و عنایتی ویژه نشان داده‌اند. در آیات، با این مضامین مواجه می‌شویم: خداوند زمین را برای انسان بستر استراحت (فرش) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸/۱) قرار داد (بقره: ۲۲)، خداوند زمین را برای انسان آسایش و آرامش (مهد) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۲/۱۳) آفرید، (طه: ۵۳) خداوند زمین را آرام و مستقر (قرار) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰/۵۲۵) آفرید، (نمل: ۶۱) خداوند کسی است که ارض را جایگاه مطمئن و آرام (قرار) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۱۵۸) جعل فرمود (غافر: ۶۴)، او کسی است که زمین را برای انسان‌ها هموار و رام (ذلول) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۳۳۷) آفرید، (ملک: ۱۵) آیا خداوند زمین را محل آرامش (مهاد) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶/۱۶) قرار نداد؟ (نبا: ۶) خداوند ارض را برای آدمیان گستراند (نوح: ۱۹) (بساط) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵/۷۸) و ما زمین را گسترانیدیم (ذاریات/۴۸) (فرش) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۳۷۲).

آنچه در تعابیر پیش گفته مشترک و برجسته است این که زمین قرارگاه و آرام‌گاه بشر است و این خاصیت را خالق آن به زمین داد. می‌دانیم که زمین دارای چندین حرکت است. اگر یکی از این حرکت‌ها را در شرایط آزمایشگاهی با سرعت زیاد بازسازی کنیم یعنی مثلاً کره‌ای را با شتاب به حرکت درآوریم و درون آن چند شی کوچک قرار دهیم، خواهیم دید که اشیاء دائماً به اطراف پرتاب می‌شوند. اما هیچ شیئی از زمین کنده نشده به آسمان پرتاب نمی‌شود. خداوند تدبیری نمود و آن این که میان کرات با محاسبه‌ای بسیار دقیق نیروی جاذبه گذارد تا ضمن عدم دفع یکدیگر، تنظیم روز و شب و تنظیم فصول،

اشیاء روی زمین و از جمله انسان به این طرف و آن طرف پرتاب نشوند. علی‌رغم این‌که سیاره بزرگ و منجمدی به نام زمین دارای حرکت‌های متداخل با سرعت بسیار زیاد است، هیچ انسان در تمام طول عمرش از زمین، ناآرامی و بی‌قراری نمی‌بیند و به اذن خدا حتی احساس نمی‌کند. (ابن عاشور، بی‌تا، ۱/۳۲۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۸/۵۱۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۵۶۳؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م: ۲/۲۶۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۷/۳۷۸، شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/۶۸۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰/۳۳؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۹/۴۴۴) به همین دلیل نسبت به آرام و رام بودن زمین بسیار تأکید و این یکی از نعمت‌ها و نشانه‌های بزرگ خدا دانسته شده است. علی علیه السلام در فرمایشی نسبت به آرام و همراه بودن زمین توجه نشان داد:

اللَّهُمَّ رَبَّ السَّقْفِ المَرْفُوعِ... وَ رَبَّ هَذِهِ الْإَرْضِ الَّتِي جَعَلْتَهَا قَرَارًا لِلْأَنْمَاءِ؛ ای خدای آسمان برافراشته... وای پروردگار این زمینی که آن را جایگاه آرامش مردمان قرار دادی (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۱/۱۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق / ۱۴۰۴ق: ۳۲/۶۰۷؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۱۰۲).

خداوند تا بدان اندازه نسبت به اوضاع روانی و روحی انسان عنایت نشان داده است که می‌فرماید در زمین، انواع گیاهان و درختان را به صورت شادی‌بخش و مفرح آفریدیم: وَأَنْبَتَ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيحٍ؛ و از هر نوع [رستنی‌های] نیکو می‌رویانند (حج: ۵).

کلمه «بهیج» از ریشه «بهج» و «بهجت» مشتق شده به معنای شادی، سرور و آرامشی است که از زیبایی چیزی ناشی شود (کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۴/۳۷۲؛ شبّر، ۱۴۰۷ق: ۴/۲۲۶؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷ق: ۳/۵۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق: ۷/۱۱۴). خداوند می‌توانست باغ‌ها، درختان و گیاهان را به گونه‌ای بیافریند که برای انسان شادی‌بخش و نشاط‌آفرین نباشد اما با ملاحظه ویژگی‌های روانی انسان، پدیده‌های زمینی را به گونه‌ای خلق نمود که انسان با ملاحظه آن شاد شود، آرام گیرد و لذت دریافت نماید.

آرامش بخشی طبیعت در زمین و تأثیرات محیط زیست بر سلامت روانی به گونه‌های مختلف قابل طرح و بررسی است. عوامل محیطی کارکرد روانی داشته بر رفتار و بهزیستی انسان تأثیر مستقیم دارند. مطالعه متون دینی حکایت از آن دارد که انواع متعددی از عوامل زیستی و طبیعی در صفا، شادابی، لذت و آرامش انسان تأثیر مستقیم و شگرف دارد (سالاری‌فر و دیگران، ۱۳۹۱: ۴۲۲-۴۱۵).

**گیاهان و درختان:** گیاهان و درختان از عناصر محسوس محیط طبیعی محسوب می‌شوند

و آثاری خیره کننده و مؤثر بر روان انسان و آرامش بخشی او ایفا می کنند. آثار درختان و گیاهان منحصر به کاهش فشار روانی در انسان نیست بلکه آنها در تعادل دمای زمین، حفاظت از خاک، تأمین بخشی از مواد غذایی و لطافت بخشی به هوا دخالت مؤثر دارند.

نمونه های مختلفی در قرآن به چشم می خورد که جنبه های استحسانی یا زیباشناختی و نشاط زایی طبیعت، باغ ها، سبزه ها و گیاهان را بیان نموده اند. از جمله تأکید بر واژه «خضر» به معنای سبزه می باشد. در آیه ای با تفصیل به عوامل زیستی و طبیعی این گونه اشاره شده است: از آسمان آبی نازل شد، گیاهان با باران های آسمانی روئیدند، سبزه ها پدید آمدند، دانه های مترکم شکفته شدند، از شکوفه ها گیاهان و درختان پدید آمدند، باغ های انگور، زیتون و انار میوه دادند، این میوه ها به گونه های مختلف رنگ آمیزی شدند و تمامی این امور نشانه است. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۸۲/۱۳؛ نججویانی، ۱۹۹۹م: ۱/۲۲۸؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۳/۴۴۲) خداوند با انگشت نهادن بر مفاهیمی چون گیاهان، میوه های رنگین، شکوفه های زیبا و سبزه ها، حس زیباشناختی انسان را ارضا می نماید:

فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا؛ پس به وسیله آن از هر گونه گیاه بر آوردیم و از آن [گیاه] جوانه سبزی خارج ساختیم (انعام: ۹۹).

واژه دیگری که به جهت شادی بخشی و لذت آفرینی بر روح و روان انسان مدنظر قرار گرفته لفظ «بهجت» به معنای سرور، خرسندی و آرامش است:

فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ؛ پس به وسیله آن باغ های بهجت انگیز رویانیدیم (نمل: ۶۰).  
رفتن به دامان طبیعت و نگاه کردن به گیاهان و سبزه زاران از بروز بیماری های روانی پیشگیری می نماید چنانکه در کاستن فشارهای روانی مؤثر است. تماشای گیاهان و درختان خرم، نگرستن به گلبرگ های رنگارنگ، خیره شدن به غنچه های زیبا و باطراوت و از زیر نظر گذراندن ترکیب موزون برگ ها و حرکات رقص آهنگ شاخه ها زیر نور زرین خورشید، انسان را غرق در شادی و آرامش می کند. بارش باران زمین را زنده و شکفتن گیاهان انسان را مسرور می نماید. سبزی و خرمی چشم هر بیننده ای را می نوازد و روح هر ناظری را به شعف، نشاط و آرامش می رساند.

زالال آب: آب، از مهمترین عنصر در چرخه حیات موجود زنده است. شکل گیری و استقرار تمامی موجودات زنده به آب بستگی دارد. آب در حیات گیاه، حیوان و انسان و هر

موجود زنده‌ای نقشی تعیین کننده و سرنوشت ساز دارد:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ؛ و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم (انبیاء: ۳۰).  
 زلال آب در تعیین سلامت روح و روان انسان تأثیری چشم گیر دارد و به منظور تأمین سلامت روانی، شرایطی دلپذیر را برای انسان فراهم می‌سازد. خداوند چنان قدرتی در آب نهاده است که حتی نگرستن به آن می‌تواند روح بخش و آرامش زا باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نگاه کردن به آب روان را بسیار دوست می‌داشت (شوکانی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۱). تفریح با آب به هر شکلی که باشد در روحیه بخشی به انسان تأثیر مستقیمی دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق / ۱۴۰۴ق: ۱۰۱/۴۵). شنا، قایق سواری، ماهیگیری، اسکی روی آب، نگاه به آب جاری و آبشار و غوطه‌ور شدن درون آب از جمله اموری است که سبب فراهم آوردن فراغت، شادی و توانمندی روح می‌شود.

هرگونه استفاده از آب سالم و زلال به انسان صفای درون، نشاط و شادابی می‌بخشد. برخی از دردهای عصبی، خستگی اعصاب، سردردهای عصبی و نیز افسردگی با آب درمان می‌شود. در احادیث توصیه شده که روی بدن مریض آب سرد بریزند (همان: ۶۶/۴۵۰). و نیز استفاده از آب سرد به عنوان یکی از ابزارهای درمان بیماری‌های جسمی و روانی یاد شده است (قمی، بی تا: ۸/۱۴۲).

هوای پاک: از دیگر عناصر مهمی که در چرخه حیات زمین نقش آفرینی می‌کند و تمامی موجودات زنده از آن سود می‌جویند، هوای پاک است. خداوند زمین را به گونه‌ای خلق نمود که از میلیاردها سال پیش تاکنون و از هم‌اکنون تا پایان زمین برای موجودات زنده هوای پاک به صورت کافی وجود دارد. و این یکی از نشانه‌های مهم و معجزات بزرگ خلقت است.

از سوی دیگر سازوکار و ارگانیزم بدن موجودات زنده را به گونه‌ای آفرید که با آن تنظیم می‌شود. تنفس در هوای پاک سبب تندرستی، سلامت جسمی و آرامش عصبی و روحی انسان می‌گردد. مضامین جالبی در ارتباط با هوا، نسیم و تنفس و نیز ارتباط آنها با آرامش روانی وجود دارد. امام صادق علیه السلام در گفتگو با مفضل سودمندی و کارسازی هوا را این گونه بیان می‌کند:

باید از این نسیمی که به نام هوا دریافت می‌کنی، شناخت کافی داشته باشی و بدانی که چه فوایدی برای این بدن‌ها دارد. این هواست که بدن با استنشاق آن حفظ می‌شود و بر روحیه و رفتار انسان تأثیر می‌گذارد (مجلسی، ۱۴۰۳/ق ۱۴۰۴: ۳/۱۲۰).

همچنین ششمین امام علیه السلام تأثیرات مثبت باد و هوا را در حیات موجودات زنده تبیین نمود: بادهای محیط زیست را عطر آگین نموده و ابرها را از جایی به جای دیگر منتقل می‌کنند، تا سود آن به عموم مردم برسد و نیز موجب بارور شدن گیاهان و درختان و حرکت کشتی‌ها می‌شود... باد باعث زنده شدن چیزهای روی زمین می‌شود. پس اگر باد نبود، همه چیز فاسد شده و حیوانات می‌مردند (همان: ۷/۵۷).

آن امام همام با بیانی دیگر به اهمیت باد اشاره می‌کند:

أَتْبَهُكَ يَا مُفَضَّلَ عَلَى الرِّيحِ وَمَا فِيهَا أَلَسْتَ تَرَى رُكُودَهَا إِذَا رَكَدَتْ كَيْفَ يَخْدِثُ  
الْكَرْبَ الَّذِي يَكَادُ يَأْتِي عَلَى النَّفُوسِ وَيَنْهَكُ الْمَرْضَى؛ (همان: ۶/۶۰) نمی‌نگری که هنگام  
خاموش شدن باد چگونه مصیبت برپا می‌شود و جان‌ها در معرض نابودی قرار می‌گیرند.  
افراد سالم به بیماری مبتلا شده و بیماران در معرض خطر مرگ قرار می‌گیرند.

امام رضا علیه السلام ارتباط مستقیم میان وضعیت جسمی و روانی انسان با اوضاع آب و هوا برقرار نموده است:

پایداری و نیرومندی روانی افراد تابع سلامت مزاجی آنهاست و سلامت مزاجی افراد خود متأثر از اوضاع آب و هوایی است (همان: ۳۱۶/۵۹).

نظام زمین با آب و هوا ارتباط تنگاتنگی دارد. نظام زیست محیطی جهان می‌کوشد تا برای موجودات زنده و از جمله انسان آسایش و رفاه تأمین نماید. این محیط زیست است که با جریان دادن هوا یعنی نسیم سبب لقاح می‌شود، بسیاری از بیماری‌ها و حتی امراض مهلک را پیشگیری می‌نماید، خستگی و افسردگی را از انسان می‌زداید و سبب تقویت روحیه، شادی، نشاط و آرامش درون انسان‌ها می‌گردد.

شب: یکی از پدیده‌های طبیعی که ارتباط مستقیم با روح و روان انسان دارد، پدیده شب است. شب به همراه روز، شبانه‌روز و تکرار شبانه‌روز ماه‌ها و تکرار ماه‌ها، سال‌ها و در نهایت عمر انسان را تشکیل می‌دهند. هر کدام از شب یا روز نقش‌ها و کارکردهای مختص

به خود را دارند. حالات انسان در روز و شب متفاوت است. انسان‌ها معمولاً در شب راحت‌تر و آرام‌ترند، توگویی شب را برای استراحت و روز را برای فعالیت ساخته‌اند. قرآن کریم در چند آیه به مسأله مهم آرام‌بخشی شب اشاره می‌کند و می‌فرماید: از نشانه‌های رحمت الهی این است که شب، وسیله سکونت و روز، زمان جمع نعمت است:

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ و از رحمتش برایتان شب و روز را قرار داد تا در این [یک] بیارامید و [در آن یک] از فزون‌بخشی او [روزی خود] بجوید باشد که سپاس بدارید (قصص: ۷۳).

تفاسیر عمدتاً به کارکرد مهم شب یعنی استراحت و جبران نیروهای از دست رفته اشاره کرده‌اند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۴/۱۷۴؛ مراغی، ۱۴۰۳ق: ۲۰/۸۹؛ نجوانی، ۱۹۹۹م: ۲/۹۰)؛ انسان‌ها معمولاً به هنگام روشنایی روز، به امر معیشت و کسب و کار می‌پردازند. آنان تلاش می‌کنند تا روزی خود و خانواده خویش را فراهم سازند و از این طریق به رفاه نسبی دست یابند. کار و تلاش روزانه از یک طرف سبب کاهش قوای بدن می‌شود و از سوی دیگر باعث رنج و خستگی فکر و روان انسان. از این‌رو ضرورت یافت که بخشی از شبانه‌روز به استراحت اختصاص یابد تا نیروهای از دست‌رفته جبران شده فکر و روح انسان راحت گردد. دست‌خلقت زمانی را در شبانه‌روز برای استراحت و بازگشت قوا فراهم نمود. بر این اساس، کارکرد شب، استراحت و تجمیع قوا است. مسأله مزبور در آیه‌ای دیگر بیان شده است:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ؛ اوست کسی که برای شما شب را قرار داد تا در آن بیارامید و روز را روشن [گردانید] بی‌گمان در این [امر] برای مردمی که می‌شنوند نشانه‌هایی است (یونس: ۶۷).

خداوند کسی است که شب را به نفع انسان‌ها آفرید تا در آن سکونت و آرامش یابند و از رنج روز، آسایش پذیرند. شامگاهان کار روزانه، راکد شده آدمیان ادامه تأمین معاش را به روز بعد موکول می‌کنند. تدبیر عام خلقت این بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰/۹۴) که با ظهور تاریکی شب، انسان‌ها از کار باز ایستند، تحرکات خویش را تقلیل دهند و اصلاح امور خویش را به زمانی دیگر واگذارند.

بعز استراحت و جبران نیروهای از دست‌رفته جسمی، فکری و روانی، کارکردهای

دیگری برای شب بیان شده است (ابن عاشور، بی تا، ۱۱/۱۳۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۷/۲۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰/۹۴)؛ شب برای انس با خانواده است، شب برای کاستن از ناراحتی های دیگران است، شب برای تمتع است.

نقش مهم دیگری که در میانه شب محقق می گردد این که مشتاقان، شب را عبادتگاه خویش و روزنه رفتن به آسمان می دانند. شب زمان گفتگو با خداست، شب سید اهل وصال است و سیاهی اهل فراق. اهل قرب با شب سازگارند و طولانی شدن شب آرزوی آنان. مضامین پیش گفته در آیات دیگری هم بیان شده است: (غافر: ۶۱، قصص: ۷۲ و نمل: ۸۶). طبیعت و زمین برای همیشه به انسان «خدمات رفاهی» عرضه می کند. جهان پیرامون ما لحظه به لحظه مواهب و برکات خود را در خدمت بشر می نهد و از این طریق «اصل تسخیر» (لقمان: ۲۰. اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ) را تفسیر می نماید. رفتن به کنار سبزه ها و آرمیدن در آن، تنفس در هوای مطبوع، آرام گرفتن در کنار ساحل، دامنه کوه ها، سبزی گیاهان و گل ها، استواری و بلندی کوه ها و صدها پدیده دیگر، همه و همه دست به دست هم داده اند تا به آدمی «خدمت» رسانند و «بخشش» را معنا نمایند. این مطلب از دو زاویه قابل تأمل است.

زاویه نخست: خداوند جهان هستی را از اسماء جمال و نام زیبای «رحمان» آفرید. خداوند رحمان، در عالم جلوه گری کرده هر لحظه عالم را تازه و خرم در اختیار بشر نهاد. خداوند از این طریق عشق خویش را به انسان نشان داد تا آدمی علاوه بر تماشای زیبایی های جهان به عظمت، قدرت و کبریایی آفریننده عالم توجه کند و به یاد او باشد. زیبایی های هستی، شرح و بسط رحمت رحمان است.

زاویه دوم: چون نیک بنگریم نظام هستی و نظام طبیعت دائماً به انسان سرویس و خدمت می رسانند و در این راستا رایگان عمل کرده از انسان چیزی نمی ستانند. نظام کائنات بدون چشم داشت و بی آزار عطا می کند و عالم خدا همانند خدا، خاموش می بخشد. پرسش مهم این که اگر جهان با انسان این گونه است، انسان با جهان، طبیعت و زمین تاکنون چگونه رفتار کرده است؟ و نیز هم اکنون چگونه رفتار می کند؟ اگر گاهی زمین از خود خست و بی تابی نشان می دهد، سر آن را باید در رفتار انسان با طبیعت و زمین جستجو نمود.

### ب) اصل تسخیر

یکی از مضامین جالبی که در قرآن مطرح شده «اصل تسخیر» زمین، آسمان‌ها و عناصر آن دو برای بشر می‌باشد. طرح این مساله در میان آیات به دو صورت است؛ گاهی به صورت جزئی و موردی و گاهی به صورت کلی و عمومی.

### گونه اول: موارد جزئی

نمونه‌هایی از موارد جزئی به شرح ذیل است؛

#### تسخیر کشتی

وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ؛ و کشتی را برای شما رام گردانید تا به فرمان او در دریا روان شود (ابراهیم: ۳۲).

#### تسخیر آب‌ها

وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ؛ و رودها را برای شما مسخر کرد (همان).

#### تسخیر خورشید و ماه

وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ؛ و خورشید و ماه را که پیوسته روانند برای شما رام گردانید (ابراهیم: ۳۳).

#### تسخیر شب و روز

وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ؛ و شب و روز را [نیز] مسخر شما ساخت (همان).

#### تسخیر دریاها و ماهی‌ها

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا؛ و اوست کسی که دریا را مسخر گردانید تا از آن گوشت تازه بخورید (نمل: ۱۴).

#### تسخیر باد برای سلیمان عليه السلام

فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ؛ پس باد را در اختیار او قرار دادیم (ص: ۳۶).

### گونه دوم: موارد کلی

در میان آیات به مواردی بر می‌خوریم که به صورت کلی و عمومی زمین، آسمان و هر آنچه در آنها است را مسخر بشر معرفی می‌کنند:



أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً؟ آیا ندانسته‌اید که خدا آنچه را که در آسمان‌ها و آنچه را که در زمین است مسخر شما ساخته و نعمت‌های ظاهر و باطن خود را بر شما تمام کرده است (لقمان: ۲۰).

### اول) معناسازی

تفاسیر در ارتباط با معنای تسخیر مواردی را مطرح کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۲ق: ۸/ ۲۸۱؛ مغنیه، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۵۴۲؛ رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۵/ ۲۹۶؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷ق: ۴/ ۲۹۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۴/ ۲۱۵؛ ابن عاشور، ۱۴۰۱ق: ۲۱/ ۱۱۶؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م: ۲/ ۱۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۱/ ۹۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۵/ ۱۲۴)؛ جهان پیرامون به گونه‌ای است که انسان می‌تواند در آن دخل و تصرف کند، ستارگان به انسان‌ها یاری می‌رسانند، آدمی از نور خورشید و ماه و حرارت آن بهره می‌برد، ابر و باران سبب احیای زمین و رویدن گیاهان می‌شوند، زمین رام بشر است، خاک منافع بی‌شماری برای آدمی دارد، سنگ‌ها در اختیار انسان هستند و آدمی از منافع بی‌شمار کائنات منتفع می‌گردد.

تسخیر در اصطلاح بدین معنا است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶/ ۲۳۰)؛ فاعل فعل خویش را به گونه‌ای قرار دهد که اوامر او را امتثال کند. مثلاً هرگاه قلم مسخر نویسنده باشد بدین معنا است که نویسنده می‌تواند قلم را به اراده خویش به حرکت درآورد یا هرگاه فردی خدمتگذاری را تسخیر می‌کند بدین معنا است که طبق اراده و خواست او خدمت‌رسانی می‌کند. بر این اساس، تسخیر کائنات بدین معنا خواهد بود که خالق‌شان، کائنات را به گونه‌ای آفرید که طبق فرمان او عمل کنند.

خداوند، جهان را آفرید. جهانی که مخلوق اوست، مملوک و فرمانبر او نیز هست. عالم هستی به گونه‌ای آفریده شده که از مشیت و اراده خداوند تبعیت می‌کند. و خداوند کائنات را فرمان داد تا در «خدمت» بشر باشند و اجازه دهند آدمیان در آن دخل و تصرف نمایند و از «منافع» زمین و آسمان انتفاع برند.

بدست می‌آید که اولاً کائنات قبل از آنکه مسخر انسان باشند، مسخر خالقشان هستند. این خداست که به مخلوقاتش فرمان می‌دهد تا در اختیار و در خدمت بشر باشند.

ثانیاً نکته مهم اینکه مسخر بودن زمین و آسمان برای بشر معنایی جز خدمتگذاری و امکان بهره‌برداری ندارد و هرگز تسخیر بدین معنا نیست که انسان مالک زمین و آسمان

باشد و در آن هر گونه بخواهد تصرف نماید. ارتباط کائنات با انسان فقط در قالب «خدمت و نفع» قرار می‌گیرد. لذا تمام اجزای سیاره منجمد از خالق خویش فرمانی دریافت کرده‌اند. فرمان خداوند به زمین و آسمان این است: بر اساس مصالح کل جهان، به انسان اجازه بهره‌وری و استفاده دهند، و این است معنای تسخیر.

## دوم) اهداف

خداوند جهانی با عظمت خلق نمود و آن را در اختیار بشر قرار داد تا از آن نفع برد و از منافع آن استفاده کند. تسخیر جهان برای انسان اهداف و غایاتی دارد. خداوند به آنها در خلال آیاتش اشاره کرده است:

■ خداوند جهان را مسخر انسان قرار داد تا آدمی «شکر» کند. شکر درجات و مراتبی دارد که یکی از آنها شکر عملی است. شکر در مقام عمل بدین معنا است که انسان از تک تک اجزاء عالم در راستای مصالح واقعی و رضایت خالق بهره برد. اگر آدمی از ابرها، بادهای، گیاهان، دریاها و خشکی‌ها استفاده می‌کند و امکان این استفاده را خداوند به انسان داده است، این بهره‌بری علتی دارد و آن اینکه انسان تمام بهره‌ها و نفع‌بری‌های خویش را در قالب قوانین الهی و قواعد کائنات محقق سازد:

كَذَلِكَ سَخَّرْنَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ این گونه آنها را برای شما رام کردیم امید که شکر گزار باشید (حج: ۲۶).

■ از دیگر غایات تسخیر جهان، «تسبیح» است. خداوند جهان را برای بشر مسخر نمود تا آدمی به همراه جهان هستی تنزیه و تسبیح خدا کند:

إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ؛ ما کوه‌ها را با او مسخر ساختیم [که] شامگاهان و بامدادان خداوند را نیایش می‌کردند (ص: ۱۸).

■ خداوند از رام کردن جهان برای انسان مقصود دیگری نیز دارد. اگر جهان رام انسان شده است بدین دلیل است که وی راه یابد، هدایت شود و به بزرگی، جلالت و عزت الهی نائل گردد:

كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ؛ این گونه [خداوند] آنها را برای شما رام کرد تا خدا را به پاس آنکه شما را هدایت نموده به بزرگی یاد کنید (حج: ۳۷).

## نتیجه‌گیری

حاصل آنکه با تحلیل دقیق اسم رحمان خداوند و نیز با بررسی موارد متعدد در خلال آیات قرآن و نیز با نگاهی به پدیده‌های طبیعی با نگاه قرآنی به دست می‌آید که زمین برای انسان آسایش و آرامش فراهم می‌کند، زمین و عناصر آن رام بشر شده‌اند، سیاره منجمد و بزرگ خاضع بشر گشته است، گیاهان و درختان شادی و سرور برای انسان می‌آفرینند، جهان به گونه‌ای خلق شده که انسان از آن شادمان شده لذت می‌برد، عناصر زیستی از آدمی حفاظت کرده زیبایی را به چشم او می‌نشانند، باغ‌ها میوه می‌دهند، آب‌ها به روح بشر لطافت می‌بخشند، میوه‌ها و سبزه‌ها با رنگ‌های مختلف بوم نقاشی بزرگی برای انسان ساخته‌اند، تماشای گیاهان و نگریستن به گلبرگ‌ها و غنچه‌ها زیر نور زرین خورشید انسان را غرق در شادی و آرامش می‌کنند، باران زمین را زنده می‌کند، تفریح با آب روحیه‌بخش است، تنفس در هوای پاک سبب تندرستی و آرامش روحی می‌شود، دست خلقت روز و شب را به نفع انسان قرار داده است و کوه‌ها و آسمان‌ها دست به دست هم داده‌اند تا استمرار حیات بشر را ممکن سازند. در یک جمله خداوند کائنات را در خدمت بشر قرار داده مسخر ساخت. جهان هستی به انسان‌ها خدمت می‌کند. تمام اجزای کائنات بی‌چشم‌داشت، سهل و رایگان همه چیز را به انسان‌ها می‌بخشند و این بخشندگی صفتی است که از خداوند رحمانشان به ارث برده‌اند.

از سوی دیگر اسم رحمان، اسم جامع خدا است. تجلی رحمان در جهان به صورت احسان است. همچنین می‌توان گفت که تمام ابعاد دین در این تجلی جامع خلاصه می‌شود. پس هر آنچه در دین وجود دارد جلوه‌ای از احسان، گذشت و خیرخواهی می‌باشد. عبادت چیزی جز گذشت از خویشتن نیست. در هر عبادتی نظیر نماز، روزه و حج انسان از خویشتن گذشته به خدا می‌پیوندد. همچنین نفی تمام رذایل اخلاقی و نیز کسب تمام فضایل اخلاقی جز با گذشت از خویش امکان‌پذیر نیست. این نکته را نیز می‌توان افزود که محور سلوک و عرفان فناست و فنا در تحلیلی دقیق گذشت از انانیت و نفسانیت است. بنابراین خداوند رحمان در احسان تجلی می‌کند و شریعتی که از سوی خداوند رحمان نازل شده است، احسان را به نمایش گذاشته در این امر جامع جلوه می‌کند پس سراسر دین، سریان رحمت رحمان است.

## فهرست منابع

۱. به جز قرآن کریم.
۲. ابوالفتوح رازی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳. ابوالفضل فیضی دکنی، (۱۴۱۷ق)، *سواطع الالهام فی تفسیر القرآن*، تحقیق سید مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، قم، دارالمنار، چاپ اول.
۴. ابوالفضل فیضی دکنی، (۱۴۱۷ق)، *سواطع الالهام فی تفسیر القرآن*، تحقیق سید مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، قم، دارالمنار، چاپ اول.
۵. آرت یان ونسینک، (۱۹۸۸م)، *المعجم المفهرس للالفاظ الحدیث النبوی*، استانبول، دار الدعوة.
۶. تاج‌الدین شعیری، (۱۳۶۳ش)، *جامع الاخبار*، قم، انتشارات رضی.
۷. داود قیسری، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۸. سید بن طاووس، (۱۴۱۱ق)، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم، دار الذخائر، چاپ اول.
۹. سید بن طاووس، (۱۴۱۱ق)، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم، دار الذخائر، چاپ اول.
۱۰. سید محمد حسین، طباطبایی، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۱۱. سید مصطفی خمینی، (۱۴۱۸ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
۱۲. سید عبدالله شبر، (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، مقدمه سید محمد بحر العلوم، کویت، مکتبه الالفین، چاپ اول.
۱۳. سید محمد حسین طباطبایی، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
۱۴. سید محمد حسینی شیرازی، (۱۴۲۴ق)، *تقریب القرآن الی الاذهان*، بیروت، دارالعلوم، چاپ اول.
۱۵. سید محمود آلوسی، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۶. سید محمود، آلوسی، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۷. شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، (اسفند ۱۳۷۹)، *دیوان اشعار*، چاپ و نشر لیلی، چاپ اول.

۱۸. شهید اول، (۱۳۷۹ش)، *الدرة الباهرة من الاصداف الطاهرة*، ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم، انتشارات زائر، چاپ اول.
۱۹. صدر الدین قونوی، (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیرام القرآن*، تحقیق سید جلال آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، چاپ اول.
۲۰. صدر الدین قونوی، (۲۰۰۸م)، *شرح الأسماء الحسنی*، تحقیق قاسم طهرانی، بیروت، دار و مکتبه الهلال، چاپ اول.
۲۱. عباس قمی، (بی تا)، *سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار*، فراهانی.
۲۲. عبدالرحمان جامی، (۱۳۷۰ش)، *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۲۳. عبدالله بن عمر بیضاوی، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۲۴. فخرالدین محمد بن عمر رازی (فخررازی)، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. فخرالدین رازی، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۶. فضل بن حسن طبرسی، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۷. محدث نوری، (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۲۸. محمد بن اسحاق صدرالدین قونوی، (۱۳۶۲ش)، *رسالة النصوص*، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۹. محمد بن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه آغا بزنگ تهرانی و تحقیق احمد قیصر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. محمد بن حمزه فناری، (۱۳۷۴ش)، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولف چاپ اول.
۳۱. محمد بن طاهر ابن عاشور، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بی جا.
۳۲. محمد بن طاهر، ابن عاشور، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بی جا، بی نا.
۳۳. محمد بن علی شوکانی، (۱۴۰۶ق)، *الفوائد المجموعه فی الاحادیث الموضوعه*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳۴. محمد بن علی، شریف لاهیجی، (۱۳۷۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، چاپ اول.
۳۵. محمد بن یعقوب کلینی، (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۶. محمد جمال الدین، قاسمی، (۱۴۱۸ق)، محاسن التأویل، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۳۷. محمد جواد مغنیه، (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ اول.
۳۸. محمدباقر مجلسی، (۱۴۰۳/۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفا، چاپ دوم.
۳۹. محمد جواد مغنیه، التفسیر المبین، قم، بنیاد بعثت.
۴۰. محمدرضا سالاری فر و دیگران، (۱۳۸۹ش)، بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۴۱. محی الدین ابن عربی، (۱۴۰۵ق)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، چاپ دوم.
۴۲. محی الدین ابن عربی، (۱۳۷۰ش)، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء علیها السلام، چاپ دوم.
۴۳. ملا فتح الله کاشانی، (۱۴۲۴ق)، زبده التفاسیر، تحقیق بنیاد معارف اسلامی، قم، بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
۴۴. ملا فتح الله، کاشانی، (۱۳۳۶)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام الخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی.
۴۵. ملاهادی سبزواری، (بی تا)، شرح الأسماء الحسنی، قم، بی نا.
۴۶. مؤید الدین الجندی، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
۴۷. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
۴۸. نعمت الله بن محمود، نخجوانی، الفتوح اللہیة و المفاتح الغیبیة، مصر، دارالکتابی للنشر، ۱۹۹۹م.
۴۹. نعمت الله بن محمود نخجوانی، الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیة، مصر، دار رکابی، چاپ اول، ۱۹۹۹م.
۵۰. یعقوب مراغی، طب النبوی صلی الله علیه و آله و سلم و طب الصادق علیه السلام، قم، انتشارات مؤمنین، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.

## تبیین جایگاه خدا در انسان‌شناسی ملاصدرا

قربانعلی کریم زاده قوام‌ملکی<sup>۱</sup>  
محرم رحیمی<sup>۲</sup>

### چکیده

خداوند و تصویری که در حکمت متعالیه از او وجود دارد، مهم‌ترین نقش را در انسان‌شناسی ملاصدرا ایفا می‌کند. از نظر ملاصدرا تمامی کائنات جلوه‌های مختلف خداوند هستند و انسان، کامل‌ترین جلوه اوست که در آیات قرآنی به خلیفه الهی و امانت‌دار خداوند توصیف شده است. مهم‌ترین مبانی ملاصدرا در انسان‌شناسی، اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری است. وی نفس انسانی را در بستر حرکت جوهری دارای مراتب ماده، مثال و عقل دانسته و در نهایت به مقام فوق عقل دست می‌یابد. داشتن مراتب گوناگون، خدشه‌ای بر وحدت نفس وارد نمی‌سازد همانطور که خداوند هم دارای جلوه‌هایی از عقل، مثال و ماده بوده؛ ولی این منافی با وحدت او نیست. وحدت خداوند، وحدت حقه است و انسان نیز وحدتی ظل وحدت حقه خداوند دارد. تناظر خداوند و انسان به این مسئله ختم نمی‌شود: در نگرش صدرایی همانطور که خداوند خالق و مبدع هستی است، انسان نیز به عنوان خلیفه و جانشین وی دارای این ویژگی است؛ یعنی با قوه تخیل خود، وجودات ذهنی را در سرزمین خیال می‌آفریند، تفاوت تنها در این است که ابداع خداوند در قلمرو خارج است و ابداع تخیل در قلمرو ذهن. این مقاله به تبیین جایگاه خداوند در انسان‌شناسی ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری می‌پردازد. جایگاهی که ملاصدرا برای خداوند قائل است و تصویری که از او به عنوان مبدأ و غایت موجودات، ارائه می‌دهد، به خوبی می‌تواند، مبین جایگاه او در انسان‌شناسی اش باشد.

### واژگان کلیدی

انسان‌شناسی، نفس، عالم مثال، عالم عقل حرکت جوهری، ملاصدرا

۱. استاد یار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه تبریز

Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۳/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۴

## طرح مسأله

انسان‌شناسی ملاصدرا بر دیدگاه کلی او در هستی‌شناسی مبتنی است که در آن خدا به عنوان علت فاعلی و علت غائی تمامی ممکنات از جمله انسان دانسته می‌شود و هر صاحب حق و حقیقتی، حقیقت خویش را از او می‌گیرد و خداوند حقیقت وجودی تمام آفریدگان و کمال مطلوب در هر حرکتی است و تمام هستی جلوه و مظهر خدایند و انسان مظهر تمام نمای حق تعالی و کانون آیات الهی است و انسان‌شناسی که انتقال آن از بخش طبیعیات به بخش الهیات در فلسفه صدرایی کلید می‌خورد نقطه آغازی برای شناخت انسان با محوریت خداوند می‌شود و ابعاد جدیدی از هویت وجودی و ماهوی انسان را بازگشا می‌کند و رابطه و جایگاه عناصر معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی (انسان، خدا، جهان) باز تعریف می‌شوند و انسان به عنوان رقیقتی از حقیقت الهی که وجودش عین فقر و نیاز به خدا است، به تصویر کشیده می‌شود و با این نگاه استقلال و غیرت وجودی انسان و خداوند از هم جای خود را بندگی و خلیفه الهی می‌دهند و رابطه این‌ها بر پایه عشق و محبت سامان می‌گیرد و انسان مظهر عنایت الهی و رحمت و اسعه حق تعالی می‌شود که از سوی ایشان برای نمایش سلطنت الهی برگزیده می‌شود و کمال نظری و عملی انسان رسیدن به مقام فنا فی الله می‌باشد که این مقام صرفاً برای انسان دست‌یافتنی است. این مقاله به تبیین جایگاه خداوند در انسان‌شناسی ملاصدرا می‌پردازد. پرسش و پژوهش در باب جایگاه خدا در ساختار اندیشه انسان‌شناختی ملاصدرا موضوع و مسأله اصلی این مقاله می‌باشد. جایگاهی که ملاصدرا برای خداوند قائل است و تصویری که از او به عنوان مبدأ و غایت موجودات، ارائه می‌دهد، به خوبی می‌تواند، مبین جایگاه او در انسان‌شناسی اش باشد.

مطابق مبانی ملاصدرا، خدا اصل و محور همه چیز است که موجودات از او تنزل یافته‌اند و کل هستی نیز جلوه و مظهر خداست و در این میان انسان مظهر تمام نمای حق تعالی، کانون آیات الهی و رقیقتی از حقیقت الهی که وجودش عین فقر و نیاز به خدا است. از سوی دیگر در حکمت متعالیه مراتب سه گانه هستی، در مقارنتی کامل با مراتب وجودی انسان قرار دارند و همان طور که هستی با مراتب گوناگونش دارای وحدت بوده، نفس آدمی نیز با وجود داشتن مراتب وجودی مختلف، دارای ذات و هویت یکسانی می‌باشد که با حفظ وحدت



خود و در قوس صعود به سوی مبدأ و منتهای خود در حرکت می‌باشد. خداوند برای هر موجود مادی، غایت و نقطه اوجی معین ساخته که در مسیر حرکت خود به آن نائل می‌شود؛ نقطه اوج برای انسان، همان مقام عبودیت و بندگی است. در این رتبه است که بنده خدا، مظهر اسماء الله می‌شود و اسماء الهی در وجود او ظاهر می‌گردند.

### پیشینه بحث

انسان موجودی دارای ابعاد گوناگون معنوی، عقلانی، عاطفی، اجتماعی و زیست‌شناختی است و می‌توان او را از منظر دین، فلسفه، عرفان و علم مورد مطالعه قرار داد. و انسان در هر حوزه معرفتی، متناسب با مبانی، روش و غایت آن مکتب مورد پویش و کنکاش قرار می‌گیرد و از اینرو با گونه‌های مختلف انسان‌شناسی روبرو هستیم. اما ملاصدرا با پایه‌گذاری حکمت متعالیه بر مبنای جمع میان برهان، عرفان و قرآن، روش شناختی نوینی را در شناخت‌شناسی انسان بیان می‌کند و نسبت اتحادی میان فلسفه به‌عنوان دانشی برهانی، دین به‌عنوان معرفتی وحیانی و عرفان به‌عنوان معرفتی شهودی را بیان می‌کند که مطابقت کاملی با یکدیگر دارند و هم‌چنین در توصیف روش شهودی آن را در کنار معارف عقلی لازم دانسته و بیان می‌کند که در سیره عملی، حقایقی را از معارف الهی شهود کرده که با برهان به‌دست نیامده‌اند ولیکن یافته‌های عقلی‌اش را نیز به‌وسیله شهود، مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۶/۲۹۶) حکمت متعالیه صدرایی سر منشأ تفکرات فکری شایانی است که انتقال انسان‌شناسی از بخش طبیعیات به بخش الهیات از جمله تحولات در سیر تکاملی اندیشه فلسفی است و فیلسوفان پیش از صدرا معرفه‌النفس را شاخه‌ای از طبیعیات و فلسفه طبیعی تصور می‌کردند (نصر، ۱۳۷۱: ۴۴-۲۷) ولیکن ملاصدرا نفس را از دو جنبه نگاه می‌کند که منظر اول متعلق به علم طبیعی، و منظر دوم متعلق به علم الهی است و چنین بیان می‌کند:

«فالنظر فی النفس بما هو نفس نظر فی البدن و لهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة فی أحوال المادة و حرکاتها فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلی ذاتها من مبدأ آخر و يستأنف علما آخر غیر هذا العلم الطبيعي» (ملاصدرا ۱۹۹۰: ۸/۱۰).

از بیان ملاصدرا چنین می‌توان استنباط نمود که وی انسان‌شناسی را علمی میان‌رشته‌ای

می‌داند و نفس را از آن جهت که نسبت به بدن نوعی اضافی استکمالی دارد در حیطه‌ی علوم طبیعی و از آن حیث که موجودی روحانی است که به‌سوی مبدأش در سیر و حرکت است در علم الهی گنجانیده است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷) ملاصدرا حقیقت روح آدمی را که اصل انسانیت و سری از اسرار الهی است، با قیاس فکری قابل شناخت نمی‌داند. چرا که بنا بر تصریح آیه شریفه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>۱</sup> (اسراء: ۸۵) روح امری ربانی بوده و به‌وسیله فکر و اندیشه حقیقت آن قابل شناخت نمی‌باشد، ولیکن با الهام از نور الهی که اشرف از عقل انسانی است می‌توان حقیقت ربانی روح را شناخت (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۳) و بنابراین از دید صدرا همان‌گونه که انسان جامع موجودات و دارای وحدت بوده، روش‌های شناخت نیز با یکدیگر اتحاد دارند

## انسان‌شناسی ملاصدرا با محوریت خداوند

### حقیقت نفس

ملاصدرا از دریچه‌ای جدید به نفس انسانی و تبیین آن می‌نگرد. وی گرچه تعریف ارسطویی از نفس را مبنی بر کمال اول دانستن نفس برای جسم و تن را قبول می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۰: ۱۶/۸)، ولیکن در تفسیر و تبیین حقیقت نفس دارای نوآوری بوده و برخلاف تمام پیشینیان خود، نفس را «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۶). بنا بر نظر ملاصدرا، نفس جوهر مستقلی است که نخست به‌صورت جسم ظاهر می‌شود و با حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام به نفس انسانی تبدیل می‌شود و تمامی این مراحل در جوهر نخستین یعنی نطفه بالقوه موجود می‌باشد (ملاصدرا، ۱۸۹۷: ۲۳۹). در واقع، نطفه از طریق حرکت جوهری مراحل وجودی را گذرانده تا اینکه به کل از تعلق به ماده و قوه رها شده و در عالم عقول به جاودانگی می‌رسد و نفس باوجود کسب قوای تازه در هر مرحله وجودی، یک چیز ثابت است که به‌صورت‌های حس و خیال و عقل در می‌آید. به نفس در این حالات چیزی افزوده نمی‌شود، بلکه خود

۱: «و در باره روح از تو می‌پرسند، بگو: «روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است، و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است.»

وجود نفس است که در هر مرحله به صورتی در می آید (اکبریان، ۱۳۸۸: ۶۶).

یکی از نوآوری‌های ملاصدرا در حوزه انسان‌پژوهی را می‌توان در این دانست که وی معتقد به تغییر و تبدل هویت انسانی و پذیرش تغییر تدریجی در جوهره نفس است و دیدگاه کسانی را که نفس انسانی را در طول زندگی دارای حقیقت واحد، و هویت ثابت و تغییرناپذیر می‌دانند، را سخیف و برخلاف وجدان سلیم می‌داند و بدین روی بیان می‌کند نفس انسانی همواره در حال دگرگونی و تغییر از حالی به حال دیگر بوده و دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است و هر کس با درون‌نگری می‌یابد که در هر آن، شأن جدیدی بر نفس آدمی عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳: ۳۲۷-۳۲۸ و ۴۳۳). ملاصدرا معتقد است، نفس آدمی در عین داشتن حقیقت واحد، دارای مراتب مختلف نیز می‌باشد. این اختلاف نیز فقط به اختلاف عوارض نیست، بلکه به اختلاف اطوار ذات واحد است و نفس انسانی را می‌باید واحد مستمر متجددی دانست که میان هیولی و عقل کشیده شده است<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳۰).

### وحدت نفس و تناظر آن با وحدت خداوند

یکی از نوآوری‌های ملاصدرا در نفس‌شناسی، اعتقاد به وحدت نفس و تناظر آن با وحدت واجب تعالی است. از نظر وی نفس انسانی دارای مراتبی از جمله مرتبه حسی، مرتبه خیالی و مرتبه عقلی است؛ در عین حال، دارای وحدت بوده و در وحدتش کل قواست<sup>۲</sup>: «النفس فی وحدتها کل القوا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۲۲-۲۲۱). به تعبیر دیگر، ملاصدرا نفس را دارای

---

۱. و الحق هاهنا مع التلمیذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدد لتعلقها بالطرفین العقل و الهیولی و کل من رجع إلى وجدانه وجد أن هذه الهوية الحالية منه غير الهوية الماضية و الآتية لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف أطوار لذات واحدة (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳۰).

۲. ملاهادی سبزواری از پیروان حکمت متعالیه، بیان می‌کند که:

النفس فی وحدتها کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

و چنان توضیح می‌دهد: «نفس در وحدت خود که ظل وحدت حقه واجب الوجود است در مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، تمامی قواست و فعل قوا در فعل نفس منطوی است؛ یعنی در واقع نفس است که متوهم متخیل و حساس و محرک و متحرک است نفس است که اصل محفوظ در قواست و قوام تمام قوا به نفس است» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۵/ ۱۸۱-۱۸۲).

مراتب طولی متعددی می‌داند که هر مرتبه آن کامل‌تر و عالی‌تر از مرتبه مادون می‌باشد. وی مرتبه عالی نفس را مرتبه عقلانی می‌داند که به اعتبار آن، نفس مدرک حقایق، مفاهیم و معقولات می‌باشد و مرتبه میانی، مرتبه خیالی است که ادراک صور خیالی نفس به اعتبار این مرتبه انجام می‌گیرد و در مرتبه انتهایی، مرتبه حسی و طبیعی نفس قرار دارد و با این بیان صدرایی نفس دارای مراتب متعدد خواهد بود که به واسطه حرکت جوهری و به تدریج برای نفس حاصل می‌شود و با استکمال نفس در حرکت تکاملی جوهری سعه وجودی آن بیشتر می‌شود؛ یعنی وجود نفس در مرتبه بالا با حفظ مراتب پیشینی، واجد مراتب جدیدی که متمم مراتب قبلی‌اند، می‌شود؛ مثلاً نوع حیوانی، صورت تکامل نوع نباتی بوده و هیچ از کمالات نوع نباتی در نوع حیوانی مفقود نیستند. بنابراین نفس انسانی صورت کمالی تمام انواع حیوانی، نباتی و عنصری بوده و به سبب مراتب نباتی و حیوانی - اش، مبدأ حقیقی افعال ادراکی و تحریکی مشابه با افعال نبات و حیوان است و به سبب مرتبه عقلی‌اش، مبدأ افعالی هم چون ادراک کلیات است و در همه این افعال، مبدئیت حقیقی از آن نفس انسانی بوده بدون آن که نفس تکثر وجودی یابد: «فالانسان بالحقیقه کل الاشياء النوعیه و صورہ الکل منها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱؛ ۸/ ۲۲۳-۲۲۱).

ملاصدرا بر این باور است که نفس علاوه بر آنکه دارای مراتب وجودی است، دارای وحدت حقه ظلیه نیز می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۹۵). این وحدت نفس، حکایت از وحدت خداوند دارد؛ یعنی وحدت نفس با وحدت خداوند در تناظر است. توضیح این که، مطابق وحدت شخصی وجود، خداوند واحد است و لیکن دارای جلوه‌های گوناگونی است. خداوند، حقیقت است، و باقی شئون او؛ خداوند، اصل است و وجود ممکنات و دیگر کائنات، شئون ذات خداوند و تجلیات صفات و لمعات جمال و جلال او هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳). با وجود این، حق تعالی را واحد می‌دانیم، در اندیشه ملاصدرا نفس نیز این چنین است؛ یعنی گرچه آدمی و حقیقت آن مقامات و نشئات گوناگونی دارد اما از حیث وجودی هویت واحدی است که از پایین‌ترین منازل هستی آغاز می‌گردد و به تدریج تحول وجودی می‌یابد و به مرتبه قلم اعلی می‌رسد و به موطن اصلی خویش باز می‌گردد. پس ماهیت انسان اگرچه متضمن تمام مراتب و شئون مادون خویش است اما وحدت جمعیه -

ای دارد که ظلّ وحدت الهیه است (همان، ۱۹۸۱: ۸/۱۳۳)

### نفس آدمی آینه تجلی خداوند

یکی دیگر از نوآوری‌های ملاصدرا در خصوص حقیقت نفس این است که او هستی و نفس آدمی را آینه تجلی خداوند می‌داند. «إن جمیع الماهیات و الممكنات مرائی لوجود الحقّ التعالی و مجالی لحقیقه المقدسه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۶۵) و انسان جمالی است که همه اسما و صفات حق را نشان می‌دهد. به بیانی رساتر هر یک از کائنات گویای اسمی از اسمای الله‌اند و لیکن انسان کامل تجلی‌گاه و مظهر جمیع اسماء الهیه است (همان، ۱۳۵۴: ۴۹۵)؛ و از آنجا که اسماء و صفات حق تعالی متعدد و گوناگون است از این‌رو، هر چیزی در این عالم جلوه یکی از اسماء و صفات الهی است. به تعبیر ملاصدرا، برخی کائنات مظهر صفات جلال؛ یعنی جلوه «هو الله الرحمن الرحیم الباری المصور النافع الهادی» هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۶۸)؛ و برخی دیگر مظهر صفات جلال؛ یعنی جلوه «هو الله القهار الجبار المنتقم العزیز المتکبر الضار المضل» هستند. به‌عنوان نمونه، حقیقت محمدی مظهر صفات نافع و هادی خداوند و نفوس شیطانی، مظهر صفات ضارّ و مضلّ اوست (همان). با چنین دیدگاهی روشن می‌شود که تمامی کائنات از جمله نفس آدمی - که دارای مراتب‌اند - وجهی از وجوه حق تعالی می‌باشند. در واقع، حق تعالی حقیقتی است که دیگر کائنات و وجودات، شئون، و مظاهر و تجلیات او می‌باشند؛ چنان‌که آیه شریفه بیان می‌کند: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳).

### ۲-۳. مقارنه مراتب هستی به‌عنوان جلوه‌های خداوند با مراتب وجودی انسان

جهان هستی یا عوالم وجود، دارای سه مرتبه می‌باشد: مرتبه حسّ (عالم ماده)، عالم مثال و در نهایت عالم عقل (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۸۰). از طرف دیگر ملاصدرا انسان را نیز دارای مراتب سه گانه حس، خیال و عقل می‌داند (همان: ۲۷۴). به باور وی، مراتب هستی - که جلوه‌های مختلف حق تعالی هستند - با مراتب وجودی انسان، مقارن است؛ به عبارت دیگر، مرتبه وجودی انسان با مراتب هستی کاملاً با یکدیگر مرتبط هستند. ملاصدرا این معنی را در ضمن چند مطلب بیان می‌کند:

الف. هم‌چنان که عالم و هستی در عین وحدت دارای مراتب تجرد و تجسم و یا به عبارتی، غیب و شهادت می‌باشد (همان، ۱۹۸۱: ۶/۱۵۱)، انسان نیز در عین وحدت دارای مرتبه غیب (مرتبه عالی نفس) و مرتبه شهادت (مرتبه نازل نفس یعنی بدن) می‌باشد و بدن، خلاصه اجسام عنصری و روح، خلاصه ارواح می‌باشد. از این‌رو انسان نیز به‌عنوان صورت عالم، دارای غیب و شهادت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/۵۵).

ب. آدمی نیز به مانند هستی که در عین وحدت دارای مراتب تشکیکی، عالم ماده و خیال و عقل است، با حفظ هویت و وحدتش دارای مراتب و نشئات حس، خیال و عقل می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۵۱۰). حس در انسان همسان و شبیه به عالم ماده و خیال و عقل وی نیز به ترتیب شبیه عوالم خیال و عقل در هستی‌شناسی صدرایی‌اند؛ زیرا عالم صغیر (انسان) بتمامه دارا و شامل عالم کبیر (هستی) می‌باشد (همان، ۱۳۸۳: ۲/۴۳۸؛ همان، ۱۹۸۱: ۹/۳۷۳).

ج. در میان طبقات هستی ارتباط و اتصالی دقیق وجود دارد که بر هم تأثیر گذارند و آثاری از طبقات عالی به طبقات سافل رسیده و هم‌چنین این روند از طبقات سافل به عالی به شکل صعودی انجام می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۳۷۶). ملاصدرا این ارتباط را در میان مراتب انسان از جمله نفس و بدن آدمی بیان کرده که با یکدیگر مرتبط و از هم منفعل می‌شوند:

«کما أن طبقات العالم الکبیر کلها بحیث یجمعها رباط واحد بعضها یتصل ببعض کسلسله واحده یتحرک أولها یتحرک آخرها بأن یتنازل و یتصاعد الآثار و الهیات من العالی الی السافل و من السافل الی العالی علی وجه یعلمه الراسخون فی العلم. فکذلک هیات النفس و البدن یتصاعد و یتنازل من أحدهما الی الآخر فکل منهما ینفعل عن صاحبه» (همان). از این‌رو، همان‌طوری که مراتب هستی از همدیگر تأثیر می‌پذیرند، نفس و بدن نیز از همدیگر متأثر می‌شوند و نیز، هم‌چنان که مراتب پایین هستی وجود و حیاش را از مرتبه بالای هستی می‌گیرد، نفس نیز جوهر مجردی است که از ماده و مادیات ارتقاء یافته، و به بدن حیات می‌بخشد و تا مرگ از او همچون ابزاری استفاده می‌کند (همان، ۱۹۸۱: ۸/۴۰). بنابراین در حکمت متعالیه، هستی و مراتب آن با نفس و مراتب آن کاملاً در ارتباط-اند. در نهایت صدرالمتألهین از طریق نفس خلاق که مثال نمونه‌ای از ربّ خلاق است به نقطه عزیمت نظریه خود برای شناخت خداوند می‌رسد.

### خلاقیت نفس مُدلی از خلاقیت خداوند

از نظر ملاصدرا، نفس دارای قدرت خلاقیت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۳)؛ به این معنا که خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفرید که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در صقع و ذات و عالم خویش است<sup>۱</sup>؛ زیرا «نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است، پس نفس بر ایجاد صور اشیاء در ذات خویش و هم در خارج تواناست؛ ولی مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج غلبه احکام تجسم (ناشی از تعلق نفس به بدن) و تضاعف و تزیید جهان امکان و حیثیات اعدام (عدم کمالات) و ملکاتی است که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده‌اند» (طالبزاده و همکارانش، ۱۳۹۰: ۹۸)؛ بنابراین، نفس با این خصوصیت و صفت خلاقیت صور در صقع ذات خویش، آفریده و ابداع شده است تا در این عالم، مثال و نمونه‌ای برای خداوند به لحاظ ذات و صفات و افعال باشد.

با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود ملاصدرا نفس را در ذات خویش دارای عالمی خاص مانند عالم خالق و آفریننده می‌داند که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند<sup>۲</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۴)؛ و از آن جا که نفس در اسارت تن و در عالم ماده گرفتار است لذا جنبه‌های خلاقیت نفس در پایین‌ترین درجه قرار دارد. از این رو صورت‌های علمی و خیالی ایجاد شده توسط نفس، شبیه سایه‌هایی از واقعیت‌های خارجی‌اند و ساخته‌های فکری او اشباحی از موجودات عینی هستند که هیچ‌گونه اثر واقعی در بیرون از ذهن بر آنها مترتب نمی‌شود؛ اما بنا بر نظر ملاصدرا نفس بعد از اینکه از اسارت تن رهایی یافت، و به سمت فعلیت پیش رفت و

---

۱. بیانات ملاصدرا در این خصوص چنین است: «أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار - على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۶۴).

۲. مشاهده شدن صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب توسط نفس بصورت حصول و ظهور آنهاست در برابر نفس به علم حاصل از ذات خویش به نام علم حضوری و شهود اشرافی نه به علم حصولی (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۴).

متخلّق به اخلاق الهی و «تشبّه به اله» شد در این صورت، صورت‌های علمی نفس دیگر مانند شبح و سایه نیستند، بلکه به اذن حق تعالی می‌تواند آنها را در خارج نیز ایجاد کند<sup>۱</sup> (همان، ۱۹۸۱؛ ۱۷۷/۹؛ همان، ۱۳۶۰: ۳۱-۳۲؛ و نیز نک: طالب‌زاده و همکارانش، ۱۳۹۰: ۱۰۰).

### انسان کامل

حقیقت انسانیت از منظر ملاصدرا به این صورت است که انسان عالم صغیر است که مشتمل بر مراتب گوناگونی است که مرتبه اشرف و اعلاّی آن، نفس است و مرتبه ادنی و اخس آن، بدن است و کلیه موجودات که در عالم کبیر تحقق دارند، در عالم صغیر - که انسان باشد - منطوقی هستند: «و فیک انطوی العالم الاکبر» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۷؛ همان، ۱۳۸۷: ۱۱۹ و ۱۶۹). هرگاه انسان در درجات علم و عمل به کمال ممکن خود برسد؛ یعنی اگر نفس آدمی در بعد نظری به مرتبه‌ای برسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و نیز در بعد عملی، از تخلیه و تحلیه و تجلیه و مراتب اسفار اربعه الی الله را در مقام سیر و سلوک طی کرده باشد، ملاصدرا آن را انسان کامل<sup>۲</sup> و «خليفة الله» بر روی زمین می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۰).

ملاصدرا مقام انسان کامل را در مطاوی بیان تفسیر آیه شریفه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر: ۲۹) توضیح داده و به روایت «ان الله خلق آدم علی صورته، او علی صورة الرحمن» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۷/۶) استناد جسته است؛ وی بر این باور است نخستین مرحله تعیین انسان کامل در علم خدا، تعیین خاص او است و مرتبه بعد ظهور

---

۱. لازم به ذکر است انسان به تناسب دوبعدی که خداوند در وجود انسان قرار داده است، دارای دو نوع ایجاد است؛ به عبارت دیگر انسان به تناسب بعد مادی و بدن خود دارای آفرینش خلقی و به تناسب بعد روحانی و مجرد خود دارای آفرینش ابداعی می‌باشد. آفرینش خلقی انسان را می‌توان با خلق آثار هنری‌ای که دارد نشان داد و آفرینش ابداعی در حکمت متعالیه با تکیه بر وجود ذهنی و ابداع ملاصدرا در باب علم قابل تبیین است. در حکمت متعالیه هنگامی که انسان به چیزی علم و معرفت حاصل می‌کند، این معرفت نه به توسط حلول، بلکه از باب ابداع است، به عبارت دیگر از منظر ملاصدرا در بحث معرفت ذهن انسان صور را ایجاد و ابداع کرده و با آنها متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴؛ همان، ۱۳۶۰: ۳۱-۳۲).

۲. ملاصدرا انسان کامل را کسی می‌داند که «هو الذی یقبل و یهدی بنوره فی جمیع تجلیاته و یعبده بحسب جمیع اسمائه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۶).



او در مقام قلم اعلی - که شامل عقول هم می شود - است بعد ظهور او در مقام وحی نفسی، و به ترتیب در مرتبه طبیعت به اعتبار ظهور حکم او در اجسام، سپس در عرش محدد جهات محل استوای اسم «الرحمان»، و بعد کرسی کریم محل استوای اسم «الرحیم» و بعد در آسمان های هفت گانه، و بعد در صور عناصر متعلق به هیولای عنصریات و این نهایت تدبیر امر نازل از سمای عقل اول اعلی به ارض هیولای سفلی می باشد<sup>۱</sup> - که قوه محض است - که حق تعالی در این زمینه می فرماید: «هَلْ آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (الإنسان: ۱) (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/۴۷؛ و نیز نک: سجادی، ۱۳۷۹: ۱۱۰-۱۰۹)؛ یعنی انسان بنا بر آیه کریمه فوق، مسافری است که زمانی چیز قابل ذکری نبود. صورت ابتدایی انسان «ماء مهین» است و به تدریج و با حرکت جوهری (بعد از هر فنا و زوالی) به کمال می رسد.

ملاصدرا با استناد آیات شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَقْبِلُوهَا بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ\* قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا بِإِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲-۳۱) انسان کامل را خلیفه خدا در زمین، و مثال نور او در آسمان دانسته و بر این باور است که حق تعالی هم در آسمان و هم در زمین، «إله» است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/۳۹۰).

از دیدگاه ملاصدرا، انسان کامل کتاب جامع آیات حق است و محلی است که همه حقایق عقول و نفوس در آن منطوی است و کلمه کامله ای است مملو از فنون و علم، و نسخه مکتوبی است از مثال «کن فیکون» (بقره: ۱۱۷) و نیز، مظهر اسم الله اعظم است: «مظهر اسم الله» (همان: ۴/۳۹۶)، جامع جمیع اسما است: «الجامع لمظاهر الأسماء کلها» (همان: ۴/۳۹۷-۳۹۶)، و از جهت روح و عقلش قلم اعلی است که «ام الكتاب» نامیده اند: «فمن حیث روحه و عقله قلم مقدس مسمی ام الكتاب» (همان: ۳۹۷)، و از جهت قلب حقیقی او - یعنی نفس ناطقه او - کتاب لوح محفوظ است: «و من حیث قلبه الحقیقی - أعنی نفسه الناطقة - کتاب اللوح المحفوظ» (همان) و از حیث نفس حیوانی او، کتاب محو و اثبات یا

۱. آنچه ملاصدرا در مراتب یاد شده انسان کامل گفته است، تفسیر یا تأویل آیه شریفه «يَذُرُّ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» می باشد. (السجدة: ۵) (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۱۰).

دفتر جسمانی است: «و من حیث نفسه الحيوانية الممثلة للصور المثالية، کتاب المحو و الإثبات أو دفتر جسمانی» (همان).

انسان کامل از آن جهت که دارای جامعیت است، شایستگی خلافت الهی را دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۵)؛ «چون خلیفه باید تمام صفات کسی را که از جانب او خلیفه قرار گرفته است، داشته باشد؛ بنابراین اگر خلیفه الهی، صورت خدایی نداشته باشد و همه صفات حق را نشناسد قادر به تنفیذ فرمانش نخواهد بود» (شجاری، ۱۳۸۸: ۳۵۲). از این‌رو انسان زمانی می‌تواند خلیفه خدا باشد که به صفات حق اِتِّصاف، و قادر بر تدبیر عالم باشد؛ زیرا خداوند دارای تمام صفات کمالی است و عالم نیز تحت تدبیر اوست. پس خلیفه او نیز باید متصف به کمالات او باشد و قادر بر تدبیر عالم، تا جانشین او گردد (همان).

### وجه الله بودن انسان (صورت خدایی داشتن انسان)

وجه خداوند عنایت به همه موجودات و به تعبیر عرفا، به همه شئون خداوند می‌باشد اما این عنایت در وجود انسان کامل متعین شده به طوری که هر چه از خدا به ما می‌رسد از مجرای انسان کامل می‌گذرد و ابن عربی هم در فصّ آدمی، رابطه خداوند با انسان کامل را همچون رابطه چشم با مردمک آن می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۶۷) از طرفی بنا بر نظر وی، توجه موجودات به خداوند نیز از مجرای همین انسان کامل است - انسان کاملی که وجه الله عنوان شده است - (همان، بی تا: ۱۵۷/۳)، از این‌رو ملاصدرا نیز مانند ابن عربی انسان را وجه الله دانسته (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۱۴) و همچنین در مسحورات و احادیث ائمه ما هم موضوع وجه الله تکرار شده است. چنان که در دعای ندبه می‌خوانیم: «أَيْنَ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الْاَوْلِيَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹: ۱۰۷)، وجه الله در دعای مذکوره، همان انسان کامل است.

وجه (صورت) حق تعالی نیز یکی بیش نیست؛ زیرا حق تعالی یکی است و وجه او هم نمی‌تواند بیش از یکی باشد (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۷۲/۲). وجوهی متعدد در عالم نیز، همه به یک وجه بر می‌گردند. اگر خداوند، واحد و متفرد بالذات و متوحد بالذات باشد - که همین‌طور هم هست - وجه او نیز واحد خواهد بود (همان)؛ زیرا وجه یا همان صورت، همه حقیقت شیء را نشان می‌دهد، پس وجه خداوند باید حقیقت حق را نشان بدهد؛ و حقیقت حق و هر آنچه در حق به صورت نامتناهی است در صفات و اسماء او ظاهر می‌شود، همه

صفات، مجموعاً وجه حق است و تنها موجودی که می‌تواند همه صفات حق را منعکس کرده و در خود داشته باشد، انسان کامل است؛ زیرا انسان موجودی است که جامعیت دارد و نسخه اسرار محسوب می‌شود. انسان، فهرست عالم هستی بوده و کون جامع است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/ ۳۹۰). به همین دلیل است که او متعلّم به تعلیم اسماء الهی است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)؛ بنابراین، انسان تنها موجودی است که خداوند همه اسماء را به او آموخت و اسماء حق در واقع، همان شئون و صفات حق‌اند و حکمای الهی انسان را به «موجودی که متعلّم به تعلیم اسماء الهی است» تعریف و نیز فصل‌میز انسان را در این دانسته‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۲) از این نکته - یعنی انسان علم اسماء را آموخته است - وجه کامل بودن انسان کامل اثبات می‌شود. انسان کامل یعنی انسانی که همه صفات حق را در خودش منعکس کند و در دو قوس صعود و نزول، دایره هستی را در می‌نوردد. از اینجاست که ملک و ملکوت به هم پیوسته می‌شود. پیوستگی ملک و ملکوت در انسان تحقق می‌یابد. اگر انسان نبود، معلوم نبود که پیوستگی ملک و ملکوت میسر باشد؛ و به عبارت دیگر، انسان دایره هستی را در می‌نوردد (خمینی، بی‌تا: ۷۸).

### غایت وجودی انسان در گرو کمال عقل نظری و عقل عملی

ملاصدرا ابتدا به مانند فیلسوفان مشاء و اشراقی، کمال واقعی انسان را منحصر به تکامل عقل نظری و رسیدن به عقل مستفاد دانسته و نقش عقل عملی را چیزی جز برطرف کردن موانع تکامل عقل نظری نمی‌داند؛ اما در ادامه او نظر نهایی خود را که با مبانی اش سازگار است چنین بیان می‌کند که نفس ناطقه با رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و دریافت صورت-های عقلی از آن، با وی متحد می‌شود و با طرح مراتب چهارگانه عقل عملی، کمال نهایی انسان را با روشی عرفانی بیان می‌کند. بنا بر نظر وی، نفس ناطقه در بعد عقل نظری، مراتب چهارگانه «عقل هیولانی»، «عقل بالملکه»، «عقل بالفعل» و «عقل بالمستفاد» را طی می‌کند و در بعد عملی، مراتب چهارگانه «تجلیه»، «تخلیه»، «تحلیه» و «فنا» را پشت سر می‌گذارد تا اینکه در مرحله نهایی، عقل عملی و نظری با یکدیگر متحد شده و نفس ناطقه به «فنا فی الله» می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۷۳-۳۷۲)؛ بنابراین، می‌توان فنا فی الله را واپسین درجه تکامل نوع انسانی دانست و انسان در نگاه ملاصدرا پا را فراتر از اتحاد با عقل

فعال گذاشته و به سوی مبدأ خود رهسپار می‌شود؛ زیرا خداوند علاوه بر اینکه مبدأ انسان و همه هستی می‌باشد، معاد و مقصد وجود انسان نیز می‌باشد: «هو لغایه هی فیضان الکمال النفسی و غایته حصول العقل بالملکه ثم بالفعل ثم العقل الفعال و غایته الباری المتعالی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۸۰).

چنان که از مطالب فوق نیز استنباط می‌شود در نگاه ملاصدرا خدا و انسان در ارتباطی تنگاتنگ هستند. خداوند خالق انسان است و انسان نیز سالک الی الله است و به میزانی که آدمی بتواند خود را از غیر خدا رها کند به همان میزان قلب خود را منزل خدا قرار داده و تشبّه به او حاصل کرده است.

### تبیین اخلاق در سایه تناظر عوالم وجودی انسان و مراتب هستی

اخلاق و مسائل مربوط به آن از جمله مباحثی است که در سایه قبول مراتب سه گانه وجود آدمی که در تناظر و همانگی با مراتب سه گانه هستی است، قابل حل و تبیین می‌باشد؛ به عبارت دیگر اخلاق را نباید یک‌سری قواعد و قوانین قراردادی دانست که برای بهتر شدن زندگی بشر وضع شده که باید رعایت گردد، بلکه اخلاق یک فاکتور فطری می‌باشد که هماهنگ با مراتب نظام هستی و مراتب وجودی انسان که به نوعی رقیقه‌ای از هستی و با عنوان عالم صغیر شناخته می‌شود، است، و در سایه این قول است که مطلق بودن اخلاق نیز قابل تبیین است؛ بنابراین اخلاق امری است که خداوند با توجه به هماهنگی و تناظر انسان و عوالم هستی آن را به صورت فطری در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته است، و اگر انسان مطابق با فطرت خود حرکت کند تمام عوالم هستی نیز با او هم جهت شده و انسان را به سمت کمال مطلق سوق خواهد داد و در غیر این صورت انسان برخلاف جهت کلی جهان هستی و پدیده‌های موجود در آن حرکت کرده و دچار نقیمت می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۲۷).

از منظر ملاصدرا باطن هر انسانی سرشته شده از صفات قوای گوناگونی از جمله حیوانی، درندگی، شیطانی و ملکی است؛ که از هر کدام از این قوا افعال و اعمال خاصی صادر می‌شود. از قوه حیوانی شهوت و شره و حرص و تبهکاری، از خوی درندگی، حسد و دشمنی و کینه، و از شیطانی، حيله و تکبر و بزرگ منشی و دوستی مقام و افتخار و غلبه

و فریب و مکر، و از قوه ملکی، علم و تنزه و پاکی صادر می‌شود (همان، ۱۹۸۱: ۹/۹۳).

بنا بر نظر وی، اصول تمام اخلاق و خواهای آدمی، همین چهار قوه است که در باطن آدمی بگونه محکمی تخمیر و سرشته و عجین شده است، از منظر وی خداوند انسان آفرین که آدمی را بر این اوصاف و ویژگی‌ها خلق کرده، راه‌هایی از اوصاف حیوانی و درندگی را نیز برایش قرار داده است. آدمی می‌تواند با نور هدایتگر مستفاد از شرع و عقل است خود را برهاند (همان: ۹۳). چنانکه ملاصدرا نیز بیان می‌دارد که در نفس آدمی ابتدا حیوانیت و بهیمیت پدید می‌آید، و آنگاه درندگی در وی حاصل می‌شود. نفس آدمی پس از طی این مراحل صاحب قوه عقلی می‌شود که به وسیله آن نور ایمان در قلب او آشکار می‌شود، به عبارت دیگر مادامی که نفس در مرتبه حیوانیت است و خود را بالا نبرده است و به درجاتی از تجرد دست نیافته است، از نظر اخلاقی نیز در سطح پایینی قرار دارد و به میزانی که نفس راه ترقی را پیمود و به تجرد و سعه وجودی نائل گشت، به همان میزان هم دارای اخلاق و فضایل حسنه می‌گردد (همان). ملاصدر بر این باور است عقل از لشگریان الهی و گروه خدایان و سپاه فرشتگان می‌باشد. لذا لشگریان خداوند و شیطان در قلب انسان به جدال و کارزار می‌پردازند. اگر قلب ضعیف باشد، شیطان بر آن غلبه کرده و مسخرش کند و آنگاه لشگریانش را در آن مستقر می‌سازد. در این صورت است که انسان با ابلیس و لشگریانش محشور می‌شود؛ اما اگر قلب به نور ایمان قوی گردد، قوا مسخر او شده و در سلک فرشتگان در آمده و با آنان محشور می‌گردد (همان)؛ زمانی می‌تواند قلب آدمی به نور ایمان قوی تر گردد که نفس وی، با صفات قدسی و پسندیده مزین شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۰)؛ و این امر هم محقق نمی‌شود مگر اینکه آدمی هم در بعد نظری و هم در بعد عملی به کمال وجودی خویش نائل شود.

### نتیجه‌گیری

انسان‌شناسی ملاصدرا بر دیدگاه کلی او در هستی‌شناسی مبتنی است که در آن خدا به‌عنوان علت فاعلی و علت غائی تمامی ممکنات از جمله انسان دانسته می‌شود. انسان‌شناسی که انتقال آن از بخش طبیعیات به بخش الهیات در فلسفه صدرایی کلید می‌خورد، نقطه آغازی برای شناخت انسان با محوریت خداوند می‌شود. در این دیدگاه

انسان به‌عنوان رقیقتی از حقیقت الهی که وجودش عین فقر و نیاز به خدا است، به تصویر کشیده می‌شود. در این نگرش آنچه لوازم صعود انسان تا غایت کمال و سعادت که همان ساکن شدن در جوار قرب الهی است را فراهم می‌سازد گذر کردن از انسان حسی، مثالی و نائل شدن به مرتبه‌ی انسان عقلی است، هنگامی که انسان، انسانی عقلی شد به مقام خلافت الهی دست یافته است. در نگرش صدرایی این انسان غایت خلقت جهان هستی و تمام پدیده‌های موجود در آن می‌باشد؛ که خداوند بر مبنای عشقی که به ذات خود داشته در صحنه‌ی گیتی انسان را آفریده تا مرآت و آئینه‌ی تمام‌نمای اوصاف و صفاتش باشد. ملاصدرا انسان بودن انسان را نیز در گرو میزان سعه‌ی وجودی او می‌داند، به عبارت دیگر به میزانی که انسان خود را به خداوند نزدیک کند به همان میزان در انسانیت خود تشدید یافته است. نکته‌ی دیگری که از بطن حکمت متعالیه استنباط می‌شود و مختص به ملاصدرا است، اثبات عین الربط بودن تمام موجودات و از جمله «انسان» به خداوند است. در این نگرش انسان چیزی جز فقر و عین الربط بودن به خداوند نیست، انسان جدای از خداوند تبارک و تعالی هویت و ذاتی ندارد، هر چه هست عین الربط است به خداوند، فلذا دیگر نمی‌توان انسان را ذاتی دانست که ربط و وابستگی‌ای به خداوند دارد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه مهدی فولادوند).
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
۳. اکبریان، رضا، (۱۳۸۸)، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه صدر*، تهران، نشر علم.
۴. خمینی، روح الله (بی تا)، *تقریرات فلسفه*: کتابخانه دیجیتال امام خمینی (ره).
۵. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۲)، *شرح المنظومه*، قم، نشر ناب.
۷. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحاتی فلسفی ملاصدرا* تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول.
۸. طالب زاده، حمید، (۱۳۹۰)، *چگونگی گذر از خود شناسی به خدا شناسی از دیدگاه ملاصدرا*، انسان پژوهی دینی، شماره ۲۵۰، صص ۸۹-۱۱۰.
۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء، چاپ دوم.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، (۱۳۷۸)، *اجوبه المسائل*، در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش احمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *اسرار آیات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵)، *اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات، تهران، مولی.
۱۳. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *ایقاظ الثائمین*، مصحح: محسن مؤیدی، بی جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. \_\_\_\_\_، *تعلیقات علی حکمه الاشراق*، (۱۸۹۷)، تهران، چاپ سنگی.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۵، تحقیق محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن کریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۰ و ۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۰)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۹، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *شرح الاسماء و شرح دعا الکبیر*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، *رساله سه اصل*، تصحیح: سید حسین نصر، تهران، روزنه.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات مطبوعات دینی.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *ترجمه شرح اصول کافی کتاب الفضل العلم و الكتاب الحجّه*، به کوشش محمد خواجهی تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، *رساله شواهد الربوبیه*، در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش احمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱)، *العرشیه*، مصحح، غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *کسر الاصنام الجاهلیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، به تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، *المبدأ والمعاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ سوم.
۳۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۴۲)، *مبدأ و معاد* ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، نشر نی.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۰۲ق)، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی جا.
۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، مصحح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *المشاعر (الف)*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه فی الاسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح سید محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۳۷. نصر، سید حسین، (۱۳۷۱)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.



**چکیده مقالات به عربی  
(الخلاصات)**



## القائد الصالح للمدينة الفاضلة

(على اساس علم النفس الصدرائى)

مهدي /يماني مقدم

### الخلاصة

وجود الحاكم ضرورى بحكم العقل و اهم اوصافه فى جماعه اسلاميه هى العلم و التقوى و العدالة. الولاية فى بيان القرآن الكريم امر تشكيكى كان ابتداءه من الله تعالى ثم ولايه الرسول كان فى مرتبه نازله منه ثم ولايه الامام المعصوم و فى بيان الانمه الاطهار(س) كان ولايه الفقيه الحجه الكامله منكم علينا. السؤال هنا: ما الولاية التى شرعت من الله تعالى الى ولايه المؤمنين بعضهم على بعض؟ للجواب عنه لازم علينا أن نعرف حقيقه «الخليفه الله» الذى له صبغه الهيه من جهه و نشأه ناسوتيه من جهه اخرى و هذا الامر يؤكد معرفه الساحات الباطنيه للانسان. من بدو ظهور الفكر و الحكمه اى من ابتداء خلقه الانسان، مسأله علم النفس من المسائل التى كانوا يتوجهون اليها عموم الحكماء و ملا صدر الحكيم كان يسرى المباني الحكمه المتعاليه فى معرفه الوجود الى حقيقه وجود الانسان و مراتب نفسه و بالاستعانه من الوحي و الكشف تبين خصائص نفس القائد المطلوب و على رايه تكوّن الاجتماع البشريه من مجوع الآحاد و هى ظرف تكامل النفوس و كان بين مراتب النفس و منازل تكاملها و تربيتها تناظر و تكافؤ مع مراتب التكامل التريتي و السياسى فى اجتماع البشرى. هو كان يسرى قواعد الحكمه المتعاليه كأصالة الوجود و تشكيكه و التساوق بين الخير و الوجود الى حقيقه النفس و الاجتماع و يعلن بأن الوصول الى المدينة الفاضله لا يحصل الا بكسب الفضائل، و فى هذا الطريق «الحكيم المتأله» كالقلب فى جسد الانسان يجرى الحياه و البهجه فى جسد الاجتماع و يمنع من الرذائل الاخلاقيه. على هذا كان ينبقى لقياده المدينة الفاضله، قائد له النفس الكامله. هذا المكتوب كان يحصل من التحقيق فى آثار الحكيم ملاصدرا و استنباط الآراء السياسيه و الاجتماعيه منها.

### المصطلحات

ملا صدرا، فلسفه سياسى متعاليه، رهبر مدينة فاضله، نفس رهبر، شايسته سالارى

## البحث المقارن في تعليم الأسماء للآدم في تفاسير علامه طباطبائي و علامه جعفرى

نعمت الله حسنى

محمود خورسندى

### الخلاصة

على أساس التفاسير، ما يوصل الإنسان بأعلى المقام بين المخلوقات والى مقام خليفة الله فى الأرض والى مقام مسجود الملائكة، يرتبط بتعليم الأسماء به ارتباطا كثيرا ولذا التفكير فى هذا الأمر خطوة عالية فى تشكيل حضارة الإنسانية. يكون هذا البحث تحت عنوان البحث المقارن فى تعليم الأسماء للآدم فى تفاسير علامه طباطبائي و علامه جعفرى ويسعى للبحث فى آراء المشتركة وآراء الخاص لهذان العالمان فى هذا الموضوع. غير منهج المشترك العلمى، العقلى، الدينى والعرفانى ما نستطيع أن نسمى نزعة الخاص لأى من هذان العالمان فى تفسير هذا الموضوع القرآنى، هو المنهج القرآن بالقرآن من علامه طباطبائي ومنهج الدخول أو ورود فى علم النفس، إنتروبولوجيا وعلم الاجتماع للعلامه جعفرى. من آرائهما المشتركة فى هذا الموضوع، هو إن المقصود من الأسماء فى هذا البحث حقايق العالم وأشياء فى الخارج التى تحتوى موجودات عاقلات ويكون المقصود من تعليم الأسماء هو إن الله تعالى أظهر الحقايق لآدم. من آراء الخاص للعلامه طباطبائي هو إن الأسماء المذكورة تكون موجودات حية عالمة والمحجوبات فى الغيب وفى الواقع علم الله تعالى آدم بعضاً من غيب السماوات والأرض. يعتقد علامه جعفرى بأن يكون علم آدم (ع) بكل حقايق عالم الخلق لا عالم الأمر الذى يكون الروح مستند به.

### المصطلحات

تعليم الأسماء، آدم، تفسير الميزان، تفسير علامه جعفرى

## موقع النص أو الشخص في مقارنه الإسلام والمسيحية

مهدي لكزايي

محمد حسين زارعي محمود آبادي

### الخلاصة

كل الأديان من جهة يدعون الفلاح والنجاه لأتباعهم ومن جهة أخرى يوجد في كلهم «النص المقدس» و«الشخص المقدس» أكثر أو أقل. السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا ذلك الذي أيهما يلعب دوراً رئيسياً في نجاه أتباعهم؟ سؤال آخر هل في هذا المجال فرق بين الأديان السماوية وغير السماوية؟

الأديان يمكن أن تنقسم إلى «الأديان القائم على شخص» و«الأديان القائم على النص» نظراً للدور الذي يعتقدون للنص المقدس أو الشخص المقدس في نجاه البشر. أديان «وحدة الوجود» لا يعتقدون باله متميز ومستقل عن العالم، و لذلك هناك لا معنى للاعتقاد بعلاقة بين اللاهوت و الناسوت عبر خطاب الالهي. هذا الأديان متكوّن على موسسهم و يعتبرونه قناة للاراده الالهي. من هذه الجهة تسمى هذه الأديان «الأديان القائم على النص».

ولكن الأديان السماوية يعتقدون باله متميز ومستقل عن العالم من جانب واحد وعلى الجانب الآخر يعتقدون بالعلاقة بين اللاهوت و الناسوت من خلال الوحي الالهي. ولكن تفسيرهم عن الوحي متفاوت. يمكن انقسام هذه الأديان إلى قسمين: «الأديان القائم على شخص» و«الأديان القائم على النص»، نظراً إلى كيفية تفسيرهم عن الوحي الالهي. الإسلام يعتقد أنّ وحي الالهي من جنس الكلام والقول ولكن المسيحية تعتقد ان وحي الالهي من جنس العمل والحادثه. مركز وحي الالهي في الإسلام هو القرآن الكريم و في المسيحية هو المسيح. لذلك نقدر ان نسمي المسيحية - من اتجاه مختلف مع اديان وحدت الوجود - دين اللّذي «القائم على شخص». هناك التأكيد على الشخص المقدس في بعض جماعات الإسلامية مثل الشيعة والصوفية، ولكن ماهيه هذا التركيز متفاوت مع المسيحية. لذلك نقول، «مركزيه الشخص» في اديان وحدة الوجود مختلف مع «مركزيه الشخص» في المسيحية من جهة، و من جهة اخرى «مركزيه الشخص» في المسيحية مختلف مع «مركزيه الشخص» في المذهب الشيعي والصوفية.

### المصطلحات

قديس، النص المقدس، الدين القائم على النص، الدين القائم على الشخص، الوحي الالهي

## تشابه صفات الرسول الكريم ﷺ بصفات الله في آثار العطار

حميد رضا شيرعلي

ملك محمد فرخزاد

### الخلاصة

طالما تناقلت ألسن العوام والخواص تعلق اهل المعرفة البلدان الإسلامية بخاتم الأنبياء ﷺ وإخلاصهم له؛ حيث يحظى الشيخ العطار بمكانة مرموقة في هذا المجال. لا شك أن كلام الشيخ في وصف منزلة الرسالة والنور المحمدي ﷺ تثير وجهات نظر الكبار وأصحاب الرأي في مجال المعرفة. نسعى في هذه المقالة إلى إثبات أن اسم و صفات و ذات خاتم الأنبياء ﷺ من وجهة نظر مؤلف منطق الطير، لا تختلف عن ذات و صفات الله تعالى؛ و من هذا المنطلق يتباهى الشيخ بتشابه الاسم مع خاتم أنبياء الله تعالى.

### المصطلحات

العطار النيسابوري، النور المحمدي ﷺ، صفات الله، صفات الرسول.

## القياس التطبيقي للإنسان الكامل في منظار كاستاندا و علامه طباطبائي

محمد إسماعيل عبداللهي

احمد عابدي

مرجان خاني

### الخلاصة

من أهم المحاور الفكرية لكاستاندا كمؤسس للمناهج الروحانية الحديثة هو بحث الإنسان الكامل. أوشو و من خلال التصوير الذي يعطيه حول ماهية الإنسان النموذجي يرسم نموذجا و موديلا خاصا لغاية البشر من منظار النموذج الذي اخترعه بنفسه. هدفنا من هذا المقال هو دراسة و نقد آرائه حول أهم القياسات التي يقدمها حول الإنسان الكامل. والغرض من هذا التحقيق، واستعراض الميزات التي هي الأكثر أهمية لكاستاندا الإنسان قدم كامل وتتطابق مع وجهات نظر العلامة الطباطبائي (ره) في التصوف الإسلامي. كاستاندا لاستخدام الإصلاحات الإيجابية والقيمة والمعنى والعرض تماما غير ذات قيمة محورها الإنسان. في المقابل الطباطبائي فيما يتعلق العقل والتقليد واتباع وصايا الله، وتوفير المعرفة الإنسانية الكمال الله هو موضوع الآيات القرآنية والأحاديث القرآنية والمنطق البشري.

### المصطلحات

الانسان الكامل، كاستاندا، العلامة الطباطبائي، ميزات الكمال.

## نظرية الإحسان بالمنظارين العرفاني والقرآني

محمد تقي فعالي

### الخلاصة

تمتاز الساحة الدينية بامتداد أبعادها واتساع مساحتها، والسؤال المطروح هو: هل يمكن تلخيص واختصار كافة أبعاد الدين بأمرٍ واحدٍ جامع؟ وهذه المقالة تجيب على السؤال بالإيجاب.

يتمحور البحث في هذه المقالة حول نظرية الإحسان، هذه النظرية التي تقول لنا إنّ الإحسان - من جهة - هو المظهر الجامع للرحمن، ومن جهةٍ أخرى هو الدين الخالص، والوجه الجامع لكافة أبعاد الدين.

يتميز لفظ الجلالة (الله) بأثمة أكثر أسماء الله جامعيةً وشموليةً، ومن أسمائه الحسنى (الرحمن) وهو أكثر تلك الأسماء جامعيةً بعد لفظ الجلالة (الله). أما مظهر اسم (الرحمن) فهو الإحسان. ولما كان نزول الدين على أساس الاسم الجامع (الرحمن)، أمكننا القول إنّ الإحسان هو عصارة الدين.

وهذه النظرية تقوم على ركائز عديدة مختلفة، تسعى المقالة الحالية ضمن دراستها لأبعادها المختلفة إلى تحليل ومناقشة أسسها ودلائلها من الزاويتين العرفانية والقرآنية. والنتيجة التي تخلص المقالة الحالية إليها هي أنّ الإحسان والإيثار - والتضحية بصورة عامة - هي عصارة الدين والتجلى الجامع له.

أما منهج التحقيق فاستند في مقام الإعداد على المكتبات والوثائق، وفي مقام الحكم على الأسلوب الوصفي التحليلي.

### المصطلحات

النظام الأسمائي، أسماء الجلال والجمال، البهيج، الإقامة، التسخير، التسييح والشكر.



## تبيين مقام الله في معرفة الانسان للملاصدرا

قربانعلی کریمزاده قراملکی

محرم رحیمی

### الخلاصة

اهمّ مكانة في معرفة الانسان للملاصدرا في الحكمة المتعالية لله تعالى. في منظار ملاصدرا كل الكائنات جلوات مختلفة لله تعالى و الانسان اكمل جلوة له الذي سُمي في آيات القرآن بخليفة الله و امينه. اهمّ مباني ملاصدرا في معرفة الانسان اصالة الوجود، وحدة التشكيكي للوجود و الحركة الجوهرية. في منظاره النفس الانسانية في مسير الحركة الجوهرية ذومراتب مختلفة و هي المادّة، المثال و العقل و في النهاية تكتسب مقام فوق العقل. المراتب المختلفة لا يُتَافى وحدة النفس مثل الله تعالى ذوجلوات من العقل و المثال و المادّة لكنّها لا ينفى وحدته. وحدة الله وحدة حقة و للانسان ايضا وحدة ظلّ وحدته الحقة. ليس تشابه الله و الانسان هذه المورد فقط في المنظار المصدراي، الله تعالى خالق و مبدع للوجود و الانسان ايضا هذه الخصلة يعني بقوته التخيل يخلق وجودات ذهني. و الفرق أنّ خلق الله في الخارج و خلق التخيل في الدّهن. هذه المقالة في تبيين مكانة الله في معرفة الانسان للملاصدرا على بناء اصالة الوجود و الحركة الجوهرية. المكانة التي يقول ملاصدرا لله تعالى و التصور الذي يعطى كمبدأ و الغاية للكائنات يستطيع أن يكون مبيّناً لمكانته في معرفة الانسان له.

### المصطلحات

معرفة الانسان، النفس، عالم المثال، عالم العقل، الحركة الجوهرية، ملاصدرا



**چکیده مقالات به انگلیسی**  
**(Abstracts)**



## **Explaining the God's Position in the Anthropology of Mullah Sadra**

*Gorbanali Karimzadeh Garamaleki  
Moharram Rahimi*

### **Abstract**

The God and His image which exists in transcendent philosophy plays a significant role in the anthropology of Mullah Sadra. On the basis of Sadra's view, the whole universe is the various manifestations of God and man is His the most perfect manifestation which in Quran has been described as Caliph of Allah and the trustees of God. The most important base of Sadra's anthropology are originality of existence, graded unity of existence and substantial motion. He believes that the man's ego is in the substantial motion with hierarchy of material, examples and wise which ultimately gained the level of super-wise. This hierarchy does not affect the unity of soul, since the God has different manifestations such as material, samples and wise but it is not incompatible with His unity. God's unity is real and human has inalienable unity in the shadow of His unity. The correspondence of God and human does not end to this issue. In the Sadra's view, since the God is the creator and the source of being, man also, as Caliph of Allah and his successor, has the same features. It means that man with the imagination power, creates the mental existences in his dream. The only difference is that God could be created in the realm of outside but the imagination in the realm of mind. The present paper, explained the position of God in the anthropology of Sadra based on originality of existence and substantial motion. The position which Sadra is given to God and presented His image as the origin and end of things, could well be regarded as an expression of the God's position in his anthropology.

### **Key Words**

Anthropology, Ego, World of Example, Intellectual Worlds, Substantial Motion, Mullah Sadra

## **The Theory of Benevolence in the Light the Qur'an and Mysticism**

*Muhammadtaqi Fa'ali*

### **Abstract**

Religion qua religion has many wide-ranging and vast aspects. The question to be answered is whether we can summarize all those aspects in one and all-inclusive facet. Dealing with the theory of benevolence, this article says yes to this question. The theory suggests that from one side benevolence is the manifestation of the all-embracing name of al-Rahman, and from another side as the pure religion includes all aspects of religion. The holy name of Allah is the most embracing name of Him; then after this name, comes the fair name of al-Rahman as the most embracing name. al-Rahman is manifested in benevolence. Since religion has been revealed according to the embracing name of al-Rahman, one can say that benevolence is the core essence of religion.

This theory has different principles. In what follows, the author has tried to study various aspects of that theory examining its principle and reasons in the light of the Qur'an and mysticism.

The conclusion is that benevolence, self-sacrifice and in general mercy are the core essence and all-embracing aspect of religion. The methods followed here are reference-to-library for data collection and analytic-descriptive for judgment.

### **Key Words**

the Harmonia of Names, the names of Beauty and Majesty, Joyous, residence, controlling, exaltation, giving thanks.

## **The Criticism and Studying the Main Indicator of Perfect Human in Castaneda and Allaeh Tabatai's ideas**

*Mohammad Ismaeel Abdolahi*

*Ahmad Abedie*

*Marjan khanie*

### **Abstract**

One of the most important aspect of Castaneda's thoughts as one of the founders of new spiritualities is his view about "Perfect Human". Castaneda designs an especial model of human's ultimate end in his own made mysticism through an image of desired and ideal human's identity. The purpose of this study is criticism and studying the most important indicator that is introduced for perfect human by Castaneda. And match it with the ideas of Allameh Tabatabai (RA) in Islamic mysticism. Castaneda My-Kvshd to use the positive reforms and value, meaning and human-centered entirely non-value offer. in contrast Tabatabai with regard to reason and tradition and to follow God's commandments, provide the perfect human knowledge of God is the subject of Quranic verses and traditions and human reasoning.

### **Key Words**

Perfect Man, Castaneda, Allameh Tabatabaei, indicators of perfection.

## **Similarity between the Qualities of God and Holy Prophet (PBUH) in Attar's Works**

*Hamidreza Shirali  
Malekmohammad Farrokhzad*

### **Abstract**

Affiliation and devotion of Gnostics of the Muslim lands to the holy presence of the Islam Prophet (PBUH) has been recognized everywhere. Sheikh Attar has a special position in this regard. There are no doubt that Attar's sayings on describing the status of Mohammedan Mission and Light reminds us viewpoints of scholars and experts of the Intellectual Mysticism.

This paper tries to explain and demonstrate the fact that for the creator of *Mantiq-ut-Tayr* (The Conference of the Birds) there is no contrast between name, qualities and essence of the Prophet and the divine essence and attributes.

### **Key Words**

Attar of Nishapur, Mohammedan light, the Prophet attributes, the divine attributes.



## **The position of Text and person in conjunction of Islam and Christianity**

*Mahdi Lakzaee  
Mohammad Hossein Zarei Mahmudabadi*

### **Abstract**

On the one hand all religions claim salvation of their followers and on the other hand there is in all of them more or less scripture and holy person. an important question that arises here This is: which played a major role in salvation of followers? Another question in this context that: is there any difference between divine religions and non divine religions?

Religion can be divided,, Considering the role that the "scripture" or "saint" have in human salvation,, to "person-centered religions" and "Text-based religions". Religions "pantheism" Since not believe in God distinguished and distinct from the world, belief of divine connection with the temporal, through the divine message, is not significant. This Religions based on their funder and and knows him duct Allah. In this respect called them "person-centered.

But the revealed religions believe in God distinguished and distinct from world and the other side believes the relationship between the temporal world with the divine through the divine revelation. But they all have not same interpretation of Revelation. These religions can be divided to "person-centered" and "Text-based" according to their interpretation of divine revelation. Islam believe that God's revelation is in the category of message and promise. The center of gravity revelation in Islam, is Qur'an, and in Christianity, is Christ. That's why can called Christianity „from a different direction with "pantheism",,a religion "person-centered". There is emphasizing on saint in some Islamic groups such as Shi'ism and Sufism, but substantially the nature of this emphasis, is different with Christianity.

So it should be said on the one hand "person-centered" in religions pantheistic is different with "person-centered" in Christianity, and on the other hand "person-centered" in Christianity is different with "person-centered" in Shi'ism and Sufism.

### **Key Words**

saint, scriptures, religion, text-based, person-centered religion, divine revelation

## **Comparative research taught Adam the names in interpretation of Allameh Jafari and Allameh Tabatabai**

*Nematollah Hasani  
Mahmud Khursandi*

### **Abstract**

Based on interpretations, something that leads the human to the highest position between creations, and puts him in the position of Caliph of Allah and the prostration of angles, depends on the same teaching of names. So, meditation and contemplation in this issue, is a big step in the formation of personality and cultural infrastructure of human. This study, known as comparative research taught adam the names in interpretation of Quran of Allama Tabatabai and interpretation of Masnavi of Allameh Jafari, tried to fill the common and specific to each of the scholars Rabbani in this matter. Apart from common methods of scientific, intellectual, religious and knowledge, something that be considered as specific approach to each of these scholars Rabbani In interpreting the Quranic themes, is the interpretation of Quran to Quran commentary of Allameh Tabatabai and enter the field of psychological, anthropological and sociological, of Allameh Jafari. Including common views on the subject of these interpretations is the purpose of names here is the objective facts of the universe and the objects outside that included the intelligent creatures and purpose of the issue of teaching names is that God discovered and revealed the truth to people. Special comments of Allameh Tabatabai on this issue is that the names mentioned, and with their squash were organisms with life, science and unobtrusive behind a veil and God taught the people (Part of) the unseen of the heavens and the earth and Allameh Jafari also believes that the science of human has all the facts of the created world not the world that spirit is documented in it.

### **Key Words**

Science of names , Adam (AS), interpretation of almiza, interpretation of allameh Jafari

## **Qualified Leader for Utopia** **(In respect with Molla Sadra's Selfknowledge)**

*Mahdi Imani moghaddam*

### **Abstract**

Existence of a governor is a rational necessity and virtue and justice is its most important characteristic in a society with Islamic identity. Holy Quran gradated headship from topmost God's headship to downward prophet's headship and then Imam's headship and in Imam's explanation Faqih's headship introduced as their complete reason for people. The question is what is the fact of headship with graded flow that begins from the real God's headship and ends to believer's headship? To answer this Question should be recognized God's successor that have divine aspect and mundane, and this makes important understanding the deep human's existence layer. Since human being's creation with beginning of thought and wisdom, philosophers remarked the selfknowledge's issue and philosopher Mollasadra structured selfknowledge realm with his firm transcendent wisdom foundations like his other solicitude and innovation and based on revelation and intuition introduced characteristics of qualified leadership oneself. Society by his approach is a set of human being oneself and is a position for human being's oneself's evolution and there is correspondence between educative and political society priorities; He also constructed transcendent wisdom principals like originality and gradation in existence and between symmetry good and existence to explain the fact of oneself and fact of society, and according to that known as maturity of society in following of excellence to construct utopia that "wisdom Theologian" gave spirit and exhilaration to that society like heart and strongly stand against moral vices to influence society's framework. Thus qualification the leadership of utopia is its leader based on human being's evolution. This paper is result of research and studying in different Mollasadra's work and deduction of his thought in his social and political works.

### **Key words**

Mollasadra, transcendent political philosophy, utopia's leader, leader's oneself, Meritocracy



THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
6th Year. No. 24, Winter 2017

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)  
**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh  
**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti ,Ahmad Bagheri ,Hossein Habibi Tabar  
Ainollah khademi ,Abdul Hosein Khosro Panah ,Mohammad Zabihi,  
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki ,Mahmud Ghayum Zadeh ,  
Ali Mahamed ,Mohammad Mohammad Rezaei ,Abulfazl Mahmudi ,  
Abbasali Vafae

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri

**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh

**Translator:** Fariba Hashtrodi

**Publisher:** Saveh Islamic Azad University

**Page Design:** Ehsan Computer ,Qom

**Logo & Cover Design:** Mohammad Ehsani

**Price:** RIs 100 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

**Postal Code:** 39187 **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 ,2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir

## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۶۲۳۵۲۰۰۸ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۵۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۶۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی