بسم الله الرحمن الرحیم

دوفصل‌نامه علمی انسان‌پژوهی دینی

سال شانزدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمه‌الله

مدیر مسئول: زین‌العابدین نجفی

سردبیر: اسحاق طاهری

مدیر اجرایی: بهزاد جلالوند

مترجم انگلیسی: سجاد فرخی‌پور

ناظر چاپ: معاونت پژوهش

شمارگان: ۶۰۰ نسخه

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

احمد بهشتی ..... استاد دانشگاه تهران

عبدالله حاجی صادقی ..... دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمه‌الله

عین‌الله خادمی .....استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی رحمه‌الله

عبدالحسین خسروپناه .....استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

اسحاق طاهری .....استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمه‌الله

حبیب‌الله طاهری ..... دانشیار دانشگاه تهران

علیرضا قائمی‌نیا ..... دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمد محمدرضایی ..... استاد دانشگاه تهران

حسن معلمی ..... دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

بر اساس مجوز شماره ۳/۲۳۳۴۰۵ تاریخ ۹۰/۱۱/۱۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، رتبه علمی- پژوهشی به دوفصل‌نامه انسان پژوهی دینی اعطا گردید.

دوفصل‌نامه انسان‌پژوهی دینی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام	***www.isc.gov.ir***
مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری	***www.srlst.com***
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی	***www.SID.ir***
بانک اطلاعات نشریات کشور	***www.magiran.com***
پایگاه مجلات تخصصی نور	***www.noormags.com***
وبگاه اختصاصی نشریه انسان‌پژوهی دینی	***http://raj.smc.ac.ir***

نشانـی: قـم، بلـــوار غدیـر، بعد از دانشگاه قـم،
مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی
ص.پ: ۶۴۶-۳۷۱۸۵
تلفن: ۳۱۱۲۴۴۲۴- ۰۲۵ دورنگار: ۳۱۱۲۴۴۲۱- ۰۲۵
سامانه اینترنتی: ***http://raj.smc.ac.ir***

فهرست مطالب

- **بررسی اصول انسان‌شناختی تأویل در فلسفه صدرالمتألهین** ۵
سید محمدحسین میردامادی – محمد بیدهندی

- **بدن اخروی و فاعل آن از دیدگاه ملاصدرا** ۲۵
مرضیه مهتدی راد – محمد سعیدی مهر – احمد بهشتی

- **مسئولیت نسبت به انسان‌های دیگر؛ ارزیابی الهیاتی** ۶۱
محمدامین خوانساری – هادی صادقی

- **کارکردهای اخلاقی قاعده معرفت‌شناختی «وحدت مفهوم و کثرت مصداق» ...** ۸۵
سید عبدالله اصفهانی

- **حیات حقیقی انسان و راهبرد دین در تحقق آن** ۱۰۵
عبدالله حاجی‌صادقی – مهدی جلالوند

- **تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراروی از قرائت رایج ...** ۱۲۸
شهریار غفاری – سوسن کشاورز – عبدالله صلواتی – سعید بهشتی – رمضان برخورداری

- **معرفت انسانی؛ حجاب‌ها و موانع با تأکید بر دیدگاه بیکن و جوادی آملی** ۱۴۷
عباس عارفی

- **انحلال یا بقای ذات در تجربه عرفانی ابن‌عربی** ۱۶۷
عباسعلی منصوری

- **شهید قاسم سلیمانی‌ﷺ الگوی انسانی قدرت نرم متعالیهٔ تمدن‌ساز** ۱۹۱
حمید حبیبی – نجف لکزایی

- **تحلیل جنسیت از نگاه مولانا بر مبنای نظریات انسان‌شناسی** (با تأکید بر فیونا بوی) ۲۱۴
رودابه خاکپور – عظیم حمزئیان – محمود شیخ

- **نقش نگاه هستی‌شناسانهٔ شهید قاسم سلیمانی بر رفتار مجاهدانهٔ او** ۲۳۸
سیامک باقری چوکامی – حسن حاجی‌شاه‌ولدی

- **نقدی بر انسان‌شناسی زن‌گرا در ادبیات** با تأکید بر عاملیت و برابری زن در اسلام ۲۵۸
رویا حسینی – ابوالقاسم امیراحمدی – علی عشقی سردهی

« راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقاله »

در تنظیم و ارسال مقالات به نکات ذیل توجه فرمایید:

۱. نویسندگان باید برای ارسال مقالات به درگاه اینترنتی نشریه به آدرس ((raj.smc.ac.irمراجعه کنند و پس از ثبت نام، مراحل ارسال مقاله طی شود؛ مقالاتی که از طرق دیگر به دفتر نشریه ارسال شود، بررسی نخواهد شد.

۲. حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای نباشد.

۳. چکیده فارسی مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه تنظیم و ترجمه انگلیسی آن نیز ضمیمه شود.

۴. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها در آغاز مقاله ذکر گردد.

۵. مقالات ترجمه‌ای، با نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده آن همراه باشد.

۶. مقاله ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده باشد.

۷. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات و مجموعه‌ها برای چاپ فرستاده شده باشد.

۸. معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، بلافاصله پس از آنها باید داخل هلالین درج شود.

۹. ارجاع، در متن مقاله و به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره جلد (در صورتی که اثر بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۱۵).

۱۰. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در پایان مقاله درج گردد:

برای کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال نشر)، *نام کتاب*، نام مترجم، شهر محل انتشار: ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد. (طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، *المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: کانون انتشارات محمدی، چاپ دوم، ج۳).

برای مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال نشر)، «عنوان مقاله»، سایر اشخاص دخیل، عنوان مجموعه (مجله)، دوره یا سال مجله، شماره مجله، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله. (اکبری دستک، فیض‌الله (۱۳۹۱)، «تمثیل، ابزار مشترک قرآن کریم و اناجیل»، در: *مطالعات قرآنی*، س۳، ش۱۲، ص۲۱-۴۳)

یادآوری:

۱. مسئولیت مطالب هر مقاله به عهده نویسنده آن است.

۲. نشریه در ویرایش مقالات در حد متعارف آزاد است.

۳. نشریه از استرداد اصل مقالات معذور است.

۴. نقل و اقتباس از مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ آزاد است.

دفتر نشریه از پیشنهادها و انتقادات اهل قلم استقبال می‌کند.

تلفن ۳۱۱۲۴۴۲۴ - ۰۲۵

پست الکترونیکی: *ensanpajoohi@yahoo.com*

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۲۴ - ۵
DOI: 10.22034/ra.2022.522013.2608

مقاله پژوهشی

بررسی اصول انسان‌شناختی تأویل در فلسفه صدرالمتألهین

سید محمدحسین میردامادی*
محمد بیدهندی**

چکیده

تأویل به معنی نگاه عمیق‌تر به عالم است که می‌تواند قاعده‌مند شود. این قاعده‌مندی تأویل را می‌توان در دسته‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد مانند قواعد هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ... در این مقاله قواعد تأویل از نظر انسان‌شناسی استنباط شده است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی بوده و ده قاعده استخراج شده است. ساحت تأویلی انسان، رابطه تأویل و هبوط، نقش کامل شدن انسان در شناخت حقیقت، حرکت وجودی انسان در تأویل، ارجاع دنیا به آخرت، انسان مثالی از عالم و ارجاع علم به وجود برخی از اصول تأویلی انسان‌شناختی در این مقاله است. از اهداف این پژوهش تأثیر انسان‌شناسی صدرا بر تأویلات او و نشان‌دادن مبانی و قواعد تأویل‌های او در بُعد انسان-شناسانه است که در مواردی همراه تأویل‌های صدرا از قرآن آمده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، قواعد تأویل، انسان‌شناسی، ملاصدرا.

---

* دانش‌آموخته خارج فقه و اصول و دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان (smhm751@yahoo.com)
** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷

طرح مسئله

تفکر تأویلی گونه‌ای متعالی از ادراک جهان است که در آن حقایقی از آفرینش و کتاب‌های وحیانی که گزارشی رمزگونه از هستی‌اند دست می‌دهد که برای عموم مردم دست‌نایافتنی است. وقتی گفتار و کردار روزمره مردم قابلیت منطق‌مندی دارد چطور ممکن است تأویلات حکیمان بدون مبنا و تنها ذوقی باشد؟

تأویل در اندیشه ملاصدرا یک ضرورت است. وی معتقد است «تأویل» مرتبهٔ کامل «تفسیر» و مربوط به باطن و چهره ناپیدای امور است. تلقی ملاصدرا از تأویل به‌شدت متأثر از «هستی‌شناسی» اوست.

مبنای تأویل‌های ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و بساطت وجود است. وجود حقیقت همه اشیاء است که با مراتب مختلف برای انسان ظاهر می‌شود. وجود که امری بسیط است در آینه‌های مختلف مظاهر ماهوی خود را نشان می‌دهد. وجود مطلق در تقید ماهیات جلوه‌گر می‌شود. همه ماهیات و کل عالم عین ربط به بالاترین مرتبه وجود (واجب تعالی یا حق‌تعالی) هستند و همه آیاتی الهی هستند که اوصاف او را در حد ظرف خود نشان می‌دهند. به تعبیری این آیات همه تسبیح‌گوی حق از قیود خود هستند. بر اساس این مبانی است که سایر قواعد شکل می‌گیرد و در این مقاله این قواعد را در مجموعه مربوط به شناخت انسان مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

ضرورت این مسئله در پاسخ به کتب و مطالبی است که اشکالاتی بر تأویل‌های صدرا وارد کرده و آن‌ها را مخدوش و غیرمنطقی می‌پندارند. منطق تأویل‌های صدرا در بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و شناخت متن نیز در مقالاتی دیگر از نگارنده آمده است؛ بنابراین مقالاتی مانند «انگاره تفسیر به رأی بودن برداشت‌ها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آراء ملاصدرا» (۱۳۹۹) و نیز مقاله «بررسی تأثیر مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن» (۱۳۹۸) را می‌توان جزء پیشینه این مقاله محسوب نمود اما در موضوع خاص آن پیشینه‌ای یافت نشد.

ملاصدرا از عنصر تأویل به‌مثابه یک روش، بهره‌های فراوانی در فهم عمیق و سه‌بعدی از جهان هستی برده است، وی گرچه به مبانی و قواعد به‌کارگرفته‌شده تصریح نکرده است ولی با تتبع و تأمل در آثار وی به‌ویژه آثار تفسیری می‌توان به مجموعه‌ای از اصول و قواعدی پی برد که به‌کارگیری آن‌ها می‌تواند به ما در فهم بهتر کمک کند. در این مقال به ده اصل از اصول مذکور

به همراه مصادیقی از کاربرد آن توسط ملاصدرا اشاره می‌کنیم و از این طریق برای نخستین‌بار به تدوین بخشی از منطق تأویل ملاصدرا می‌پردازیم.

۱. اصل اول: انسان، تنها تأویل‌گر بالقوه هستی (ساحت تأویلی انسان)

صدرا همه آنچه را در متن و هستی عالم محسوس است، مثال می‌داند و می‌نویسد: «کل ما یراه الإنسان فی هذا العالم من قبیل الرؤیا» (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج۱: ۱۵۹ ؛ ۱۳۸۹: ۱۰۳-۱۰۵ و ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۷) بنابراین همه را نیازمند تأویل و تعبیر از عوالم بالاتر می‌داند چون بر اساس هستی‌شناسی تأویلی خود، از برای هر ظاهری باطنی قائل است و حق‌تعالی را باطن و حقیقت همه مخلوقات می‌داند.

انسان از حیث بدن در حال حرکت جوهری است اما در صقع ذات و حقیقت وجودی‌اش عین ربط به هستی مطلق و ضروری (واجب) است که همان آغاز و انجام اوست (اکبریان، ۱۳۸۸: ۳۶). در سلسله‌مراتب عالم، تأویل تنها شأن مخلوقی است که جامع مرتبه خلق و امر باشد؛ زیرا عالم مشتمل بر خلق و امر است و خلق، قالب عالم و امر روح عالم است و قوام خلق به امر است، همان‌طوری که قوام قالب به قلب است و حیات عالم به‌عنوان انسان کبیر حاصل همبستگی خلق و امر است.

در هستی، انسان کامل یا امام، امور محسوس، موهوم و متخیل را به مبدأ و حقیقت عقلی‌شان بازمی‌گرداند بنابراین جایگاه انسان بالفعل یا انسان کامل را می‌توان به «مجرای تأویل» تعبیر کرد (الطوسی، ۱۳۶۳: ۱۱۱ و نیز ر.ک: الشیرازی، ج۲: ۱۱ و ۱۲).

همه موجودات تا در باب انسانیت وارد نشوند به سمت باطن عالم و عالم اله سیر نمی‌کنند؛ بنابراین انسانیت باب تأویل به عالم اله است، چنان که صدرا در ذیل آیه «فقال لها و للأرض ائتیا طوعاً أو کرها قالتا أتینا طائعین» (فصلت: ۱۱) می‌گوید حال عالم ارض و عالم جسمانی در اتیانش با جبر و کراهت به سمت عالم باطن و اله است تا وقتی که وارد عرصه انسانی (در چرخه ادراکی و طبعی عالم) نشود (الشیرازی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). اصولاً یکی از وجوه تسمیه انسان این است که امکان انس و ارتباط بین انسان و سایر خلق و عالم اله به وساطت او وجود دارد (همان: ۱۸۶).

صدرا نفس انسان را بستر تأویل می‌داند: «نفس مرقاه الی معرفت الله و إنها جوهر ملکوتی من شأنها أن تعرف ربّها و یتقرب الی الله تعالی» (الشیرازی، ۱۳۸۵، ج۶: ۲۹۳). او بر اساس معرفت نفس علت ده برابر

بودن حسنات نسبت به سیّئات را توضیح می‌دهد: سیئه از سوء به‌کارگیری استعداد نفس و حسنه به‌خاطر غلبه نفس بر قوای ده‌گانه ظاهری و باطنی‌اش است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۶: ۲۹۹-۳۰۱).

۲. اصل دوم: تناظر کمال آدمی با میزان بهره شناختی او (نقش کامل شدن انسان در شناخت حقیقت)

غلبه برخی مواطن و احتجاب برخی از برخی دیگر باعث عدم نیل به حقیقت می‌شود. مثلاً اهل تنزیه محجوب به نور تقدیس شدند و بخشی از حقیقت را ندیدند؛ اما انسانی که کامل شود خدا را به جمیع صفات و اسماءش می‌پرستد و تابع اعتقاد یا وهم خود نیست، بلکه خود مظهری از همه اسماء حق است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۱: ۵۳). در انسان قوه و استعداد هر موجودی در عالم و همه مراتب هستی وجود دارد و بنابراین به خلافت الهی اختصاص‌یافته و همه حقایق را در خود جمع دارد بر همین اساس است که تأویل آیاتی چون «و ما رمیت اذ رمیت و لکنّ الله رمی» (انفال: ۱۷) از باب «حق مخلوقٌبه» بودن انسان معنی می‌یابد؛ چرا که همه، ما سوی خلق هستند ولی انسان خلق و حق است. حق مخلوقٌبه یعنی عالم به سبب او خلق شده است، زیرا غایت ایجاد است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۲: ۸).

بنابراین است که صدرا می‌نویسد: «نفس الانسان الکامل فیها کلّ الموجودات علی وجه بسیط» (همان: ۱۱) و «الانسان الکامل علی صوره ربّه و بقیه الله فی ارضه فلهذا قال... من رآنی فقد رأی الحق و من اطاعنی فقد اطاع الله» (همان: ۱۲) یعنی انسان کامل بر صورت حق است و باقی به بقای الهی در زمین است و به‌خاطر همین فرمود هر کس مرا ببیند حق را دید و هر کس مرا اطاعت کند خداوند را طاعت نموده است. اصولاً انسان و هستی متناظرند، قلب انسان به منزلهٔ عرش رحمان و محل رحمت است و صدر او به منزلهٔ کرسی است. نفس قبل از تصرف در بدن به منزله سماوات و اعضایش بعد از تصرف به منزلهٔ ارضیات‌اند (همان: ۲۰) تأثیر انسان در تلّقی از حقیقت به‌قدری است که صدرا منشأ لذّت را اعتقاد به آن، نه وجود فی‌نفسه شیء لذت‌بخش، می‌داند (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۶: ۳۱۸).

نزدیک‌ترین راه تأویل هستی رسیدن به حقیقت نفس است که با آن می‌توان به حقیقت و باطن عوالم متناظر آن (عالم هستی و قرآن) رسید. از طرف دیگر هر چه عارف رتبهٔ وجودی‌اش ارتقاء یابد، فهم او نیز که از شئون وجودش است افزون‌تر شده و لطایف بیشتری عایدش می‌شود.

البته تأویل عارف تنها یکی از وجوه فهم است و چون کلام و پیام الهی به علت وجودی بودن و بالتبع ذو مراتب بودن نامحدود است، حتّی آیات متشابه را از تشابه خارج نمی‌کند: «فالمحکم محکم لایزول و المتشابه متشابه لایزول» (الغراب، ۱۹۸۹، ج۱: ۴۱۴). باتوجه‌به الهامی و وهبی بودن تأویل شهودی و این که این الهام در هر آن متفاوت است زیرا امری وجودی است و از جانب حق‌تعالی است که در هر آنی باتوجه‌به قابلیت‌های قلب عارف تجلی خاصی دارد، بنابراین هر آیه برای هر شخص در هر بار تلاوت حامل معنایی نوین است، این معنا در عبارات صدرا در *مفاتیح‌الغیب* نیز آمده که قرآن در هر بار بر تلاوت کننده آن دوباره نازل می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج۱: ۶۵).

۳. اصل سوم: قابلیت انسان برای تأویل به‌مراتب مختلف

نفس همانند وجود در عین وحدت دارای سه مقام است. عقل، خیال و حس و هر صفت و فعلی که در هر مرتبه‌ای برای نفس وجود دارد در مراتب دیگر نفس نیز همان صفت و فعل وجود دارد (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۷۲)؛ بنابراین امکان تأویل هر مرتبه به مرتبه دیگر وجود دارد.

برخلاف ملائکه که هرکدام نوعی هستند، مثلاً آن‌هایی که در مقام راکعین هستند در مقام ساجدین نیستند و آن‌هایی که در مقام قائمین هستند در مقام راکعین و ساجدین نیستند و نیز هرکدام از حیوانات و اشیاء، شأنی ثابت دارند اما انسان قابل تأویل به انواع مختلف است و لذا هر فعل و ملکه‌ای از انسان می‌تواند در مقامی حاضر باشد (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج۲: ۷۴۰). صدرا مرتبه سرّ آدمی را همان مرتبه نبوت و ولایت می‌داند و مرتبه عقل و ملائکه را از یک مقام و شأن می‌شمارد (همان: ۷۶۵). انسان کامل نسخه مختصر جامع همه عوالم تکوینی و عقلی است که هر که او را شناخت، کلّ را شناخته و هر که به او جاهل بود به کلّ و لبّ جاهل است؛ بنابراین همه عوالم عقلی و تکوینی از شئون انسان کامل نیز محسوب شده و قابل تأویل به او نیز هستند.

ظرفیت تأویلی نفس انسانی آن است که می‌تواند به درجه‌ای برسد که همه موجودات، اجزاء ذات آن شوند و نیروی او ساری در همه موجودات بوده و وجودش غایت و باطن و تأویل هستی و خلقت باشد. بر همین اساس است که صدرا می‌نویسد: باطن انسان در هر حینی نوعی می‌پذیرد و این به‌خاطر اختلاف شئون ذاتیه اوست و بنا بر همین اصل آیه «کلّهم آتیه یوم القیامه فردا» (مریم: ۹۵) را معنی می‌کند (همان: ۸۹۴). صدرا مراتب باطنی انسان را دارای وجودی متناظر در عالم

می‌شمارد، مثلاً همان‌طور که عقل «فی نفسه و لنفسه» دارای وجود است «فی انفسنا و لأنفسنا» نیز دارای وجود است و به همین ترتیب همه شئون عوالم در انسان نیز وجود دارد و همه شئون مختلف نفس انسان در سیر خود در بستر وحدت عقل فعال است، یعنی همه کثرات شئونی انسان در بستر وحدت عقل فعال رقم می‌خورد، زیرا نفس انسانی شئون ذاتی و تحولات جوهری دارد و منشأ جامعی که در آن احوال منقلب می‌شود، عقل فعال است (همان: ۹۳۸). حقایق عالم در مراتب مادون حق‌تعالی به انسان کامل تأویل می‌شود، مثلاً انسان کامل از حیث روح و عقلش، ام‌الکتاب، از حیث نفس ناطقه، لوح محفوظ و از حیث نفس حیوانی کتاب محو و اثبات (صور مثالی) است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۶۳) و به‌طورکلی معرفت فطرت انسانی سرّی از معرفت حق است و جز بامعرفت انسان کامل، معرفت خدا به دست نمی‌آید و این معنی وجوب معرفت نبی و امام است، زیرا حیات انسان در نشئه دائمی به معارف الهی است و در انسان کامل همه حکمت منطوی است، ازاین‌جهت وجوب پیروی از انسان کامل به‌عنوان مقوّم ذات ایمان آمده است. سرّ آدمی و نفس او همان کتاب مبین و نبأ عظیم و معنی کاف و نون (کن ایجادی) و قرآن مبین و عروه الوثقی و حبل المتین و لیله القدر و اسم اعظم و یوم الجمعه و مسجد الاقصی و کعبه و حرم و بیت معمور و سقف مرفوع و بحر مسجور و رقّ منشور و ... است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۷۴). بدیهی است تطبیق این کلمات قرآنی بر سرّ انسان ناظر به شئون وجودی اوست که در سیر انفسی بر حقایق عالم وجود تطبیق می‌شود. بر اساس تطبیق عالم و انسان است که صدرا کتاب را اشاره به ذات نبی می‌داند که گاهی از آن تعبیر به قرآن (مقام جمعی انسان) و گاهی به فرقان (مقام فرقی تفصیلی انفسی) می‌شود که در عوالم مختلف اسامی مختلف می‌گیرد، گاهی طبیعت و گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی روح (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۶: ۳۰-۳۲)، بنابراین تأویل در بستر نفس صورت می‌گیرد، چنان که صدرا تصریح دارد: «کلّ ما یراه الانسان فی هذا العالم فضلاً عن عالم الأخره فإنّما یراه فی ذاته و فی عالمه و لا یری شیئاً خارجاً عن ذاته و عالمه و عالمه ایضاً فی ذاته» (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۱: ۳۸۹) لذا که با تغییر مرتبه انسان و عالم او، می‌تواند به تأویل حقایق دست یابد.

۴. اصل چهارم: حقیقت عین الربطی انسان

یکی از مبانی انسان‌شناسی صدرا در تأویل‌های او توجه به اصل عین الربط بودن انسان است. عبارت اخرای صدرا در این مورد این است که ظهور انسان سبب خفاء حق است، پس به‌قدر کشف افتقار خود به وجود حق می‌رسد. او این مطلب را سرّ آن می‌داند که انسان در رکوع، خدا را به عظمت و در سجود به علوّ می‌خواند، چون هر چه از خود فانی شود حق برای او باقی می‌شود و فنای از خود و بقای به حق در علوّ الهی بیش از عظمت الهی است. اصولاً عالم طبیعت و حس به نحو انعکاس دیده می‌شوند؛ حق ظاهر و خلق خفی است، اما در عالم خیال و حس به‌عکس نمایان می‌شود و حق مخفی و خلق ظاهر می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۲۰۵-۲۰۶).

این اصل در کلید سوره‌های قرآن یعنی فاتحه الکتاب، به‌خوبی به کار می‌آید. در سوره فاتحه کلام خداوند با صدای انسان وحدت یافته است، زیرا انسان جز عین الربط به خدا نیست، در این سوره صوت انسان کلام خداوند را می‌نماید و مقصود از «نمایندگی» در اینجا نقل کلام خداوند از «عالم غیب» به «عالم شهادت» است. معنای این سخن آن است که «قرآن» به‌ویژه در عرصهٔ نیایش‌ها و ادعیه، عرصه‌ای زنده و پرطراوت برای فرایند ارتباط مکرر میان امر بشری و امر الهی فراهم می‌کند. فرایندی که در آن دو صدا جای خود را با یکدیگر عوض می‌کند و یکی در جای دیگری می‌نشیند. حدیث قدسی در این مورد از این رابطه نمایندگی پرده برمی‌دارد، در حدیث قدسی خداوند از زبان پیامبر می‌گوید آن‌گاه که بنده می‌گوید الحمدلله رب‌العالمین خداوند می‌گوید حمدنی عبدی: بنده‌ام مرا ستایش کرد ... و به همین صورت این حدیث در تقسیم عبد و رب که دو نگاه به یک حقیقت است تا آخر به تبیین آیات می‌پردازد (صحیح مسلم، ۱۴۱۲، شماره ۵۹۸: ۲۶۰). رسیدن هر موجودی به کمال، مستلزم فنای آن موجود یعنی از بین رفتن قیود و حدود ذاتی یا عرضی است و فناء نیز مستلزم بقاء حقیقتش به ذات رب اوست. شهود انسان به ذات خود شهود همه حقایق است، زیرا با مشاهده عین الربطی و فقر خود به توحید ذاتی و وصفی و فعلی می‌رسد. راه وصول به این شهود به مقدار متابعتی است که از شرع حاصل می‌شود و با عبادت به معرفت می‌رسیم و اصولاً همه شرع برای معرفت نفس است (حکمت، ۱۳۸۵: ۹۴). معرفت نفس این است که انسان روی دل خویش به سوی حق بگرداند و از هر مانعی دل ببرد و به خویش مراجعه کند و به خود بپردازد تا به مشاهده‌ی خویشتنِ خویش نائل آید که عین نیاز به خداوند است و هر که شأنش

چنین باشد، مشاهده‌ی آن از مشاهده‌ی مقوم آن جدا نخواهد بود، پس هنگامی که خدا را مشاهده کرد او را با یک شناخت بدیهی خواهد شناخت. سپس خویشتن را حقیقتاً به او خواهد شناخت، زیرا ذاتش عین ربط به او است و سپس هر چیزی را با او از طریق او خواهد شناخت. تأویل انفسی با تبعیت شریعت در رفتار، اعتقاد و اخلاق برای عبور از موانع به دست می‌آید. علّت اینکه معرفت نفس راه تأویل است، آن است که نفس موجودی از سنخ عالم ملکوت است و با وحدت حقه حقیقیه و واجب الوجود بالذات و من جمیع الجهات بودن خداوند، نفس یک حقیقت ظلّ الله است. بر طبق نظریه وجود در فلسفه اسلامی، انسان هیچ‌گاه از خداوند جدا نیست؛ یعنی انسان در مرتبه‌ای از وجود قرار دارد که چه خود بداند و چه نداند به مراتب بالاتر واقعیت متصل است. وجود انسان عین حضور و شهود است. از نظر صدرا، هستی انسان مقدم بر ماهیت اوست، او همواره در نوعی نسبت فعال با عالم قرار می‌گیرد، از خود فرا می‌رود و در خود تعالی می‌جوید (همان: ۱۹).

۵. اصل پنجم: ضرورت انتقال انسان از مرتبه حس به مرتبه عقل

نکته مهم در اینجا این است که اوّل باید خود را تأویل کرد، چرا که اگر انسان، در همان افق محسوس بماند، قطعاً محدودیت او مانع از کشف معانی عالی می‌شود. مولوی، مگس را مثال می‌زند که روی برگ کاهی در بول خر روان است و می‌پندارد کشتیبانی است که در دریای بیکران کشتی می‌راند!

آن مگس بر برگ کاه و بول خر — همچـو کشتی‌بان همی افراشت سر
صاحب تأویل باطل چون مگس — وهم او بـــــول خر و تصویر، خس
کـــــرده‌ای تأویل، حـرف بکر را — خویـــــش را تأویل کن، نه ذکر را
بر هـــــوا تأویل قرآن می‌کنی؟ — پست و کـــــژ شد از تو معنی سنی

نفس و بدن در عین تفاوت از حیث مرتبه، موجود به وجود واحدند و هراندازه نفس در وجود خویش کامل‌تر شود، بدن نیز تلطیف و تسویه و اتصال و اتحاد آن دو شدیدتر می‌شود تاحدی‌که وقتی نفس به مرتبه تجرد کامل رسید دیگر مغایرتی بین نفس و بدن (بدنی که تصرف نفس اولاً و بالذات به آن است) نخواهد ماند.

نفس گاهی به‌صورت حس، گاه خیال و گاه عقل در می‌آید که همه این‌ها خود نفس‌اند یا به بیان عرفانی خود وجود است که در هر مرحله به صورتی در می‌آید.

انسان وقتی معقولات را درک می‌کند به طریق تجرید و انتزاع (قول مشهور) نیست، بلکه به این صورت است که نفس منتقل می‌شود و در یک سیر وجودی از محسوس به معقول می‌رسد و مرتبه انسان مرتبه عقلی می‌شود، بنابراین معرفت تأویلی در واقع معرفت امور محسوس به وجه معقول است و این وقتی است که نفس از نشئهٔ محسوس به نشئه معقولات منتقل می‌شود، مقدمه عقلی شدن قوای انسان همان تجرید است که کسب علوم مختلف حسّی و اکتسابی به این روند شدت و قوت می‌بخشد، نهایت سیر آدمی وصول به اوج لذت عقلی برای نفس است که با علم مشاهدی نه صرف شناسایی به ذات و صفات و افعال خدا، جمع مراتب وجود در او کامل گردیده است (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۱۷۳).

۶. اصل ششم ارجاع دنیا به آخرت

چون ظاهر و باطن - چنان که تبیین آن گذشت -وجهه هستی‌شناختی دارد، از حیث انسان-شناختی، (یعنی دید ناظر) چاره‌ای نیست که از تعبیر دینی آن یعنی دنیا و آخرت استفاده کنیم، چون لفظ فلسفی نداریم.

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه شود این است که عالم عقل و آخرت تنها نسبت به تغییر نشئهٔ انسان معنی می‌یابد چنان که صدرا به نقل از ابن‌عربی در جلد سوم فتوحات می‌نویسد: «دارالوجود واحده و الدار ما کانت دنیا و لا آخره الّا بکم و الاخره ما تمیّزت إلّا بکم» (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج۲: ۶۸۶)، وجود یک دار واحد است که تقسیم به دنیا و آخرت و محسوس و معقول نمی‌شود مگر به‌وسیله انسان‌ها پس این حالت انسان است که آخرت او را تشکیل می‌دهد. پس این اصل در معرفت‌شناسی انسان است که مبدأ و معاد آدمی (که نسبت به انسان معنی می‌شوند) با هم تطابق دارند. صدرا با استناد به آیه «کما بدأکم تعودون» (اعراف: ۲۹) به این اصل تأویلی اشاره می‌کند (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۷: ۵۴۱). هر عالمی نسبت به عالم برتر (مثلاً دنیا نسبت به برزخ و برزخ نسبت به آخرت) حکم خواب را دارد و لازمه احیاء و زندگی در عالم برتر اماته و انصراف از عالم قبل و دیدن عدم ذاتی خود در آن عالم است و بنابراین لازمهٔ تأویل و حقیقت برتر یک چیز را دیدن

عبور از عالم مادون و تهی دیدن آن است (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج۲: ۱۰۵۷ و ۱۰۵۸). دنیا و آخرت دو حالت نفس هستند و موت خروج نفس از هیئت بدنی است و سبب موت طبیعی نیز فعلیت نفس و رجوعش به ذات و عالمش است. صدرا شرط روشن شدن حقایق را اتصال به موت (ورود به نشئهٔ ملکوت) می‌داند. او می‌نویسد انسان حقایق را در قالب مثال می‌بیند و چون جمود بر عالم حس دارد فکر می‌کند که حقیقتی ندارد درحالی‌که آن‌ها حقیقت و سر دارد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۱۹۵). صدرا تأکید می‌کند جنت و نار که در قرآن از آن خبر داده شده همان باطن انسان است که در قیامت ظهور پیدا کرده و مجسم می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۱۹۰). او دنیا و آخرت را احوال انسان قبل و بعد از موت (نشئهٔ ملکوت) می‌داند و شرح نشئه آخرت را برای کسی که در نشئه محسوس است، غیرقابل‌تصور می‌داند مگر با مثال که همان طریق تعبیر و تأویل است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۶: ۲۶۹). صدرا بر این قاعده تأکید دارد که دنیا و آخرت به‌حسب مفهوم متضایف هستند و لذا از حالات انسان در هر یک می‌توان برای دیگری تأویل عقلی نمود. او از این تأویل عقلی به استدلال از ذی الغایه بر غایتی از آن که به آن تأویل می‌شود یاد می‌کند (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۸: ۱۱۶ و ۱۱۷، همچنین برای تشبیه دنیا به آخرت بنگرید به الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۸: ۲۹۸). هرکس باب موازنه بین عالم ملک و شهادت و ملکوت و غیب را بداند بر اکثر اسرار قرآن و اطوارش مطلع می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۴۱۹) و حقایق آیات را می‌بیند و آن باب عظیمی است در معرفت احوال اشیاء و حقایق موجودات علی ما هی علیه. خصوصاً معرفت معاد و آن اول مقامات نبوت است. تأویلات معادی صدرا از مواقف قیامت (مثلاً در: الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۴۰۴ تا ۴۱۲) به بنیان‌های انسان‌شناختی او و معرفت نفس و ارتباط آن با معاد ارتباط پیدا می‌کند. مثلاً او قوای ادراکی هفت‌گانه (حواس، خیال و وهم) را ابواب جهنم می‌داند که اگر در راه خیر به کار گرفته شوند ابواب بهشت هستند که باب هشتم آن همان قلب است که کفار این بابشان مسدود است (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۴۶۲ و ۴۶۳). ملاصدرا ضمن تأکید بر استلزام شناخت دنیا بر آخرت و استشهاد از آیه «و لقد علمتم النشأه الاولی فلو لا تذکّرون» (واقعه: ۶۲) با اشاره به آیه «إنّ فی خلق السّماوات و الأرض و اختلاف الّیل و النهار لآیات لاولی الالباب» (آل‌عمران: ۹۰) اختلاف شب و روز را باعث اصلاح مزاج بندگان در طبیعت و اصلاح کشت و نسل می‌داند و ایجاد آخرت را از دنیا و دنیا را محلّ عبور آخرت می‌شمارد (الشیرازی، ۱۳۹۳، ج۳: ۲۷۱ و ۲۷۳).

۷. اصل هفتم: استنتاج حکمت عملی (بایدهای معرفتی) **از حکمت نظری** (هستی‌شناسی)

معرفت از شئون انسان است و از خصوصیات دیگر تأویل که ملاصدرا به آن التفات دارد توجه معرفتی به حقایق هستی‌شناختی است. صدرا با استشهاداتی از روایات و کلام اهل علم، کمال ایمان را به علم (علم الهی حضوری) و کمال علم را به خوف می‌داند (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۴: ۱۰۸۰) این خوف باعث خشوع قلب است که توأم با رجا است. آیه «من خشی الرحمن بالغیب» (ق: ۳۳). کسی که از خداوند رحمان در غیب خائف باشد، لطیف‌ترین تعبیر از توأم بودن (خوف) و رجاء است که از ریشهٔ خشیت و رحمت در آیه استفاده شده و این باعث اعتدال قلب است. این خوف که خوف معرفت است، خوف جلال و حاصل قرب است (همان: ۱۰۷۶ و ۱۰۷۷) به‌این‌ترتیب صدرا از آیهٔ «إنّما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر: ۲۸). یعنی تنها عالمان حقیقی نسبت به خداوند خشیت دارند استفاده می‌کند و از حقایق هستی‌شناختی (مثل حقیقت علم) حقایق معرفت‌شناختی که در اینجا صفت قلبی است (مثل خوف و خشیت) را استفاده می‌کند. همچنین از نظر او شکر واقعی وقتی محقق می‌شود که معرفت حقیقی مالکیت و مبدئیت حق‌تعالی وجدان شود: «لاشکر إلّا بأن تعرف أنّ الکلّ منه»؛ همه افعال از خداست و معرفت به آن شکر الهی محسوب می‌شود که لوازم شکر عملی را در پی دارد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۴: ۱۲۹۶). نکته دیگری که حائز اهمیت است این است که صدرا اسماء الهی در قرآن را ناظر به معرفت‌شناختی انسانی می‌داند و لذا به‌عنوان نمونه وقتی خداوند می‌فرماید «و هو العلی العظیم» (بقره: ۲۵۵) صدرا آن را ناظر به قومی می‌داند که در آنها بقایایی از وجود وهمی موجود است. به همین خاطر است که در سجود که مقام فنا است ذکر رب با عنوان «اعلی» شده، زیرا «اعلی»، مظهرش انسان کاملی است که معیت ذاتی با حق دارد و فانی در حق است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۲۰۸). انسان علاوه بر نفس که حادث به حدوث بدن است، دارای روح که امری سرّی است می‌باشد و روح تنها برای انبیا و اولیای کامل است، در حقیقت انسان جسمانیه الحدوث و با بدن متحد و روحانیه البقاء است که روحانیت آن در مرحلهٔ بقا وابسته به استکمال و رسیدن به مرحلهٔ تجرد عقلی است. نفس پس از حرکت جوهری و تکامل به مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که آن مرتبهٔ قلب است. مرتبه قلب برای همه نیست و وجه تسمیه آن این است که گاه به مرتبه نفس سقوط می‌کند و گاه به مرتبه روح عروج پیدا می‌کند؛ مرتبهٔ سوم مرتبهٔ روح است. عوالم نیز به سه نشئه

دنیا (نفس) نشئه آخرت (قلب) و نشئه مافوق (دار قدس، روح) تقسیم می‌شوند و باتوجه‌به همین مراتب سه‌گانه است که شناخت نیز سه مرحله دارد. علم‌الیقین که مربوط به حس است، عین‌الیقین که مربوط به قلب است و حق‌الیقین که مربوط به روح است، تأویل در مرتبه قلب و روح جاری است، طبایع مادی در حرکت جوهری در سیرند و نفوس نیز به‌تبع آن‌ها، اما ارواح همواره باقی و پایدارند، زیرا به مرحله تجرد عقلی رسیده‌اند. از زمان آدم تا پیامبرﷺ، نفوس در مسیر تکامل بوده اول مرتبه حس، بعد قلب و سپس روح که مرتبه روح از زمان حضرت ابراهیمؑ است و بعد مرتبه عبد و فناست که به خواص امت پیامبرﷺ اختصاص دارد. مقام روح همان مقام اسلام حقیقی است که نام اسلام نیز به همین جهت به مسلمانان گفته می‌شود و از دعای حضرت ابراهیمؑ است (الشیرازی، ۱۳۷۸، ۹۵-۹۷). ملاحظه می‌شود که در همه این موارد صدرا از حقایق هستی‌شناختی به حقایق معرفتی ناظر به عمل منتقل شده است.

۸. اصل هشتم: تأثیر مراتب وجودی انسان در تأویل

در مقام فرق و اشتراک در وجود، برخی از اسماء مانند علو برای خداوند متصور است، اما در مقام جمع، فقط اسماء تنزیهی معنا پیدا می‌کند. در تأویل نیز هرگاه هر چیزی را مرتبه‌ای از حق بدانیم در مقام فرق هستیم و چون جز خدا همه را شئون او بدانیم در مقام جمع هستیم. مقام فرق و مقام جمع دو مقام معرفتی است که در تأویل از امور تأثیرگذار است. البته این به معنی آن نیست که واقع تغییر می‌کند، بلکه واقع در مقابل با مقام معرفتی انسان، زاده می‌شود و عین حقیقت است، چرا که اصولاً خود انسان نیز مرتبه‌ای از واقعیت و حقیقت است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۲۰۸). صدرا در تقسیمی دیگر مراتب انسان را به صدر، قلب و روح تقسیم می‌کند و برای هر یک مراتبی می‌شمارد که قابل تطبیق با عوالم دنیا و برزخ و آخرت است. به‌عنوان‌مثال او عقل مستفاد را عالی‌ترین مرتبه روح می‌شمارد که تعلیم به‌وسیله آن صورت می‌گیرد و به آیه «إقرأ و ربّکَ الاکرم الّذی علّم بالقلم» استشهاد می‌کند و آن را معادل قلم قرآنی می‌شمارد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۳۰-۳۲). عوالم، کتب الهی و صحائف رحمانیه هستند؛ زیرا دارای صور حقایق معانی‌اند که انسان آن را با فکر و سرّش باید بخواند و ارتقاء یابد تا به مُنشیء آن رسد. این مطلب را صدرا با

اشاره به آیهٔ اول سورهٔ اسراء ذکر می‌کند که در آن اشاره‌ای به مسیر انسان وجود دارد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۶۲)[۱].

۹. اصل نهم: انسان، مثالی از عالم

صدرا با مقدماتی که برخی از آن‌ها حدسی و بعضی، برهانی است ثابت کرده که انسان و عالم مماثلت و مضاهات دارند او می‌نویسد: «کلّ حکم ثبت لبعض أفراد حقیقه واحده، فقد أمکن ثبوته لسائر الأفراد البتّه»، او بر همین اساس به آیهٔ هشتاد و یکم سوره یاسین استشهاد می‌کند که در آن خداوند یکی را دلیل بر امکان دیگری قرار داده است: «أو لیس الّذی خلق السّماوات و الأرض بقادر علی أن یَخلُقَ مثلَهم بلی و هو الخلاق العلیم» آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است، قدرت ندارد که (پس از مرگشان) همانند آنان (انسان‌ها) را بیافریند؟ چرا قدرت دارد، زیرا اوست که آفرینندهٔ بسیار داناست (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۷: ۵۷۶).

یکی از فایده‌های مثال آن است که حقیقت را روشن می‌کند و هر چه مثال بهتر باشد حقیقت مکشوف‌تر است. انسان مثال‌هایی از حقایق هستی را در بردارد. به‌عنوان نمونه مثال عرش در ظاهر انسان، قلب او و در باطن او روح نفسانی‌اش و در باطن او نفس ناطقه‌اش است که محلّ استواء روح (جوهر عقلی قدسی) بر اوست و با آن روح است که انسان به مقام خلیفه اللهی می‌رسد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۱۸۶) و مثال «کرسی» در ظاهر انسان صدر او و در باطنش روح طبیعی اوست که محل استوای نفس حیوانی است که شامل قوای طبیعی هفت‌گانه (غاذیه، نامیه، مولده، جاذبه،

---

۱. برای دیدن مباحث مراتب انسان رجوع کنید به: (کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۴، ذیل عنوان «القلب»، همان: ۷۳ و نیز ذیل عنوان «الطیفه الانسانیه» و کاشانی، ۱۴۲۲، ج۱: ۲۵ و همان: ۵۸) مراتب غیوب باطن بر حسب وجود شش تاست: غیب قوا، غیب نفس، غیب قلب، غیب عقل، غیب روح و غیب غیوب که همان غیب ذات احدی است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۲) مراتب هفتگانه‌ی انسان به بیان فناری در مصباح الأنس (البته اصل این سخن را فرغانی در منتهی المدارک (فرغانی، ۱۳۹۰، ج۱: ۴۷) آورده و فناری به تبع وی آن را در مصباح مطرح کرده است: یکم مرتبه‌ی ظاهر؛ دوم مرتبه‌ی اول احسان (عقل منوّر به شرع)؛ سوم مرتبه‌ی متوسط احسان (عالم ارواح)؛ چهارم مرتبه‌ی نهایی احسان (اولین مرتبه‌ی ولایت)؛ پنجم مرتبه‌ی متوسط ولایت (قابلیت قلب برای تجلّی حق)؛ ششم مرتبه‌ی نهایات (واحدیت)؛ هفتم مرتبه‌ی احدیت و جمع الجمع (فناری، ۱۳۷۴: ۱۹-۲۴). مراتب نزد ملاصدرا نیز در مفاتیح الغیب (الشیرازی، ۱۳۸۶، ج۱: ۳۹-۴۲) و نیز تفسیر القرآن کریم (الشیرازی، ۱۳۸۶، ج۶: ۲۳)آ مده است.

ماسکه، هاضمه و دافعه) که به منزلهٔ آسمان‌های هفت‌گانه وجود اویند، و زمین جسم او است و خود عرش مثالی از حقیقت قلب انسان کامل (مؤمن) است؛ یعنی در رأس بواطن عالم، باطن انسان مؤمن (کامل) است؛ بنابراین حقیقت انسان کامل حقیقتی باطنی‌تر از عرش (در عالم) است. صدرا تأکید می‌کند این مثال را میزان همه امثله در لسان وحی قرار داده است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۵: ۱۸۶ و ۱۸۷). بنا بر تنظیر مراتب عالم آفاقی در عالم نفس، تفسیر انفسی خلق می‌شود که بطنی از بطون آیات است، مثلاً در آیه «و لقد آتینا موسی تسع آیات» (اسراء: ۱۰۱) را به قوای انسان که حواس پنج‌گانه و تصور تخیل، وهم و عقل است تأویل می‌کند (الشیرازی، ۱۳۹۰، ج۳: ۱۰۷). یا در آیه «أدخل یدک فی جیبک تخرج بیضاء من غیر سوء فی تسع آیات» (نمل: ۱۲) را این‌گونه تفسیر می‌کند که خداوند به موسای روح انسانی امر کرد که ید متصرفه به فکر را در باطنش داخل کند تا این آیات را به فرعون اماره به سوء و قومش از قوای شهویه و غضبیه نشان دهد (الشیرازی، ۱۳۹۰، ج۳: ۱۱۰)، صدرا می‌گوید هرکس این آیات نه‌گانه را در کتاب نفسش بخواند، می‌تواند قرآن را و آیات آن را یعنی مراتب باطنی‌اش را بفهمد (الشیرازی، ۱۳۹۰، ج۳: ۱۱۱).

۱۰. اصل دهم: ارجاع علم به وجود (تأثیر علم در ارتباط با حقیقت تأویلی)

فلسفه افلاطون بر اساس تمییز دادن میان ظاهر و واقعیت است، افلاطون اشیاء را ظل مثل و مثل را الگوی اشیاء می‌داند ولی این با نظریه ظل بودن اشیاء در حکمت صدرا که ظل بودن را نوعی تجلی می‌شمارد، متفاوت است. او عالم معقول را عالم واقعیت وجود می‌داند و همه موجودات محسوس را اموری نسبی، متکثر، متغیر و مقیّد می‌شمارد، مثلاً معتقد است چیزی که زیباست از جهت دیگر زشت است، ازاین‌رو علم به آن‌ها علم واقعی نیست، بلکه حدس و گمان است، اما عالم معقول حقیقت عینی، مطلق، لایتغیر، فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی است و علم واقعی تنها به مثل عقلی تعلق می‌گیرد و علوم‌تجربی در این عالم تنها یادآوری مثل است که قبل از هبوط به عالم مادی با آن‌ها آشنا بوده‌ایم. اما ارسطو، علم را از راه تجرید تجربه می‌داند و فارابی معرفت را به‌وسیله عقل فعال که نسبت آن به عقل هیولانی نسبت نور خورشید به قوه بینایی است، می‌شمارد. ابن‌سینا نیز ادراک جزئی را حسی و ادراک کلی را تجریدی می‌داند (الشیرازی، ۱۳۸۳، ج۳: ۲۵۷؛ ۳۳۸؛ ۴۲۸ و ۳۷۰). اما صدرا علم را نحوه‌ای از وجود می‌داند و بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول آن را تبیین

می‌کند. هر معلولی یک وجود نزد خود دارد و یک وجود نزد علت و وجود معلول نزد خالق اقوی از وجودش نزد خود اوست، پس علم ما به خود معلول علم ما به واجب است، البته آن جنبه از علت که خالق معلول است، نه همه جهات و علم ما به خود اقوی از علم ما به خالق نیست (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۳: ۴۰۱ و ۴۰۲). این مطلب را صدرا به‌عنوان سرّی عظیم بیان می‌کند که ریشه آن همان قاعده بسیط الحقیقه است. صدرا بر اساس قاعده «العلم لذی السبب لا یحصل الّا من جهه العلم بسببه» آن را بسیار مهم شمرده و طبق این قاعده هر علم به عالم ماسوا جز با علم به شأنی از خداوند میسور نیست و لذا در هر علمی ارتباط نفسی و ادراکی با حقیقت وجود دارد که در کمال انسان مؤثر است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج۱: ۳۹۹). صدرا با اشاره به دو راه معرفتی متفاوت انسان، تفاوت سیر تأویلی هر یک را تحلیل می‌کند: گروهی حق را از رهگذر خلق می‌شناسند و طریق برهان انّی می‌پیمایند که به توحید حقیقی نمی‌رسند، طریق اینان طریق عقل استدلالی و طریق متفکرین است، اما گروه دیگر که اهل الله هستند، خلق را در میانه نمی‌بینند و حق را با حق می‌شناسند و غیر حق را به او که طریق صدیقین است و آیه «او لم یکف بربّک أنه علی کلّ شیء شهید» (فصلت: ۵۳) به آن اشاره دارد، اینان به‌جای این که عکس او را در مظاهر بنگرند، روی از آینه‌ها برمی‌تابند و مستقیماً چشم به صاحب عکس می‌دوزند و از ذات به ذات می‌رسند، اینان مجذوبان و محبوبان حق‌اند که در حدیث قرب نوافل (که در آن حق مجاری ادراک آن‌ها می‌شود) به آن‌ها اشاره شده است (الشیرازی، ۱۳۸۶ ب: ۱۴ و ۱۵). با شناخت حق، شناخت مظاهر ممکن است، زیرا معلول نحوه‌ای از تعینات علت و تطورات آن است، پس هر کس علت را بشناسد شئون و اطوار آن را نیز به‌خوبی می‌شناسد، برخلاف کسی که معلول را بشناسد که تنها از وجهی خاص علت را شناخته است (همان: ۴۷)، اصولاً اختلاف آراء مردم از اینجا نشئت می‌گیرد که اشیاء در ارائهٔ حق گوناگون‌اند و هر یک وجهی از او را می‌نمایند، بنابراین هر کس از تجلیات الهی، آن قسمتی را می‌پذیرد که درخور حالش باشد و آنچه را با حال او موافق نباشد، نمی‌پذیرد اما عارف واصل، مستقیماً به حق می‌نگرد و خلق را نیز به حق می‌بیند و بنابراین علم او به اشیاء از جهت علمش به مبدأ اشیاء است، پس همچنان که وجود الهی مبدأ وجود اشیاء است، شهود او نیز مبدأ شهود اشیا است، در حقیقت در هر ادراک عقلی و حتّی حسّی، معلوم بالذات ازلاً و ابداً حق است و غیر حق‌تعالی معلوم بالعرض است. از همین‌جا معنی گفته عرفا فهمیده می‌شود که «العلم التام بالأشیاء ذوات العلل لایحصل الّا من قبل العلم بعللها و اسبابها» (همان: ۱۷)، عقل

تنها مفهومات کلی و لوازم وجودات را در می‌یابد و غایت شناخت او علم اجمالی به این است که پروردگاری منزه دارد، اما از شهود او و تجلیات او به‌تفصیل محجوب است اما عارف واصل حق را می‌یابد و به نور او در جمیع تجلیاتش هدایت می‌جوید و در آن تجلیات او را می‌پرستد (الشیرازی، ۱۳۸۶ ب: ۶۸) و تا به توحید حالی یعنی ادراک حق به حق در مقام فنا دست نیابد از قبول خدایی وهمی فراتر نرفته است. توحید حالی ورای حق است، زیرا از برهان لمّی در اینجا کاری ساخته نیست، چراکه حق معلول نیست و علتی ندارد تا با حد وسط قراردادن آن او را به اثبات برسانند (همان: ۱۸).

صدرا از آیه «شهد الله أنه لا اله الّا هو ...» (آل‌عمران: ۱۸) استفاده می‌کند که عالِم در حقیقت همان موحد است و راسخ در علم نیز باید باشد و رسوخ در علم با مداومت عمل به آن علم حاصل می‌شود، یعنی اجتهاد همراه جهاد. این اصطلاح از قرآن گرفته شده است: «و الرّاسخون فی العلم یقولون ءامنّا به کلّ من عند ربّنا» (آل‌عمران: ۷)، یعنی در علم ثبات دارند و در رویارویی با شبهات و شکوک یا شهوت‌های عملی دچار تزلزل نمی‌شوند و چیزی نیز نمی‌تواند آن‌ها را بلغزاند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج۱: ۸۰ و ۸۱)، ملاصدرا حجاب‌های شناختی انسان را که او را از بطون قرآن باز می‌دارد، به سه بخش تقسیم می‌کند، یکی جهل به معرفت نفس دوم حب متعلقات دنیا مثل جاه و مال و شهوات و سوم تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان (الشیرازی، ۱۳۹۰: ۳۳) و لذا او معتقد است کسی که به تهذیب نفس نپرداخته، روا نیست در حقایق اشیاء نظر کند (الشیرازی، ۱۳۸۱: ۵۶).

نتیجه و مرور

تأویل در اندیشه تأویلی در نظام حکمت صدرایی دارای مبانی و قواعد انسان‌شناختی است. قواعد انسان‌شناختی به نحوه وجودی انسان ناظر است هرچند این مبانی و قواعد بیشتر پیشا تأویلی هستند، یعنی با دانستن آن‌ها زیرساخت تأویل‌های صدرا تبیین می‌شود ولی برخی از تأویل‌ها نیز از این مبانی و قواعد برخاسته‌اند. منطق تأویل صدرا از پنجره انسان‌شناختی (به‌عنوان جزئی از هستی‌شناختی) با داشتن این قواعد فهمیده می‌شود. این قواعد از تألیفات صدرا استنباط شده‌اند و با متون همسو با آرای صدرایی غنی‌تر شده‌اند. این متون می‌تواند متون عرفانی که صدرا متأثر از آن‌ها بوده باشد، مانند متون ابن‌عربی و شاگردان او و یا متون عرفانی که در ذیل فکر صدرایی نوشته

شده‌اند و یا سایر متون در باب تأویل، اما مهم این است که در تکمیل مطالب صدرا و هماهنگ با آن‌ها باشد، به هر ترتیب با دانستن ارکان و اجزاء تفکر تأویلی صدرا و با مطالعه همه آثار او به این نتیجه می‌رسیم که آنچه در تبیین قواعد گفته شده است، هماهنگ با اندیشه صدرایی است و اصل مطلب نیز از متن صدرا استخراج، استنباط و یا استشهاد شده است. مهم‌ترین قواعد انسان‌شناختی عبارت‌اند از: ساحت تأویلی انسان، توضیح آن که تأویل شأن انسان است که به‌عنوان تنها تأویل‌گر بالقوه هستی دارای دو وجه خلقی و امری است. انسان در تأویل در حقیقت در سیر انفسی به دنبال حقیقت هستی خویش است و در این سیر از جنبه خلقی به جنبه امری خود سفر می‌کند، این سفر در بعد عقلی نیز همان فرامتن رفتن در چارچوب خاصّ خود است. انسان کامل به‌عنوان مجرای تأویل، مظهر اسم جامع الهی است که می‌تواند به همه اسماء و حقایق اشیاء راه یابد و سایر انسان‌ها نیز می‌توانند به‌تبع مرتبه خود در سیر سلوکی خاص خویش قرار گیرند. انسانیت باب تأویل عالم است، اما درعین‌حال انسان تنها موجودی است که اگر در سیر کمالش بالفعل نشود به درک باطن عالم نمی‌رسد و در وهم خود متوقف می‌شود. تأویل فرایندی در توجه به وحدت و جبران هبوط است که بهترین مرتبه آن، مقام جمعی کثرت در عین وحدت است. نفس بستر تأویل است. نفوس انسان‌های کامل نسبت به سایر انسان‌های در طریق کمال ارتباط حقیقه و رقیقه دارند. انسان دارای مراتب ادراکی مختلف است که اگر به کمال رسد حقیقت همه چیز در مرتبه ذات انسانی به ظهور می‌رسد از طرف دیگر یکی از علل نیاز به تأویل، ضعف وجودی انسان در مسیر تکامل است که نمی‌تواند حقیقت را به تمامه درک کند. انسان قابلیت تأویل به‌مراتب مختلف را دارد و حقیقت عین الربطی او به حق‌تعالی در ساختار خلاصهٔ قرآن که سورهٔ فاتحه الکتاب است به‌خوبی نمایان می‌شود؛ چرا که در این سوره بین عبد و حق نوعی وحدت کلام وجود دارد. قاعده دوم انسان‌شناختی تأویل این است که تأویل پس از حرکت وجودی انسان، از انسان حسی به انسان عقلی صورت می‌گیرد. عبارت اخرای این قاعده ، حرکت از دنیا به آخرت است و به‌خاطر اهمیت آن، در قاعده مستقلی آن را آوردیم. اصولاً جنّت و نار به‌عنوان غایت حرکت انسان در اندیشهٔ تأویلی صدرا، چیزی جز ظهور اعمال باطنی او در نشئه قیامت نیست. در تأویل به دو نکته اساسی موازنه عالم ملک و ملکوت و ارتباط مبدأ و معاد باید توجه شود. قاعده دیگر انسان‌شناختی تأویل رویکرد معرفتی به حقایق هستی است که با این قاعده از برخی از آیات قرآن، معانی جدیدی استخراج می‌شود. قاعده ششم

به مثال بودن انسان برای عالم می‌پردازد و برخی معارف قرآنی مانند عرش و کرسی و برخی آیات در پرتو این قاعده در فضای انفسی روشن می‌شود. قاعده دیگر، ارجاع علم به وجود است که در آن به تأثیر علم (بر مبنای صدرا) در ارتباط با حقیقت تأویل می‌پردازد که بر اساس آن در هر علمی ارتباط نفسی و ادراکی با حقیقت وجود برقرار شده و باعث کمال انسان است. این قاعده باتوجه‌به غایت آن که کمال انسان را در پرتو علم تبیین می‌کند، جزء قواعد انسان‌شناختی شمرده شده، هرچند به اعتبار رویکرد حقیقت علم می‌تواند جزء قواعد معرفت‌شناختی به شمار آید.

حاصل این که باتوجه‌به هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا و نگاه ممتاز وی به انسان توجه به ابعاد انسان‌شناختی تأویل در این مقاله موردبحث و بررسی قرار گرفت. انسان در منظومه فکری ملاصدرا تنها موجودی است که می‌تواند دست به تأویل بزند و بر اساس قاعده حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم به‌تناسب مراتب وجودی و اتحاد با مراتب هستی و عوالم وجودی به کشف افق‌های پنهان دست یازد و از این طریق از شناخت سطحی و دو بُعدی اشیا به معرفت سه بعدی و عمیق جهان نایل آید. استخراج و تدوین پاره‌ای از قواعد و مبانی انسان‌شناختی تأویل در فلسفه ملاصدرا علاوه بر تبیین و تعمیق مطالعات حکمت صدرایی می‌تواند به کشف افق‌های جدیدی از معارف الهی و بشری منجر شود.

منابع

- ابن ترکه اصفهانی، ابوحامد محمد (۱۳۷۵)، *شرح گلشن راز*، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸)، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، تهران: نشر علم.
- حسن‌زاده، حسن (۱۳۷۷)، *دیوان اشعار*، تهران: مرکز نشر فرهنگی.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵)، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- الطوسی، نصیرالدین (۱۳۶۳)، *روضه التسلیم*، مصحح ایوانوف، ولادیمیر آلکسی یویچ، تهران: جامی.
- محمود الغراب، محمود (۱۳۹۸)، *رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، بی‌جا.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸)، *المسائل القدسیه در سه رساله فلسفی*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، ویرایش دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ـــــــ (۱۳۸۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، جلد۲، به‌ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــ (۱۳۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، جلد۶، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــ (۱۳۸۲)، *الحکمه المتعالیه فی السفار الاربعه*، جلد۹، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــ (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، جلد۳، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر مسعود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــ (۱۳۸۶ الف)، *مفاتیح الغیب*، جلد۱و۲، تحقیق، مقدمه و تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــ (۱۳۸۶ ب)، *ایقاظ النائمین*، تصحیح و تحقیق و مقدمه و تعلیق دکتر محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــ (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، تهران: بنیاد صدرا.
- ـــــــ (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدار فر، تهران: بنیاد صدرا.
- ـــــــ (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد هادی معرفت، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- ـــــــــ (۱۳۹۰)، *مجموعه رسائل فلسفی*، جلد ۳، اکسیر العارفین فی معرفه طریق الحق و الیقین، تحقیق دکترسید یحیی یثربی، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، تحقیق دکتر احمد شفیعیها، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــ (۱۳۹۱)، *مجموعه رسائل فلسفی*، جلد۴، الحکمه العرشیه دکتر اصغر دادبه، المسائل القدسیه دکتر منوچهر صدوقی سها، المشاعر، دکترمقصود محمدی، مثنوی مرحوم ذبیح الله صاحبکار، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــ (۱۳۹۳)، *شرح اصول کافی*، مترجم شهربانو محلاتی، تهران: برگ سبز.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰)، *جذوات و مواقیت*، حواشی ملاعلی نوری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- میردامادی، سید محمد حسین، بیدهندی، محمد و مجید صادقی حسن‌آبادی (۱۳۹۹)، *بررسی انگاره «تفسیر به رأی بودن» برداشت‌ها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آراء ملاصدرا (قواعد تأویلی متن قرآن با تأکید بر آراء ملاصدرا)*، نشریه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، سال ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۲۵۹-۲۸۲.
- ـــــــــ (۱۳۹۸)، *بررسی تأثیر مبانی و اندیشه های ملاصدرا بر معنای متن*، نشریه اندیشه دینی شیراز دوره ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۷۱.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۴۰ - ۲۵
DOI: 10.22034/ra.2022.531894.2669

مقاله پژوهشی

بدن اخروی و فاعل آن از دیدگاه ملاصدرا

مرضیه مهتدی راد *
محمد سعیدی مهر **
احمد بهشتی ***

چکیده

ملاصدرا به‌عنوان فیلسوفی اسلامی دو عنصر نفس و بدن را در عرصه قیامت حاضر دانسته، و در صدد اثبات عقلی آن است. در این راستا پرسش مطرح شده آن است که آیا بدن در معاد همان بدن قبلی اوست؛ یا بدن نو و جدیدی است؟ و اینکه مبدأ ایجاد این بدن کدام است؟ ملاصدرا در خصوص پرسش اول قائل است که بین بدن دنیایی و جسم عنصری تمایز باید قائل شد و به اعتقاد وی بدن عنصری انسان بعد از مرگ هلاک شده و حضور جسم عنصری با حفظ عنصریت در آخرت با نظام تکاملی که در عالم هستی مستقر است مغایرت دارد و نفس بعد از مرگ به بدن مثالی تعلق می‌گیرد. امّا در پاسخ به سؤال دوم با مقایسه در آثار فلسفی و تفسیری ملاصدرا که البته تا پیش‌ازاین صورت نگرفته است؛ باید گفت؛ ملاصدرا در آثار فلسفی برای حل معاد جسمانی بر اساس حرکت جوهری نفس به‌نوعی از پاسخ می‌پردازد به این بیان که اجساد در این عالم قابل نفوس خویش بوده و در آخرت،

---

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
(نویسنده مسئول: mohtadi862@chmail.ir).

** استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس.

*** استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۲

نفوس فاعل ابدان خود هستند. یعنی نفس در آخرت فاعل و ایجادکننده بدن اخروی است؛ درصورتی‌که بر اساس اثر تفسیری خود در سوره یس بیان می‌کند؛ ایجاد بدن در عرصه قیامت نتیجه خلق امری مستقیم خداوند است که در این صورت با روال سیر حرکت نفس بر اساس آثار فلسفی مغایرت دارد؛ بنابراین برای بدن اخروی در آثار فلسفی و تفسیری ملاصدرا با دو نحو از پاسخ روبرو هستیم که در وهله اوّل متفاوت به نظر می‌رسد. امّا با تأمل می‌توان به جمع دو بیان نزدیک شد. در جمع دو بیان می‌توان گفت: چون نفس در عرصه قیامت موجودی مجرد بوده و از ماده و خصوصیات آن مبری است لذا او می‌تواند معلول خویش را که بدن باشد با خلق امری که نوعی امتثال انسان به اراده الهی است خلق نماید که رافع نقض در هر دو بیان ملاصدرا است.

کلیدواژه‌ها: بدن، آخرت، فاعل، ملاصدرا

مقدمه

ملاصدرا در نظریه‌ای که دربارهٔ معاد مطرح می‌کند دو عنصر نفس و بدن را حاضر می‌داند؛ و دراین‌خصوص به طور مستدل با استفاده از مبانی فکری نوین خویش (حرکت جوهری، اصالت وجود و ...) وارد می‌شود. [۱] در این راستا دو پرسش قابل طرح است. اول اینکه آیا بدن در معاد همان بدن قبلی است یا بدن نو و جدیدی است؟ دوم اینکه مبدأ ایجاد بدن کدام است؟ در این مقاله برای رسیدن به پاسخ اول سعی شده است اجمالی از رابطه بدن و نفس از منظر ملاصدرا مورد بررسی قرار گیرد و سپس به رابطه نفس با بدن عنصری و تمایز بدن دنیایی با جسم عنصری بعد از آن، مرگ بدن عنصری و تمایز آن با بدن مثالی و سپس تعلق نفس به بدن مثالی و اینکه چگونه نفس مهیای تعلق به بدن مثالی است؛ گفته شود. در خصوص پرسش دوم یعنی چگونگی ایجاد بدن اخروی با بررسی‌های وسیع در آثار فلسفی و تفسیری ملاصدرا این‌چنین به دست

---

۱. ابن سینا برای معاد روحانی برهان اقامه می کند ولی تبیین عقلانی آن را خارج از توان خود دانسته وبیان می‌دارد آن را با دلایل شرعی می‌پذیرد: «ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعهٔ و تصدیق خبر النبوهٔ و هو الذی للبدن عند البعث ... و منه ماهو مدرک بالعقل ...» (ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ج۱: ۴۲۳، و النجاهٔ من الغرق فی بحر الضلالات، ۱۳۶۴: ۶۸۲).

می‌آید. ملاصدرا در پاسخ به سؤال دوم دو بیان داشته و تعابیر ایشان درضمن آثار فلسفی و آثار تفسیری متفاوت است و این مقایسه تا پیش‌ازاین انجام نشده است. در آثار فلسفی ملاصدرا بدن اخروی را معلول مستقیم نفس و نتیجه سیر حرکت جوهری آن دانسته و لیکن در اثر تفسیری وی (سوره مبارکه یس) ملاحظه می‌شود که این بدن موجد به ایجاد خداوند و یک موجود امری است و طبیعی است که بین این دو پاسخ و بیان تفاوت زیادی است چرا که در اولی ایجاد بدن را نتیجه حرکت جوهری می‌داند. در حالت دوم خود خداوند او را ایجاد می‌کند که البته آیات و روایات بر آن صحه دارند. در این مقاله برای تبیین جواب دوم ایشان، ابتدا به بیان چیستی عالم امر بر اساس تفاسیر و متون اسلامی پرداخته شده و تفاوت خلق و امر مورد دقت نظر قرار گرفته شده است تا به اهمیت خلق امری خداوند در آخرت نزدیک شویم و با بیان پاسخ ملاصدرا به هر دو پرسش در صدد طرح این معنا هستیم که آیا تفاوت تعابیر وی در خصوص مبدأ فاعلی بدن اخروی نوعی دوگانگی از جنس تناقض است و عدول نظر ایشان در بحث تفسیری بوده و روآوردن به بحثی است که با ساختار فلسفی وی متفاوت است و به طریقی بیان نظریات پیشینی است که به‌وضوح در منقولات ما موجود است، یا با وجود تفاوت در هندسه فلسفی ملاصدرا، امری قابل‌حل است؛ لذا برای ورود به بحث سعی شده است به طور اجمال ابتدا دیدگاه‌های فلسفی را بیان کنیم تا به نظر فلسفی وی دراین‌خصوص واقف شده و سپس نظر تفسیری ذکر شود و در انتها گفت که آیا می‌توان به جمع هر دو نظر رسید؟ یا خیر؛ لذا برای رسیدن به این هدف، عناوین ذیل پیش‌بینی می‌شود.

۱. رابطه نفس با بدن جسمانی

برای فهم هرچه بهتر جایگاه بدن در معاد جسمانی ملاصدرا، باید تقریر وی از ارتباط نفس با بدن را بیان نماییم. زیرا بدن و ارتباط آن با نفس است که ارکان معاد جسمانی را تشکیل می‌دهد و ملاصدرا تصمیم بر حل مستدل آن دارد؛ بنابراین باید به نقل دیدگاه‌های وی در این زمینه پرداخت و براین‌اساس اجمال نظر ایشان دراین‌خصوص عبارت‌اند از:

تکون نفس: در منظر ملاصدرا نفس از ماده تکون یافته و در ابتدای وجودش همان مواد و اجسام بوده و در مسیر تحول به سمت تکامل می‌تواند به مرحله مجرد بودن برسد (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۱۲۴).

تبعی بودن بدن: بدن از توابع وجود نفس است البته در مراتب پایین آن (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۶۴).

ملاصدرا معتقد است وابستگی نفس به بدن امری ذاتی برای نفس است (همان، ج۸: ۴۳۱-۴۳۲ و همان، ج۹: ۳) و نفس با هویت نفسانی بودن همواره به بدن وابسته است مگر اینکه به تجردی از نوع عقلانی نائل شود (همان: ۴۳۳-۴۳۴).

نیازمندی نفس و بدن به هم: نفس و بدن به هم نیاز متقابل دارند؛ همان‌طور که ماده در تحصلش نیاز به‌صورت دارد؛ صورت نیز در تشخصش نیازمند ماده است، نفس نیز برای اینکه در عالم ماده تشخص پیدا کند، نیازمند ماده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۷۵؛ الشیرازی، ۱۹۸۱، ج۸: ۳۸۲).

ابداع صور خیالی و عقلی از سوی نفس و نیاز نفس به بدن: نفس در اولین گام حرکت خود به سمت کمال خود صورت ادراکی نداشته و فقط آن چیزهایی که بدن و قوایی که در آن است و از آن متأثر می‌باشد را درک می‌کند. امّا بعد از توانائی‌اش در کسب این صورت‌ها در مقامی قرار می‌گیرد که در ذات خود این صور را به وجود می‌آورد (همان: ۲۱۰).

تکامل نفس به‌وسیله بدن: با بدن است که نفس می‌تواند به تکامل برسد بدین لحاظ که در طول حیات خویش بعد از تعلق به بدن است که به فعلیت دست‌یافته و از قوه خارج می‌شود البته باید دانست که نفس و بدن همراه هم از قوه خویش خارج و به فعلیت می‌رسند و آن به گونه ایست که نفس و بدن در این سیر هم سطح و هم درجه خواهند بود؛ لذا مراحل خاص هر نفسی به بدن خاص خود اختصاص دارد. مشروط بر اینکه نفس به آن بدن متعلق باشد (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۳-۴). همان‌طور که همه صور نوعیه با مواد و اجسام ارتباط دارند نفس هم صورت نوعیه است که با جسم در ارتباط است با این تفاوت که می‌تواند حرکت و استکمال در جهت تجرد داشته باشد و با این حرکت جوهری که در ذات و طبیعت اوست به سمت عالم تجرد رهسپار بوده و در مسیر تکاملی خویش به بدن احتیاج پیدا می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۱۳۹).

آمیختگی و مفارقت نفس با ماده: نفس هم با ماده آمیخته وهم می‌تواند مفارق از ماده باشد و این ویژگی خاص نفس در منظر ملاصدرا است که به درک معاد جسمانی کمک می‌نماید: ابتدای نفس با صورتی مادی شروع می‌شود و بعد از آن مجرد شده که خود دلالت بر آمیختگی با ماده و مفارق از آن را دارد. نفس ساحت‌ها و نشئه‌های مختلفی را طی می‌کند که به لحاظ پیشینی شامل انسانیت، حیوانیت، نباتی‌ات، جمادی‌ات و طبیعت عنصری است. اما در نشئه‌های بعدی است که به‌صورت عقل منفعل و عقل بالفعل و عقل فعال و سپس مرحله برتر از عقل فعال را دارا می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۸: ۴۳۲).

تشخص با نفس است نه با بدن: ملاصدرا ازآنجاکه در هر شیء مرکبی از ماده و صورت، شیئیت را به‌صورت می‌دهد؛ لذا در تشخص انسان، تشخص را از آن نفس می‌داند. زیرا نفس صورت بدن است؛ پس با وجود تغییر بدن، وحدت و تشخص فرد باقی است و این امر با اتکا به اصول یازده‌گانه او در اسفار نتیجه گرفته می‌شود. (ملاصدرا برای بیان معاد جسمانی در آثار خویش مقدمات چندی را مفروض دانسته است که از نظر تعداد متفاوت است. مثلاً در تفسیر القرآن الکریم در ضمن آیه ۸۱ سوره یس و نیز در رساله *عرشیه*، *شواهد الربوبیه* و *مبدأ و المعاد* با ۷ اصل و در کتاب *مفاتیح‌الغیب* با ۶ اصل و در اسفار ضمن ۱۱ اصل آمده است با اختصار می‌توان این ۱۱ اصل را این‌گونه بیان کرد: ۱) اصالت وجود ۲) وجود خاص اشیاء که تشخص اشیاء است ۳) تشکیک وجود ۴) حرکت جوهری ۵) تحصل هر مرکبی به «صورت» آن است و ماده مستهلک در آن است و نسبتش با صورت نسبت نقص به کمال می‌باشد ۶) وحدت شخصی هر موجودی متناسب باوجود خاصش است ۷) هویت انسانی به نفس اوست، نه به بدنش ۸) قوه خیال،جوهری مجرد و قائم به بدن نیست ۹) پس از قطع تعلق نفس به بدن و قوی شدن نفس، همه قوای نفس با هم متحد شده و به این خاطر نفس با وساطت قوه خیال، عمل سایر قوا (حاسه، باصره و ...) را انجام می‌دهد ۱۰) صورت از فاعل به دو گونه ایجاد شده: الف) با مشارکت ماده ب) بدون مشارکت ماده ۱۱) انسان تنها موجودی است که می‌تواند سه نوع از وجود را داشته باشد. به این معنی که با حفظ هویت خود، سه عالم صور طبیعی، صور ادراکی حسی مجرد از ماده و صور عقلی و مثل الهی را درک کند. نفس از آغاز نوزادی وجود طبیعی دارد (انسان اول)، سپس به‌تدریج صفا و لطافت پیدا کرده و به انسان نفسانی اخروی با اعضای نفسانیت بدیل می‌شود

(انسان دوم) و بعد از آن دارای کون عقلی و اعضای عقلی می‌شود (انسان سوم) و این تحولات معکوس بر خلاف قوس نزولی او و مختص به نوع انسان است (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۲۶۵-۲۶۶).

جدایی نفوس کامله از بدن: ملاصدرا بر این اعتقاد است که نفوس کامل بعد از جدایی از بدن وارد عالم عقل شده امّا تکلیف نفوس پایین‌تر که ناقص و یا در حد وسط قرار دارند به مقام تجرد نمی‌رسند و به این خاطر است که به عالم مثال رفته و با صور برزخی یکی می‌شوند ... (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۸: ۳۷۹).

باتوجه‌به دیدگاه‌های ملاصدرا در خصوص ارتباط نفس با بدن باید گفت که نفس عموماً نمی‌تواند بدون بدن باشد حتی در عرصه قیامت هرچند که نوع بدن در ساحت‌های مختلف یکسان نیست؛ زیرا همان‌طور که همه صور نوعیه با مواد و اجسام ارتباط دارند نفس هم صورت نوعیه است که با جسم ارتباط داشته با این تفاوت که می‌تواند حرکت و استکمال در جهت تجرد داشته باشد و با این حرکت جوهری که در ذات و طبیعت آن است به سمت عالم تجرد رهسپار بوده و در مسیر تکاملی خویش به بدن احتیاج پیدا می‌کند.

۲. رابطه نفس با بدن عنصری

بعد از بیان چگونگی ارتباط نفس و بدن در منظر ملاصدرا که پیش‌ازاین به آن اشاره شد، برای تبیین مسئله معاد جسمانی، شناسایی بدن در حکمت متعالیه حائز اهمیت است. دراین‌خصوص به‌تمامی ویژگی‌هایی بدن پرداخته نشده است بلکه به‌عنوان گزارشی اجمالی در آن اکتفا شده است تا از محور بحث (تمایز عالم امر و نفس اخروی در خلق بدن) فاصله گرفته نشود.

۲. ۱. تمایز بدن دنیایی (طبیعت اولی) با جسم عنصری (طبیعت عنصری)

با نگاه تیزبین و دقیق ملاصدرا بدن دنیایی و جسم عنصری از هم متمایز می‌شوند وی در حکمت متعالیه دو دسته از طبیعت را از هم جدا کرده است: اوّل طبیعتی که خود به‌عنوان قوه‌ای از قوای نفس بوده است و نفس به‌توسط آن برخی از افعالش را انجام خواهد داد؛ و دوم طبیعت عنصری که در سیطره طبیعت اولی است. ملاصدرا از ماده نفس و بدن انسان به طبیعت اولی نام می‌برد که با طبیعت عنصری فرق داشته و جسم عنصری را به‌عنوان غلافی برای بدن اصلی آن در نظر می‌گیرد (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۸۷-۸۸).

۲. ۲. مرگ بدن عنصری

ملاصدرا، مرگ انسان را برای نفس امری طبیعی در مسیر تکاملی انسان دانسته و «حق» می‌شمارد؛ اما برای بدن عنصری هلاکت توصیف می‌کند (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۳۳۲). وی حضور جسم عنصری را در آخرت در صورت داشتن عنصریت مغایر نظام تکاملی خداوند می‌داند که بر جهان هستی حاکم است؛ و قول به بازگشت بدن عنصری را شبیه قول اصحاب کلام و مجادله به‌حساب آورده که به‌زعم آنها مرگ جمع اجزای متلاشی است با حفظ جرمانیت و عنصریت و برگشت روح به آن است و آنها از این اصل اساسی غافل‌اند که مقصود تکالیف و وضع شرایع و فرستادن انبیاء و کتب آسمانی چیزی جز تکمیل نفوس انسانی و رهایی یافتن آنها از این جهان مادی پر از تضاد و رهایی انسان از قید و بندهای خواسته‌ها و قیود مکانی خارج نیست و تحقق این امر جز با تبدیل این نشئه فانی به نشئه باقی صورت نمی‌پذیرد (همان: ۲۱۶).

۳. بدن عنصری و بدن مثالی

بین بدن عنصری و بدن مثالی تفاوت‌هایی است ولی هر بدن عنصری با نوع بدن مثالی خویش ارتباطاتی دارد که به این تمایزات و ارتباطات اشاره می‌کنیم.

۳. ۱. تعلق نفس به بدن مثالی بعد از مرگ بدن عنصری

ملاصدرا به سبب اینکه بدن را ذاتی نفس می‌داند که بدون آن امکان تصورش نیست؛ جسم عنصری را بعد از مرگ، نابود شده می‌انگارد و نتیجه می‌گیرد؛ نفس بعد از مرگ به بدن مثالی متعلق شده، (بدن دنیایی زمینه را برای بدن مثالی آماده می‌کند چرا که با وساطت بدن در دنیاست که اعمال و ملکات نفسانی نفس و تصورات آن شکل‌گرفته و زمینه را برای ایجاد بدن مثالی او فراهم می‌کند) و به عبارتی بدن مثالی رشدیافته بدن پیشین است (و بعد از نابودی خویش در واقع زمینه را برای خلق بدن مثالی مناسب خود فراهم می‌کند پس هر بدن عنصری بدن مثالی درخور خویش را دارد که نوعی از ارتباط بین آن دو است) که نقش لایه اصلی و عالی‌تر وجود مادی و جسم عنصری را دارد و این امر مختص نفوس ناقصی است که در رتبه متوسط می‌باشند و نفوس مجرد کمال‌یافته، مستقیماً به عالم عقل وارد خواهند شد (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۸: ۳۷۹).

۳. ۲. بدن عنصری زمینه بدن مثالی

بدن مثالی، دارای خصوصیات عالم مثال است؛ به این معنی که وجودش حد وسط تجرد عقلی و طبیعت عنصری است. با بیانی دیگر امری مادی نیست؛ ولیکن ویژگی ماده که شامل رنگ و بعد و.... است را واجد می‌باشد (الشیرازی،۱۳۶۱: ۲۴۳). بدن دنیایی زمینه را برای بدن مثالی آماده می‌کند چرا که با وساطت بدن در دنیاست که اعمال و ملکات نفسانی نفس و تصورات آن شکل‌گرفته و زمینه را برای ایجاد بدن مثالی او فراهم می‌کند.

بنابراین گرچه بدن عنصری حذف می‌شود ولی همین بدن زمینه را فراهم می‌سازد تا هر فردی مناسب با بدن عنصری خویش واجد بدن مثالی خاص خود گردد و این ارتباط حفظ شود. در واقع حذف بدن عنصری و حرکت به‌سوی بدن مثالی سیر حرکت جوهری نفس را به‌نوعی از تعالی رقم می‌زند در سیر اوّل تعلق به بدن عنصری با قیود متفاوت مادی را همراهی می‌کند و در ادامه سیر خود توانسته است بسیاری از این قیود را از جمله مکان‌دار بودن وزمان دار بودن را پشت سر بگذارد و به طریقی به تجرد کامل‌تری نزدیک شود.

بعد از روشن شدن تعریف ملاصدرا در باره بدن مثالی لازم است تفاوت وجودات برزخی با وجودات اخروی بازگو شود تا زمینه‌ای برای ورود به معنای بدن اخروی باشد.

۴. بدن اخروی

۴. ۱. تفاوت وجودات دنیوی و برزخی با وجودات اخروی

از جمله تفاوت‌هایی که برای وجودات دنیوی و برزخی با اخروی مفروض است می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود.

۴. ۱. ۱. باید بین وجودات اخروی و وجودات برزخی تمایز قائل شد زیرا وجود برزخی به‌کلی از ماده جدا نیست برخلاف وجود اخروی که به‌کلی از ماده و احکام ماده خالی است در عالم آخرت هرآنچه است صورت ادراکی بوده و جدای از ماده و موضوع است. این صورت‌های ادراکی از نوع موجودات عینی و حقیقی هستند که دارای تحقق و عینیتی تام‌تر و قوی‌تر و شدیدتر از موجودات این عالم هستند (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۲۴۱-۲۴۲).

۴. ۱. ۲. باید دانست که عالم آخرت منحصر به عالم عقل نیست؛ بلکه عام‌تر بوده و شامل صور ادراکی عقلی و حسی است. نفس در عالم آخرت تنها با یک رتبه و قوه و یا احیاناً با مرتبه عاقله که عالی‌ترین رتبه اوست حاضر نیست بلکه با تمام قوا و مراتبش که شامل حس و عقل و ... است حضور دارد پس در آخرت تمام صور مدرکه با قوای مختلف وبا خصوصیات آن نشئه حاضرند (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۲۶۲)؛ لذا محسوسات اخروی با ابزار و دیدگان دنیوی دیده نشده و به حواس اخروی محسوس‌اند (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۲۴۱-۲۴۲).

۴. ۱. ۳. تمایز صور در نشئه برزخ و آخرت به رتبه آنها بوده و به‌شدت و نقص و کمال است و بنا بر آنچه که ملاصدرا بیان می‌کند نسبتی که صورت‌های برزخی با صورت‌های اخروی دارند همانند وضعیت و نسبت جنین به انسان بالغ و کامل می‌باشد (همان: ۴۷۱-۴۷۲). رابطه‌ای که بین ماده و صورت است بین صورت برزخی و اخروی است بدین ترتیب که صورت برزخی، ماده اخروی است؛ به دلیل اینکه عوالم حس و مثال و عقل واجد مراتب و طبقه‌بندی‌های مختلف‌اند به این نحو که صورت‌ها در عوالم پایین‌تر هیولا برای عالم بالاتر هستند و هیولی با صورت خود متحد است وهمان صورت است که معاد و کمال او را تشکیل می‌دهد. ملاصدرا در بیان شرح این مطلب باتکیه‌بر نقلی از مؤلف اثولوجیا ادامه می‌دهد: «به علت بسیط عقلی بودن است که هیولای عقل جدا شریف است؛ با این تفاوت که بساطت عقل از آن شدیدتر است و بر مرتبه وجودی آن احاطه دارد» (همان: ۳۶۲-۳۶۳). ملاصدرا به ذکر دلیلی جهت حشر جمادات می‌پردازد: در عالم شهادت، هر صورت طبیعی در عالم غیب یک صورت نفسانی است و همین صورت، معاد و محشور در پیشگاه الهی است و هیچ موجود طبیعی ای نیست مگر اینکه در آخرت، صورتی نفسانی باشد؛ و صورت نفسانی آن در عالم بالاتر یک صورت عقلانی داشته که مقر مقربان و سرای علیین است (همان: ۳۵۸-۳۶۱). وی بیان می‌دارد صور طبیعی اکنون نیز با صور نفسانی بالاتر خود متصل و متقوم هستند، ولیکن به جهت اینکه این صور در حاق ظلمات و اعدام جای دارند و در دریای هیولا و اجسام غرق‌اند، حشرشان با آن صور نفسانی که متقوم این صورت می‌باشد، آشکار نمی-گردد؛ هرچند که برای اهل معرفت و کشف و شهود آشکار است (همان: ۳۶۴-۳۶۵).

چنانچه بیان شد مرحله وجودات اخروی مرحله کامله سیر حرکت است که نفس در آن وارد می‌شود. امّا سؤال این است که در آن عرصه هم جنان نفس احتیاج به بدن دارد؟ لذا باید به رابطه نفس با بدن اخروی پرداخت.

۴. ۲. رابطه نفس با بدن اخروی

از خصوصیات نفس تعلق ذاتی آن به بدن است امّا در نوعیت بدن تفاوت است. ملاصدرا بدن اخروی را عین نفس می‌داند؛ زیرا بدن از جنس صورت ادراکی می‌باشد و بنا بر اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول و حس و حاس و محسوس، وجود صورت محسوس، عین محسوسیت‌اش و محسوسیت‌اش عین وجودش برای جوهر حاس می‌باشد و حکم تمامی صور ادراکی این‌چنین است. پس برخلاف بدن عنصری که متغیر و فانی است، ابدان اخروی عین نفوس هستند (همان: ۲۵۶). وی ادامه می‌دهد که چه‌بسا بدن اخروی و نفس متحد شده و هر دو به عقل ناب و خالص تبدیل شوند (همان: ۲۲۸).

۵. فاعلیت نفس

۵. ۱. تمایز رابطه نفس با بدن جسمانی و بدن اخروی

ملاصدرا بیان می‌دارند وجود جسمانی از جمله وجوه متفاوت دنیا و آخرت است. بدین ترتیب که اجساد عالم دنیا قابل نفوس خویش‌اند، و این در حالی است که نفوس آخرت فاعل آن اجساد هستند؛ بدین معنی که نفوس در آخرت بدن‌های مناسب خویش را ایجاد می‌کنند و اینکه در ذکر تمایزی دیگر می‌نویسند؛ بدن‌ها حدوث تدریجی در این عالم دارند و این در حالی است که در آخرت از نظام دفعی و بدون ماده ایجاد می‌شوند (الشیرازی، ۱۳۶۳: ۶۰۰).

۵. ۲. فاعلیت نفس با جهت امری

ملاصدرا فاعلیت نفس را برای بدن اخروی در کتاب عرشیه بیان نموده است و آن را جهت امری منسوب به نفوس می‌داند که منجر به خلق این ابدان به‌صورت دفعی شده است: «... أن أجسام هذا العالم قابلة لنفوسها علی سبیل الاستعداد و نفوس الآخرة فاعلة لأبدانها علی وجه الإیجاب فهاهنا ترقی الأبدان

و المواد بحسب استعداداتها و استحالاتها إلی أن یبلغ إلی حدود النفوس و فی الآخرة یتنزل الأمر من النفوس إلی الأبدان» (الشیرازی، ۱۳۶۱: ۲۵۲) به عبارتی دیگر در اینجا ملاصدرا اذعان به خلق بدن توسط نفس می‌کند و قدرتی که نفس کمال‌یافته در اثر سیر حرکت جوهری خویش به دست آورده تا بتواند بدن معادی خویشتن را ایجاد کند.

بنابراین طبق آثار فلسفی وی، هم چنانچه که اشاره شد نفس در سیر تکاملی خویش قادر خواهد بود بدن مناسب اخروی را ایجاد کند. اما با سرزدن به آثار تفسیری فاعلیت از آن خداوند است که در قسمت بعدی به آن پرداخته خواهد شد .

۶. فاعلیت خداوند بر اساس دیدگاه تفسیری ملاصدرا

بنا بر دیدگاه ملاصدرا در تفسیر آیه ۸۲ سوره مبارکه «یس» خداوند در آخرت بدن انسان را فارغ از اسباب و عوامل تدریجی و غیر مسبوق به ماده و زمان و بااراده خویش و البته منطبق بر نیات نفسانی‌اش، به‌صورت موجودی «امری» خلق می‌کند. برای روشن شدن هرچه بهتر نظر ملاصدرا نیم‌نگاهی به معنای امر و چیستی آن می‌کنیم.

۶. ۱. چیستی عالم امر

۶. ۱. ۱. عالم غیب و ارتباطش با عالم امر

«غیب» به‌عنوان بخش نامحسوس و فرامادی هستی جهان، مورد تأیید شریعت و وحی بوده است و انسان‌ها را برای ایمان به آن دعوت کرده است. انسان‌ها بر حسب فطرت الهی خود به غیب اذعان دارند و مؤمن هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱: ۷۳-۷۱).

اما آنچه مسلم است شناخت غیب و موجودات و عوالم ماورای طبیعت که اموری غیبی هستند تنها از طریق وحی امکان‌پذیر می‌باشد و در منظر قرآن کریم علم به غیب و متعلقاتش خاص خداوند است «فَقُلْ إِنَّمَا الْغَیبُ لِلَّهِ» (یونس: ۲۰). یکی از عوالم غیبی عالم امر است و از معانی واژه امر، آن ابداع است که مختص خداوند است و برای مخلوقات به کار نمی‌رود (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۶) و این واژه در آیات متعددی بکار رفته است که محل بحث ما بیان «حقیقت امر» در آیه ۸۲ سوره یس است «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیئاً أَنْ یقُولَ لَهُ کُنْ فَیکُونُ». بر اساس این آیه معنای امر جز

اراده خداوند نیست؛ بدان معنی که حقیقتی که از جنس امر باشد با صرف تحقق اراده الهی محقق شده و عوامل مادی همچون زمان و تدریج و مکان و ماده در آن مدخلیت ندارد و به‌مقتضای اراده خداوند به تحقق می‌رسند و تخلفی در آنها راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱: ۳۹۵-۳۹۴).

۶. ۱. ۲. تفاوت نظام «خلق» با «امر»

نظام خلق و امر گرچه هر دو از آن خداوند هستند اما در تمایزی جدی قرار دارند در نظام خلقی، باری‌تعالی اراده کرده است که اشیاء در چارچوب اسباب و مسببات مادی و قید مکانی وزمانی و ماده قرار گرفته و با عوامل انسانی یا غیرانسانی پا به عرصه بگذراند و در نظام امری با صرف اراده الهی موجود شوند و امر الهی را محقق نمایند که در این حالت بدون مقدمات انسانی چون تفکر و قول و فعل (خداوندی) و تدریج و ماده خواهند بود.

۶. ۱. ۳. ملاصدرا و به‌کارگیری معنای امر در ایجاد بدن اخروی

ملاصدرا با بررسی مسئله امر، بابی از بحث نفس شناسی را کلید زده و در نهایت در جهت تبیین مسئله معاد از آن مدد می‌گیرد.

از نظر ملاصدرا جسمی که در قیامت هر انسانی با آن محشور می‌شود جسم عنصری نیست، ایشان بر اساس اصول بنیادی خویش بر نوع تلقی که از معنای امر دارد برای حل مسئله غامض معاد اقدام می‌نماید و در ذیل تفسیر آیه ۸۲ از سوره مبارکه «یس» بعد از ذکر ۷ اصل بنیادی حکمت خود بیان می‌کند که تشخص ذات و بدن خاص و معین هر انسان و همچنین تشخّص اعضاء این بدن به نفس و نحوه وجودی آن برمی‌گردد و نفس است که تمامی اینها را از فیض هستی بهره‌مند می‌کند. نفس صورت ذات انسان را تشکیل داده و از هرگونه تغییر و تبدیل تا زمان پیری بدن مبری است.

۶. ۱. ۳. ۱. دو اعتبار برای بدن

ملاصدرا بیان می‌کند که برای بدن دو اعتبار قابل طرح است اول بدنی که برای نفس خاص و مشخص مدنظر بوده و با باقی‌ماندن نفس هم باقی است و دوم بدنی است که با لحاظ فی حد ذاتی‌اش جسم است و بنا بر جسمانیتّش قابل فساد بوده و دستخوش زیادت و نقصان است و لذا در پاسخ به فرد سؤال‌کننده هرگاه بپرسد این بدن زید جوان آیا همان بدن کودکی اوست؟ پاسخ بله و خیر به دو اعتبار صحیح می‌باشد. به این‌گونه که با فرض اینکه این بدن واجد نفس خاص

زید است، بعینه همان بدن زید بوده و تغییر و تبدیل در آن برای عوارض است. اما اگر بدن او را با خصوصیات یک جسم طبیعی در نظر بگیریم در این صورت تغییرات وارد شده بر آن، بدن را فرد جدیدی می‌کند که مدام در حال زوال و تحلیل بوده است؛ بنابراین بدن باوجوداینکه مرتباً تغییر می‌کند با فرض بقاء نفس، هریک از بدن‌ها بعینه بدن دیگری است. با این توصیف فردی را که در خواب می‌بینیم عیناً همان بدن متعیّن و غیر گذرای تغییر و تبدیل خصوصیات است و به‌این‌علت تشخص و تعین او از اول کودکی تا پیری‌اش باقی است با وجود جسمانیتی که مدام در حال تغییر و احیاناً همراه امراض مختلف بوده است و همچنان که زید فردی مشخص است با تمامی اموری که در قوام هویتش (مجموع نفس و بدن) دخیل است و در این امر دوام دارد؛ جسمیت و بدنیّت او از جهت اینکه بدن اوست و با زید ارتباط طبیعی دارد یک امر یکپارچه و پیوسته‌ای از ابتدا تا آخر عمرش می‌باشد و امّا او از جهت جسمانیتش تغییر پیدا کرده، ولی از جهت بدنیّتش تغییر نکرده است و بین بدنیّت و جسمانیّت او فرق است.

از جمله اینکه فردی که در قیامت به‌صورت میمون و خوک محشور می‌شود بعینه همان فرد دنیوی است با صورت انسانی و شخص انسان بعد از مجرد شدنش از ماده و بدن، شخصیّتش باطل نشده بلکه با وجود مجرد بودنش و در هنگام ملحق شدن به بدنش در قیامت او عیناً همان یک فرد خاص با تشخص یک‌پارچه ویژه خویش است (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج۵: ۳۷۲-۳۷۵).

ملاصدرا در معنی آیه ادامه می‌دهد؛ نفس انسان بعد اینکه از بدن عنصری دنیا خارج و جدا می‌گردد؛ اعضای بدن شروع به اضمحلال و ازبین‌رفتن می‌نمایند و محال خواهد بود که بار دیگر نفس بتواند به تدبیر این بدن بپردازد چرا که این بدن از اعتدال و مستعد بودن خارج شده است و به سمت زوال و فساد در حال حرکت است که نتیجه سپری شدن روزگار می‌باشد و این امر با حدوث بدن به‌صورت دفعی در قیامت مغایر است و از طرفی با فرض بازگشت به بدن ملزم به تناسخ شده‌ایم که امری مطرود است.

۶. ۱. ۳. ۲. خلق بدن اخروی

در واقع چالش اصلی همین جاست که ملاصدرا در تفسیر خویش برای خلق بدن اخروی به فاعلیت امری و مستقیم خداوند اشاره دارد درحالی‌که همان‌طور که ذکر شد در کتب فلسفی ایشان این فاعلیت به نفس نسبت‌داده‌شده بود. ملاصدرا بعد از توضیحات مختلف در تفسیر خویش

به مسئله اثبات معاد جسمانی نزدیک شود. وی معتقد است خداوند برای حل این مشکل و رفع شبهه، به خلق بدن اخروی به‌گونه‌ای دیگر، اشاره دارد و در این بخش استدلال است که در معنای «امر» ورود می‌نماید. بدین ترتیب که بدن اخروی مانند بدن دنیوی نیست که به مواردی مانند اسباب و مسببات زمینی و تأثیرات عوامل مادی نیاز داشته باشد و این‌چنین نیست که این بدن بتواند یا از مسیر کمال یافتن بدن مادی و عنصری یا از انقلاب ذاتی در شیء ایجاد شود. بلکه چیزی که شامل همه بدن‌ها و اکوان می‌شود؛ خلقی دفعی از جنس عالم بالا و برخاستهٔ اراده الهی و از جنس «عالم امر» است؛ و از آن انواع اکوان اخروی و بدن‌هایی بر اساس هر نفس و متناسب با اخلاق و صفاتی که در دنیا کسب نموده به وجود می‌آید و تعلق نفس به بدن اخروی مانند تعلق نفس به بدن دنیایی نبوده و خداوند اختراع شیء بدون واسطه ماده جسمانی را به"امر"و"قول" تعبیر می‌کند. پس با این تعبیر ایجاد در آخرت و معاد از ملحقات مواد و عوارض مناسب اجساد نیست. بلکه شکل‌گیری آن از نوع و جنس عالم امر برحسب اراده خداوند است و نیازی به واسطه‌ای از امور مادی نخواهد داشت.

بنابراین نفس در جهان مادی از بدن ایجاد شده است و در آخرت این بدن است که از نفس بر اساس نیات و اعتقادات ایجاد می‌گردد؛ و البته بین این دو وجود، وجه معکوس در دو نشئه وجود دارد.

پس سخن «کن‌فیکون» خداوند متعال، بیان این است که فاعل حقیقی غیر از فاعل طبیعی بوده و محدودیت‌های آن از قبیل به‌کارگیری اسباب را ندارد. تا به‌تبع آن به مشقت و زحمت برسد بلکه کار و فعل خداوند مانند ایجاد شدن سخن گوینده است نه مثل ایجاد کتاب یک نویسنده، یا به عبارتی می‌توان آن را به ایجاد شعاع نور از خورشید مثال زد نه مانند ایجاد باران از ابر، به‌هرحال تخلف معلول از فاعل حقیقی در اموری که آن را ابداع و اختراع می‌کند محال است و اگر در عالم دنیا به فاعل‌های طبیعی فاعل گفته می‌شود، به‌واقع فاعل حقیقی و وجودی شیء نبوده بلکه آنها علت حرکت و انتقال از حالتی به حالت دیگر هستند؛ و معلولی که از این طریق ایجاد می‌شود بر تدریج استوار بوده و به آن علت معد گفته می‌شود (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج۵: ۳۹۹-۴۰۱).

۷. جمع هر دو دیدگاه

خداوند در آخرت بدن انسان را فارغ از اسباب و عوامل تدریجی و غیر مسبوق به ماده و زمان و با اراده خویش و البته منطبق بر نیات نفسانی‌اش، به‌صورت موجودی «امری» خلق می‌کند و از طرفی این مسئله منافاتی با بیان این نکته که نفس به خلق «امری» بدن خویش دست می‌زند، ندارد. چرا که نفس در عرصه قیامت موجودی مجرد بوده و از ماده و خصوصیات آن مبری شده و لذا او هم می‌تواند معلول خویش را که بدنش باشد این‌گونه ایجاد نماید. پس استناد خلق بدن در عرصه قیامت به خداوند و یا به نفس، از دایره خلق «امری» خارج نبوده و نافی یکدیگر نمی‌باشند. بدین ترتیب ملاصدرا همچنان که به حل فلسفی مسئله معاد جسمانی می‌پردازد در نوع برداشت تفسیری و قرآنی هم با انطباق کامل با آیات و روایات نزدیک است.

۸. نتیجه‌گیری

ملاصدرا فیلسوفی است که به معاد جسمانی اعتقاد راسخ داشته و تمام توان خویش را در اثبات این امر غامض بکار می‌گیرد و ازاین‌جهت هم تلاش فلسفی وهم سیره تفسیری ایشان گواه این مهم است.

در هر دو نظر اثبات معاد جسمانی، بر عنصر دفعی بودن خلق بدن و بی‌نیازی از ماده توجه شده؛ و آن را به معنای خلق «امری» و نه خلق تدریجی پیوند می‌زند؛ و در این جنبه، بین سیره فلسفی و سیره تفسیری و قرآنی او همسویی وجود دارد.

در نوع تبیین فلسفی موضوع، بعد از مقدمات فراوان به این نتیجه می‌رسد که نفس در آخرت فاعل بدن خویش بوده بدن مناسب اخروی خود را خلق می‌نماید. درحالی‌که در حل مسئله به روش تفسیری آن، خلق جسم انسانی را از «عالم امر» دانسته که خداوند مستقیماً خود این مهم را بر اساس اراده و قدرت الهی لایزالش در دست دارد و این جزء نکات تمایزی دو تبیین ایشان است.

در تألیف هر دو دیدگاه به این جمع‌بندی می‌توان رسید که: خلق بدن با صرف‌نظرکردن از ماده پیشین به علت‌العلل و خداوند مناسب‌تر و شایسته‌تر است؛ زیرا خلق و ایجاد به طور مطلق از آن خداوند است. امّا هر موجود واسطه‌ای که در وجود بسیط‌تر و از کثرت، برتر و منزه‌تر باشد، به پدیدآورنده حقیقی نزدیک‌تر است و نفس انسان در قیامت به جهت تجردی که دارد از ماده و

ملحقات آن بری بوده لذا وجودات اخروی که از ترکیب و امتزاج برترند، به وحدت خالص نزدیک‌تر بوده و در طول اراده الهی، آنها هم می‌توانند معلول خودشان را این‌گونه ایجاد کنند که با ذات موجود مناسب‌تر است و به‌این‌علت است که ملاصدرا در فاعلیت نفس آن را موجود امری نفس تلقی می‌کند.

منابع

- *القران الکریم.*
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۹)، *شرح بر زادالمسافر ملاصدرا*، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌سینا (بی‌تا)، *الشفاء، الالهیات*، تحقیق الاستاذین الاب قنواتی و سعید زاید، بی‌نا.
- ـــــــــ (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *شرح اسفار*، جزء ۲ از جلد ۸، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: ذوی‌القربی.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- ـــــــــ (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی)، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، چاپ سوم.
- ـــــــــ (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلام الحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- ـــــــــ (۱۳۶۳)؛ *مفاتیح‌الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، *ترجمه:* محمدباقر موسوی، ۲۰ جلد، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۶۱ - ۴۱
DOI: 10.22034/ra.2021.121970.2485

مقاله پژوهشی

مسئولیت نسبت به انسان‌های دیگر

ارزیابی الهیاتی

محمدامین خوانساری*
هادی صادقی**

چکیده

مسئولیت نسبت به دیگران از جمله مسائل اخلاقی است که در مکاتب اخلاقی با ادله گوناگونی بدان پرداخته و آن را توجیه کرده‌اند. در این پژوهش کوشیده شده که این مسئله را در گستره نظریه هنجاری امر الهی مورد کنکاش قرار داده و با تأکید بر کتب مقدس به این پرسش پرداخته شده که بنا بر دیدگاه الهیاتی انسان چرا نسبت به دیگران مسئولیت دارد و باید بدان‌ها خیرخواه باشد. براین‌اساس ادله و مؤلفه‌های اصلی را بر اساس کتاب مقدس تبیین کرده‌ایم. خداوند منشأ اصلی مسئولیت‌پذیری انسان نسبت به دیگران است. انگیزه وعد و وعید، عشق الهی، شکر منعم، مشابهت انسان با خداوند و نیز نقش خلافت انسان به‌عنوان مخلوقات الهی از جمله مؤلفه‌ها و ادله اساسی در نظریه‌های امر الهی است که انسان را به مسئولیت‌پذیری نسبت به دیگران ترغیب می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق دینی، مسئولیت، مسئولیت اخلاقی، خیرخواهی، اراده الهی، امر الهی، انسان.

---

* دانش‌آموخته دکتری دین پژوهی، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث قم (ma.khansari@gmail.com)
** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث (sadeqi.hadi@gmail.com)
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

مقدمه

مسئولیت اخلاقی[1] از جمله مفاهیم مهم اخلاق هنجاری است. رویکردهای گوناگون فلسفی و اخلاقی از این مفهوم تحلیل‌های بسیاری ارائه کرده و سعی بر این داشته‌اند که باتوجه‌به شرایط عامل اخلاقی و مفهوم مسئولیت، تبیین اخلاقی از این مفهوم ارائه نمایند.

تعریف‌های متعددی از مسئولیت اخلاقی ارائه شده است (see: Eshleman: 2019) اما در میان اقسام گوناگون مسئولیت، مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران از اهمیت بسیاری برخوردار است و همه نظریه‌های اخلاقی باید بتوانند تبیینی مناسب از آن ارائه نمایند و عدم تحلیل مناسب نشان از ضعف یک نظریه اخلاقی است. زیرا مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران، از جمله مسائل اساسی در روابط زیستی و انسان است و فقدان یا ضعف در تحلیل آن منجر می‌شود.

مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران، بیانگر رابطه‌ای میان «سائل»، «مسئول» و «مسئول‌عنه» است. «سائل» کسی که سؤال می‌کند یا «حق» مطالبه عمل اخلاقی را دارد و این کار را می‌کند؛ «مسئول» کسی که از او سؤال می‌شود و وظیفه عمل به آن کار اخلاقی را دارد و باید آن را انجام دهد. «مسئول عنه» کسی که درباره وی سؤال می‌شود و متعلق عمل یا مسئولیت است. بر اساس رویکرد الهیاتی و به طور مشخص در نظریه‌های امر الهی، خداوند سائل و پرسشگر اصلی است و حق مطالبه‌گری از انسان به‌عنوان یک عامل اخلاقی نسبت به دیگران را دارد. به همین جهت این نظریه‌ها باید بتوانند پاسخی مناسب به این پرسش داشته باشند که اساساً چرا انسان‌ها نسبت به یکدیگر مسئولیت اخلاقی دارند و عوامل مؤثر بر این مسئولیت چه چیزی است.

تمام دیدگاه‌هایی که اخلاق را وابسته به امر یا اراده الهی دانستند را می‌توان در زمره رویکردهای الهیاتی دانست که به امر الهی[2] یا اراده الهی[3] مشهور شدند. بر اساس این دیدگاه‌ها، هرآنچه خداوند جایز می‌شمرد، نهی می‌کند و فرمان می‌دهد، به ترتیب درست، نادرست و واجب است. این نظریه معتقد است که نمی‌توان داوری‌های اخلاقی و معانی واژه‌های اخلاقی را با قطع نظر از فرمان‌های خداوند فهمید (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۶۸ و ۱۹۲). تعبیر اراده الهی، اشاره به این دارد که

1. Moral responsibility
2. divin command theory
3. theological voiunatrism

اخلاق حداقل از جهتی وابسته به اراده خداوند است و به معنای وابستگی بر مبنای اوامری از جانب خداوند است که بیانگر اراده اوست (کوئین، ۱۳۹۲: ۳۷۱). براین‌اساس، تنها چون خداوند امر کرده، عمل یا مسئولیتی نیکو و اخلاقی است و چون نهی کرده، عمل یا مسئولیتی خطا و غیراخلاقی است.

مسئله اصلی تحقیق حاضر نیز بررسی خاستگاه مسئولیت اخلاقی در نظریه‌های امر الهی است و به نقش عواملی مانند عشق الهی، وعد و وعید، شکر منعم، مشابهت انسان به خدا و نقش خلافت انسان در مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران بر اساس نظریه امر الهی پرداخته شده است.

۱. خداوند؛ یگانه منشأ مسئولیت در منظر الهیاتی

بر پایه نظریه‌های امر الهی، اخلاق وابسته به خداوند است. خداوند خاستگاه هنجارها، تعهدات و مسئولیت‌های اخلاقی انسان است. معیار مسئولیت، فرمان یا اراده خداوند است. افعال انسان هیچ اقتضایی به‌خوبی و بدی ندارند. انسان هیچ مسئولیت و تعهدی ندارد مگر اینکه خداوند اراده یا امر به مسئولیت نماید. خوبی یا بدی، بایستگی یا نا بایستگی افعال اختیاری انسان نیازمند ورود حکم و اذن الهی است. معیار داوری‌های اخلاقی درباره مسئولیت‌های انسان‌ها نسبت به یکدیگر به یک اصل واحد برمی‌گردد و آن هم تطابق یا عدم تطابق بر اراده یا امر الهی است. راه کشف مسئولیت‌های انسان نیز اطلاع از نهی و تجویز خداوند است.

بنابراین خداوند خاستگاه و معیار اصلی مسئولیت اخلاقی انسان، حتی در نسبت با دیگران است. پاسخ بسیط به اینکه چرا در نگاه الهیاتی به دیگران مسئولیت اخلاقی داریم، این است که چون اراده خداوند بدان تعلق‌گرفته است. اما برای پاسخ تفصیلی باید عوامل و ادله مسئولیت را از منظر دیدگاه‌های الهیاتی تحلیل نماییم. خداوند با وعده و وعیدها یا مجازات و تنبیه‌هایی انسان را به‌سوی رفتارهای مسئولانه دیگرخواهانه سوق می‌دهد. انسان بر اساس اعتماد و شناختی که به خداوند دارد به قواعد و مسئولیت‌هایی که خداوند برعهده‌اش گذاشته عمل می‌کند و زندگی‌اش را بر همین مبنا تنظیم می‌کند تا شبیه خداوند شود و به رستگاری برسد. همچنین خداوند متعال، ویژگی‌هایی را به انسان بخشیده که آن را مستحق دریافت مسئولیت و خیررسانی از سوی دیگران می‌کند. مثلاً انسان به‌خاطر کرامت و خلافتی که خداوند به او بخشیده مستحق مسئولیت

می‌گردد. وعد و وعید، عشق الهی، شکر منعم، مشابهت انسان، خلافت و مالکیت نسبت به مخلوقات الهی از جمله این عوامل و ادله هستند که در ادامه به تحلیل آنها خواهیم پرداخت.

۲. وعد و وعید

یکی از پشتوانه‌های اخلاق دینی و انگیزه‌های اطاعت از فرمان الهی که در کتب مقدس بسیار از این شیوه استفاده شده است، وعده‌ووعید یا بیم از عذاب و امید به ثواب است. ضمانت‌های اجرایی در کتب مقدس رابطه‌ای تنگاتنگ با هنجارهای اخلاقی دارند و به شیوه مثبت (پاداش) یا منفی (تنبیه) به اعمال و انگیزه‌های بندگان تعلق می‌گیرند. خداوند پس از اینکه انسان را به رفتار مسئولانه در قبال دیگران امر کرده است، آنان را وعده و انذاری داده تا تبعیت نمایند. هرچند که اکثر وعده و وعیدهای دینی، معنوی و آخرت‌اندیشانه هستند اما برخی از آنها نیز مادی و دنیایی هستند. هدف بسیاری از گزاره‌های اخلاقی متون مقدس، تنظیم مسئولیت‌های اخلاقی دیگرگرایانه با بیان نتایج مادی و معنوی و تحریک انگیزه‌ها با پاداش و تنبیه است.

خداوند، پاداش دهنده است و دنیا محل آزمون است و دنیا و آخرت محل پاداش و جزا است. مؤمن، مسئولیت‌های اخلاقی مانند انفاق و محبت و احسان را به دیگران دارد و مطمئن است که خداوند او را می‌بیند و به او جزای خیر می‌دهد. ظرف زمان پاداش هم صرفاً زمان محدود دنیا نیست بلکه پاداش حقیقی را خداوند در آخرت به انسان می‌دهد. این موجب می‌گردد که انسان مشقت مسئولیت را در دنیا تحمل کند تا در آخرت از خداوند پاداش حقیقی دریافت کند.

این رویکرد در گزاره‌های کتاب مقدس مشهود است. در سوره انفال، خداوند به انصار که مهاجران را یاری می‌دهند، عنوان مؤمنان واقعی می‌دهد و وعده مغفرت و رزق می‌دهد (انفال: ۷۳). در سوره نحل نیز خداوند متعال، امر به توحید و پرستش را در کنار احسان به والدین را بر انسان مقرر داشته و وعده مغفرت و رحمت داده است (نحل: ۲۳-۲۸). در انجیل آمده است که عیسی مسیر کامل شدن را در بخشش اموال به دیگران ترسیم کرده است و وعده داده که در آسمان گنجی خواهی داشت (متی، ۱۹: ۲۱). اگر انسان بخواهد کامل شود و به گنج‌ها و ملکوت آسمان دست پیدا کند، ملزم است که مسئولیت‌های دیگرخواهانه مانند انفاق و بخشش نسبت به دیگران داشته باشد.

در کنار این پاداش‌های مثبت به بخشش، مغفرت و رزق در گزاره‌هایی هم خداوند تهدید به تنبیه و مجازات برای کسانی کرده است که نسبت به دیگران مسئولیت‌هایشان را انجام نمی‌دهند. در سوره نساء، کسانی که احسان نمی‌کنند و به دیگران تکبر و فخرفروشی می‌کنند، از محبت و دوستی خداوند خارج شمرده شده‌اند. کسانی که بخل می‌ورزند و دیگران را از فضل خداوند محروم می‌کنند و مسئولیت‌هایشان در قبال دیگران را انجام نمی‌دهند، وعده عذابی خوار کننده داده شده است (نساء: ۳۶-۳۷).

باید به این نکته توجه کرد که «وعد و وعید»، تنها عامل و دلیل برای سوق انسان‌ها به مسئولیت‌هایشان نیست. بلکه عاملی است که عموم انسان‌ها بدان توجه دارند اما انسان‌ها در مراتب بالای اخلاق دینی می‌توانند فارغ از پیامدها و مجازات‌های اعمال به مسئولیت‌های الهیاتی‌شان نسبت به دیگران عمل کنند. همه انسان‌ها به این درجه از آگاهی نرسیده‌اند که فقط به‌خاطر مسئولیت ذاتی نسبت به خداوند یا دیگران انفاق کنند. در این موارد، محرک‌ها و انگیزه‌های دیگری لازم است که انسان را پایبند به مسئولیت‌ها و تعهداتش نماید. محرک‌های پاداشی و مجازاتی خداوند در متون مقدس چنین نقشی را ایفا می‌کنند و با ترسیم صورت باطنی و نیز نظام پاداش‌دهی خداوند، انسان را تشویق به مسئولیت‌هایش می‌کند. انسان‌ها در مراتب بالاتر با انگیزه‌های الهیاتی مانند عشق الهی یا شکر منعم می‌توانند به وظایف و مسئولیت‌هایشان عمل کنند.

۳. عشق الهی

عشق الهی از جمله عوامل انگیزشی مسئولیت اخلاقی انسان نسبت به دیگران در نظریه‌های امر الهی است. یکی از خاستگاه‌های اصلی مسئولیت اخلاقی نزد دین‌داران، عشق الهی است و انجام بسیاری از الزامات و مسئولیت‌های اخلاقی که دین‌داران انجام می‌دهند، بازتابی از عشق خداوند هستند، زیرا انسان پس از اینکه خیریت خداوند متعال را می‌فهمد درک می‌کند که باید رفتارهای و مسئولیت‌هایش بر اساس عشق الهی باشد.

در کتاب مقدس، انسان امر به این شده که باید به همنوع و همسایه مسئولیت‌پذیر باشد. شاید در روابط عادی، تصویر چنین مسئله‌ای امکان‌پذیر باشد اما در روابط پیچیده‌ای که تعارض منافع حاکم است، بسیار دشوار است که انسان از منافع خودش به نفع همنوع و همسایه بگذرد.

عشق الهی موجب گردد که انسان به انگیزه خداوند از تمایلات و امیال طبیعی فاصله بگیرد و به عشق دیگرخواهانه برسد. بر اساس حب الهی، تمام امور دیگر در اخلاق یا مقدمه رسیدن به محبت خداوند هستند یا ثمرات و نتایج این دوستی. اگر کسی دوستدار خداوند باشد او را اطاعت خواهد کرد و از رذائل اخلاقی اجتناب خواهد کرد. فردی که حب خداوند داشته باشد نیز آثار و افعال او را دوست خواهد داشت. این عشق و محبت دوسویه است. زیرا خداوند به انسان عشق می‌ورزد و برای او برنامه زندگی ارائه می‌دهد و انسان هم به برنامه‌ها و مسئولیت‌های که برعهده‌اش گذاشته است، عمل می‌کند و این بازتابی از عشق خداوند است.

در سوره نساء، خداوند متعال پس از اینکه مسئولیت انسان در قبال خداوند را یادآور می‌شود که باید خدا را عبادت کرد و شرک نورزد، به فهرستی از مسئولیت‌های انسان در قبال دیگران (والدین، خویشان، یتیمان، مستمندان، همسایه خویش و بیگانه، همنشین و در راه مانده و بردگان) اشاره می‌کند. در این آیه، حب و بغض پایه و انگیزه مسئولیت‌های نیکوکارانه قرار گرفته است زیرا آمده است که «خدا کسی را که متکبر و فخرفروش است دوست نمی‌دارد» (نساء: ۳۶).

در *قرآن کریم*، محبت به خلق، باید در طول محبت خالق باشد و دوست داشتن دیگری (مخلوقات) در عرض دوست داشتن خداوند (خالق) مذموم است (بقره: ۱۶۵). بر اساس اخلاق قرآنی، باید میان محبتِ در طول محبت خدا و محبتِ هم‌عرض با محبت خدا فرق گذاشت. «محبت عرضی» به این است که همتایی در کنار خداوند قرار دهند و آن را همانند او دوست داشته باشند. در *قرآن کریم*، این محبت نفی شده و سزاوار دانسته نشده است. انسان نباید هیچ موجودی را همچون خدای متعال دوست داشته باشد. «محبت طولی» به این است که غیر خدا را برای خدا دوست داشته باشد؛ مثلاً دیگری را به‌خاطر اینکه محبوب یا مخلوق خداوند است، دوست داشته باشد. این محبّت در طول محبّت خداوند است و در واقع از آثار و لوازم محبت حقیقی به خالق متعال است. این محبت، سزاوار و ممدوح است و بر همین اساس، دوستی خداوند به دوستی رسول خدا عطف شده است (توبه: ۲۴) و لازمه دوست داشتن خداوند، دوست داشتن رسولش و قبول دین الهی شمرده شده است (آل‌عمران: ۳۱).

در *انجیل* هم حکم به محبت به یکدیگر شده است و این سرچشمه از محبت میان خدا و انسان می‌گیرد «همچنان که پدر مرا محبّت نمود، من نیز شما را محبّت نمودم؛ در محبّت من

بمانید، اگر احکام مرا نگاه دارید، در محبّت من خواهید ماند، چنان‌که من احکام پدر خود را نگاه داشته‌ام و در محبّت او می‌مانم» (یوحنا، ۱۵: ۹-۱۰). در *انجیل* امر صریح خداوند به محبت نسبت به دیگران قرار گرفته است و حکم دوست داشتن همسایه مثل خود، همچون حکم دوست داشتن خداوند به همه دل و نفس و فکر است (متی، ۲۲: ۳۶-۴۰). کمک‌کردن به همسایه معنای عامی دارد و شامل هم‌نوع می‌گردد. یعنی کمک به همنوع و کسی که احتیاج به رسیدگی و رحمت دارد (لوقا، ۱۰: ۲۹-۳۷) امر الهی بر این قرار گرفته که محبت انسان نسبت به خداوند، خود و دیگران، حکم واحدی دارند. اگر عیسی همان گونه که مسیحیان سنتی اعتقاد دارند، خدای پسر است، این امر به محبت برگرفته از اراده خداوند و بیانگر اراده خداوند است. پس این اخلاق محبت‌باورانه که در عهد جدید مورد حمایت قرار گرفته است را می‌توان اخلاقی که ریشه در امر الهی دارد، تفسیر کرد (کوئین، ۱۳۹۲: ۳۷۲).

سؤال اصلی این است که در این منظر چه دلیل و الزامی برای مسئولیت دیگرخواهانه یا عشق به همنوع و همسایه وجود دارد. آیا اینکه دیگری را مستوجب مسئولیت‌های دانسته و او را محبت می‌کنیم، به‌خاطر ذات دیگری است و اینکه به‌خاطر خودش دوستش داریم یا اینکه دیگران و مسئولیت به دیگران فقط ابزاری برای جلب منافع شخصی یا انجام مسئولیت‌های الهی است. پاسخ اکثر نظریه‌های امر الهی به این سؤال این است که مسئولیت‌های اخلاقی انسان ابزاری و در طول مسئولیت‌های الهی است.

آگوستین برای این پاسخ، چهار دلیل می‌آورد:

اول) اگر چیزی به‌خاطر خودش مورد عشق و دلبستگی قرار گیرد، در آن صورت بهره‌مندی از آن زندگی شادی را به همراه خواهد داشت اما نفرین باد بر آنکه به انسان خاکی امید آسایش می‌بندد.

دوم) انسان هیچ‌کس حتی خویشتن را نباید به‌خاطر خودش دوست بدارد بلکه باید به‌خاطر خداوند دوست بدارد که مایه راستین خوشی و سعادت است.

سوم) اینکه ما می‌توانیم عشق راستین به همنوع یا همسایه داشته باشیم، وقتی آنان را آینه خداوند بدانیم.

چهارم) ما باید به همنوعان به‌عنوان هدایای خداوند بنگریم و نباید هدیه را از هدیه دهنده بیشتر دوست بداریم (برومر، ۱۳۹۵: ۱۴۰-۱۴۱).

در تمایز عشق انسان به خدا و عشق خدا به انسان در منظر الهیات فلسفی، برومر چنین تحلیل کرده است که عشق خدا به انسان از جنس frui (مایه وجد و لذت) نیست؛ زیرا او به ما برای برآوردن احتیاجاتش نیاز ندارد. همچنین از جنس uti (ابزار لذت و وجد) هم نیست، به مفهومی که ما در ذهن داریم؛ زیرا خدا از ما استفاده نمی‌کند تا مایه لذت خود را به دست آورد. عشق خدا به انسان uti است بدین مفهوم که فقط منافع ما را تأمین می‌کند. عشق انسان به خدا از جنس frui است و تنها خدا باید به این طریق مورد عشق‌ورزی قرار گیرد. زیرا تنها در او است که به سعادت ابدی دست می‌یابیم. عشق ما به هم‌نوعانمان نباید frui باشد (که همنوع هدف نهایی باشد) زیرا در آن صورت ما را از دستیابی به سعادت ابدی در خدا بازمی‌دارد نه اینکه به ما کمک می‌کند تا آن را به چنگ آوریم؛ بنابراین عشق به همنوع (همسایه) باید uti باشد که شامل ترغیب همنوع به همراهی با من در طلب لذت نهایی از وجود خدا می‌شود. این به سود همنوع من است (چون او را به خوشبختی ابدی می‌رساند) و به سود من است (چون خداوند با اجازه دادن به من که هم از او و هم از همنوع در او بهره‌مند شوم پاداش می‌دهد) اما این به‌خاطر منفعت خداوند نیست زیرا خدا غنی است و به عشق من یا همسایه احتیاجی ندارد. عشق به خویشتن نمی‌تواند فی‌نفسه هدف باشد اما می‌تواند ابزار عشق به خداوند باشد زیرا تنها در خدا می‌توانیم سعادت ابدی به دست آوریم (برومر، ۱۳۹۵: ۱۴۴-۱۴۵).

۴. شکر منعم

یکی از ادله و پشتوانه‌های مهم در مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران در متون دینی، صفات نیک‌خواهانه خداوند است. تفضل و نعمت‌بخشی خداوند به انسان معیاری برای انسان است تا همانند خداوند رفتار کرده و نسبت به خلق خداوند بخشنده باشد.

خداوند الگو و ناظری آرمانی برای انسان است. «احسان خداوند به انسان» قاعده رفتاری و اخلاقی در رابطه خداوند با انسان است که می‌توان آن را به روابط میان انسان با انسان تعمیم داد. همان گونه که خداوند خیرخواه انسان بوده است و در تمام زندگی، بدون اینکه انسان استحقاقش را داشته باشد، به او نیکی و خیر رسانده و در آخرت نیز به بندگان، بیش از اعمالشان پاداش می‌دهد، انسان نیز در ارتباط با دیگران باید همین‌گونه باشد و به آنها احسان و نیکوکاری کند.

همان گونه که خداوند از باب احسان و لطف و بدون اینکه کسی مستحق باشد، به انسان نعمت بخشیده است، انسان نیز باید از این نعمت‌های الهی به مخلوقات خداوند احسان کند. انسان «باید به‌قدر کفایت دنیا برداشت و بقیه را به دیگران احسان کرد» و این موجب تناسب و سازگاری میان مسئولیت انسان نسبت به خود، خداوند و دیگران می‌گردد. انسان به دلیل احسان خداوند در زندگی او باید علاوه بر منافع خود، به منافع دیگران نیز بپردازد و احسان کند.

در آیات *قرآن کریم* «احسان خداوند» تعلیلی برای «احسان بندگان» دانسته شده است و «وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» یک قاعده رفتاری برای انسان نسبت به یکدیگر است (قصص: ۷۷). خداوند همچون ناظری آرمانی، به بندگان الگوی رفتاری می‌دهد. همان گونه که انسان دوست دارد خداوند از اشتباهاتش درگذرد و با او رحیمانه رفتار کند، انسان نیز باید دیگران را عفو کند و با آنها رحیمانه برخورد کند (نور: ۲۲). بر اساس آیه ۳۷ سوره نساء، یکی از ادله‌ای که برای رفتارهای مسئولانه نسبت به دیگران ذکر شده است، فضل و لطفی است که خداوند به انسان ارزانی داشته و انسان موظف است که به‌خاطر این فضل، به دیگران پرداخته و مسئولیت خویش را از دیگران فراموش نکند (نساء: ۳۷).

در بخشی از *انجیل* پس از اینکه عیسی بیان می‌کند که همچنان که «پدر مرا محبت نمود، من شما را محبت می‌نمایم»، حکم به محبت نسبت به یکدیگر می‌دهد که «یکدیگر را محبّت نمایید، همچنان که شما را محبّت نمودم. کسی محبّتِ بزرگ‌تر از این ندارد که جان خود را به جهت دوستان خود بدهد. شما دوست من هستید اگر آنچه به شما حکم می‌کنم بجا آرید» (یوحنا، ۱۵: ۱۲-۹). در اینجا، سرچشمه محبت انسان‌ها به یکدیگر، اجرای حکم محبت الهی است. یعنی انسان‌ها به‌واسطه شکر از محبت الهی، باید به یکدیگر محبت نمایند. در «موعظه بالای کوه» به چنین ادله‌ای برای مسئولیت‌های اخلاقی انسان نسبت به یکدیگر اشاره شده است. عیسی امر به محبت و احسان و دعای خیر برای همگان حتی دشمنان و کینه‌ورزان می‌کند. در این منظر انسان نه به‌خاطر انگیزه‌های خودگرایانه و دریافت دیگرگروی متقابل بلکه باید به‌خاطر مشابهت با پدر نسبت به همه حتی ناسپاسان و بدکاران نیز مسئولیت‌پذیر و مهربان باشد. بلکه دشمنان خود را محبّت نمایید و احسان کنید و بدون امیدِ عوض، قرض دهید زیرا که اجر شما عظیم

خواهد بود و پسران حضرت اعلی خواهید بود چون‌که او با ناسپاسان و بدکاران مهربان است. پس رحیم باشید چنان‌که پدر شما نیز رحیم است (لوقا، ۶: ۳۵-۳۶).

آدامز مسئله شکر منعم و پیمان انسان با خدا اشاره می‌کند و آن را از جمله انگیزه‌های عشق دوسویه خالق و مخلوق ذکر می‌کند. خداوند با انسان پیمان بسته که خیر و صلاح وی را تأمین کند و امور متعددی را برای نجات و صلاح انسان و دستیابی به بیشترین خیر فراهم کند. انسان به‌واسطه نعمت‌هایی که خداوند به او بخشیده است، بر پیمان الهی پایبند است و باید به این پیمان اعتماد کرده و به فرمان‌های الهی توجه کند. لازمه نعمت‌های که خداوند به انسان عطا کرده است، حق‌شناسی و شکر منعم است. این حق‌شناسی می‌تواند به‌عنوان یک فضیلت و کمال در انسان نهادینه گردد و آن را گسترده کند و اعمال شایسته دیگران را هم بستاید و در حق دیگران مسئولیت‌پذیر باشد. باتوجه‌به آن که خداوند خیر متعالی است ضروری و معقول است که بگوییم اوامر او از طرح و غایتی که خیر است ناشی شده است. آنچه متعلّق اوامر الهی است شر نیست، بلکه یا خیر ذاتی است یا می‌تواند به‌عنوان الگویی از حیات که نیکوست به کار آید (آدامز، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

بنابراین بر اساس گزاره‌های دینی، یکی از ادله اینکه انسان باید به دیگران خیررسانی نماید، شکر منعم است. یعنی یکی از شیوه‌های شکرگزاری انسان از خداوند به سبب نعمت‌هایش این است که انسان هم همانند خداوند متعال به دیگران احسان و خیررسانی نماید. شکر منعم در کنار عشق الهی، رویکردی وظیفه‌گرایانه به اوامر الهی ارائه می‌کند و فارغ از پیامدهای اعمال و وعد و وعیدها، انسان را به‌سوی مسئولیت‌ها و وظایفش نسبت به دیگران سوق می‌دهند.

۵. مشابهت انسان به خدا

از جمله ادله‌ای که اراده الهی را خاستگاه مسئولیت اخلاقی می‌دانند این است که خالق جهان هستی بیشترین شناخت را از انسان دارد و بهترین داور و حاکم نسبت به انسان است خداوند هم خود دارای صفات نیکو و اخلاقی است و نسبت به بندگانش خود را رحیم و مسئول می‌داند و هم اینکه فرمان می‌دهد که بندگان نسبت به یکدیگر رحیم و مسئولیت‌پذیر باشند.

در منظر مؤمنین، خداوند منشأ خیر است و اراده‌ای غیر از خیر ندارد. او خالق خیر است و اساساً خیر وابسته و نشئت‌گرفته از اوست. او نیکوترین نیکوکاران و دارای صفات خیر و نیک‌خواهانه‌ای مانند مهربانی و بخشندگی است و مبنای خیررسانی است و فهم درستی از زندگی انسان و مسئولیت‌هایش دارد. در آیات بسیاری به این صفات خیرخواهانه خداوند اشاره شده است. از جمله در آیات سوره بقره که آمده است: «... و خدا هرگز ایمان شما را ضایع نمی‌گرداند زیرا خداوند، نسبت به مردم، رحیم و مهربان است» (بقره: ۱۴۳).

خداوند متعال بر اساس شناختی که از طبیعت و توانایی‌های انسان دارد، بهترین مسیر را برای تنظیم زندگی انسان ترسیم می‌کند. او در موقعیت‌های اخلاقی، انسان را به ازخودگذشتگی و انجام مسئولیت‌های دیگرخواهانه فرامی‌خواند تا در مسیر رشد و تعالی اخلاقی قرار بگیرد. خداوند با ترغیب انسان به رفتارهای مسئولانه و تنظیم اصول و قواعد دیگرخواهانه زندگی، انسان را در مسیر تهذیب نفس به فراتر رفتن از خود و پرداختن به دیگری دعوت می‌کند.

در منظر نظریه‌های امر الهی، انسان بنا بر طبیعت خود به‌سوی خدا حرکت می‌کند، اما پویایی طبیعت خود را فقط با مراعات قوانین اخلاقی که انعکاس قوانین ازلی الهی‌اند، می‌تواند تحقّق بخشد؛ قوانینی که دلبخواهی نیستند، بلکه از ذات خدا و رابطه انسان با خدا ناشی می‌شوند. خدا رعایت قوانین اخلاقی را اراده کرده و انسان را خلق کرده تا همان باشد که او می‌خواهد؛ بنابراین علت چیزهای خیر، خیر الهی است. بسیاری ازخودگذشتگی‌های و مسئولیت‌پذیری‌های انسان در مسیر رعایت قوانین الهی و شبیه شدن انسان به خداوند صورت می‌گردد.

انسان باید در مسیر تخلق به اخلاق الله و شبیه شدن به خداوند نسبت به مسئولیت‌های دیگرگرایانه و نوع‌دوستانه به خلق کوشش نماید و همان گونه که خداوند نسبت به مردم رئوف و مهربان است، انسان باید نسبت خلق خداوند چنین باشد تا در مسیر تهذیب اخلاقی به خداوندی که منشأ خیرات است، شبیه گردد. این برنامه‌ای است که خداوند برای مسیر زندگی انسان تدبیر کرده است. این خیررسانی به دیگران هم موجب نفع دیگران می‌گردد و هم موجب تحقق وجودی و رشد اخلاقی فاعل می‌گردد و هم موجب ایجاد قرابت و شباهت میان انسان و خدا می‌گردد و انسان را در مسیر حرکت به‌سوی خداوند کمک می‌کند.

برخی اندیشمندان متأخر مانند آدامز، قائل به این هستند که خداوند معیار خوبی و ارزشمندی است و آنچه چیزی را خوب می‌سازد، شباهتش به خداست و آنچه موجب شایستگی و تحسین اعمال انسان و مسئولیت‌های اخلاقی می‌گردد، شباهتش به خداوند است. زیرا او بر همه چیزهای خوب دیگر برتری و تفوق دارد و نمونه اعلای خوبی و خودِ خوبی است. در این دیدگاه، دایره خوبی وسیع‌تر از دایره لزوم است. اموری هستند که خوب هستند اما الزام‌آور نیستند. به این معنا که ناگزیر بودن فرد به انجام کاری است به‌گونه‌ای که اگر انجام ندهد، در معرض انتقاد جدی اخلاقی است. پس قلمرو امور لازم کوچک‌تر از قلمرو امور خوب است. خوبی، متعالی و مقدس است و هرچه با آن مشابهت دارد، تقدس دارد. آنچه به لحاظ اخلاقی بد است، بی‌حرمتی و نقض این تقدس است. نفس انسانی یا تشخص انسان، چیزی ارزشمند و تصویری از خداست. نفس انسان به دلیل مشابهت به خدا یا همان خوبی متعالی، خوب است. پس نفس انسانی مقدس است و در نتیجه بی‌حرمتی به نفس انسان بد است (نک: مروارید، همتی مقدم، ۱۳۸۹: ۸۹).

بنابراین یکی از عوامل برانگیزاننده در اخلاق دینی و نظریه‌های امر الهی این است که خداوند خود منشأ خیر و تفضل است و انسان‌ها را مشابه خودش خلق کرده است. این باور که انسان‌ها شبیه‌ترین مخلوقات به خالق هستند، موجب می‌گردد که انسان به دیگران احترام گذاشته و مسئولیت‌ها و تعهدات خویش را با انگیزه‌ای الهی انجام دهد.

۶. خلافت و مالکیت انسان نسبت به دیگر مخلوقات

از جمله ادله و خاستگاه‌های مسئولیت اخلاقی انسان به دیگران در اخلاق دینی این است که همه موجودات از جمله انسان‌ها، مخلوقات خداوند هستند و خداوند آنها را جسمی موزون بخشید و از روح خودش در انسان دمید. انسان ازاین‌جهت سزاوار احترام و خیررسانی است. مضافاً اینکه خداوند به انسان مقام خلافت و مالکیت نسبت به موجودات دیگر را به انسان اعطاء کرده تا از آن بهره‌برداری کند.

در *قرآن کریم* و *کتاب مقدس* به این نقش انسان تأکید بسیاری شده است. در *کتاب مقدس* داستان پیدایش انسان و اینکه خداوند انسان را به‌صورت خود آفرید چنین آمده است:

و خدا گفت: آدم را به‌صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همهٔ حشراتی که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید.

پس خدا آدم را به‌صورت خود آفرید. او را به‌صورت خدا آفرید. ایشان را نر و ماده آفرید و خدا ایشان را برکت داد و خدا بدیشان گفت: بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمایید، و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همهٔ حیواناتی که بر زمین می‌خزند، حکومت کنید (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۸).

مسئله خلقت انسان از روح قدسی الهی در آیات سوره سجده چنین بیان شده است:

آن خدایی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلقت کرد و آدمی را نخست از خاک (پست بدین حسن و کمال) بیافرید. آن‌گاه خلقت نژاد نوع او را از چکیده‌ای از آب بی قدر (و نطفه بی حس) مقرر گردانید. سپس آن (نطفه بی‌جان) را نیکو بیاراست و از روح (قدسی الهی) خود در آن بدمید، و شما را دارای گوش و چشم‌ها و قلب‌ها (با حسّ و هوش) گردانید، باز بسیار اندک شکر و سپاسگزاری نعمت‌های حق می‌کنید (سجده،۷-۹).

انسان به‌عنوان مخلوق خداوند به‌واسطه روحی که در او دمیده شده، دارای شرافت و کرامت گردیده است و همین شرافت انسان موجب دستور فرشتگان به سجده گردید (بقره: ۳۴). پس انسان‌ها می‌توانند به سبب امر خلقت مستوجب و مستحق احترام و مسئولیت اخلاقی گردند و همین نکته خاستگاه مسئولیت اخلاقی انسان نسبت به یکدیگر را روشن می‌کند. در سوره اسراء خداوند بر مقام خلافت و کرامت انسان و برتری‌اش بر مخلوقات دیگر اشاره کرده است (اسراء:۷۰).

پس از خلق و آفرینش مردم، خداوند به آنها دستورالعمل داده که به شناخت یکدیگر روی بیاورند. تفرقه نداشتن انسان‌ها با یکدیگر و نیز دستور به شناخت مقدمه‌های ضروری برای مسئولیت‌های انسانی نسبت به یکدیگر است. خداوند معیار را بر تقوا قرار داده است و خودش را داوری دانا و آگاه توصیف کرده است؛ بنابراین خداوند پس از خلق انسان، به او دستورالعمل جامعی داده که گام در شناخت و مسئولیت نسبت به یکدیگر بردارید: «ای مردم، ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شمایند، همانا خدا کاملاً دانا و آگاه است» (حجرات: ۱۳).

مسئله خلقت خداوند و مالکیتی که خداوند به انسان دارد، پایه استدلالی است که خداوند به انسان برنامه زندگی بدهد و همچنین مقام خلافت خویش را به انسان داده تا به عدالت نسبت به دیگران به کار گیرد.

مالکیت یک شخص نسبت به یک مال منوط به دو شرط است: اول آنکه فرد مالک بتواند از آن مال چنان استفاده کند که منفعت ببرد. دوم اینکه انتفاع مالک، دیگران را متضرر نکند. براین‌اساس، هستی را خداوند آفریده است. تمام هستی از آن اوست و هیچ‌گاه هیچ چیزی بی‌صاحب و به دنبال آن هیچ نوع مالکیت حیازتی برای انسان‌ها نبوده است و با افزودن این فرض که این خالق به انسان‌ها اجازه داده است که از آنچه کار خویش را با آن می‌آمیزیم برای اغراض خود بهره بگیریم. اما با این قید و محدودیت که نباید این انتفاع ضرر قابل توجهی را متوجه دیگران نماید. خالق اذن داده که انسان‌ها از مایملک وی استفاده کنند، مشروط به آنکه به بعضی از خواسته‌های و محدودیت‌های اخلاقی وی ملتزم باشند. خداوند بر اساس همین حق مالکیت، به انسان مقام خلافت را بخشیده است و انسان بر اساس همین مقامی که به او اعطاء شده، مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران دارد. انسان موظف است که از خواسته‌های الهی که به او مقام خلافت را بخشیده است، اطاعت کند. این مقام با محدودیت‌های از سوی خداوند همراه است. زیرا انسان در محدوده و قلمرویی که خداوند متعال مشخص کرده است، می‌تواند رفتارها و مسئولیت‌هایش را تنظیم کند (دانش، ۱۳۹۲: ۱۴۴-۱۴۶).

اما این خلقت و این مقام خلافت باید همراه با عدالت و هدایت نسبت به دیگران باشد و انجام مسئولیت‌های انسان نسبت به اجرای قواعد و فرمان‌های دیگرگرایانه الهی برای زندگی بشری است و مسئولیت انسان را نسبت به دیگران شدیدتر می‌کند. در سوره اعراف، خداوند بلافاصله پس از مسئله خلقت انسان به عدالت و هدایت میان انسان‌ها نسبت به یکدیگر اشاره دارد و آن را می‌ستاید. «و از خلقی که آفریده‌ایم فرقه‌ای به حق هدایت می‌کنند و به حق حکم و دادگری می‌کنند» (اعراف: ۱۸۱).

انسان توانایی و اختیار این را دارد که ازیک‌طرف با انجام مسئولیت‌هایش نسبت به دیگران مانند هدایت و عدالت‌ورزی در جامعه انسانی این کرامت را اوج ببخشد و کرامتی ارزشمندتر از کرامت ذاتی، کسب کند و از طرفی دیگر هم می‌تواند با انجام ندادن مسئولیت‌هایش از مقام انسانیت و کرامت ذاتی خویش سقوط کند، به‌گونه‌ای که از حیوانات نیز گمراه‌تر گردد (اعراف: ۱۷۹).

علاوه بر آنچه گفته شد که خداوند به‌واسطه مقام خلافت و کرامتی که به انسان‌ها بخشیده، سزاوار و مستحق رفتارهای مسئولانه نسبت به یکدیگر هستند. بر اساس برخی گزاره‌های کتاب

مقدس، میان انسان و خداوند پیمان و عهدهای بسته شده که انسان موظف به یک سری وظایف در قبال دیگران بوده است. آیه ۸۳ سوره بقره که خداوند به عهد و میثاق با بنی‌اسرائیل اشاره دارد که بر اساس آن با خداوند میثاق داشتند که در کنار مسئولیت‌های که دررابطه‌با خداوند داشتند (مانند نماز و پرستش خداوند) رفتارها و مسئولیت‌هایی را در قبال دیگران انجام دهند (مانند زکات یا احسان به والدین و خویشان و یتیمان و مستمندان) این عهد و میثاق، انسان را به‌سوی مسئولیت‌های دیگرخواهانه سوق می‌دهد. یا در سوره مبارکه بقره به میثاق با بنی‌اسرائیل اشاره دارد که خونریزی نکنند و یکدیگر را از دیار خود بیرون نرانند (بقره: ۸۴). خداوند عدل و احسان را دو اصل اساسی در تعاملات انسان با دیگران ذکر کرده که امر الهی بدان‌ها تعلق‌گرفته و عهد و میثاق الهی به آنها برمی‌گردد (نحل: ۹۰-۹۱).

بر اساس عدالت باید با دیگران به‌تساوی و انصاف برخورد کرد. یعنی اگر کسی لطفی کرد، باید به همان اندازه لطفش را جبران کرد و اگر آسیبی رساند، نباید شر یا آسیبی بیشتر رساند (اصل پرهیزی)، اما بر اساس احسان باید علاوه‌برآن، به ازمیان‌رفتن شرّ کمک کرد (اصل سلبی) و به دیگران، خیررسانی و نیکی داشت (اصل ایجابی). اقتضای رفتار محسنانه، عفو نسبت به شرّ دیگران، و افزایش خیر برای دیگران است. اگر کسی احسان کند، باید احسان بیشتری به او کرد و اگر آسیبی رساند، باید صبر کرد و عفو محسنانه کرد و جزای شرّ را با خیر پاسخ داد (صادقی و خوانساری، ۱۳۹۵: ۲۰).

بنابراین انسان‌ها ازاین‌جهت که خداوند آنها را آفریده و مخلوق خدای متعال هستند و برخوردار از روح قدسی الهی هستند، سزاوار مسئولیت هستند. خداوند به انسان کرامت بخشیده و آن را بر مخلوقات دیگر برتری داده و مقام خلافت را به انسان بخشیده است. این مقام خلافت، مسئولیت انسان را نسبت به همه موجودات بیشتر می‌کند. انسان هم مسئول نسبت به حق مالکیت الهی است و هم مسئول نسبت به مقام خلافت است. احترام و مسئولیتی که انسان به دیگران انجام می‌دهد، هم احترام و تعهد به حق مالکیت الهی است و هم احترام و تعهد به انسانی است که مقام خلافت را دارد. در این منظر انسان‌ها چون مخلوق خالق متعالی که منشأ خیر نهایی و تغییرناپذیر است، مستحق و سزاوار احترام است. هرچقدر خالق به مخلوق نزدیک‌تر و شبیه‌تر گردد، سزاوار محبت و خیررسانی بیشتری می‌گردد.

ارزیابی

نظریه‌های امر الهی نقاط مثبتی دارد که به بسیاری از آنها اشاره شد و نباید نادیده گرفته شوند. این نظریه‌ها پاسخی بسیط به این پرسش دارند که «چرا باید مسئولیت اخلاقی به دیگران داشت». پاسخ آنها این است که مسئولیت اخلاقی ما در قبال دیگری به‌واسطه مسئولیتمان در قبال خداوند است و از همین جهت است که ما مسئول تمام افعال خود هستیم و صرفاً در برابر او خود را پاسخگو می‌دانیم و او را جزا دهنده می‌دانیم.

همچنین نظریه‌های امر الهی، واقع‌گرا هستند و منشأ عینی برای اخلاق دارند که همان اراده و فرمان الهی است. همه افعال انسان در چارچوب هستی‌شناسی الهی ارزیابی می‌گردند، بر همین اساس کمتر دچار اشکالات نا واقع‌گرایی مانند اشکال نسبیت‌گرایی می‌گردند. زیرا فرمان‌های الهی عموماً مطلق و جاودانه هستند و وابسته به امور متغیر و متکثر بشری مانند میل و اراده افراد یا جامعه که دائماً دچار تحول می‌گردند نیستند. انسان خود را در مواجه با فرمان‌های خداوند می‌تواند ارزیابی کند که آیا مسئولیتش نسبت به دیگری انجام داده یا خیر و راه کشف آن صرفاً امر و اراده خداوند است و وابسته به میل شخصی یا خواست جمعی که دائماً دچار تغییروتحول هستند نیست.

همچنین از نقاط مثبت دیگر این نظریه در بحث مسئولیت اخلاقی، مسئله ارزش‌دهی بی‌طرفانه، عادلانه و منصفانه است. زیرا فرد در هر موقعیت و طبقه اجتماعی که مسئولیت دیگرخواهانه‌اش را مطابق با امر و اراده الهی انجام دهد، مستحق ستایش است. زیرا در نظریه‌های امر الهی، پاداش را خداوندی عادل و منصف می‌دهد. نزد خداوند، انسان‌ها مساوی و شبیه یکدیگر هستند و افعالشان بی‌طرفانه مستحق مجازات و پاداش در دنیا و آخرت قرار می‌گیرد. انسان متدین، خداوند را در همه مسئولیت‌هایش ناظر و مراقب می‌داند و از دیگران توقع پاداش چندانی ندارد زیرا می‌داند که پاداش حقیقی را خداوند به او می‌دهد زیرا انگیزه او الهی بوده است، هرچند که به دیگران هم خیررسانی کرده است.

در قیاس با نظریه‌های دنیاگرایانه، نظریه‌های آخرت‌گرایانه در مسئله مجازات و پاداش در مسئولیت، انسجام و پاسخگویی بیشتری دارند. زیرا تبیین ازخودگذشتگی و غیرگزینی که از جمله اصول مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران هستند، در نظریه‌هایی که ظرف مجازات و پاداش‌های اعمال و مسئولیت‌های انسان را در دنیا می‌دانند با مشکلاتی همراه است. چه دلیل دارد فردی که

ظرف پاداش‌هایش را در دنیا می‌داند، خودش را به‌خاطر منافع دیگری یا اجتماع به خطر بیندازد. اما در نگاه هستی‌شناسی الهیاتی، انسان حتی درصورتی‌که خودش از بین برود، در آخرت بهره حقیقی از عملش را می‌برد. آموزه‌های دینی با اضافه‌کردن حیات اخروی در محاسبات انسانی، تفسیر مفاهیمی مانند ازخودگذشتگی، ایثار و تحمل زحمت و محرومیت در مسئولیت اخلاقی را در جهان آخرت جبران می‌کنند. انسان می‌تواند مسئولیت اخلاقی خودش را نسبت به دیگران به انگیزه الهی انجام دهد و با گذشت از منافع زودگذر به منافع دائمی و جاودان دست پیدا کند. به‌عبارت‌دیگر، در این نگاه انسان می‌تواند برخلاف میل خود عمل کند زیرا فداکاری و گذشت از نفس، ارزشمند است و متعلق امرونهی خداوند است. شاید در منظر دنیا اندیشانه، مفاهیم دیگرگزینانه مانند شهادت، به‌راحتی قابل تبیین نباشند اما در منظر آخرت اندیشانه این عاقلانه است که انسان خود را فدای آسایش دیگران کند زیرا خداوند چنین کاری را روا دانسته و حتی بدان امر کرده است و انسان می‌تواند در حیات حقیقی از پاداش‌های جاودانه بهره‌مند گردد.

نظریه امر الهی، نظریه‌ای قاعده محور است که قواعد آن از سوی خداوند سرچشمه گرفته است. بیان قواعد اخلاقی در مسئولیت‌های انسان، برای سطوح ابتدایی و میانی اخلاقی بسیار کارآمد است. زیرا عمل‌کردن به قوانینی نوشته شده بسیار راحت‌تر است از عمل به نتایج مبهم یا فضائلی که به طور کامل و یکسان در همگان شکل نگرفته‌اند. البته باید عمل به قواعدی شود که قانون‌گذار آن مرجعیت داشته باشد. در نظریه‌های امر الهی که خاستگاه قواعد در اراده و اوامر الهی است، این مرجعیّت وجود دارد. زیرا خداوند مرجعی شایسته احترام، نیکوخواه، منصف و عادل است و الزامات اخلاقی او در روابط مسئولانه بین بندگان با یکدیگر راهگشای زندگی‌شان است.

اما به‌هرحال این نظریه با اشکالات کلی همراه است که در ادامه به آنها مروری خواهیم داشت.

۱. مشکل اساسی و نخستین نظریه‌های امر الهی مسئله استقلال ارزش‌های اخلاقی است که این اشکال در مسئولیت اخلاقی نیز همچنان محل بحث‌وبررسی است. زیرا بنا بر نظریه‌های امر الهی، مسئولیت‌های که امر و اراده الهی بدان‌ها تعلق‌گرفته است همه خوب هستند و وصف «اخلاقی» بودن هم زاید است زیرا اینها مسئولیت‌های الهی هستند و اساساً خوبی و بدی وصف شرعی هستند و استقلال ندارند.

اگر به هر توجیهی فرد قائل شود که خداوند او را مسئول قتل دیگری کرده است. در این صورت با چه معیاری می‌توان او را قضاوت کرد. شاید بتوان توجیهاتی مانند اینکه فرد باید پایبند متن باشد یا تفسیری غلط از فرمان خداوند داده است یا اینکه دچار اختلال روانی است و توجیهاتی ازاین‌قبیل. اما به نظر می‌رسد که این رویه همیشه همراه با توجیه‌گری باشد. به همین دلیل برخی کوشیده‌اند تا به‌جای حسن و قبح شرعی تفسیرها و تقریرهای دیگری از حسن و قبح در متون دینی ارائه دهند.

به همین دلیل برخی صورتی اصلاح شده و متفاوت از نظریه امر الهی ارائه داده‌اند. مثلاً بر اساس امر الهی که بر پایه حسن و قبح عقلی باشد، گفت که منشأ حق خداوند است اما عقل می‌تواند ملاک و معیار وظایف و مسئولیت‌ها را تشخیص دهد و خداوند از آن نظر که یکی از عقلا است به چنین اموری حکم می‌کند. خوبی و بدی مستقل از خداوند هستند اما چون عقل توانایی تشخیص ندارد محتاج به اوامر و نواهی الهی است.

علمای شیعه غالباً چنین نظری داده‌اند که ارزش‌های اخلاقی ذاتاً مستقل از امرونهی خداوند هستند اما برای شناخت برخی از آنها نیازمند گزاره‌های دینی هستیم؛ بنابراین حسن و قبح افعال ذاتی است اما شناخت آنها عقلی - شرعی است. یعنی شناخت ارزش‌های کلی عقلی است و شناخت ارزش‌های فرعی، شرعی است.

گاهی شناخت اینکه انسان به چه چیزی مسئولیت اخلاقی دارد متوقف بر امرونهی و فعل خداوند باشد اما مسئولیت‌های اخلاقی وجود خارجی دارند و می‌توان آنها درک کرد و نه وجود آن‌ها. یعنی مسئولیت‌ها و ارزش‌های اخلاقی ذاتاً مستقل از امر و اراده الهی باشند اما برای شناخت پاره‌ای از آنها نیازمند امرونهی الهی هستیم زیرا شناخت آنها به دلیل محدودیت عقل بشر در عرصه شناخت عقلی - شرعی است. یعنی شناخت اصول کلی، عقلی است و شناخت بخشی از ارزش‌های دیگر به‌وسیله شرع است (نک: صادقی،۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۶۹).

شاید ملاک کلی ارزش در مسئولیت اخلاقی، مصلحت واقعی فرد و جامعه باشد که می‌توان آن را از فرمان‌های الهی هم استنباط کرد. مصلحت یعنی هر چیزی که موجب کمال و صلاح واقعی انسان است و عقل با کمک خداوند می‌تواند به این مصالح فردی و جمعی دست پیدا کند؛

بنابراین صداقت به‌عنوان یک مسئولیت اخلاقی در جامعه ازآن‌جهت که انسان را به سعادت و کمال می‌رساند و مصلحت واقعی او را تحقق می‌بخشد، خوب است.

۲. همواره شبهه جبرگرایی و عدم استقلال عامل در نظریه‌های امر الهی وجود دارد و این شبهه در مسئولیت اخلاقی بیشتر خود را نشان خواهد داد. زیرا از طرفی در نظریه‌های امر الهی بر حاکمیت مطلق برای خداوند و گسترش دامنه این سلطه مطلق، جایگاهی برای اختیار و استقلال فرد در مسئولیت‌های اخلاقی باقی نماند. شرط اختیار فاعل در مسئولیت اخلاقی عنصر اساسی است. در مسئولیت اخلاقی مهم این است که اراده فرد مسئول مستقل از اراده‌های خارجی - خداوند - باشد. برخی قائلین امر الهی کوشیده‌اند که برای رفع این شبهه، سازگاری بین قدرت اختیار انسان با اراده خداوند ایجاد کنند. از منظر برخی قائلین امر الهی، اختیار انسان می‌تواند تحت حاکمیت مطلق الهی معنا کرد، بدون اینکه منجر به جبر اخلاقی گردد و عنصر اختیار در انتخاب‌ها و مسئولیت‌ها از بین برود. انسان به دلیل برخورداری از حیطه خاصی از اختیارات، می‌تواند بر اساس تجربیات خود، برخی قوانین اخلاقی را وضع کند. هرچند که از این توانایی برخوردار نباشد که به قوانین اخلاقی حقیقت ببخشد یا آن را ایجاد کند. در این منظر، انسان مجبور نیست و اختیار و توانایی بر مسئولیت‌ها و اعمالش دارد که مستقیماً انجام دهد و خداوند هم مداخله‌ای ندارد (نک: دهقان سیمکانی، ۱۳۹۴: ۴۱).

۳. همان گونه که گفته شد؛ انگیزه‌هایی که برآمده از وعد و عید خداوند برای اعمال و مسئولیت‌های انسان تنظیم شده‌اند، از جمله ادله مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران در نظریه‌های امر الهی هستند. اما چالشی که این انگیزه‌ها دارند این است که امید نجات و بیم عذاب، انگیزه‌هایی خویش‌کامانه هستند. وقتی گفته می‌شود که «باید به هم‌نوعان خود خوبی و نه بدی کنیم» یا «باید از قواعد جامعه خود تبعیت کنیم زیرا در جهان آخرت در قبال اطاعت، پاداش دریافت می‌کنیم و در برابر عصیان کیفر می‌شویم» معنایش این است که توجه به مصلحت و منافع شخصی مورد استناد و تحذیر قرار گرفته است و این رویکرد «چماق و هویج» از رایج‌ترین رویکردها در میان اخلاق دینی است (پاتریک اچ ناول، ۱۳۹۲: ۳۶۰). این اشکال در دین‌داری عموم دین‌داران قابل‌مشاهده است زیرا انگیزه آنها در بسیاری از مسئولیت‌های اخلاقی‌شان نسبت به دیگری، دریافت پاداش از خداوند متعال است و از ترس عذاب به رفتارهای دیگرگرایانه می‌پردازند.

۴. مسئولیت را نه به‌خاطر استحقاق عامل بلکه به‌خاطر امر خداوند انجام می‌دهد. در این صورت مسئولیت از معنای اصلی که همان استحقاق مدح و ذم فاعل است، خالی می‌شود و صرفاً ارزش‌گذاری مسئولیت به این است که فعل را انجام داده است یا خیر.

۵. نظریه‌های امر الهی ازآنجاکه سازوکاری مبتنی بر باور به خداوند دارند، در میان بسیاری از افراد و جوامع که توجهی به فرمان‌های الهی ندارند راهگشا و قابل توصیه نیستند و آنها هم این نظریه را جدی نمی‌گیرند. مضافاً بر اینکه شاید یکسری اصول و قواعد کلی در نظریه‌های امر الهی قابل‌دسترسی باشند اما بسیاری از مسائل جزئی و نوپدید را نمی‌توان با اخلاق امر الهی پاسخ دهد. به همین دلیل است که بسیاری از نظریه‌های که از سوی خود متدینان هم شکل‌گرفته است، اصراری بر این ندارند که همه پایه‌های قوانین اخلاقی فقط به دلیل امر الهی است.

۶. مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران در نظریه‌های امر الهی، عرضی و در طول خداوند قرار می‌گیرند. یعنی دیگران غایت و هدف اصلی نیستند بلکه ابزاری برای انجام مسئولیت انسان در قبال خداوند هستند. انسان صرفاً خودش را مقابل خداوند پاسخگو می‌بیند و صرفاً خداوند است که پاداش و تنبیه می‌کند. این نگرش منجر به نادیده‌گرفتن نقش دیگران و اجتماع می‌گردد و در نتیجه تضعیف شدن مسئولیت اجتماعی می‌گردد. به‌خصوص در افرادی که پایه‌های دینی در آنها ضعیف باشد که در این تضعیف مسئولیت دینی منجر به تضعیف مسئولیت اخلاقی می‌گردد. همچنین دین‌دارانی که در جامعه غیر متدین زندگی می‌کنند یا تفسیری اشتباه از مسئولیت دینی و خداوند داشته باشند هم دچار مشکل می‌شوند؛ بنابراین نگاه عرضی به مسئولیت اخلاقی و پایه‌های نظری آن، در نهایت آن را به حاشیه می‌برد و از بین می‌برد.

۷. نظریه‌های امر الهی هرچند که در باور انسان تأثیر دارند و ازاین‌جهت نکته مثبتی هست اما این به چند لحاظ آنها را دچار مشکل می‌سازد زیرا اولاً چنانچه باور به مسئولیت دینی تضعیف گردد، مسئولیت اخلاقی هم از بین می‌روند. ثانیاً چنانچه فردی که باور دینی دارد، تفسیری اشتباه از مسئولیت دینی بکند این اشتباه به تفسیرش از مسئولیت اخلاقی هم سرایت می‌کند و در نتیجه فرد و اجتماعی بی‌مسئولیت شکل می‌گیرد. ثالثاً گزاره‌های اخلاقی دین هرچند به لحاظ پایه‌های اعتقادی و انگیزشی مستحکم باشند اما نمی‌توانند راهنمای عملی جامع زندگی در همه ابعاد و مستقل از پایه‌های اخلاقی باشند. این مسائل در نهایت منجر به این می‌گردند که مسئولیت اخلاقی

رنگ باخته و بیشتر مسئولیت دینی و حقوقی شود که مبتنی بر یکسری مجازات‌ها و پاداش‌هایی است که خداوند برای تنظیم رفتارهای بندگان در نسبت با خودش و دیگران تنظیم کرده است.

۸. تردید در داوری‌های اخلاقی: اگر نظریه امر الهی پذیرفته شود، در واقع اخلاق به دین تحویل برده شده و این منجر می‌گردد که صرفاً متدینان بتوانند بر اساس تفسیری که از دین دارند به داوری اخلاقی بپردازند و مطمئناً این شیوه برای غیر متدینان قابل دستیابی و قبول نیست. این در نهایت قضاوت اخلاقی را تعطیل و منحصر در تفسیر عده خاصی می‌کند که البته تفاسیر آنها نیز از باورهای اخلاقی متفاوت است.

منابع

- *قرآن کریم.*
- *انجیل.*
- *کتاب مقدس.*
- آدامز، رابرت (۱۳۸۶)، *نظریه امر الهی*، مترجم: موسوی، سیدمحمود، نقد و نظر، بهار و تابستان، شماره ۴۵ و ۴۶.
- برومر، وینسنت (۱۳۹۵)، *الگوی عشق پژوهشی در الهیات فلسفی*، ترجمه عبدالمحمد دلخواه، تهران: نگاه معاصر.
- دانش، جواد (۱۳۹۲)، *دین و اخلاق: بررسی گونه‌های وابستگی اخلاق به دین*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- دهقان سیمکانی، رحیم (۱۳۹۴)، *نظریه اخلاقی امر الهی در تاریخ فلسفه و متون مقدس ادیان ابراهیمی*، قم: نشرالمصطفی.
- صادقی، هادی، خوانساری، محمدامین (۱۳۹۵)، *دیگرگروی اخلاقی: منظری قرآنی*، پژوهش‌نامه اخلاق، سال نهم، تابستان ۱۳۹۵، شماره ۳۲: ۷-۳۵.
- صادقی، هادی (۱۳۸۲)، *درآمدی بر کلام جدید*، قم: نشر معارف.
- مروارید، محمود، همتی مقدم، احمدرضا (۱۳۸۹)، *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی: بررسی تطبیقی آرای آدامز و متفکران شیعه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هولمز، رابرت. ال (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمهٔ مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ سوم.
- Eshleman, Andrew (2019), *Moral Responsibility*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL=https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/moral-responsibility.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۸۵ - ۶۳
DOI: 10.22034/ra.2022.526879.2637

مقاله پژوهشی

کارکردهای اخلاقی قاعده معرفت‌شناختی «وحدت مفهوم و کثرت مصداق» در تطبیق با اصول اخلاقی برخاسته از «عقلانیت انتقادی پوپر» و آموزه‌های قرآن کریم

سید عبدالله اصفهانی*

چکیده

آموزه‌های اخلاقی، از منظر پیامبران، اولیای الهی، فیلسوفان، عارفان و عالمان و سایر حوزه‌های علم و دین، نیاز بنیادین همه جوامع بشری و شرط کامیابی آن بوده و خواهد بود. قاعده معرفت‌شناختی «وحدت مفهوم و کثرت مصداق»، منشأ انتزاع مفاهیم اخلاقی عمیقی به‌ویژه، مربوط به حوزه‌های نظری و گسترهٔ علم عالمان است. نظریه «عقلانیت انتقادی» پوپر، فارغ از اندیشه نسبی‌گرایی وی، تأثیر عمیقی بر حوزه‌های گسترده‌ای از معرفت بشری جهان معاصر به‌جای گذارده است. پرسش اساسی مقاله حاضر که با روش کیفی، توصیفی، تحلیلی، نقلی و بنیادین نگارش یافته، چیستی کارکردهای اخلاقی قاعده فوق در تطبیق با اصول اخلاقی برخاسته از «عقلانیت انتقادی» پوپر و آموزه‌های قرآنی است. دستاورد مقاله حاضر نیز عبارت است از: ضرورت خردورزی ژرف‌تر؛ عقلانیت انتقادی در گفتگوها و تضارب آراء؛ ابتناء اندیشه‌ها و گرایش‌ها بر شواهد عقلی و عقلایی؛ تردید منطقی و روشمند در اندیشه‌های خویش؛ درس گرفتن از اشتباهات گذشته؛ تفکیک بین دو مقوله ضرورت گفتمان نقادانه و استقلال علمی؛ تمایز بین دو مقوله تحقیر

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، آمل، ایران (esfahaniquran@gmail.com).
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳

مردان علمی و خودباختگی و تعبد مطلق در برابر دیدگاه‌های آنان؛ پذیرش حق اتخاذ برداشت‌های مستقل دیگران و رفتار محترمانه با آنان، به‌شرط صلاحیت علمی؛ اجتناب از نادانسته‌گویی، نادانسته باوری، تکذیب نادانسته‌ها، کتمان و تحریف حقایق علمی، مجادلات غیر عالمانه و آلوده به هواهای نفسانی.

کلیدواژه‌ها: **قاعده معرفت‌شناختی، اخلاق پوپر، آموزه‌های اخلاقی قرآن.**

بیان مسئله

پیشینه مفاهیم اخلاقی از زمانی که انسان تجربه حیات را در زمین آغاز نموده، به‌عنوان تنها راه کامیابی و نیک‌بختی جوامع بشری شناخته شده است. برخی این پیشینه را مربوط به ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد دانسته و می‌افزایند: به‌طوری‌که در تاریخ آمده، ده فرمان مشهور موسی‌ﷺ و فرمان‌های پنج‌گانه یا ده‌گانه، در میان تمدّن‌های قبل از دوران کتابت و آموزش انسان رایج بوده است (فرهود، ۱۳۸۴: ۱). پیامبران و اولیای الهی همواره به‌عنوان معلّمان و مربّیان بشریت، تهذیب نفس و تکمیل اخلاق را که خمیرمایه سعادت انسان است، هدف اصلی بعثت خویش دانسته‌اند. در اعصار قبل از عصر طلایی یونان باستان، حکما و متفکّران در همه ملل و اقوام به‌گونه‌ای درگیر مسائل اخلاقی بوده‌اند (ر.ک: اکبری بیرق، ۱۳۸۷: ۷۵-۷۶). در حوزه فلسفه نیز دست‌کم از سقراط به بعد یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که ذهن فیلسوفان را به چالش کشیده، اخلاق و چندوچون فضایل اخلاقی است.

جامعه مدرن امروزی با رشد سرسام‌آور دانش‌های بشری، تغییر در الگوهای زندگی و روابط انسان‌ها، خشونت‌های قومی و نژادی، توسعه پدیده شوم تروریست، بداخلاقی‌های سیاسی، اجتماعی و ... بیش از هر برهه تاریخی دیگر، نیازمند اخلاق و تربیت انسانی و الهی است. به‌گونه‌ای که بروز مشکلات جدید تربیتی و اخلاقی، فقدان یا تضعیف برخی از ویژگی‌های اخلاق فردی و اجتماعی به‌عنوان یکی از بحران‌های بنیادین جامعه بزرگ جهانی معاصر شمرده می‌شود.

معضلات اخلاقی انسان در عصر پست‌مدرنیسم، به طور مستقیم و غیرمستقیم به پرورش اندیشه‌ها و رفتارهای اخلاقی در حوزه‌های دینی، فلسفی و علمی بشر مرتبط است. به‌طوری که توسل به اندیشه‌های نظری نو و کارآمد اخلاقی، نسبت به گذشته از ضرورت بیشتری برخوردار

است. این اهتمام آن‌گاه روشن‌تر می‌شود که بدانیم عالمان دین، فیلسوفان و اندیشمندان حوزه‌های علوم طبیعی و انسانی؛ معلّمان و مربّیان جوامع انسانی‌اند و شایسته آن است که بیش از دیگران قداست اخلاق و نیک‌اندیشی را در درون خود پرورش داده و با اندیشه‌ها و رفتارهای عملیِ خویش، الگوی عینی اخلاق جامعه باشند.

نسبی‌گرایی معرفتی به‌عنوان گرایشی معرفت‌شناسانه، رسیدن به‌واقع به نحو مطلق را میسّر بشر نمی‌داند و حقیقت و معرفت را به‌حسب زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، تربیت و اعتقادات شخصی، امری نسبی می‌داند (تاتاری به نقل از احمدی، ۱۳۹۴: ۲). رئالیسم معرفتی پوپر معیارِ اساسی علمی بودن را، رابطه ابطال‌پذیری می‌داند و معتقد است نظریه علمی، حاصل انباشتِ «مشاهده» نیست. بنابراین روش علمی، روشی انتقادی است از طریق کاوش و جستجوی اشکالات و یا تناقضات و یافتن راه حلی برای آن (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۰۵). وی ابتدا بر «ابطال‌پذیری تجربی» به‌عنوان معیار تمیز علم از شبه علم تأکید کرد، اما در سال‌های بعد توجه خود را از بحث‌های حوزه علوم طبیعی به حوزه‌های گسترده‌تر معرفت بسط داد و به جای ملاک ابطال‌پذیری تجربی، معیار «نقدپذیری» را مطرح کرد. وی به جای رویکرد سنتی معرفت‌شناسی، رویکردی را پیشنهاد کرد که بر اساس آن، معرفت (و دانش) در هر زمان، عبارت است از مجموعه‌ای از حدس‌ها و فرض‌های پیشنهادی از ناحیه دانشمندان برای توضیح جنبه‌های مختلف واقعیت (اعم از واقعیت‌های طبیعی و واقعیت‌های برساخته اجتماع)، که تاکنون در برابر بهترین تلاش‌های اندیشمندان و نقادان برای ردّ و نقض و ابطال آن‌ها، مقاومت کرده‌اند و از محک‌های مختلف تجربه سربلند بیرون آمده‌اند (ر.ک: صدری، ۱۳۹۰: ۲۷)، اما معرفت، اساساً حدسی و موقتی است و هرگز به قطعیت نمی‌رسد، زیرا راهی برای آن وجود ندارد (ر.ک: محیی، ۱۳۸۱: ۲). نظریه «عقلانیت انتقادی» پوپر حاصل تأملات چندین‌ساله فلسفی وی است که صاحب‌نظران متأثر از وی آن را بسط و توسعه داده‌اند. این نظریه، صبغه‌ای کاملا متعادل، انسانی و اخلاقی دارد و می‌توان منشأ استنباط راهکارهای تربیتی و اخلاقی نوینی باشد.

پرسش اساسی مقاله حاضر، چیستی کارکردهای اخلاقی قاعده معرفت‌شناختی «وحدت مفهوم و کثرت مصداق» در تطبیق با اصول اخلاقی پوپر (که برخاسته از «عقلانیت انتقادی» وی است) و آموزه‌های قرآن کریم است؛ لیکن در راستای پاسخ به آن، به دو پرسش دیگر نیز

پرداخته‌ایم: اول؛ چیستی مفهوم قاعده فوق و دوم؛ چیستی نظریه «عقلانیت انتقادی» کارل پوپر و رابطه آن با اخلاق و کارکردهای اخلاقی قاعده فوق. آنچه مسلّم است، بحث از قاعده «وحدت مفهوم و کثرت مصداق» در منطق و فلسفه؛ همچنین بحث از اصول معرفت‌شناختی پوپر، نظریه «عقلانیت انتقادی» وی و حتی رابطه آن با اخلاق؛ در مقالات و تألیفات متفاوتی مشاهده شده است؛ لیکن پژوهشی سه ضلعی که ضلع اول آن مبتنی بر رابطه قاعده راهبردی فوق توأم با بیانِ ملاصدرا و نو صدرایی عصرِ ما، آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، با مفاهیم اخلاقی باشد؛ و ضلع دوم آن، کشف رابطه «عقلانیت انتقادی» پوپر با کارکردهای اخلاقی قاعده فوق؛ و ضلع سوم آن، بررسی تطبیقی کارکردهای اخلاقی قاعده معرفت‌شناختی فوق، با اخلاق پوپر و آموزه‌های قرآن کریم باشد، تاکنون مشاهده نشده و دلیل نوآوری پژوهش حاضر است.

اینک و در آغاز عناوین مقاله، یادکرد دو مطلب ضروری می‌نماید: اول آنکه بهره‌گیری نویسنده مقاله از اصل «انتقادی پوپر» و نقش آن بر کارکردهای اخلاقی، به‌هیچ‌وجه به معنای اعتقاد وی به شکاکیت، حیرت‌زدگی معرفتی، نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی معرفتی نیست. دوم آنکه: برخی از کارکردهای اخلاقی مطرح شده در مقاله که از آن رایحه خطاپذیری اندیشمندان استشمام می‌شود، هرگز مربوط به حوزه ادراکات معصومان(ع)، به دلیل برخورداری از علم لدنّی و الهامات ویژه ربّانی نمی‌باشد.

مفهوم‌شناسی قاعده «وحدت مفهوم و کثرت مصداق»

معنای قاعده معرفت‌شناسی «وحدت مفهوم و کثرت مصداق» آن است که برخی از مفاهیم طبیعت شناسانه و شریعت‌شناختی، اعم از آموزه‌های دینی، اجتماعی، حقوقی، علوم‌تجربی و ... واحد، واضح و چه‌بسا بدیهی است؛ اما مصداق، تفاسیر و برداشت‌ها از آن‌ها در نظر افراد گوناگون، ممکن است متفاوت، متغیرّ و حتی گاهی متعارض باشد. به‌عبارت‌دیگر، برخی از مفاهیم دینی، اجتماعی، حقوقی و ... واحد، ثابت و مفادّشان به نحو کلی و اجمالی، یکی است؛ اما به دلیل مبانی و پیش‌فرض‌های مختلف افراد، تفاسیر، برداشت‌ها و مصادیق آن‌ها، متفاوت، متعدد و متغیر است؛ بنابراین نباید بین وضوح و روشن بودن «مفهومِ» آموزه‌های دینی، علمی و ... و نظری بودن «تفاسیرِ» آن‌ها خلط کنید. به‌عنوان نمونه: اصل توحید و یکتایی خداوند، بسیار واضح و مورد

اتفاق همه مذاهب و فرق اسلامی است. به‌طوری که قابل نفی و قرائت‌پذیری نیست، ولی تفسیر آن امری نظری و برداشت‌پذیر است. متکلّمان و فیلسوفان مشّایی به «وحدت تباینی»؛ فیلسوفان صدرایی به «وحدت تشکیکی» و عارفان به «وحدت شخصی» وجود معتقدند؛ بنابراین چه‌بسا مفاهیم واحدی، ده‌ها برداشت و تفسیر بپذیرد که البته:

- اولاً: دیدگاه واقعی و معرفت بخش، فی‌حدذاته وجود دارد.

- ثانیاً: فقط برخی از آن‌ها، با مطابق با واقع و نفس‌الامر است، اما این‌که کدام یک از این ده‌ها آموزهٔ دینی، حقوقی، اجتماعی، تجربی و ... معرفت بخش و واقع‌نماست و کدام یک خطا و مخالف با واقع است؛ توضیح آن است که:

الف) دستیابی به شریعت خالص و طبیعت ناب، ممکن و بخشی از آن قطعاً واقع شده است.

ب) هرگاه آرای متضارب در حوزه طبیعت‌شناسی یا شریعت‌یابی، متناقض باشند، یعنی دو رأی درباره طبیعت یا شریعت در مقابل یکدیگر باشند، به‌طوری‌که یکی نقیض دیگری باشد، چون جمع دو نقیض مانند رفع هر دو، محال است، قطعاً فقط یکی حق و صائب و دیگری یقیناً باطل و خطاست. هرچند تشخیص دیدگاه سره از ناسره در محدوده طبیعت‌شناسی یا شریعت‌شناسی مطرح است، نه در قلمرو معرفت‌شناختی.

ج) گاهی ممکن است چند رأی ارائه شده، در طول یکدیگر باشند، نه رویاروی و نقیض با هم و همگی صواب یا همگی خطا باشند، با تفاوت در درجات اصابه یا دَرَکات خطا. در این صورت چون آرا نقیض یکدیگر نیستند، جمع همه آن‌ها در صواب و صدق یا رفع همه آن‌ها در خطا و کذب، امکان‌پذیر است.

د) تحول فهم در حوزه طبیعت و شریعت، امری ضروری نیست، زیرا ممکن است برخی از مبانی عقلی و علمی فهم آن، همواره ثابت و مصون از هر گزندی باشد و بعضی دیگر دستخوش تحول گردد؛ چنانچه تحول نیز گاهی به استناد تبدّل رأی مجتهدانه (و عالمانه و روشمند) است، و گاهی بر اثر پیروی از اهریمن هوا بر فرشته هدا در قلمرو روحِ یک مُحرّف منحرِف است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج۱: ۱۹۶-۱۹۷).

- ثالثاً: در انتخاب تفسیر صحیح یا صحیح‌تر، و برداشت خطا یا ناصحیح‌تر، باید تابع دلیل عقلی یقینی (برهان تامّ عقلی) یا دلیل نقلی قطعی بود. به‌عبارت‌دیگر، حجّیت از آن «دلیل»

است، نه صرف تفاسیر و برداشت‌ها. به همین دلیل، ما چاره‌ای جز آوردن «دلیل» نداریم که ممکن است برهانی و مطابق با واقع باشد یا چنین نباشد.

- رابعاً: اعتقاد به قاعده معرفت‌شناسانه فوق، به معنای پذیرش شکاکیت، نسبی‌گرایی، لاادری‌گری و درست بودن همه آرا نیست، به‌طوری که بین این قاعده و نگرش‌های مذکور، هیچ تلازمی وجود ندارد.

- خامساً: بسیاری از مباحث طبیعت شناسانه یا شریعت‌شناختی، ناظر به مصداق، تفاسیر و برداشت‌ها از تعالیم و آموزه‌هاست، نه مفاهیمِ روشن و بدیهی آن‌ها.

«کثرت مفهوم» توأم با «وحدت مصداق» از منظر حکمت متعالیه صدرالمتألهین

بر اساس مبانی فلسفه حکمت متعالیه ملاصدرا، اقسام «مفهوم تصوری» و «مصداق» بنا بر اصل تطابق عوالم هستی و وحدت ماهوی حقایق، مطابقت و انطباق دارد (میردامادی، ۱۳۹۸: ۹۱).

از نظر ملاصدرا، نفس انسان واجد دو بُعد فعالیت و ادراک است و آگاهی انسان به حقایق خارجی از طریق علم حضوری به خویشتن و اتحاد نفس با صورت‌های ادراکی مجرّد تحقق می‌یابد. صورت‌های ادراکی، وجود علمی اشیاء و ماهیات در ذهن است. مناطِ عالم شدن انسان به اشیای خارجی، حضور ذوات اشیاء به وجود علمی یا تحقق صورت‌های ادراکی مجرد برای نفس است (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۱: ۳۱۵). به عقیده وی نفس با حرکت جوهری و اتحاد با معلوم و مُدرَک خود، از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود (ر.ک: همان، ج۳: ۳۹۸). وی نفس را نسبت به صور ادراکی جزئی، فاعل خلّاق می‌داند و واهب صور را فاعل بعید و در طول فاعلیت نفس قرار می‌دهد، زیرا معتقد است خداوند سبحان، نفس انسان را به‌گونه‌ای آفریده که توانایی ایجاد صورت‌های اشیاء را در عالَم خود دارد، زیرا نفس از سنخ عالم ملکوت است (الشیرازی، ۱۳۴۶: ۲۵). نفسْ صورت‌هایی مماثل صورت‌های عینی (خارجی)، در عالَم خود ایجاد می‌کند (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۹: ۷۳)، صورت ادراکیِ مماثل، با نفس متّحد می‌شود. بدین‌گونه نفس از مرحله قوه به فعلیت می‌رسد و از وجود کامل‌تری برخوردار می‌شود و علم به اشیای خارجی برای انسان، صورت تحقق می‌یابد.

ادراک حسی، اولین ادراکی است که برای نفس از طریق ابزار حسی حاصل می‌شود. نفس از طریق حس با جهان خارج ارتباط پیدا می‌کند و ادراک حسی زمینه تحقق تصورات و تصدیقات

اولیه را برای نفس فراهم می‌کند. با ترکیب و امتزاج تصورات و تصدیقات اولیه بر اساس ترتیب خاصی، شناخت‌های اکتسابی برای نفس حاصل می‌گردد. در نفس انسان، متناسب با «عوالم حسی، خیالی و عقلی خارجی»، نشئت ادراک حسی، خیالی و عقلی وجود دارد (ر.ک: همان). ظرف وجود ذهنی اشیاء، نفس مجرد و قوای آن است. ازاین‌رو، صورت کلیات عقلی در «نفس مجرد» و صورت علمی معانی جزئی و امور خیالی و حسی در قوای ادراکی «واهمه، خیال و حس» قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج۱: ۱۲۵). ادراکات حسی، خیالی و وهمی و یک قسم از ادراکات عقلی، «ادراکات ماهوی» هستند که به نوبه خود به جوهر، عَرَض، ذاتی و عرَضی منقسم می‌گردند. در طرف دیگر، «ادراکات عقلی غیر ماهوی» به دو قسم معقولات ثانی منطقی و فلسفی تقسیم می‌شوند. معقول‌های ثانی منطقی پس از معقول اول در ذهن حاصل می‌شود و از عوارض ذهنیِ معقول اول هستند، ولی معقولات ثانی فلسفی با وساطت معقول اول و با فعالیت ذهن در ذهن حاصل می‌شود و بنا بر نظر ملاصدرا در خارج نیز وجود دارد (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۱: ۳۹۱)؛ بنابراین، مُدرکات عقلی، سه قسم‌اند: معقول اول (ماهیت کلی)، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی.

بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم، نفسِ انسان با هر یک از نشئت علمی حس، خیال و عقل متحد می‌گردد. در نتیجه هر یک از ماهیات ذهنی که در مرتبه حس، خیال و عقل حضور دارند، با «نشئه وجود عینی مماثل خود» مطابقت دارند. رابطه انطباق «مفهوم تصوری ماهوی» و «مصداق» بر مبنای وحدت سنخی وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد عالم با معلوم و بر اساس «تطابق عوالم هستی» و هستی‌های متفاوت، نشئت وجود و وحدت ماهوی حقایق وجود، برای ماهیت واحد اثبات می‌شود و در قالب «مفهوم ماهوی جزئی» و «مفهوم ماهوی کلی» در سه وجه و طریق شکل می‌گیرد (میردامادی، ۱۳۹۸: ۹۵-۹۶ و ۱۰۶).

در «مفاهیم ماهوی جزئی»، مطابقت مفهوم جزئی (معلوم بالذات) با مصداق خود (معلوم بالعرض) با حصول صور ادراکی مماثل صور طبیعی (خارجی)، در نفس ایجاد می‌شود. رابطه نفس با صور ادراکی، رابطه اتحاد است، یعنی صورت‌های ادراکی متحد با نفس‌اند. صورت‌ها در نشئه عقل، نفس، طبیعت و حس با وحدت ماهوی موجودند و هر یک از نشئت و عوالم بر یکدیگر منطبق هستند. تفاوت مفهوم و مصداق جزئی، صرفاً در نحوه وجود آن‌هاست (همان: ۹۶). وجه انطباقِ صورت ادراکی حسی با صورت طبیعی خارجی در این است که بنا بر اصل «وجودهای

گوناگون برای ماهیت واحد»، همان‌طور که «ماهیت» به‌تبع وجود خارجی، موجود است؛ به‌تبع وجود ادراکی در نفس تحقق می‌یابد (همان).

در مفاهیم کلی ماهوی، وی در بحث «کلیات» سه موضع را مطرح می‌کند:

۱. مُثُل عقلی که در آن وجود مجرد عقلی (کلی سِعی) مطرح می‌شود.

۲. وجود ذهنی که در آن کلی عقلی مطرح می‌شود.

۳. ماهیت که در آن کلی طبیعی بیان می‌شود.

از مجموع بیان ملاصدرا در بحث «کلیات»، رابطه مفهوم ماهوی کلی با افرادش، در سه وجه و طریق ارائه می‌شود:

۱. اتحاد نفس با عقل فعال.

۲. مشاهده صور عقلی.

۳. انطباق کلی طبیعی با افرادش که به عقیده ملاصدرا کلی طبیعی در خارج و ذهن، به‌تبع وجود، بالعرض موجود است (ر.ک: همان: ۹۶-۹۸).

صدرالمتألهین در تبیین مطابقت ماهیت کلی بر افراد خارجی، موضوع اتحاد نفس با عقل فعال را برای حصول صور عقلی مطرح می‌کند. عقل فعال، هم افاضه کننده صورت‌های ادراکی و هم افاضه کننده صورت‌های خارجی است. شأن نفس این است که حقایق را از طریق اتحاد با عقل فعال، درک کند. همه ماهیات کلی به کثرت عددی در خارج موجودند و در عقل به وجود واحد عقلی تحقق دارند (الشیرازی، ۱۳۴۶، ج۳: ۳۳۸).

انطباق کلی طبیعی بر افرادش، وجه دیگری از مطابقت کلی ماهوی با خارج است. همه فیلسوفان علی‌رغم متکلمان کلی طبیعی را در عالَم خارج موجود می‌دانند، اما به عقیده ملاصدرا، کلی طبیعی در خارج و در ذهن به‌تبع وجود بالعرض موجود است (الشیرازی، بی‌تا، ج۱: ۳۳۷). ماهیت و طبیعت، عین حیثیت موجود خارجی نیست، بلکه با وجود، متحد است و وجود منحازی از افراد ندارد، ولی به تکثّر افراد، متکثّر می‌شود (میردامادی، ۱۳۹۸: ۹۷ و ۱۰۲).

در حوزه معقولات ثانی منطقی: اولاً مفاهیم منطقی، صفاتی هستند که هیچ‌گونه وجود عینی ندارند (همان: ۱۰۴)؛ ثانیاً معقولات ثانی منطقی از اوصاف و عوارض معقول اول هستند و به تعبیر دیگر، موضوعِ محمول‌های منطقی، ماهیت‌های ذهنی‌اند و عقل با تألیف مفاهیم، حدود تصوری

اشیاء را در ذهن ترتیب می‌دهد (همان: ۱۰۰ و ۱۰۴)؛ ثالثاً: معقولات ثانی منطقی، رابطه انطباقی با موضوعات و مصادیق ذهنی دارند و بر آن‌ها منطبق‌اند (همان: ۱۰۰-۱۰۲)؛ رابعاً معقول ثانی منطقی می‌تواند خود، مصداقِ مفهوم دیگری باشد.

در حوزه معقولات ثانی فلسفی که با وساطت معقول اول در ذهن حاصل می‌شود و ابزاری برای شناخت خارج هستند، بنا بر رأی ملاصدرا بر مبنای تشکیک وجود، همه اقسام معقول‌های ثانی فلسفی، به جز مفاهیمی مانند ممتنعات ذاتی که در خارج ذهن، طبیعت محصّلی ندارند، دارای ما به‌ازای خارجی هستند (ر.ک: همان: ۱۰۷). این مفاهیم، نسبت انکشافی با ما به‌ازای خود دارند و بر آن‌ها منطبق می‌شوند.

چنانچه از تعمّق در رابطه مفهوم و مصداق در بیان ملاصدرا مشاهده می‌شود:

اولاً؛ در حکمت متعالیه بر اساس اصالت وحدت سنخی و تشکیک وجود، عوالم هستی در یک نظام طولی که دارای وحدت سنخی‌اند اثبات می‌شود. این عوالم مترتب بر یکدیگرند و عالَم برتر، علت عالَم پایین‌تر، و هستی عالَم بالاتر، کامل‌تر از هستی عالم پایین‌تر است و عوالم پایین‌تر، نسخه موافق با نسخه عوالم بالاترند. در نتیجه عوالم و نشئت هستی با یکدیگر مطابقت دارند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸، ج۱۰: ۸۷).

ثانیاً؛ بر اساس نظر صدرالمتألهین، ماهیت واحد می‌تواند بر حسب عوالم و نشئت وجودی، هستی‌های گوناگون داشته باشد. هرچند بنا بر اصالت وجود، تشکیک در «ماهیت» جایز نیست، ولی تشکیک در ماهیت به لحاظ اتحاد ماهیت با وجود و تبعیت از احکام وجود، جایز است. ماهیت در یک‌مرتبه با صورت طبیعی و در مرتبه‌ای با صورت مثالی و در مرتبه دیگر با صورت نفسانی، موجود است و اطوار دیگر وجود و ماهیت، تحقق آن در عالم عقل و عالم الهی است (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج۸: ۴۲۰). حقایقی که در عالم حس موجودند، موافق عوالم خیال و عقل و بالاتر از آن هستند. بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم، نفس انسان با هر یک از نشئت علمی حس، خیال و عقل متحد می‌گردد. در نتیجه هر یک از ماهیت ذهنی که در مرتبه حس، خیال و عقل حضور دارند، با «نشئه وجود عینی مماثل خود» مطابقت دارد (میردامادی، ۱۳۹۸: ۹۵-۹۶).

ثالثاً؛ در نظام فلسفه صدرایی، در حوزه ارتباط «مفاهیم تصوری ماهوی»، «مصداق»، هستی‌های متفاوت و نشئت وجودی برای ماهیات متفاوت اثبات می‌شود (همان: ۹۶ و ۱۰۵).

رابعاً؛ ملاصدرا در حوزه ارتباط «ماهیت کلی» با افرادش، معتقد است همه ماهیات کلی به کثرت عددی در خارج موجودند، ولی در عقل به وجود واحد عقلی تحقق دارند.

خامساً؛ وی در خصوص ارتباط کلی طبیعی با افرادش، ضمن این‌که مانند سایر فیلسوفان، کلی طبیعی را در عالم خارج موجود می‌داند، ولی بر این عقیده است که کلی طبیعی چه در خارج و چه در ذهن به‌تبع وجود، بالعرض موجود است، و ماهیت و طبیعت عین حیثیت وجود خارجی نیست، بلکه با وجود متحد است و وجود منحازی از افراد ندارد، ولی به تکثّر افراد متکثر می‌شود.

سادساً؛ معقول‌های ثانیه منطقی، هرچند، هیچ‌گونه وجود خارجی ندارند، ولی مصادیق ذهنی دارند و می‌توانند خود، مصداقِ مفهوم دیگر باشند.

سابعاً؛ بر مبنای تشکیک وجود، همه اقسام معقول‌های ثانی فلسفی، به جز مفاهیمی مانند ممتنعات ذاتی که در خارج و ذهن طبیعت مُحصّلی ندارند، دارای ما به‌ازای خارجی هستند. ممتنعات ذاتی و مفهوم و طبیعتِ «عدم»، صورتی در عقل ندارد و عقل برای آن، مصداقِ «لاشیء» را اختراع می‌کند و حکم به بطلان آن می‌دهد. این حکم به لحاظ مصادیق فرضی «عدم» است (همان: ۱۰۴).

نتیجه آنکه: به‌تفصیل بیان شد، در نظام فلسفی صدرایی، نمونه‌های فراوانی از «کثرت مصداق» به‌ازای «وحدت مفهوم» در حوزه «مفاهیم تصوری» و به‌تبع آن، در حوزه «مفاهیم تصدیقی» پذیرفته شده است.

کارکردهای اخلاقی قاعده فوق در تطبیق با اصول اخلاقیِ برخاسته از «عقلانیت انتقادی» پوپر

یکی از فیلسوفان مشهور و معرفت‌شناس معاصر که دیدگاه‌های وی از تازگی و کارآمدی خاصی برخوردار است، کارل ریموند پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴) است. وی به‌رغم این‌که معتقد است ما نسبت به گذشته در دنیای به‌مراتب بهتری زندگی می‌کنیم، اما به مقوله اخلاق، نگاه انتقادی دارد. نظریه «عقلانیت انتقادی» حاصل تأملات چندین‌ساله فلسفی وی و ایده‌ای برگرفته از معرفت‌شناسی او است که البته صاحب‌نظران دیگری نیز متأثر از آن شده و ایده‌اش را بسط و توسعه داده‌اند (ر.ک: حیدری به نقل از آگاسی، ۱۳۹۰: ۲۸ و ۴۱). نظریه «عقلانیت انتقادی» رنگ و بویی کاملاً متعالی، انسانی و اخلاقی دارد و می‌تواند منشأ استنباط راهکاری تربیتی و اخلاقی نوینی باشد. پوپر با نقادی از «معرفت‌شناسی سنتی» و دفاع از ملاک «نقدپذیری» چه در حوزه‌های عقلانی و چه در حوزه‌های علوم‌تجربی، معرفت حقیقی را آن می‌داند که صورت یا کلیت آن در معرض نقد قرار گیرد و تا حدّ ممکن بتواند از این آزمایش سربلند بیرون آید. به‌طوری‌که او نقّادی را موتور رشد معرفت می‌داند (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۴: ۲۷۰). «عقلانیت انتقادی» که ویژگی بارز آن تعقّل در امور مختلف و آمادگی برای گوش سپردن به استدلال‌های نقّادانه و جستجو برای یافتن اشتباهات خود و درس گرفتن از آن‌هاست (همان: ۳۱)، نوعی شیوه تفکر است که بن‌مایه دیدگاه اخلاقی پوپر را تشکیل می‌دهد. وی تأکید می‌کند، این نوع عقلانیت، امکان تفسیر جزم‌گرایانه از عقلانیت را به حداقل می‌رساند. به‌طوری که وی ایمان دارد اگر این رویکرد در دستور کار همه افراد به‌ویژه علمای حوزه‌های مختلف قرار گیرد، می‌توان به امکان توافق در مسائل مهم (دینی، علمی، اخلاقی و ...)، تحقق استدلال‌های منطقی، فروتنانه‌تر، منصفانه‌تر و پذیرفتنی‌تر؛ ایصال به «عقلانیت راستین» در مقابل «عقلانیت دروغین یا شبه عقلانیت»، دستیابی به صلح، انسانیت و تواضع امیدوار بود (ر.ک: همان: ۳۳ و ۱۳۶۹: ۳۱ و ۱۰۶۱).

کارکردهای اخلاقی قاعده معرفت‌شناختی فوق، در تطبیق با اصول اخلاقیِ برخاسته از عقلانیت انتقادی پوپر، به شرح ذیل تقریر می‌شود:

۱) ضرورت اجتناب از پیش‌داوری، جزمیت بدوی، تخریب، تخطئه، تکذیب دیگران، پنهان کردن حقایق و نادیده‌گرفتن آن‌ها، واژگون جلوه‌دادن شرایط و اوضاع و ارائه تفسیرهای کاذب،

برای مصون نگاه‌داشتن دیدگاه نظری، علمی و ... از نقد و ابطال، در حوزه مفاهیم دینی، علمی و ... در نهایت التزام به سعه‌صدر بیشتر و تحمل آرای مخالف.

بسیاری از مشکلات علمی، اخلاقی و انسانی در جامعه بشری، چه در حوزه مفاهیم دینی و چه علمی و اخلاقی و... مانند اختلافات نظری، تحقیرها، تکفیرها و تفسیق‌ها و... ریشه در این دارد که اکثریت افراد باور خود را حق، کاملاً واضح، بدیهی، تردیدناپذیر و بی‌نیاز از چون‌وچرا می‌انگارند. چنین ذهنیتی موجب می‌شود، افراد در برخورد با دیگران از پیش آنان را محکوم کنند و یا حداقل امیدواریِ غلبه بر آنان و یا هدایت آنان را داشته باشند (حیدری، ۱۳۹۰: ۳۸). در نتیجه نه می‌توانند با دیگران به بحث و گفتمان بپردازند و نه می‌توانند اندیشه دیگران را بپذیرند. خاستگاه برخی از اشتباهات معرفت‌شناسی اندیشمندان، از آنجا ناشی می‌شود که بین وضوحِ «مفهومی» و عدم وضوح و نظری بودن «مصداق» و تفسیر آن، خلط می‌کنند.

۲) التزام به اصل «عقلانیت انتقادی» بر گفتگو به‌عنوان اصلی معرفت‌شناختی و اخلاقی در تعاملات علمی.

در تضارب نقّادانه آرا و اندیشه‌ها، طرفین نباید از ابتدا به دنبال منکوب کردن مخاطب، پیروزی بر وی، موجّه ساختن یا تثبیت نظریه خود باشند. کافی است احساس کنند در فرایند تعاملات علمی، اندکی به حقیقت نزدیک شده‌اند و ظرفیت‌های بیشتر معانی و مفاهیم را کشف کرده‌اند (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۴: ۱۰۱ و ۱۳۲)، حتی اگر بر مخالفت خود با رقیب بمانیم، این مخالفت، با مخالفت اولیه تفاوت کیفی و ماهوی دارد، زیرا طرفین از آگاهی بیشتری برخوردار شده‌اند و دست‌کم از مواضع مخاطب خود، شناخت بهتری کسب نموده‌اند.

۳) ضرورت تردیدناپذیر اندیشه بیشتر و ژرف‌تر درباره جهان و مسائل علمی آن.

همه زندگی حلّ مسئله است. بدین معنا که راه‌حل هر مسئله، موجب پیدایش مسائل جدید می‌شود که باید آن‌ها نیز حل شوند. هرچه بیشتر و عمیق‌تر درباره جهان بیاموزیم شناخت ما از آنچه نمی‌دانیم، یعنی میزان نادانی ما بیشتر می‌شود، ولی درهرحال، کوشش برای آموختن، ارزشمند است، حتی اگر این کوشش تنها به اینجا ختم شود که چندان چیزی نمی‌دانیم، ولی این نادانی دانشمندانه می‌تواند مشکلات زیادی را از میان ببرد (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۷ الف: ۶۷).

۴) ضرورت عنایت شریعت‌شناس و طبیعت‌شناس به جهل خود، نامتناهی بودن معرفت، درس گرفتن از اشتباهات گذشته و اجتناب از غرور علمی.

اندیشمندان حوزه علم و دین باید آمادگی برای شنیدن دیگر سخنان و استدلال‌های نقادانه، جستجو برای یافتن اشتباهات خود و همکاری سازنده بر مبنای تعاملات اجتماعی را داشته باشند (پوپر، ۱۳۸۴: ۳۱). به‌طوری که متواضعانه و با پذیرش «تردید منطقی و روشمند»، مطابقت یا عدم مطابقت اندیشه و باورهایشان با واقع را امکان‌پذیر بدانند.

کارل پوپر، انسان مطوبِ خود را «عقل‌گرای نقّاد متواضع» می‌داند. به‌طوری که خردمند از نگاه او، شخصی همچون سقراط است که به نادانی خود آگاه است و نه افرادی چون مارکسیست‌ها و مارکسیست‌های نو که می‌پندارند، بسیار می‌دانند و اصلاً فروتنی روشن‌فکری ندارند (ماکوزه، ۱۳۸۰: ۶۷). شاید یکی از بارزترین ویژگی‌های پوپر در عرصه علم اخلاق آن باشد که وی به عقلانیتِ معرفت و معرفت‌شناس، نگاهی متعالی، انسانی و اخلاقی دارد. اهتمام به انگیزه‌پروری، رشد خلاقیت، تأکید بر روحیه مشارکت و کار جمعی، در حوزه‌های نظری از دیگر لوازم اصول اخلاقی گذشته وی محسوب می‌شود.

وی همچنین با درنظرگرفتن عامل مهم اخلاق در عقلانیت، دو مسلک «عقلانیت راستین» و «عقلانیت دروغین یا شبه عقلانیت» را در مقابل هم قرار می‌دهد. از نظر او، مسلکِ اول، همان رویکرد سقراط است، یعنی آگاهی شخص به حدّ و توان خویش و فروتنی فکری و عقلی کسانی که می‌دانند چقدر خطا می‌کنند و واقف‌اند که حتی برای همین‌قدر دانستن هم تا چه پایه به دیگران وابسته‌اند (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰: ۱۰۶۵).

بنابراین تقویت روحیه انسانی و اخلاقیِ اجتناب از تفسیر جزم‌گرایانه و اکتناهی از مفاهیم دینی، علمی، اخلاقی و ... ضرورت دارد، زیرا در برخی موارد پاسخ قطعی و بی‌چون‌وچرا، مساوی با مرگ معرفت است (حیدری، ۱۳۹۰: ۳۴)، هرچند اصل دستیابی به طبیعت ناب و شریعت خالص چنانچه که گذشت، فی‌الجمله امکان‌پذیر است.

۵) تأکید بر رفتار محترمانه در برابر برداشت‌های مستقل اندیشمندان از مفاهیم نظری دینی، علمی، اخلاقی و... .

احترام به تفاسیر اندیشمندان، هرچند که از نظر ما خطا باشد، ضرورتی اخلاقی است و کسی حق ندارد، فهم نظری خود را «فهم معیار» و میزان حق و باطل تلقی کند و انتظار داشته باشد، همه مثل او بیندیشند. به‌طوری که حقی برای اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی دیگران قائل نباشد؛ زیرا، هرچند همه انسان‌ها در برخورداری از قوه عقلانیت با هم برابرند، و اگر دانایی‌های کوچکی دارند که آن‌ها را قدری از هم متمایز می‌کند، اما همه در نادانی‌های بی‌پایان خود برابرند و ازآنجاکه نسبت دانایی انسان به نادانی آن‌ها، بسیار ناچیز است، پس روا نیست که به سبب این دانایی ناچیز، گروهی نسبت به گروه دیگر فخرفروشی کنند (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۷ ب: ۸۷)؛ بنابراین خصیصه اندیشمند آن است که در عقل و معرفت علمی، خویشتن را برتر از دیگران نمی‌داند و مراوده فکری با دیگران را فرایندی اساسی در پالایش و بهبود عقلانیت و دانایی خود می‌داند و خویشتن را اندیشمندتر از هیچ‌کس نمی‌داند (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۶۷ و ۴۴۷).

۶) تفکیک بین «دستاوردهای علمی و کارکردهای عقلی قاعده معرفت‌شناسی وحدت مفهوم و کثرت مصداق» و «تلاش عالمانه و روشمند از طریق تضارب آرا و ارائه استدلال‌های منطقی و منصفانه جهت دستیابی به دیدگاه حق، صائب و مطابق با واقع یا دیدگاه‌های طولی با آن».

رویکرد عقلانیت انتقادی پوپر، استقبال از نقد و گفتگو (تأکید بر دیالوگ به‌جای مونولوگ)، و پرهیز از جزمیت را به معنای کم‌رنگ‌شدن «استقلال انسان» در ایصال به دیدگاه‌های دینی، علمی و اخلاقی حق، صائب و معرفت بخش نمی‌داند، زیرا در نهایت اختیار انتخاب دیدگاه به عهده ما است (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰: ۱۱۴) و این ماییم که باید تصمیم بگیریم و بار مسئولیت‌های دینی، علمی و اخلاقی را به دوش بکشیم.

۷) ضرورت تفکیک بین دو مقوله «تحقیر مردان بزرگ تاریخ» و «خودباختگی و تعبّد مطلق در برابر دیدگاه‌های علمی آنان».

تلاش در اجتناب از عادت غیرعلمی و غیراخلاقی «دَم فروبستن و سر فرود آوردن در برابر مردان بزرگ تاریخ»، چیزی غیر از تحقیر و نادیده‌گرفتن شخصیت علمی آنان است.

پوپر به‌رغم همه انتقادهایی که از افلاطون (و هگل) دارد و آنان را نماینده مسلک «شبه عقلانیت» می‌داند که نتیجه آن، مرجعیت طلبی‌ها، پیش‌داوری‌ها و عدم ارج نهادن به عقاید دیگران است، ولی درعین‌حال وی افلاطون را یکی از بزرگ‌ترین و اندیشمندترین فیلسوفانی

می‌داند که تاکنون وجود داشته‌اند، هرچند علم اخلاقِ افلاطون را وحشتناک توصیف می‌کند (پوپر، ۱۳۸۶: ۴۸). پوپر همچنین در مقدمه جامعه باز و دشمنان آن، انتقادهای خود بر علیه کسانی مانند: افلاطون، هگل و مارکس را به انگیزه تحقیر ایشان نمی‌داند و معتقد است «مردان بزرگ خطاهای بزرگ مرتکب می‌شوند»، پس باید عادت دم فروبستن در برابر آن‌ها را از خویش دور کنیم (پوپر، ۱۳۸۰: ۱۱).

هم‌آوایی قرآن کریم با کارکردهای اخلاقیِ قاعده فوق و اخلاق برخاسته از «عقلانیت انتقادی» پوپر

۱. دعوت به خردورزی و اندیشیدن بیشتر در مورد جهان و مسائل آن

ضرورت خردورزی و تأمّلات بیشتر در آیات فراوانی مورد تأکید قرار گرفته است. آیات نمونه به شرح ذیل است:

«کَذلِک یُبَینُ اللَّهُ لَکُمْ آیاتِهِ لَعَلَّکمْ تَعْقِلُونَ؛ بدین‌گونه، خداوند آیات خود را برای شما بیان می‌کند، باشد که بیندیشید» (بقره: ۲۴۲).

«لَقَدْ أَنْزَلْنا إِلَیکمْ کتاباً فیهِ ذِکرُکمْ أَ فَلا تَعْقِلُون؛ در حقیقت، ما کتابی به‌سوی شما نازل کردیم که یادِ شما در آن است. آیا نمی‌اندیشید؟» (انبیاء: ۱۰).

«کذلِک یحْی اللَّهُ الْمَوْتی وَ یریکمْ آیاتِهِ لَعَلَّکمْ تَعْقِلُونَ؛ این‌گونه خدا مردگان را زنده می‌کند، و آیات خود را به شما می‌نمایاند، باشد که بیندیشید» (بقره: ۷۳).

۲. ضرورت استناد به دلایل روشن و براهین تامّ عقلی

تکیه بر دلایل عقلی روشن (بیان، تبیین، بیّنه و ...) و تأکید بر برهان‌محور بودن اندیشه‌ها، تعاملات نظری و مناظرات علمی در آیات متعددی مشاهده می‌شود. آیات نمونه به شرح ذیل است:

«یا أَیهَا النَّاسُ قَدْ جاءَکمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکمْ وَ أَنْزَلْنا إِلَیکمْ نُوراً مُبیناً؛ ای مردم، در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است، و ما به‌سوی شما نوری تابناک فرو فرستاده‌ایم» (نساء: ۱۷۴).

«أَمَّنْ یبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یعیدُهُ وَ مَنْ یرْزُقُکمْ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ أَ إِلهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هاتُوا بُرْهانَکمْ إِنْ کنْتُمْ صادِقینَ؛ یا آن کس که خلق را آغاز می‌کند و سپس آن را بازمی‌آورد، و آن کس که از آسمان و

زمین به شما روزی می‌دهد؟ آیا معبودی با خداست؟ بگو: اگر راست می‌گویید، برهان خویش را بیاورید» (نمل: ۶۴).

«قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ فَلَوْ شاءَ لَهَداکمْ أجْمَعینَ؛ بگو: برهانِ رسا ویژه خداست، و اگر [خدا] می‌خواست قطعاً همه شما را هدایت می‌کرد» (انعام: ۱۴۹).

«هذا بَیانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدی وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقینَ؛ این [قرآن] برای مردم، بیانی، و برای پرهیزگاران رهنمود و اندرزی است» (آل‌عمران: ۱۳۸).

«لِیهْلِک مَنْ هَلَک عَنْ بینَةٍ وَ یحْیی مَنْ حَی عَنْ بینَةٍ وَ إنَّ اللَّهَ لَسَمیعٌ عَلیمٌ؛ تا کسی که [باید] هلاک شود، با دلیلی روشن هلاک گردد، و کسی که [باید] زنده شود، با دلیلی واضح زنده بماند، و خداست که در حقیقت شنوای داناست» (انفال: ۴۲).

دستاورد دیگری که از «ضرورت برهان‌محور بودن مطالب» و «تأکید بر دلایل روشن، بیان و تبیین در مواجهه فکری با دیگران» مستفاد است، آنکه اولاً مخالفت بدون دلیل و برهان، با اندیشه دیگران، از منظر قرآن کریم مردود و محکوم است؛ ثانیاً جایگاه علمی و شأن و منزلت مردان بزرگ علمی تاریخ، هرگز نباید رهزن نقّادی عالمانه اندیشه‌های ایشان باشد.

۳. استناد به شهادت علم و عالمان، بیانگر ضرورتِ احترام و اعتماد به رأی اندیشمندان

تأکید بر گواهی علم و عالمان که نمونه‌ای از آن، اعتماد به شهادت انبیاﷺ و «مَن عندهُ علم الکتاب» است، بیانگر آن است که از دیدگاه قرآن کریم، احترام و اعتماد به مطالب علمی اندیشمندان، اجتناب از هرگونه باورها یا رفتارهای غیر عالمانه و تخریبی، پذیرفته شده و مورد تأکید است. آیات نمونه به شرح ذیل است:

«وَ إذْ قالَ عیسَی ابْنُ مَرْیمَ یا بَنی إسْرائیلَ إنِّی رَسُولُ اللَّهِ إلَیکمْ مُصَدِّقاً لِما بَینَ یدَی مِنَ التَّوْراةِ وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ یأْتی مِنْ بَعْدِی اسْمُهُ أحْمَدُ؛ و هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای فرزندان اسرائیل، من فرستاده خدا به سوی شما هستم. تورات را که پیش از من بوده تصدیق می‌کنم و به فرستاده‌ای که پس از من می‌آید و نام او احمد است بشارتگرم» (صف: ۶).

«وَ یقُولُ الَّذینَ کفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ کفی بِاللَّهِ شَهیداً بَینی وَ بَینَکمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتابِ؛ و کسانی که کافر شدند می‌گویند: تو فرستاده نیستی، بگو: کافی است خدا و آن کس که نزد او علم کتاب است، میان من و شما گواه باشد» (رعد: ۴۳).

«وَ یرَی الَّذینَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذی أُنْزِلَ إِلَیک مِنْ رَبِّک هُوَ الْحَقَّ وَ یهْدی إِلی صِراطِ الْعَزیزِ الْحَمیدِ؛ و کسانی که از دانش بهره یافته‌اند، می‌دانند که آنچه از جانب پروردگارت به‌سوی تو نازل شده، حق است و به راه آن عزیزِ ستوده [صفات] راهبری می‌کند» (سبأ: ۶).

«قُلْ هَلْ یسْتَوِی الَّذینَ یعْلَمُونَ وَ الَّذینَ لا یعْلَمُونَ إِنَّما یتَذَکرُ أُولُوا الْأَلْبابِ؛ بگو: آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسان‌اند؟ تنها خردمندان‌اند که پندپذیرند» (زمر: ۹).

«وَ إِنْ جاهَداک عَلی أَنْ تُشْرِک بی ما لَیسَ لَک بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما؛ و اگر تو را وادارند تا در باره چیزی که تو را بدان دانشی نیست به من شرک ورزی، از آنان فرمان مبر» (لقمان: ۱۵).

«إِنِّی أَعِظُک أَنْ تَکونَ مِنَ الْجاهِلینَ؛ من به تو اندرز می‌دهم که مبادا از نادانان باشی» (هود: ۴۶).

۴. ضرورت اجتناب از اندیشه‌ها و رفتارهای غیر عالمانه، غیر روشمند و غیراخلاقی

اجتناب از اندیشه‌های و رفتارهای غیرعلمی، غیر روشمند و غیراخلاقی مانند: تخریب، تخطئه، تهمت، تکذیب، پیش‌داوری، نادانسته باوری، پنهان کردن حقایق و نادیده‌گرفتن آن، ارائه تفاسیر وارونه از واقعیت و ... در آیات فراوانی مورد تأکید قرار گرفته است:

۴. ۱. ضرورت اجتناب از نادانسته‌گویی و نادانسته باوری. آیات نمونه به شرح ذیل است:

«أَ تَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُون؛ آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟» (اعراف: ۲۸).

«ما لَهُمْ بِذلِک مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ یخْرُصُون؛ آنان به این [دعوی] دانشی ندارند [و] جز حدس نمی‌زنند» (زخرف: ۲۰).

«إِنَّ الَّذینَ لا یؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَیسَمُّونَ الْمَلائِکةَ تَسْمِیةَ الْأُنْثی- وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیئا؛ در حقیقت، کسانی که آخرت را باور ندارند، فرشتگان را در نامگذاری به صورت مؤنّث نام می‌نهند. و ایشان را به این [کار] معرفتی نیست. جز گمانِ [خود] را پیروی نمی‌کنند، و در واقع، گمان در [وصول به] حقیقت هیچ سودی نمی‌رساند» (نجم: ۲۷).

«وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَک بِهِ عِلْمٌ؛ و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن» (اسراء: ۳۶).

«وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یجادِلُ فِی اللَّهِ بِغَیرِ عِلْمٍ وَ لا هُدی ... و از [میان] مردم کسی است که درباره خدا بدون هیچ‌دانش و بی‌هیچ رهنمود و ... به مجادله می‌پردازد» (حج: ۸).

«بَلْ أَکثَرُهُمْ لا یعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ؛ [نه!] بلکه بیشترشان حق را نمی‌شناسند و در نتیجه از آن روی‌گردان‌اند» (انبیاء: ۲۴).

۴. ۲. ضرورت اجتناب از مجادلات غیر عالمانه و آلوده به ظلم و هواهای نفسانی. آیات نمونه به شرح ذیل است:

«وَ قالَ الْکافِرُونَ هذا ساحِرٌ کذَّاب؛ و کافران می‌گویند: این، ساحری شیاد است» (ص: ۴).

«أَ لَمْ یأْتِکمْ نَبَؤُا الَّذینَ مِنْ قَبْلِکمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذینَ مِنْ بَعْدِهِمْ لا یعْلَمُهُمْ إِلاَّ اللَّهُ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَینات فَرَدُّوا أَیدِیهُمْ فی أَفْواهِهِمْ وَ قالُوا إِنَّا کفَرْنا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَ إِنَّا لَفی شَک مِمَّا تَدْعُونَنا إِلَیهِ مُریبٍ؛ آیا خبرِ کسانی که پیش از شما بودند: قوم نوح و عاد و ثمود، و آنان که بعد از ایشان بودند [و] کسی جز خدا از آنان آگاهی ندارد، به شما نرسیده است؟ فرستادگانشان دلایل آشکار برایشان آوردند، ولی آنان دست‌هایشان را [به نشانه اعتراض] بر دهان‌هایشان نهادند و گفتند: ما به آنچه شما بدان مأموریت دارید کافریم، و از آنچه ما را بدان می‌خوانید سخت در شکیم» (ابراهیم: ۹).

«بَلِ الَّذینَ کفَرُوا فی تَکذیب؛ [نه]، بلکه آنان که کافر شده‌اند در تکذیب‌اند» (بروج: ۱۹).

«وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ یقُولُونَ إِنَّما یعَلِّمُهُ بَشَرٌ؛ و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: جز این نیست که بشری به او می‌آموزد» (نحل: ۱۰۳).

«وَ إِنَّ کثیراً لَیضِلُّونَ بِأَهْوائِهِمْ بِغَیرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّک هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدین؛ و بسیاری [از مردم، دیگران را] ازروی نادانی، با هوس‌های خود گمراه می‌کنند. آری، پروردگار تو به [حال] تجاوزکاران داناتر است» (انعام: ۱۱۹).

«وَ ما تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْیاً بَینَهُمْ؛ و فقط پس از آنکه علم برایشان آمد، راه تفرقه پیمودند [آن هم] به‌صرف حسد [و برتری‌جویی] میان همدیگر» (شوری: ۱۴).

«فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ کذَبَ عَلَی اللَّهِ وَ کذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جاءَهُ؛ پس کیست ستمگرتر از آن کس که بر خدا دروغ بست و [سخن] راست را چون به‌سوی او آمد، دروغ پنداشت؟» (زمر: ۳۲).

«وَ ما نَری لَکمْ عَلَینا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّکمْ کاذِبینَ؛ نمی‌بینیم کسی تو را پیروی کرده باشد، و شما را بر ما امتیازی نیست، بلکه شما را دروغگو می‌دانیم» (هود: ۲۷).

«إِنْ هُوَ إِلاَّ رَجُلٌ افْتَری عَلَی اللَّهِ کذِبا؛ او جز مردی که بر خدا دروغ می‌بندد نیست» (مؤمنون: ۳۸).

«إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِکرٌ وَ قُرْآنٌ مُبینٌ – لِینْذِرَ مَنْ کانَ حَیا وَ یحِقَّ الْقَوْلُ عَلَی الْکافِرینَ؛ این [سخن] جز اندرز و قرآنی روشن نیست. تا هر که را [دلی] زنده است بیم دهد، و گفتار [خدا] درباره کافران محقّق گردد» (یس: ۶۹ و ۷۰).

در این آیات، تقابل انسان‌های زنده و انذارپذیر، در برابر کافران انذارناپذیر، نشانگر آن است که انسان‌های انذارناپذیر در واقع مرده‌اند، زیرا حیات فطری آنان در زیر خاک طبیعت، شهوت، غضب، تعصب و... مدفون شده و در واقع حیات انسانی آنان پایان‌یافته و صرفاً از حیات حیوانی و طبیعی برخوردارند (ر.ک: اسحاقی، ۱۳۸۲: ۳۱).

۴. ۳. ضرورت اجتناب از تکذیب نادانسته‌ها و احراز از آنان. آیات نمونه به شرح ذیل است:

«بَلْ کذَّبوا بِما لَمْ یحیطُوا بِعِلْمِه؛ بلکه چیزی را دروغ شمردند که به علم آن احاطه نداشتند» (یونس: ۳۹).

«وَ الَّذینَ کذَّبوا بِآیاتِنا صُمٌّ وَ بُکمٌ فِی الظُّلُماتِ؛ و کسانی که آیات ما را دروغ پنداشتند، در تاریکی‌ها [ی کفر] کر و لال‌اند» (انعام: ۲۹).

۴. ۴. ضرورت اجتناب از کتمان حقایق علمی. آیات نمونه به شرح ذیل است:

«إِنَّ الَّذینَ یکتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّناهُ لِلنَّاسِ؛ کسانی که نشانه‌های روشن، و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم، بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم» (بقره: ۱۵۹).

«إِنَّ الَّذینَ یکتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّناهُ لِلنَّاسِ فِی الْکتابِ أُولئِک یلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ؛ کسانی که نشانه‌های روشن، و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم، بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند، و لعنت کنندگان لعنتشان می‌کنند» (بقره: ۱۵۹).

«یقُولُونَ بِأَفْواهِهِمْ ما لَیسَ فی قُلُوبِهِمْ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما یکتُمُون؛ به زبانِ خویش چیزی می‌گفتند که در دل‌هایشان نبود، و خدا به آنچه می‌نهفتند داناتر است» (آل‌عمران: ۱۶۷).

۴. ۵. لزوم اجتناب از ارائه تفاسیر وارونه و تحریف حقایق. آیات نمونه به شرح ذیل است:

«وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ و حق را به باطل درنیامیزید، و حقیقت را - با آنکه خود می‌دانید - کتمان نکنید» (بقره: ۴۲).

«وَ قَدْ كانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ ما عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ؛ با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند، و خودشان هم می‌دانستند» (بقره: ۷۵).

«يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ ای اهل کتاب، چرا حق را به باطل درمی‌آمیزید و حقیقت را کتمان می‌کنید، با اینکه خود می‌دانید؟» (آل‌عمران: ۷۱).

۵. لزوم اجتناب از غرور علمی

آیات نمونه به شرح ذیل است:

«ذلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدى؛ این منت‌های دانش آنان است. پروردگار تو، خود به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر، و او به کسی که راه‌یافته [نیز] آگاه‌تر است» (نجم: ۳۰).

«قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً؛ پروردگارا، بردانشم بیفزای» (طه: ۱۱۴).

«وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً؛ و به‌راستی دانش وی هر چیزی را دربرگرفته است» (طلاق: ۱۲).

«وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً؛ و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است» (اسراء: ۸۵).

۶. التزام به گفتگوهای انتقادی، تضارب آرا، مشاوره و عقل جمعی

آیات نمونه به شرح ذیل است:

«... فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللَّهُ وَ أُولئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ؛ پس بشارت ده به آن بندگان من که: به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند؛ اینان‌اند که خدایشان راه نموده و اینان‌اند همان خردمندان» (زمر: ۱۷ و ۱۸).

«فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ؛ پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی جویا شوید» (نحل: ۴۳).

«ادْعُ إِلی سَبیلِ رَبِّک بِالْحِکمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتی هِی أَحْسَنُ؛ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای» (نحل: ۱۲۵).

نتیجه‌گیری

آموزه‌های اخلاقی، از منظر پیامبران، اولیای الهی فیلسوفان، عارفان و عالمان و سایر حوزه‌های علم و دین، نیاز بنیادین همه جوامع بشری و شرط کامیابی آن بوده و خواهد بود. قاعده راهبردی و معرفت‌شناختی «وحدت مفهوم و کثرت مصداق»، منشأ انتزاع مفاهیم اخلاقی عمیقی به‌ویژه، مربوط به حوزه‌های نظری و گسترهٔ علم عالمان است. نظریه «عقلانیت انتقادی» پوپر، فارغ از اندیشه نسبی‌گرایی وی، از تازگی و کارآمدی خاصی برخوردار است و در جهان معاصر تأثیر عمیقی بر حوزه‌های گسترده‌ای از معرفت‌های بشری به‌جای گذارده است. دستاورد اخلاقی قاعده فوق در تطبیق با اخلاق برخاسته از عقلانیت انتقادی پوپر و آموزه‌های وحیانی قرآن کریم، به شرح ذیل تقریر می‌شود:

۱. ضرورت خردورزی بیشتر و اندیشه ژرف‌تر درباره جهان و مسائل آن.

۲. التزام به عقل جمعی، مشاوره، عقلانیت انتقادی در گفتگوها، تعاملات علمی و تضارب نقادانهٔ آرا.

۳. ابتناء اندیشه‌ها، باورها و گرایش‌ها بر شواهد و براهین عقلی و مستندات عقلایی.

۴. اجتناب از نادانسته‌گویی، نادانسته باوری، تکذیب نادانسته‌ها، کتمان و تحریف حقایق علمی و ارائه تفاسیر وارونه از مفاهیم و موضوعات.

۵. اجتناب از مجادلات غیر عالمانه، غیر روشمند و آلوده به ظلم، هواهای نفسانی، تخطئه، تخریب، تهمت، لجاجت و ... .

۶. ضرورت درس گرفتن از اشتباهات گذشته، تردید منطقی و روشمند در خصوص دانسته‌ها و گرایش‌های خویش و اجتناب از غرور علمی.

۷. پذیرش حق اظهارنظر و اتخاذ برداشت‌ها و تفاسیر مستقل برای هر کس، به‌شرط صلاحیت و اهلیت، هرچند مخالف نظر ما باشد و التزام به رفتار محترمانه در قبال آنان.

۸. ضرورت تفکیک بین «استقبال از گفتگوهای نقادانه و حق اتخاذ برداشت‌های متفاوت» با «کم‌رنگ‌شدن استقلال علمی و نظری اندیشمندان».

۹. ضرورت تفکیک بین دو مقوله «تحقیر مردان بزرگ علمی جهان» و «خودباختگی، دَم فروبستن و تعبد مطلق در برابر آنان».

منابع

- *قرآن کریم*، ترجمه فولادوند.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- اسحاقی، سید حسین (۱۳۸۲)، *«آزادی معنوی در اسلام»*، مجله رواق اندیشه، اسفندماه، شماره ۲۷.
- اکبری بیرق، حسین (۱۳۸۷)، *«اخلاق ایمان‌مدار»*، نشریه گوهر گویا، سال دوم، شماره ۷.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۴)، *اسطوره چارچوب*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- ـــــــــ (۱۳۸۰)، *جامعه باز و دشمنان آنان*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- ـــــــــ (۱۳۶۹)، *جستجوی ناتمام*، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ـــــــــ (۱۳۸۷ الف)، *زندگی سراسر حلّ مسئله است*، ترجمه شهریار خواجیان، تهران: نشر مرکز.
- ـــــــــ (۱۳۸۷ ب)، *سرچشمه‌های دانایی و نادانی*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
- ـــــــــ (۱۳۸۶)، *می‌دانم که هیچ نمی‌دانم*، ترجمه پرویز دستمالچی، تهران: ققنوس.
- تاتاری، محسن و شریف‌زاده، حکیمه السادات (۱۳۹۴)، *«نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و دلالت‌های آن بر تعلیم‌وتربیت»*، پژوهش در برنامه‌ریزی درسی، سال ۱۲، دوره ۲، شماره ۱۸.
- جرجانی شریف، علی بن محمد (۱۳۰۶)، *التعریفات*، مصر: الخیریه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- حیدری، محمدحسین و همکاران (۱۳۹۰)، *«عقلانیت انتقادی از منظر کارل پوپر و دلالت‌های آن بر تربیت اخلاقی»*، مجله علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز، دوره ششم، شماره ۱ و ۲.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۴۶)، *شواهد الربوبیه*، تصحیح استاد آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- ـــــــــ (۱۳۸۲)، *الاسفار الاربعه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــ (۱۳۸۶)، *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری.
- ـــــــــ (بی‌تا)، *مجموعه رسائل فلسفی*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

- صدری، محمدحسین و همکاران (۱۳۹۰)، *«عقلانیت انتقادی از منظر کارل پوپر و دلالت‌های آن برای تربیت اخلاقی»*، مجله علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز، دوره ۶، شماره ۱ و ۲.
- فرهود، داریوش (۱۳۸۴)، *«مروری بر تاریخچه اخلاق»*، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، شماره ۱ و ۲.
- لاهیجی، محمدصادق (۱۳۷۶)، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح استاد آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- ماکوزه، هربرت (۱۳۸۰)، *کارل پوپر، انقلاب یا اصلاح*، ترجمه هوشنگ وزیری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۱)، *شناخت‌نامه قرآن*، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- محیی، بهرام (۱۳۸۱)، *کارل پوپر فیلسوف خردگرای سنجش‌گر*، بی‌نا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- معلوف، لوییس (۱۳۶۶)، *المنجد*، تهران: انتشارات اسماعیلیان.
- موسوی، سید محمد (۱۳۸۹)، *«درآمدی بر فلسفه علم کارل پوپر»*، پیک نور، شماره ۳۱.
- میردامادی، سید مجید و صابری، فیاض (۱۳۹۸)، *«رابطه مفهوم و مصداق در نظام فلسفی صدرالمتألهین»*، مجله خردنامه، شماره ۶، پاییز.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۰۵ - ۸۷
10.22034/ra.2022.140159.2585

مقاله پژوهشی

حیات حقیقی انسان و راهبرد دین در تحقق آن

عبدالله حاجی‌صادقی*
مهدی جلالوند**

چکیده

حیات حقیقی انسان عبارت است از زندگی و حیات در عرصه‌های مختلف معنوی، فکری، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی، فردی و ... که در مسیری تکاملی به منطقه جاذبه الهی ختم می‌شود؛ خداوند متعال ظرفیت بهره‌برداری از این حیات را در انسان قرار داده و دین مقدس اسلام نیز چونان دیگر ادیان آسمانی بر اساس راهبرد خاصی فعلیت بخشی به این ظرفیت‌ها را دنبال می‌کند تا انسان را از مرتبه شرّالدواب به مرتبه خلیفه اللهی و انسان کامل سوق داده و در طی این مسیر، او را از حیات حقیقی بهره‌مند گرداند. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با تمرکز بر آیات قرآن کریم و روایات معصومین به دنبال استخراج راهبرد دین برای فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان است. نتایج نشان می‌دهد می‌توان راهبرد دین در این زمینه را در پنج گام ارائه مسیر حرکت، نصب راهبر، مهیا نمودن ابزار و لوازم حرکت، معرفی موانع حرکت و راهکار مقابله با آنها و نشان‌دادن غایت و نهایت حرکت دانست که در نتیجه این گام‌ها، مسیر دستیابی انسان به کمال و تحقق حیات حقیقی او هموار می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حیات حقیقی، مقام خلیفه اللهی، دین.

---

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمه‌الله
** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمه‌الله (Jalalvand61@gmail.com)
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹

مقدمه

حیات حقیقی انسان چیزی فراتر از حیات ظاهری و حیوانی اوست که برخی انسان‌ها برخوردار از آن‌اند، به‌گونه‌ای که انسان دارای حیات حقیقی، واجد حقیقت و واقعیتی است که در دیگران نبوده و آثار بیشتر و بالاتری از آثار حیات حیوانی برای او دارد؛ حیات حقیقی انسان تنها منحصر در زندگی دنیوی و مادی او نبوده و دایره شمول آن، حیات اخروی را نیز در برمی‌گیرد، علاوه بر اینکه در حیات دنیوی نیز ابعاد مختلف وجود انسان را فعال نموده و حقیقت وجودی انسان را به نمایش می‌گذارد. پیامبر اسلامﷺ و ائمه اطهارﷺ به‌عنوان مصادیق انسان کامل از بالاترین درجه از حیات یادشده برخوردار بوده که همان روح‌القدس است، و تمام ظرفیت‌های وجودی آنها به فعلیت رسیده و از این روست که بر همه موجودات و ذرات عالم ولایت داشته و همه حقایق عالم در منظر آنها خواهند بود و برکات فوق تصوری بر این حیات ملکوتی مترتب می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱۱: ۱۶۵؛ ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۲۸؛ نیز ر.ک به: حسینی طهرانی، بی‌تا، ج ۱۶: ۲۳۶).

خداوند متعال با قراردادن این ظرفیت در انسان، زمینه‌های خلیفه اللهی او را فراهم نموده است و بدیهی است که بایستی لوازم فعلیت و تحقق آن ظرفیت‌ها را نیز برای انسان فراهم نماید تا فرض بیهوده بودن جعل آن ظرفیت‌ها در انسان، باطل گردد؛ لذا هدف از تشریع دین، هدایت انسان دارای عقل و اختیار است تا به سبب آن، لوازم تحقق حیات حقیقی و تعالی معنوی انسان را فراهم نموده و رسیدن به کمال نهایی را برای او تضمین نماید. تحقیق حاضر در پی آن است تا باتکیه‌بر آیه ۲۴ سوره مبارکه انفال، ضمن تشریح ابعاد مختلف حیات حقیقی انسان، راهبرد دین برای فعلیت بخشی آن در وجود انسان را به دست آورد.

تحقق حیات حقیقی انسان؛ فلسفهٔ وجودی دین

خداوند متعال هنگام خلقت انسان، او را برخوردار از دو بُعد جسمانی و روحانی نمود و علی‌رغم هبوط و سکونت او در زمین، آنجا را مقصد دائمی او قرار نداده و از میان دو بعد موجود در انسان، اصالت را به بعد روحانی او داده است؛ بنابراین هدف نهایی از خلقت انسان را تقرب و نزدیکی به خود، از مبدأ عالم ناسوت قرار داده است. ازاین‌رو ضروری است تا خداوند متعال، لوازم حرکت از مبدأ خاکی و صعود به مقصد افلاکی را در وجود انسان قرار دهد و او را مکلف نماید تا با استفاده

از نیروهای درونی خود برای حرکت به سمت خدا تلاش کند و با از هم گسستن قیود مادی، برای کسب مقام خلیفه اللهی خود تلاش کند و به حیات مادی و دنیای ماده بسنده ننماید.

علامه طباطبایی در ذیل آیه مبارکه «یا أَیهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهْ» (انشقاق: ۶)، ضمن بیان اینکه واژه «کدح» متضمن سیر و حرکت است، معتقد است عطف جمله «فملاقیه» بر «کادح» به معنای آن است که آیه شریفه، هدف نهایی سیر و حرکت انسانی را تلاش برای رسیدن به خدایی قرار داده که انسان، مربوب، مملوک و عبد اوست (طباطبایی، ج۲۰: ۲۴۲). این مطلب در آیات دیگری چون آیه ۴۲ سوره مبارکه نجم، «وَ أَنَّ إِلی رَبِّکَ الْمُنْتَهی»، و نیز آیهٔ ۱۸ سوره مبارکه فاطر، «إِلَی اللَّهِ الْمَصیرْ»، نیز مورد اشاره قرار گرفته است.

مسیر حرکت یادشده همان صراط مستقیمی است که از سویی به خداوند سبحان مرتبط است و از سوی دیگر در فطرت یکایک انسان‌ها قرار داده شده و از نهاد آنها آغاز می‌شود؛ لذا مسیری است که همه انسان‌ها توان پیمودن آن را داشته و همه کسانی که آن مسیر را بپیمایند به لقاءالله دست خواهند یافت (جوادی آملی، ج۱: ۴۵۷). بدیهی است که انحراف از این مسیر به هلاکت و شقاوت ابدی انسان منجر خواهد شد و قدر و اندازه هر انسانی به میزان حرکت و حضور در صراط مستقیم یادشده است؛ تا آنجا که گرایش به جاذبه‌های مادی و دل بستن به تعلقات دنیوی انسان را از حرکت در آن مسیر بازداشته و ممکن است به خروج او از حد انسانیت نیز بینجامد؛ آن‌گونه که آیه ۲۲ سوره مبارکه انفال به آن اشاره می‌کند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذینَ لا یعْقِلُونْ».

بنابراین انسانیت انسان به بُعد معنوی و مجرد اوست و هدف نهایی او تقرب الی الله است که از طریق حرکت در صراط مستقیم محقق خواهد شد. دین با هدایت انسان به سمت صراط مستقیم و ممانعت از هدررفت استعدادهای انسانی و مشغول شدن انسان به حیات حیوانی و امیال شهوانی، به کمک انسان آمده و وصول او به جایگاه حقیقی خود و دستیابی به مقام خلیفه اللهی را تضمین می‌نماید؛ ازاین‌رو دین به سبب کارکرد عظیمش در خروج انسان از مرتبه حیوانیت و وصول آن به مرتبه اشرف مخلوقات، بزرگ‌ترین نعمتی است که خداوند متعال به بشر ارزانی داشته و از طریق آن، موجبات سعادت ابدی او را فراهم نموده است.

علامه جعفری از حیات حقیقی به حیات معقول تعبیر می‌کند و در بیان مقصود خود از آن آورده است: «حیات معقول آن زندگی است که به فعلیت رسیدن ابعاد اصیل حیات در مسیر کمال و بارور گشتن آنها در آن زندگی تأمین می‌گردد» (جعفری، ج۴: ۶۳)؛ این همان حیاتی است که در قرآن از آن به حیات طیبه نام‌برده‌شده و هدف بعثت انبیاء و آرزوی همه انسان‌های عالم بوده است. این حیات حقیقی یا معقول با فطرتی که خداوند متعال در نهاد انسان قرار داده و با اراده‌ای که خود آن انسان دارد و نیز حجم وسیعی از معارف و دانش‌هایی که به دست می‌آورد، دست‌یافتنی خواهد بود و این به گروه خاصی از انسان‌ها تعلق نداشته و همه انسان‌های موجود در اقصی‌نقاط عالم را دربر می‌گیرد.

باید توجه داشت حیات حقیقی، پدیده‌ای جدای از مجرای قوانین طبیعت نبوده و درهم‌تنیده با پدیده‌های حقوقی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی، اخلاقی و هنری خواهد بود و همه این پدیده‌ها پاسخ‌گوی واقعی استعدادهای مثبت آدمی، چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی هستند. دین اسلام که با سیستمی باز، برای تکاپوی آگاهانه و آزادی معقول، انسان را محور اصلی خود قرار داده، هیچ حکم و عقیده‌ای را خارج از ذات انسان به او تحمیل ننموده و تلاش دارد تا با تعلیم و تربیت‌های سازنده ناشی از مجموعه عقاید، احکام و اخلاق، از چنگال خودخواهی پستی‌گرایانه رها ساخته و به جاذبه حقیقت‌خواهی تکامل‌جویانه بسپرد؛ این همان تصویری از حیات حقیقی یا معقول است (جعفری، ج۴: ۱۱۰-۱۱۱).

آیه ۲۴ سوره مبارکه انفال از جمله آیاتی است که می‌توان از آن برای اثبات مطلب فوق استفاده نمود: «یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا اسْتَجیبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاکُمْ لِما یحْییکُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یحُولُ بَینَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَیهِ تُحْشَرُونْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به‌سوی چیزی می‌خواند که شما را حیات می‌بخشد و بدانید خداوند (به‌اندازه‌ای به شما نزدیک است که) میان انسان و قلب او حایل می‌شود، و (همه شما) به‌سوی او محشور می‌شوید». بیان آیه را می‌توان جامع‌ترین بیان در ارائه فلسفه وجودی و کارکرد دین دانست، آنجایی که هدف و ثمره دین‌داری را دستیابی به حیات معرفی می‌نماید؛ حیات معنوی و فکری، حیات فردی و اجتماعی، حیات سیاسی و فرهنگی و اقتصادی. در واقع آیه بیانگر این مطلب است که دین برای انسان حیات ایجاد نموده و برای او اندیشه و جهت و هدف تعیین می‌کند.

آیه یادشده ملهم مفاهیم والایی است و بادقت در آن می‌توان درس‌ها و پیام‌هایی از آن دریافت نمود که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. حیات مورد اشاره در آیه که نتیجه اجابت دعوت خدا و رسولش معرفی شده، فراتر از حیات نباتی و حیوانی در دنیا بوده و حیاتی فکری، عقلانی، ابدی، فناناپذیر و مربوط به روح انسان را مطرح نموده که در آیات دیگر قرآن کریم از آن به حیات طیبه تعبیر شده است؛ «مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ؛ هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد خواه مرد باشد یا زن در حالی که مؤمن است او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند خواهیم داد» (نحل: ۹۷). و نیز آیه ۱۲۲ سوره مبارکه انعام نیز به این مضمون اشاره دارد: «أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها؛ آیا کسی که مرده بود سپس او را زنده کردیم (= کافر بود و ایمان آورد) و نوری برایش قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود همانند کسی است که در تاریکی ها است و از آن خارج نمی‌شود؟!» (انعام: ۱۲۲).

۲. حیات واقعی و معنوی انسان، مانند دیگر حیات‌هایی که با شکوفایی و هدایت استعدادهای فطری او محقق می‌شود، اکتسابی است و با پیروی از دستورات الهی به دست می‌آید؛ علامه طباطبایی ضمن اشاره به این مطلب، چنین آورده است:

> **برای آدمی یک زندگی حقیقی هست که اشرف و کامل‌تر از حیات و زندگی پست دنیوی اوست و وقتی به آن می‌رسد که استعدادش کامل و رسیده شده باشد و این تمامیت استعداد به‌وسیله آراستگی به دین و دخول در زمره اولیاء صالحین به دست می‌دهد ... و این آیه (آیه محل بحث) به همان استعداد اشاره دارد که با پذیرفتن و عمل‌کردن به دستوراتی که دعوت حقهٔ اسلامی بشر را به آن خوانده انسان برای درک آن حیات و زندگی حقیقی مستعد می‌گردد ... و در همین معناست آیه** «مَن عَمِلَ صالِحاً من ذَكرٍ او اُنثی و هُوَ مُومنَ فَلَنُحيِنَهُ حَياةً طَيبه» (طباطبایی، ج۹: ۴۵).

۳. آیه یادشده اطلاق دارد و شامل همه آنچه خدا و پیامبر به آن دستور داده‌اند می‌شود و اختصاص آن به ایمان، جهاد، حق، علم یا بهشت، آن‌گونه که در برخی تفاسیر آمده (طبرسی، ج۳ و ۴: ۵۳۳)، وجهی ندارد؛ در واقع اینها بیان برخی مصادیق دعوت بوده و نمایانگر انطباق آیه بر

موارد خاص است؛ همان گونه که روایاتی دعوت حیات‌بخش را به ولایت امیرالمؤمنین‌ﷺ تفسیر کرده (حویزی، ج۲: ۱۴۱) و در مقام بیان مصداق اتم و اکمل از دعوت پیامبرﷺ هستند، نه انحصار در آن.

۴. لام در «لِما یحْییکُمْ» به معنی «الی» بوده و استعمال لام به معنی الی شایع است (طباطبایی، ج۹: ۴۴) و معنی آیه چنین است که: آنگاه که رسول خدا شما را می‌خواند به سمت آنچه شما را حیات می‌بخشد.

۵. عموم مؤمنین مورد خطاب آیه هستند و می‌توان از آیه چنین استفاده نمود، درصورتی‌که حیات حقیقی هر فردی در گرو اجابت دعاوی و التزام به دستورات دینی است، حیات واقعی و اثربخش جامعه دینی نیز به التزام فکری و عملی عموم مؤمنین به احکام سیاسی و اجتماعی خواهد بود؛ جامعهٔ دارای حیات اثرگذار، جامعه‌ای است که به مجموع قوانین و مقررات اسلامی ملتزم بوده و دولت و ملت، آن قوانین و مقررات را محور کار خود قرار دهند.

۶. جمله «وَاعْلَمُوا أَنّ اللّهَ یحُولُ بَینَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهْ» بیان علت است برای جمله «اسْتَجِیبُوا لِلّهِ وَلِلرّسُولِ إِذَا دَعَاکمْ لِمَا یحْییکمْ» (طباطبایی، ج۹: ۵۰)؛ زیرا اولاً حائل بودن خدا میان انسان و قلب او، تمام عذرهای او در نپذیرفتن دعوت خدا و رسولش را نامعتبر می‌سازد؛ به دلیل آنکه خدا نزدیک‌تر از انسان به خود اوست، پس بایستی دعوت او را پذیرفت. ثانیاً انسان قبل از شناخت قلب خود که منبع شناخت اشیاء دیگر است، خدای نزدیک‌تر به خود را می‌شناسد و لذا بایستی دعوت او را که دعوت به حق و دعوت به فطرت است را بپذیرد. ثالثاً اینکه به سبب نزدیکی خدا به قلب انسان، تصرف او در قلب انسان نیز بیشتر بوده و انسان بایستی به سبب مقلب‌القلوب بودن خداوند، زمام امور و اختیار خود را به او بسپارد. علاوه بر اینکه جمله یادشده دلالت دارد، به سبب احاطه کامل خدا بر قلب انسان، در اجابت خدا و رسولش، پذیرش قلبی و التزام کامل فکری و اعتقادی لازم است و افرادی که بدون باور قلبی به دستورات الهی عمل نمایند از حیات حقیقی بی‌بهره خواهند بود.

۷. حیات حقیقی انسان مراتبی دارد و به میزان عمل به دستورهای دینی، مراتبی از حیات حقیقی برای انسان متجلی خواهد شد و مراتب عالیه و کامل آن، علاوه بر اعتقاد قلبی، مستلزم عمل به مجموع دستورات الهی و التزام عملی به همه احکام فردی، اجتماعی، اخلاقی و ... است؛

چنان‌که از آیه ۹۷ سوره مبارکه نحل نیز به دست می‌آید که حسن فاعلی و حسن فعلی، شرط برخورداری از حیات طیبه خواهد بود.

از آنچه گذشت روشن می‌شود شارع مقدس به سبب وضع شریعت، اصلاح فکر و عمل و رفتار انسان را دنبال می‌کند و از طریق آن به دنبال هدایت انسان به سمت مقصد نهایی و متعالی اوست و حیات واقعی انسان در متابعت کامل از مجموع معارف و تعالیم دینی است؛ البته خداوند متعال برای این منظور نیز راهبردی مدنظر داشته و در مجموعه اقداماتی زمینه هدایت انسان و فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان را فراهم نموده است. در ادامه سعی می‌شود راهبرد دین در این فعلیت بخشی موردبحث و بررسی قرار گیرد.

راهبرد دین در فعلیت بخشی به حیات انسان

خداوند متعال برای هدایت انسان و دستیابی او به حیات حقیقی‌اش، در قالب دین آسمانی، برنامه‌ای منسجم و بسیار کامل ارائه نموده است که می‌توان این برنامه را در پنج گام هماهنگ و مرتبط به تصویر کشید؛ گام‌هایی که هرکدام به یاری دیگری آمده تا در نتیجه آن هدایت انسان رخ‌داده و حیات واقعی او به فعلیت بینجامد.

۱. ارائه مسیر حرکت

ارائه مسیر حرکت و آنچه که در اصطلاح، آن را صراط مستقیم می‌نامند، نخستین گامی است که دین برای هدایت انسان برداشته و با معرفی و نشان‌دادن آن، تلاش دارد تا زمینه فعلیت بخشی به حیات واقعی او را فراهم نماید؛ زیرا حرکت در مسیری غیر از صراط مستقیم، حرکت در بیراهه‌هایی است که نه‌تنها رسیدن به مقصود را منتفی می‌نماید، بلکه دستیابی انسان به مراتب مختلف حیات او را نیز با خلل مواجه نموده و او را از مواهب حیات واقعی بی‌بهره می‌گرداند.

خداوند متعال در آیات قرآن کریم، خود را مقصد نهایی انسان و تقرب به خود را کمال حقیقی او معرفی کرده و بندگی و فرمان‌برداری از خود را همان صراط مستقیمی می‌داند که تضمین‌کننده دستیابی انسان به مقصود و کمالاتی است که به دنبال رسیدن به آنهاست؛ «إِنَّ اللَّهَ رَبِّی وَ رَبُّکُمْ فَاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقیم؛ (عیسی گفت) خداوند پروردگار من و پروردگار شما است او

را پرستش کنید این است راه راست» (آل عمران: ۵۱)؛ لذا حیات واقعی انسان از طریق عبودیت و بندگی خدای متعال به فعلیت رسیده و دستیابی به مراتب مختلف آن، به میزان بندگی و عبودیت و اخلاص در این مسیر بستگی دارد. البته آیات دیگری از قرآن به این مطلب اشاره دارند که عبودیت و بندگی خدا و تمسک به او نه‌تنها سبب دستیابی او به کمالات خواهد بود، بلکه بیش‌ازپیش نیز به سمت صراط مستقیم هدایت شده و اطمینان بیشتری نسبت به مسیر حرکت خود خواهد داشت: «مَنْ یعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِی إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ؛ و هر کس به خدا تمسک جوید به راهی راست هدایت شده است» (آل‌عمران: ۱۰۱)؛ بنابراین دستیابی به صراط مستقیم و نیز حرکت در صراط مستقیم، تنها از طریق عبودیت و تمسک به باری‌تعالی صورت می‌گیرد.

ازاین‌رو، دین مقدمات فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان را فراهم نموده، صراط مستقیم را به او معرفی می‌نماید و حرکت در آن مسیر را از او انتظار دارد: «کتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَیک لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَی صِرَاطِ الْعَزِیزِ الْحَمِیدِ؛ [این] کتابی است که بر تو نازل کردیم تا مردم را از تاریکی‌ها [ی شرک و ظلم و جهل] به‌سوی روشنایی [ایمان و عدل و آگاهی] به خواست پروردگارشان بیرون آوری و [هدایت کنی] به‌سوی راه خداوند توانا و ستوده» (ابراهیم: ۱۰). این ارائه مسیر حرکت توسط دین، مورد تأکید پیامبران قرار گرفته و هدایت خود و مردم را مبتنی بر آن می‌دانستند: «قُلْ إِنَّنی هَدانی رَبِّی إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ دیناً قِیماً مِلَّةَ إِبْراهِیمْ؛ بگو پروردگارم مرا به راه راست هدایت کرده آیینی استوار (و ضامن سعادت دین و دنیا) آیین ابراهیم که ایمانی خالِص داشت و از مشرکان نبود» (انعام: ۱۶۱).

خداوند متعال نتیجه حرکت در صراط مستقیم را رسیدن به بهشت جاودان و بهره‌مندی از رضوان الهی معرفی نموده و نهایت مسیرهای دیگر را ورود به جهنم و عذاب الهی دانسته و در کنار این تبیین، به انسان هشدار داده در مسیری که به هلاکت و عذاب ابدی او ختم می‌شود قرار نگیرد و با هوشیاری و خردمندی، صراط مستقیم را انتخاب نماید.

آیات متعددی از قرآن کریم به این حقیقت اشاره داشته و وعده و وعیدهای آیات، به‌منظور ارائه تصویر روشن‌تری از نهایت حرکت انسان صورت‌گرفته است: «بَلَی مَنْ کسَبَ سَیئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِیئَتُهُ فَأُولئِک أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ. وَالَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولئِک أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِیهَا

خَالِدُونَ؛ آری کسانی که مرتکب گناه شوند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشاند اهل آتش‌اند و جاودانه در آن خواهند بود و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند آنان اهل بهشتند و جاودانه در آن خواهند بود» (بقره: ۸۲-۸۱).

پیامبر اکرمﷺ نیز به‌عنوان مبلغ و مفسر دین مبین اسلام، در آخرین سال از عمر شریف خود و در جریان حجةالوداع، تلاش ۲۳ ساله خود در تبیین شریعت اسلام را چنین جمع‌بندی نموده است: «یا أیهَا النَّاسُ وَ اللَّهِ مَا مِنْ شَیءٍ یقَرِّبُکمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَ یبَاعِدُکمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُکمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَیءٍ یقَرِّبُکمْ مِنَ النَّارِ وَ یبَاعِدُکمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَیتُکمْ عَنْه؛ ای مردم به خدا سوگند چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک و از آتش (جهنم) دور سازد الّا اینکه شما را به آن امر کردم و نیست چیزی که شما را به آتش نزدیک و از بهشت دور سازد مگر اینکه شما را از آن نهی کردم» (کلینی، ج۲: ۷۴).

بر اساس این روایت شریف، دین آسمانی و مبلغان آن، نسخه کاملی از قوانین و دستورات لازم برای دستیابی به سعادت ابدی انسان در اختیار او قرار داده‌اند و در کنار آن از مواردی که سبب شقاوت و عذاب ابدی او بوده منع نموده‌اند تا انسان را به صراط مستقیم فراخوانده و مسیر صحیح حرکت را به او بنمایانند.

۲. نصب راهبر

گام دوم در راهبرد دین برای فعلیت بخشی به حیات واقعی انسان، نصب و معرفی افرادی است که متکفل مدیریت و راهبری انسان‌ها تا وصول به مقصد خواهند بود؛ افرادی که علاوه بر ارائه و نشان‌دادن مسیر حرکت، دستگیری از انسان‌ها برای حرکت در صراط مستقیم و تحقق ظرفیت‌ها و قابلیت‌های انسانی افراد جامعه را نیز به عهده دارند و برخوردار از شأن ولایت در جامعه بوده، بر انسان‌ها ولایت خواهند داشت و در اصطلاح به آنها امام گفته می‌شود. این ولایت و امامت بر افراد جامعه، شأنی برتر و شریف‌تر از نبوت است؛ زیرا نبی تنها به ارائه طریق می‌پردازد و با اتمام پیام‌رسانی، وظیفه او نیز خاتمه می‌یابد، لکن امام و ولی تا دستیابی به مقصد نهایی و تحقق کمالات بشری، همراه افراد جامعه خود خواهد بود و از این روست که در برخی روایات از آنها به مصداق صراط مستقیم تعبیر شده است (حویزی، ج۱: ۲۲).

بنابر آنچه گفته شد می‌توان راهبران دینی را الگویی تمام عیار برای انسان دانست که تمام دین را فهمیده و به درستی به آن عمل کرده‌اند، تا آنجایی که خود آنها صراط مستقیم معرفی شده‌اند (جوادی آملی، ج۱: ۴۹۹) و هیچ انحرافی در هیچ بعدی از ابعاد وجودی خود نداشته و همه قابلیت‌ها و ظرفیت‌های آنها نیز به فعلیت رسیده است؛ زیرا لازمه راهبری در این مسیر و فعلیت‌بخشی به قوای انسان‌های دیگر، فعلیت داشتن قوا و ظرفیت‌های خود آنهاست. بر همین اساس است که آیات قرآن، مردم را به پیروی محض و بدون قید و شرط از پیامبر اسلام(ص) فراخوانده و تبعیت از ایشان را سبب جلب محبت خدا دانسته است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا خدا [نیز] شما را دوست بدارد و گناهان شما را ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است» (آل عمران: ۳۱).

راهبری انسان برای رسیدن به کمال، ضرورتی است که سبب نصب افرادی در زمان‌های متفاوت برای جوامع گوناگون شده که برخوردار از حیات واقعی بوده و کمالات در ابعاد مختلف انسانی در آنها محقق شده و وظیفه راهبری و امامت انسان‌های جوامع دینی را به عهده دارند؛ لذا علی‌رغم اتمام شأن نبوت پیامبر اسلامﷺ با اتمام نزول قرآن (احزاب: ۴۰)، شأن ولایت و رهبری ایشان خاتمه نیافته و توسط اهل‌بیت آن حضرت استمرار داشته و دنبال شده است (مائده: ۵۵؛ نساء: ۵۹). این امر مورد تأکید خود ایشان بوده است، آنجا که می‌فرماید: «اِنَّ اَئِمَّتُكُمْ قَادَتُكُمْ اِلَى اللهِ فَانْظُرُوا بِمَنْ تَقْتَدُونَ فی دینِكُم و صَلاتِكُم؛ همانا امامان، پیشوایان و راهبران شما به‌سوی خدا هستند پس توجه کنید به چه کسی در دین و نمازتان اقتدا می‌کنید» (مجلسی، ج۲۳: ۳۰).

مسئله راهبری اهل‌بیت پیامبرﷺ و ائمه اطهارﷺ نیز در کلام ائمه، فراوان یافت می‌شود؛ امام علیؑ می‌فرماید:

> **اُنْظُرُوا اَهْلَ بَيتِ نَبِيكُمْ فَالْزِمُوا سَمْتَهُمْ وَاتَّبَعُوا اَثَرَهُمْ فَلَنْ يخْرِجُوكُمْ مِنْ هُدى وَلَنْ يعِيدُوكُمْ فی رَدى فَاِنْ لَبَدُوا فَالْبُدُوا وَاِنْ نَهَضُوا فَانْهَضُوا وَلَا تَسْبِقُوهُمْ فَتَضِلُّوا وَلا تَتَأَخَّرُوا عَنْهُمْ فَتُهْلِكُوا ... مردم به اهل‌بیت پیامبرتان بنگرید و از آن سو که گام برمی‌دارند بروید و قدم جای قدمشان بگذارید. (زیرا) آنها شما را هرگز از راه هدایت بیرون نمی‌برند و به پَستی و هلاکت بازنمی‌گردانند؛ اگر سکوت کردند سکوت کنید و اگر قیام کردند قیام**

کنید، از آنها پیشی نگیرید که گمراه می‌شوید و از آنان عقب نمانید که نابود می‌گردید (نهج‌البلاغه: خطبه ۹۷).

این مهم در زمان غیبت امام معصومﷺ نیز رها نشده و نیاز به راهبری انسان برای رسیدن به کمالات و فعلیت‌بخشی به ابعاد مختلف حیات او، مورد توجه دین بوده و با نصبی عام، برجسته‌ترین تربیت‌شدگان در مکتب اهل‌بیتﷺ و راه‌یافتگان به منازل الهی که در علم و عمل، بیشترین سنخیت و شباهت به راهبران دینی را داشته، به عنوان ولی و راهبر انسان‌های جامعه معرفی شده و وظیفه امامان معصومﷺ بر دوش آنان نهاده شده است.

علم و دانش راهبران دینی برای هدایت انسان‌ها به منازل سعادت و فعلیت دادن به ظرفیت‌های انسان، در کنار عمل آنها به علوم و دانش‌های خود که نشان از حقیقی بودن و عملی بودن آن دانش‌ها و قوانین است و برعهده گرفتن نقش الگویی آنها، هرکدام تأثیر بسزایی در تحقق نقش راهبری و فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان دارند؛ حیاتی که خود آن راهبران دینی، برخوردار از همه ابعاد آن هستند.

۳. مهیا نمودن ابزار و لوازم حرکت

حرکت در صراط مستقیم و گام برداشتن برای رسیدن به کمال، نیازمند لوازمی است تا به سبب آنها سرعت و دقت و امنیت حرکت تأمین شود؛ با این لوازم، دستیابی به مقاصد مختلف در مسیر حرکت و نیز در منتهای حرکت سهل‌تر خواهد بود و امکان تحقق آنها بیشتر خواهد بود. برخورداری انسان از حیات حقیقی نیز با بهره گرفتن از آن لوازم، ممکن شده و تحقق آن رقم خواهد خورد.

شاید بتوان گفت فطرتی که خداوند متعال انسان را بر اساس آن خلق نموده و آن فطرت را در نوع انسانی قرار داده، مهم‌ترین لازمه و ابزاری است که در نهاد انسان قرار داده شده تا حرکت در مسیر صراط مستقیم برای او سهل‌تر گردد؛ «فَأَقِمْ وَجْهَک لِلدِّینِ حَنِیفًا فِطْرَتَ اللّهِ الّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیهَا لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذَلِک الدِّینُ الْقَیمُ وَلَکنّ أَکثَرَ النّاسِ لَا یعْلَمُونَ؛ پس روی خود را متوجّه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند!» (روم: ۳۰). فطرت انسانی را از جهتی می‌توان لازمه حرکت در صراط مستقیم دانست و از جهتی دیگر ابزاری برای آن حرکت خواهد

بود؛ از آن روی که دریافت صحیح و دقیق پیام انبیاء و راهبران دینی به سبب آن اتفاق می‌افتد، لازمه حرکت در صراط مستقیم است و ازآنجایی‌که توجه و رشد آن، خود می‌تواند راهبری درونی برای حرکت بهتر انسان و رسیدن او به مقصد باشد، ابزاری بی‌نظیر خواهد بود.

امام علی‌ﷺ در خطبه اول نهج‌البلاغه با عباراتی نغز و پرمغز می‌فرماید:

خداوند رسولان خود را به‌سوی انسان‌ها فرستاد و انبیای خود را یکی پس از دیگری مأموریت داد، تا وفای به پیمان فطرت را از آنها مطالبه کنند، و نعمت‌های فراموش شده الهی را به آنها یادآور شوند. از طریق تبلیغ بر آنان اتمام حجت نمایند، و گنجینه‌های اندیشه‌ها را برای آنها فاش سازند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

براین‌اساس ارائه مسیر و بیان تکالیف حرکت، برای دستیابی به مقاصد مشخص‌شده، تنها تذکرهایی برای بیداری نهاد خفته انسان است؛ در واقع دریافت تذکرها و بیداری نهاد درونی او فرع بر وجود استعداد و ظرفیت آن بیداری در درون انسان خواهد بود. با این نگاه می‌توان فطرت را لازمه دعوت و در مرتبه بعد لازمه حرکت انسان در مسیر حرکت او دانست؛ زیرا حرکت زمانی رخ خواهد داد که دعوت انبیاء پذیرفته شده و مدعای دعوت آنها مورد پذیرش و تصدیق انسان قرار گیرد و انجام تکالیف را طریقی برای رسیدن به کمال خود دریابد.

از طرفی دیگر امور فطری، به‌صورت استعدادها و ظرفیت‌هایی در نهاد انسان قرار داده شده‌اند که رشد و بالندگی آنها نیاز به توجه و مراقبت دارد و رهاکردن آنها یا عدم توجه متناسب و متقارن به آنها رشد نامتوازن یا انحراف آنها از مسیر درست را رقم خواهد زد؛ رشد نامتوازن یا انحراف، هر دو می‌توانند کارکرد فطرت و امور فطری را با اختلال مواجه نموده و زمینه‌های انحراف از صراط مستقیم و افتادن در ورطه ضلالت و هلاکت را رقم بزنند. در مقابل، توجه مناسب و رشد متوازن امور فطری می‌تواند سرعت، دقت و امنیت حرکت او در صراط مستقیم را تضمین نموده و به‌تبع آن، دستیابی به مقاصد میانی و پایانی در سیر استکمالی انسان را سرعت بخشد.

با این اعتبار، می‌توان فطرت و امور فطری را ابزاری برای حرکت صحیح و دقیق در صراط مستقیم دانست که خداوند متعال در نهاد انسان به ودیعه گذاشته و به سبب آن می‌تواند حیات حقیقی خود را رقم بزند؛ اهمیت این ابزار به‌اندازه‌ای است که فقها و متکلمین در قاعده «کلما حکم به العقل حکم به الشرع»، بین حکم شرعی و عقلی، ملازمه برقرار نموده و آنها را از یک سنخ

دانسته‌اند. البته طبق بیانی که علامه طباطبایی از معنای عقل ارائه نموده است منظور از عقل همان عقل فطری است که استدلال‌های عقلی به فطرت پاک و سلیم انسان عرضه می‌شود تا عقلانی بودن و غیرعقلانی بودن آن را فطرت پاک تشخیص دهد؛ با این مقدمات می‌توان گفت، فطرت و امور فطری ابزاری برای تشخیص امور عقلانی واقعی و آنها نیز راهی به‌سوی درک بهتر و سریع‌تر شرایع و تعالیم الهی خواهند بود، اگرچه نیاز به وجود نبی و دین آسمانی هیچ‌گاه از بین نخواهد رفت و فهم امور ماورایی و تکالیف دینی مرتبط با هدایت انسان، تنها از آن طریق ممکن خواهد بود (جلالوند و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۵).

خداوند متعال در آیات قرآن به مؤمنان و جویندگان سعادت و حیات حقیقی امر فرموده برای حرکت در صراط مستقیم و دستیابی به کمال واقعی، از ابزارهای لازم استفاده نماید: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَابْتَغُوا إِلَیهِ الْوَسِیلَةَ وَجَاهِدُوا فِی سَبِیلِهِ لَعَلَّکمْ تُفْلِحُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از [مخالفت با فرمان] خدا بپرهیزید و وسیله‌ای برای تقرب به او بجویید و در راه او جهاد کنید، باشد که رستگار شوید» (مائده: ۳۵). این آیه را می‌توان شاهد مناسبی بر ادعای ابزار بودن فطرت برای حرکت صحیح و دستیابی به مقاصد تعریف‌شده دانست؛ زیرا هم به تقوا و عبادتی تأکید دارد که در رشد و بالندگی متوازن امور فطری و دریافت بهتر تعالیم دینی برای ادامه حرکت مهم و تأثیرگذار است و هم به مجاهدت و تلاشی که در این طریق باید اتفاق بیفتد اشاره دارد. با این تعبیر می‌توان گفت فطرت ابزاری مهم برای حرکت در صراط مستقیم است که کارکرد صحیح و تأثیرگذار آن مبتنی بر تقوا و مجاهدت دائمی است و نتیجه آن تحقق حیات حقیقی و در نهایت رسیدن او به کمال نهایی است.

آیه ۱۵۳ سوره مبارکه بقره، وسیله و ابزار حرکت برای رسیدن به مقصد کمال نهایی و تقرب به خدا را عبادات می‌داند؛ آن‌گونه که در مورد نماز و صبر اشاره می‌کند: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اسْتَعِینُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِینَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از صبر [و استقامت] و نماز کمک بگیرید همانا خداوند با صابران است» (بقره: ۱۵۳). نماز در این آیه نمادی از عبادت بوده که مؤمن را از عالم مادی به سمت عالم ملکوت حرکت داده و کمک می‌کند تا گام‌هایی برای دستیابی به حقیقت هستی در پرتو این عبادت بردارد؛ از این روست که خداوند متعال خطاب به پیامبر خویش

می‌فرماید: «إِنَّنِی أَنَا اللَّهُ لاَ إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِی وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِکرِی؛ منم خداوند یگانه معبودی جز من نیست مرا پرستش کن و نماز را برای یاد من بپا دار» (طه: ۱۴).

عبادات دیگر نیز این‌گونه‌اند و هرکدام از آنها نقش ابزاری برای حرکت در صراط مستقیم را داشته و امکاناتی هستند که خدای متعال در اختیار بشر قرار داده تا به سبب آنها حرکت استکمالی خویش را دنبال کند. نقش ابزاری عبادات تا آنجایی مورد تأکید است که هدف اصلی حتی در قوانین اقتصادی و مالی نیز تعالی معنوی و تقویت ابعاد غیرمادی شخصیت انسان است؛ برای نمونه هدف اصلی از انفاق، تقویت روح گذشت و دستیابی به سعادت و رستگاری دانسته شده، نه مجرد سیر کردن شکم گرسنگان و تأمین نیازمندی‌های مادی افراد جامعه؛ لذا بهره‌ای که انفاق کننده در راه خدا می‌برد به‌مراتب بیشتر از بهره دریافت‌کننده آن است: «لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ؛ هرگز به [حقیقت] نیکوکاری و رستگاری نمی‌رسید مگر اینکه از آنچه دوست می‌دارید [در راه خدا] انفاق کنید» (آل‌عمران: ۹۲).

آنچه در حدیث قرب نوافل آمده نیز در این راستاست و راهکارهای نزدیکی انسان به خداوند و تعالی معنوی او به همراه نتیجه و ثمره آن را به زیبایی به تصویر کشیده است:

> مَا یتَقَرَّبُ اِلَی عَبْدٌ بِشَیءٍ أَحَبُّ إِلَی مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَیهِ وَ انَّهُ لَیتَقَرَّبُ إِلَی بِالنَّافِلَةِ حَتَّی أُحِبُّهُ فَاذَا اَحْبَبْتُهُ کنْتُ سَمْعُهُ الَّذِی یسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِی یبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذی ینْطِقُ بِهِ وَیدَهُ الَّتِی یبْطِشُ بِهَا اِنْ دَعانی اَجَبْتُهُ وَ اِنْ سَأَلَنِی اَعْطَیتُهُ؛ **هیچ یک از بندگان با هیچ عملی به درگاه من تقرب نمی‌جوید که نزد من محبوب‌تر باشد از آنچه بر آنان واجب کرده‌ام و همانا بنده‌ام به‌وسیلهٔ مستحبات به من آن‌قدر نزدیک می‌شود تا اینکه او را دوست می‌دارم و چون او را دوست داشتم در این هنگام من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشمی که با آن می‌بیند و زبانی که با آن سخن می‌گوید و دستی که با آن حمله می‌کند اگر من را بخواند جوابش را می‌دهم و اگر از من بخواهد عطایش می‌کنم** (کلینی، ج۲: ۳۵۲).

از آنچه گذشت می‌توان فطرت را علاوه بر لازمه حرکت، ابزار اصلی و حقیقی حرکت در صراط مستقیم دانست و عبادات و تکالیف شرعی نام‌برده‌شده در آیات و روایات را ابزارهایی برای کارکرد صحیح فطرت به شمار آورد؛ لذا عبادات، ابزارهای تبعی و واسطی هستند که خداوند آنها

را نیز در اختیار انسان قرار داده تا حرکت او را کامل نماید و به سبب آنها فطرت خود را در مسیر صحیح پیش برد.

۴. معرفی موانع حرکت و راهکار مقابله با آنها

دین مقدس اسلام در ادامه گام‌هایی که در مسیر فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان برداشته در گام چهارم به معرفی دشمنان و موانع حرکت انسان در صراط مستقیم می‌پردازد تا انسان حرکت‌کننده در مسیر کمال با چشمی بینا و ذهنی آگاه، متوجه خطرات و موانع مسیر حرکت خود بوده و تلاش خود را به کار گیرد تا از موانع موجود به‌سلامت عبور کرده و از این طریق ضریب دستیابی انسان به کمالات و رسیدن به مقصد در حرکت او به میزان قابل‌توجهی افزایش یابد؛ یکی از مهم‌ترین دشمنان و موانع حرکت انسان در صراط مستقیم، ابلیس بوده که پس از طرد از درگاه الهی، سوگند یاد نمود تا با همه توان، بندگان خداوند را از حرکت در صراط مستقیم بازدارد:

قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ؛ **[شیطان] گفت اکنون که مرا از خود رانده‌ای من بر سر راه مستقیم تو در برابر آنها کمین می‌کنم سپس از پیش رو و از پشت سر و از طرف راست و از طرف چپ آنها به سراغشان می‌روم و بیشتر آنها را شکرگزار نخواهی یافت** (اعراف: ۱۷).

دشمنی شیطان به‌اندازه‌ای مهم و جدی است که امام سجاد﵇ در بخشی از مناجات خود با خدای تعالی آورده است: اگر شیطان خدعه نکرده و بندگان تو را از مسیر هدایت و طاعت بازنمی‌داشت، آنها تو را نافرمانی نمی‌کردند و اگر باطل را رنگ حق نمی‌داد، هیچ گمراهی یافت نمی‌شد که از راه مستقیم تو خارج شود (صحیفه سجادیه: دعای ۳۷). آیات قرآن و روایات موجود علاوه بر معرفی شیطان و توطئه‌های آن در جهت ممانعت از تعالی انسان، راهکارهای مقابله با او و جنودش را نیز بیان داشته‌اند؛ نخستین گام دراین‌خصوص، باور انسان به دشمنی شیطان و خیرخواه نبودن او برای خود است: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا؛ به‌یقین شیطان دشمن شماست پس او را دشمن بدانید» (فاطر: ۶).

امام علی‌ﷺ نیز در روایتی راهکار مصونیت از تهاجم شیطان را پناه بردن به خدا و ذکر او می‌داند: «ذِکْرِ اللهِ رَأسُ مالِ کُلِ مُؤمِنٍ وَ رِبْحُهُ السَّلامَةَ مِنَ الشَّیطانْ؛ یاد خدا سرمایهٔ هر مؤمن و سود و بهرهٔ آن، ایمن ماندن از شیطان [و وسوسه‌های او] است» (محمدی ری‌شهری، ج۳: ۴۲۰). از جمله راهکارهای دیگری که در آموزه‌های اسلامی برای مقابله با شیطان و رفع این مانع در مسیر صعود از آنها نام برده شده، یاد مرگ، تفکر، انس با قرآن و ... است.

علاوه بر شیطان که بزرگ‌ترین دشمن و مانع مسیر حرکت انسان به شمار می‌آید، موانع دیگری چون هواپرستی (جاثیه: ۲۳)، سرسپردگی به طاغوت (احزاب: ۶۶ و ۶۷)، همنشینی با انسان‌های فاسد (فرقان: ۲۸) و نیز انسان‌هایی هستند که راه خدا را سد می‌نمایند (نساء: ۱۶۰). معرفی این موانع به انسان، گام دیگری از راهبرد کلی دین برای فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان است و دین اسلام به سبب معرفی این موانع و نیز راهکار عبور از آنها، تلاش دارد تا جایی که امکان دارد مسیر حرکت انسان را هموار نموده و شرایط تحقق ظرفیت‌های موجود او را تاحدامکان فراهم نماید.

۵. نشان‌دادن مقصد حرکت

پنجمین گام از گام‌هایی که دین در جهت فعلیت بخشی به حیات حقیقی به انسان معرفی می‌نماید، نمایاندن مقصد و منتهای حرکت اوست؛ این مقصدنمایی، انسان را به سمت انتخاب مسیر صحیح و حرکت به‌سوی مقصد معرفی شده فرامی‌خواند و نسبت به انتخاب مسیرهای دیگر به او هشدار می‌دهد. انسان کامل، مفهومی است که می‌تواند مصداق مقصد نهایی و غایت حرکت انسان قرار گیرد؛ غایتی که رسیدن به آن، به منزله فعلیت یافتن همه استعدادها و ظرفیت‌های وجودی انسان و رسیدن به مقام خلیفه اللهی است؛ زیرا انسان کامل، آیینه تمام‌نمای حق، غایت و مقصود خلقت عالم و محل ظهور اسماء الهی است (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۷۲؛ همو، بی‌تا: ج۲: ۲۵۲-۲۵۳).

انسان کامل نزدیک‌ترین موجود به حق بوده که در سیری صعودی از نازل‌ترین مراتب وجودی به سمت عالی‌ترین مرتبه که غایت این حرکت است، حرکت می‌کند؛ ازاین‌رو انسان در این سیر صعودی واجد علم به غیب و باطن جهان خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج۲: ۳۶۵ و ۳۶۶) و در نتیجه این سیر، واجد کمالات اول و آخر و ظاهر و باطن گشته و شناخت او برابر شناخت ذات و صفات و افعال الهی خواهد بود. با این بیان می‌توان گفت، انسان کامل حامل اسرار الهی بوده و کتاب

کامل و جامع الهی است که جمع تمام آیات و اسماء خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج۵: ۱۹۶ و ۱۹۷؛ همان، ج۴: ۳۹۶ و ۳۹۷) و به سبب این جامعیت، به مقامی بالاتر از ملائک دست می‌یابد.

عارفان مسلمان، نبی را مصداق انسان کامل و جامع جمیع مراتب دانسته که مرتبه والای او ذاتی نبوده و به اعتبار منزلت و مقامی که نزد خداوند متعال دارد، بر همگان برتری یافته است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۷۵). البته نمی‌توان این مقام را منحصر در وجود انبیاء دانست و امکان صعود به بالاترین مراتب وجودی برای همه انسان‌های عالم وجود دارد و دیگران نیز می‌توانند به مرتبه ارواح نبوی رسیده و مکمل نفوس و عقول باشند که بی‌واسطه متصل به خداوند متعال گردند (صدرالدین شیرازی، ج۳: ۵۹-۷۱؛ ج۲: ۳۵۸ و ۳۵۹) و از این طریق مقام خلیفه اللهی را در خود محقق کنند.

خداوند متعال در آیه ۲۱ سوره مبارکه احزاب می‌فرماید: «لَقَدْ کانَ لَکمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یرْجُو اللّهَ وَالْیوْمَ الْآخِرَ وَذَکرَ اللّهَ کثِیراً؛ مسلّماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند» (احزاب: ۲۱). معرفی پیامبر اسلامﷺ به‌عنوان بهترین الگو برای مسلمانان و مردم عالم را می‌توان دعوت به حرکت برای رسیدن به مقام انسان کامل دانست؛ زیرا بهترین و کامل‌ترین مصداق انسان کامل، وجود مبارک پیامبر اسلامﷺ است.

بنابراین خداوند متعال غایت و نهایت حرکت انسان را رسیدن به مقام خلیفه اللهی و تبدیل‌شدن به انسان کاملی قرار داده است که با رسیدن به آن مقام، همه استعدادها و ظرفیت‌های او به فعلیت تبدیل شده و تمام کمال‌های تعریف‌شده برای او محقق خواهد شد. حرکت به سمت غایت یادشده، انسان را در مسیر صحیح قرار داده و به فعلیت یافتن قوا و استعدادهای او در این مسیر، منجر خواهد شد؛ ازاین‌رو تحقق حیات حقیقی انسان به‌عنوان یکی از دستاوردهای حرکت در مسیر صحیح و صراط مستقیم، در سایه شناخت مقصد و غایت حرکت و تلاش برای رسیدن به آن حاصل خواهد شد.

نتیجه

از آنچه گفته شد به دست می‌آید:

آیات قرآن کریم، دستیابی به حیات حقیقی انسان را تنها در پرتو تمسک آگاهانه و خردمندانه به هدایت دینی می‌داند و بدون آن، انسان در همان مرتبه حیات حیوانی باقی مانده و به‌خاطر عدم استفاده از این ظرفیت بزرگ وجودی خود، به بدترین جنبنده عالم خلقت تبدیل خواهد شد؛

فلسفه وجودی همه ادیان آسمانی، به‌خصوص دین اسلام، فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان و هدایت و شکوفاسازی استعدادها و توانمندی‌های اوست؛ لذا دین را می‌توان بزرگ‌ترین نعمت خداوند به بندگان دانست که او را از شرّالدواب بودن به مقام خلیفه اللهی می‌رساند.

با بهره‌گیری از آیات قرآن و روایات معصومین‌ﷺ می‌توان راهبرد دین برای فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان و فراهم نمودن زمینه تعالی معنوی او را در پنج گام مهم معرفی نمود: دین در گام نخست، با پرده‌برداری از صراط مستقیم به‌عنوان مسیر صحیح حرکت، به انسان ارائه طریق نموده تا مسیر فعلیت بخشی به ظرفیت‌هایش را به او بنمایاند؛ در گام دوم با نصب و معرفی راهبران و صاحبان ولایت به انسان و جامعه انسانی، هدایت و دستگیری از انسان برای طی طریق در صراط مستقیم را دنبال می‌کند؛ در گام سوم، از ابزارها و لوازمی که موردنیاز حرکت در صراط مستقیم بوده، رونمایی نموده و فطرت انسان را لازمه و ابزاری برای حرکت در صراط مستقیم به او می‌نمایاند؛ در ضمن این ارائه ابزار، دین به معرفی موانع حرکت و راهکارهای مقابله با آنها پرداخته و بدین‌وسیله شرایط حرکت پرشتاب‌تر و دقیق‌تر در صراط مستقیم را برای انسان فراهم می‌کند که از این مرحله به‌عنوان گام چهارم نام برده شد؛ گام پنجم از راهبرد دین برای فعلیت بخشی به حیات حقیقی انسان و دستیابی او به تعالی معنوی، نشان‌دادن مقصد و منتهای حرکت او بوده است. ازاین‌رو انسان با وسعت دید بهتر و نیز با انگیزه بیشتری، طی طریق نموده و هم‌زمان با حرکت در مسیر صحیح، گام‌به‌گام، ظرفیت‌های وجودی خود را تحقق بخشیده و با برخورداری از حیات حقیقی، سعادت و کمال خود را رقم خواهد زد.

منابع

- *قرآن کریم*، ترجمهٔ آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.

- *صحیفه سجادیه* (۱۳۸۰)، ترجمه محمدتقی خلجی، قم: میثم تمار.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، دوره ۴ جلدی (قطع رحلی)، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــ (۱۳۶۷)، *رسائل (ده رساله)*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، بی‌جا: انتشارات مولی.
- ـــــــــ (بی‌تا)، *فصوص‌الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عفیفی، بی‌جا: انتشارات الزهرا، چ۲.
- ابن هشام (بی‌تا)، *السیره النبویه تحقیق مصطفی السقاء*، بیروت: دارالمعرفه.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق)، *الغدیر فی الکتاب و السنه*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح بخاری*، بیروت: دارالفکر.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۶)، *ترجمه و شرح نهج‌البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جلالوند، مهدی و دیگران (۱۳۹۷)، «*مختصات عقلانیت فطری از منظر علامه طباطبایی*»، مجله عقل و دین، شماره ۱۸، بهار و تابستان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹)، *پیرامون وحی و رهبری*، تهران: الزهرا.
- ـــــــــ (۱۳۶۸)، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، قم: أسراء.
- حاجی‌صادقی، عبدالله (۱۳۸۳)، *فلسفه و نظام سیاسی اسلام*، قم: زمزم هدایت.
- ـــــــــ (۱۳۸۹)، *ولایت محوری چیستی، چرایی و چگونگی*، قم: زمزم هدایت.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۴)، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ـــــــــ (۱۳۷۰)، *ولایت*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۲)، *الهیات و معارف اسلامی*، قم: مؤسسه امام الصادق﵇
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، دوره ۷ جلدی، قم: بیدار، چ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
- طبری، محمد بن جریر (بی‌تا)، *تاریخ طبری*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی‌جا.
- العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (بی‌تا)، *نورالثقلین*، قم: اسماعیلیان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۵ق)، *اصول الکافی*، بیروت: دارالاضواء.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: بی‌نا.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۶۷)، *میزان‌الحکمه*، قم: دفتر تبلیغات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، مجموعه *آثار*، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۲۸ - ۱۰۷
DOI: 10.22034/ra.2022.530590.2664

مقاله پژوهشی

تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس

با تأکید بر فراروی از قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا در دیدگاه علامه حسن‌زادهٔ آملی

شهریار غفاری*
سوسن کشاورز**
عبدالله صلواتی***
سعید بهشتی****
رمضان برخورداری**

چکیده

نگارندگان این جُستار، با تأکید بر اینکه قرائت رایج از حکمت متعالیه، روایت سفر نفس از خلق به حقّ است روایت نهائی را روایتی مطابق با سفر از حق به خلق معرفی می‌کنند. برای تدارک این روایت، به روش توصیفی - استنباطی، نشان داده می‌شود که روایت دوّم که در آثار خود ملاصدرا به‌صورت ضمنی وجود دارد، در اندیشهٔ علامه حسن‌زاده در «معرفت نفس» با صراحت بیشتری دنبال می‌شود، به‌نحوی‌که می‌توان معرفت نفس علامه حسن‌زاده

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول: shahryarghaffary@yahoo.com).
** دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی.
*** دانشیار گروه الهیات، دانشگاه تربیت دبیر رجائی.
**** استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه علامه طباطبایی.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۷

را تداوم و تکمیل قرائت متأخّر ملاصدرا از حکمت متعالیه دانست. تحلیل‌ها و استنباط‌ها از معرفت نفس علامه حسن‌زاده، نگارندگان را به پنج اصل فلسفی هدایت کرده که عبارت‌اند از وحدت شخصی وجود، روحانیۀ السّوس بودن نفس، حرکت حبّی، انشای ادراکات، اتّحاد اندکاکی که به ترتیب جانشین اصول پیشین می‌شوند. مجموعه این اصول و روایت مبتنی بر آنها، ما را به تصویری از نفس انسانی می‌رساند که با تصویر اشتدادی کاملاً متفاوت است. «نظریه انکشاف» عهده‌دار تبیین این تصویر است. این مقاله در مقام تبیین مبانی فلسفی نظریه انکشاف ارائه می‌شود و پیگیری مدّعا و محتوای اصلی این نظریه، به‌عنوان نظریه‌ای در انسان‌شناسی فلسفی، و مؤلّفه‌های وجودی نفس در آن را به پژوهش‌های بعدی موکول می‌کند.

کلیدواژه‌ها: انکشاف، حکمت متعالیه، معرفت نفس، وحدت شخصی وجود، علامه حسن‌زادۀ آملی

مقدمه

بعد از ظهور حکمت متعالیه ملاصدرا در سیر فلسفه اسلامی، عموماً چنین پنداشته می‌شود که جریان فلسفه اسلامی با نوعی توقّف در نظریه‌های فلسفی وی مواجه شد. امروز اگر قرار است پژوهشی در فلسفه اسلامی صورت گیرد، غالباً، در قالب بسط دیدگاه‌های ملاصدرا در زمینه‌های جدید همچون «سیاست»، «تربیت»، «هنر» و دیگر بسترهای عملی نظیر آن انجام می‌شود، و به‌سختی می‌بینیم که پژوهشگران در مقام تحلیل دقیق یا نقّادانۀ دیدگاه‌های نظری ملاصدرا برآیند. به‌عنوان‌مثال، در مواجهه با دیدگاه‌های ملاصدرا در موضوعاتی چون «حرکت جوهری»، «اتّحاد عاقل و معقول»، «بساطت نفس» و ... عموماً چنین برداشتی وجود دارد که ملاصدرا «سخن آخر» را در هر یک از این موارد زده است، و کاری که باید صورت گیرد این است که آنچه او در بستری نظری فراهم آورده، به ساحت‌های مختلف عملی تسرّی داده شود. یکی از مواجهه-های متفاوت با اندیشه‌های ملاصدرا را در آثار حکیم و عارف معاصر، علامه حسن‌زاده آملی مشاهده می‌کنیم. علامه حسن‌زاده، حکمت متعالیه ملاصدرا را مرتبۀ نازلۀ عرفان و شرح و تحلیل برهانیِ اصول و آموزه‌های عرفانی می‌داند؛ ازاین‌رو معتقد است که ملاصدرا اصول حکمت متعالیه را از عرفان گرفته و آنها را به‌صورت برهانی درآورده است (حسن‌زاده، ۱۳۶۳: ۱۱). این تحلیل از حکمت متعالیه، در راستای اندیشه‌ای کلّی صورت می‌گیرد که فلسفه، عرفان و قرآن را در یک

سیر طولی قرار می‌دهد که در آن، فلسفه مرتبهٔ نازلهٔ عرفان، و عرفان مرتبهٔ نازلهٔ قرآن تلقّی می‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۱۶-۲۳). این اندیشه کلّی و تحلیلی که بر اساس آن از حکمت متعالیه صورت‌گرفته، سبب شده تا علامه حسن‌زاده طرح دیگری را در پرداختن به حکمت متعالیه پیگیر باشد و آن تداوم حکمت متعالیه در بستری است که تأثّر از عرفان را به اوج می‌رساند. این بستر که «معرفت نفس» نام دارد، دارای ویژگی‌هایی است که مهم‌ترین آنها را در زیر برمی‌شماریم.

معرفت نفس علامه حسن‌زاده، «بسط» اندیشه صدرایی در یک ساحت عملی نیست، بلکه اگر بخواهیم عبارت مناسبی به کار ببریم، باید بگوییم «تداوم» حکمت متعالیه در بستر اصلی‌اش است. «وجودشناسی»، «خداشناسی»، «جهان‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «نفس‌شناسی» بخش‌های اصلی حکمت متعالیهٔ ملاصدرا هستند، امّا در منظر علامه حسن‌زاده همهٔ این بخش‌ها در یک بستر انسان‌شناسانه و خودشناسانه مطرح می‌شود، درست همان‌طور که در عرفان چنین است. این دیدگاه، متفاوت از دیدگاهی است که بستر اصلی حکمت متعالیهٔ ملاصدرا را وجودشناسی معرفی می‌کند. «وجود» مهم‌ترین کلیدواژهٔ فلسفه صدرایی و عنصر کلیدی این دستگاه فلسفی است. عمدهٔ تحلیل-های ملاصدرا از مسائل مختلف، بر اساس «اصالت وجود» است و همچنان که برخی به‌درستی متذکّر شده‌اند، فلسفه ملاصدرا یک شبکهٔ معرفتی وجودی است (صلواتی، ۱۳۹۶: ۵۵-۶۵). امّا اگر توجّه کنیم که ملاصدرا به همان برداشتی از فلسفه قائل است که حکمای پیشین او قائل بوده‌اند، و هم‌نوا با آنان، فلسفه را صیرورت عقلانی انسان می‌داند که انسان را به عالمی مضاهی عالم عینی تبدیل می‌کند (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج۱: ۲۰)، آنگاه بحث او از وجود را هم در سیاق انسان و حضور او در هستی جستجو خواهیم کرد. بر پایه چنین تحلیلی است که برخی معتقدند فلسفه حکمای اسلامی، همچون فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا، چرخشی از وجودشناسی به انسان‌شناسی و جستجوی جایگاه وجودی انسان، و پیداکردن رابطهٔ او با خدا، و تمهید زمینه‌ای برای سعادت انسان است (حکمت، ۱۳۸۹: ۵۳۸). در چنین نگرشی، تمام سیر فلسفه و عرفان در سنّت اسلامی، تداوم اندیشه‌ای واحد در بستری یکسان است (همان: ۵۳۹). در اندیشه‌های علامه حسن‌زاده این سیر همچنان در بستر اصلی خود در جریان است. ازاین‌حیث، علامه حسن‌زاده ادامه‌دهندهٔ اندیشه حکمایی است که فلسفه را همان معرفت نفس می‌دانسته‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۹۸) و کاری که وی انجام می‌دهد پیگیری فلسفه در بستر اصلی‌اش است.

بیان مسئله

تحلیل‌های ملاصدرا از نفس، در حکمت متعالیه، در دو سطح متفاوت و بر اساس دو مبنای مختلف «وحدت تشکیکی وجود»، و «وحدت شخصیّهٔ وجود» انجام‌گرفته است (خادمی و حسینی، ۱۹۹۳). با هر یک از این مبانی تصویری خاصّ از انسان ارائه می‌گردد. نظام مشکّک وجود، انسانی را به تصویر می‌کشد که در یک سیر استکمالی وجودی، حرکتی جوهری را از مرحلهٔ حدوث جسمانی آغاز کرده، و با انشای علم و ملکات عمل در متن ذات خود، نشئات و عوالم طولی متوالی را در قوس صعود طی می‌کند. این تصویر، دارای دو گونه نارسائی است. نارسائی اوّل به اشکالات فلسفی برمی‌گردد که گریبان‌گیر مبانی این تصویر است. تشکیک مراتب وجود، با اصل مساوقت وجود با کمالات آن ناسازگاری دارد. وجود با کمالات خویش، تساوق عینی و نفس الأمری دارد. وجود در هر موطنی که باشد، جمیع کمالات خویش را به همراه خود دارد و تشکیک در مراتب وجود، این اصل را نقض می‌کند، زیرا شدت وجود در یک مرتبه و ضعف آن در مرتبه‌ای دیگر، معنایی جز این ندارد که مرتبه‌ای از وجود دارای برخی کمالات و مرتبه‌ای دیگر، فاقد آن کمالات است (همان: ۵۹). چنین اشکالی متوجّه تکامل وجودی نفس با حرکت جوهری استکمالی نیز می‌گردد، زیرا اوّلاً چنین تکاملی نیز با اصل مساوقت مذکور ناسازگار است، ثانیاً این تکامل بر اساس انشاء صور کمالیه نفس در خود و اضافهٔ اشراقیه آنها بدان مطرح می‌گردد که به معنای آن است که معطی و موجود شیء، در ابتدا فاقد آن بوده است (همان: ۶۰). نارسائی دوّم به اشکالات غیرفلسفی برمی‌گردد که در مواجهه با این تصویر وجود دارد. این تصویر، بین انسان و کمالات او فاصله‌ای بسیار می‌اندازد و همین امر می‌تواند عامل بی‌انگیزگی انسان و ناامیدی او در سیر مسیر کمال باشد. این در حالی است که بر اساس آموزه‌های قرآنی، خدا به انسان بسیار نزدیک است «و نحن أقرب الیه من حبل الورید» (ق: ۱۶). در واقع، بر مبنای این آیه فاصله‌ای میان او و خدا وجود ندارد. تصویر دوّم که «نظریهٔ انکشاف» متکفّل آن است، نظریه‌ای است که کمتر موردتوجه قرار گرفته و ظرفیت‌های عظیمی در ساحت‌های عملی، مانند مباحث تربیتی، دارد. این تصویر هیچ یک از نارسائی‌های تصویر پیشین را ندارد و علاوه بر آنکه دارای بنیهٔ استدلالی و فلسفی محکم و استواری است، به لحاظ انسان‌شناختی نیز مزایایی دارد که در این مقاله به آنها اشاره خواهد شد.

با عنایت به دو تصویر یاد شده، نظریه انکشاف را می‌توان نظریه‌ای دانست که به‌جای نظریه اشتداد (استکمال نفس) مطرح می‌شود و مدعای اصلی آن این است که همهٔ کمالات در سرّ نفس حضور دارند و آنچه در استکمال نفس رخ می‌دهد، ظهور و بروز مکوّنات باطنی نفس در ظهورگاه‌های آن است. به‌عبارت‌دیگر، این‌گونه نیست که نفس این کمالات را کسب کند، بلکه آنچه روی می‌دهد انکشاف دارائی‌های پیشین نفس بر اوست. بیان جزئی‌تر نظریه انکشاف موقوف به این است که دو بعد حضوری و ظهوری نفس بیشتر شناخته شود. بیان دقیق‌تر این دو بعد را در مقاله‌ای که پس از این مقالهٔ تمهیدی ارائه خواهد شد، خواهیم آورد. در آنجا اشاره خواهیم کرد که نفس دارای پنج مؤلفه وجودی است که عبارت‌اند از «سرّ»، «قلب»، «روح»، «خیال» و «ذهن». سرّ، مؤلفه‌ای وجودی است که بعد حضوری نفس را می‌سازد. علّامه حسن‌زاده از این مؤلفه وجودی به «جدول وجودی» تعبیر می‌کند، به این دلیل که هر نفسی از این مدخل و مجرا می‌تواند ارتباط وجودی بلاواسطه‌ای با متن لایتناهی حقّ برقرار کند (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۵). سه مؤلفهٔ روح و خیال و ذهن، مؤلفه‌هایی هستند که بعد ظهوری نفس را تشکیل می‌دهند و به‌اصطلاح ظهورگاه‌های نفس هستند. ذهن، مرکز ظهور ظلّی است (همو، ۱۳۷۶: ۶-۴۴). ظهور ظلّی حقایق باطنی نفس در آن، به‌صورت مفهوم است، ازاین‌جهت می‌توان ذهن را مرکز معرفت مفهومی به شمار می‌رود. خیال و روح، مرکز ظهورهای فرا مفهومی (شهودی) هستند و تفاوت آنها در این است که این ظهورها در خیال، مصوَّر و مثالی‌اند و در روح (عقل قدسی)، بی‌مثال (همو، ۱۳۷۳، ج۵: ۲۴۶- ۳۳۷).

با نظر به اینکه این سه مؤلفه، سه ساحت ظهوری با مشخّصات متفاوت هستند، می‌توان از آنها با عنوان «عالَم»های نفس یادکرد. در این میان، قلب مؤلفه‌ای وجودی است که نقش اصلی را در انکشاف بازی می‌کند. قلب دروازهٔ سرّ است، به این معنی که انکشاف حقایق باطنی نفس که در سرّ مستترند، با انفتاح قلب رخ می‌دهد (قیصری، ۱۲۸۲، ج۱: ۱۹۷)، ازاین‌جهت می‌توان قلب را دروازهٔ سرّ انسانی نامید. پس از چنین انکشافی است که جریان ظهور در ظهورگاه‌ها به وقوع می‌پیوندد و آنچه را که نفس در آغاز به اجمال و مکتوم در خود داشت، برای او ظهور پیدا می‌کند.

نگارندگان در پژوهش‌های اخیر در حکمت متعالیه، دو پژوهش را یافته‌اند که به تحلیل دیدگاه دوّم ملاصدرا دربارهٔ نفس می‌پردازند. این دو پژوهش که هر دو با راهنمائی و اشراف استاد فلسفه دانشگاه فردوسی، سید مرتضی حسینی شاهرودی، انجام گرفته‌اند از دو منظر مختلف آن

را بررسی کرده‌اند. خادمی، بر اساس تفکیک دو مبنای ذکر شده، به نقد نگاه رایج به حکمت متعالیه و برخی از اصول کاربردی آن در نفس، مانند اصل ادراکات انشائی و حرکت جوهری پرداخته و نظریه انکشاف را نظریه متهوّرانهٔ ملاصدرا می‌داند که از متن اندیشه متأخّر ملاصدرا قابل استنباط است (خادمی و حسینی، ۱۳۹۳). در پژوهش دیگر، مردیها با تمرکز بر دیدگاه ملاصدرا در دو اصل «اتّحاد عاقل و معقول» و «بساطت نفس»، از نوعی بساطت ظلّی نفس در تناظر با بساطت حقیقت مطلق وجود سخن به میان می‌آورد و از آن نتیجه می‌گیرد اتّحاد موردنظر ملاصدرا بین نفس و مدرکات آن، در واقع اتّحاد نفس با شئون آن است و این خود نفس است که مصداق واقعی علم و عالم و معلوم (یا عقل و عاقل و معقول) است (مردیها، حسینی، کهنسال، ۱۳۹۶). در مقاله حاضر، این مدّعاها در اندیشه‌های علامه حسن‌زاده پیگیری می‌شود و با تأکید بر اینکه نظریه انکشاف نظریهٔ مختار علامه در معرفت نفس است، اصول بنیادین این نظریه بر اساس آراء و اندیشه‌های این حکیم مورد تحقیق و تبیین قرار گرفته است. پس به‌صورت مشخّص، مسئله این پژوهش آن است که آنچه را که برخی تحت عنوان «نظریه انکشاف» در دیدگاه متأخّر ملاصدرا مطرح نموده‌اند، در آثار علامه حسن‌زاده در معرفت نفس پیگیر باشد. برای تحقیق این مسئله و انجام این پژوهش، از روش توصیفی - استنباطی استفاده شده است، با این توضیح که نخست تلاش شده است فارغ از پیش‌فرض‌های رایج در حکمت متعالیه، به مسئله نگریسته شود و پدیدارهای شکل‌گرفته از آن در آگاهی، به‌دقت به ثبت برسد و سپس بر اساس توصیف‌های به‌عمل‌آمده، تفسیر متناسبی عرضه گردد. در این راستا، برای حفظ انسجام و استخراج لوازم مسئله از "استنباط" بهره گرفته شده است.

اصول مبنایی نظریه انکشاف در حکمت متعالیه

یکی از آموزه‌های اصلی ملاصدرا این بود که مراحل تفکّر فلسفی را با مراحل سفرهای چهارگانهٔ سلوکی تطبیق داد و بدین شکل فلسفه را به مثابه اسفار اربعهٔ عقلی معرّفی کرد (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج۱: ۱۳). آموزهٔ فلسفه به مثابه سفر، در صرف تطبیق مراحل فکر فلسفی بر مراحل سلوک خلاصه نمی‌شود، بلکه آموزه‌ای اساسی در تفکّر ملاصدراست که فلسفه اسلامی را از حاکمیّت تفکّر انتزاعی و مفهومی خارج کرده و مسیری جدید برای آن طرّاحی می‌کند (صلواتی، ۱۳۹۶: ۴۹). مسیری که در

سیر مداوم خود، سر از آموزهٔ «فلسفه به مثابه معرفت نفس» در می‌آورد. این آموزه، قبل از ملاصدرا در اندیشهٔ اولین حکمای مسلمان مانند کندی و فارابی وجود داشته است و در حدفاصل بین این حکما و ملّاصدرا، حکمایی چون افضل‌الدّین کاشانی ظهور می‌کنند که این آموزه را به‌صورت جدّی دنبال می‌کنند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۲-۲۷). لیکن فلسفه پس از ملاصدرا، به دلیل نگرش وجودی‌ای که وی اختیار می‌کند، ارتباطی جوهری با معرفت نفس پیدا می‌کند، به این نحو که فلسفه را می‌توان روایت سفر انفسی فیلسوف در نظر گرفت. با این برداشت، فلسفه در چهارچوب مفهوم نمی‌گنجد و فیلسوفان حقیقی کسانی هستند که این سفر انفسیِ وجودی را تجربه می‌کنند و آنکه حظّی از این سفر ندارد، سخن فلاسفه را نخواهد فهمید. از این روست که مباحث ملاصدرا دربارهٔ «وجود» را نمی‌توان با بحث‌های مفهومی فهمید و تأکید او بر اهمیّت «شهود وجود» از این باب است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶). امّا چنانچه نگرش وجودی ملّاصدرا را منظر نگاه خود به انسان قرار دهیم، باید بگوییم که همه انسان‌ها در سفرند، با این تفاوت که حظّ انسان‌ها از سفر متفاوت است. هر یک از افراد نوع انسان، بدون استثنا، سفر وجودی خود را با حدوث جسمانی نفس آغاز می‌کند و آن به آن، حرکت وجودی اشتدادی را دنبال می‌کند که می‌خواهد او را از «قوّهٔ محض» به فعلیّت‌های مختلف برساند. انسان‌ها در این سفر، این توفیق را می‌یابند که از عالم مادّه پا فراتر نهاده و در همین دنیا، آخرت را تجربه کنند (همان: ۳۳). چرا که از نظر ملاصدرا، عالم خیال و عالم عقل که در سیر طولی، بعد از عالم طبیعت قرار می‌گیرند، عوالم تجرّدی اخروی هستند که در متن و بطن دنیا قابل تجربه‌اند. بخش عظیمی از فلسفه ملاصدرا، روایت همین سفر است. امّا باید توجّه کرد که سفر نفس انسانی منحصر در این سفر که در واقع «سفر اوّل» و «سفر از خلق به حقّ» است، نمی‌شود و فلسفه نیز محدود به این روایت نمی‌باشد.

روایت اوّل ملاصدرا از سفر نفس، روایت اشتداد وجودی نفس در مراتب وجود، و صیرورت جوهری آن از نقص به‌سوی کمال است. این روایت، متناسب با سفر اوّل انسان است و چند اصل فلسفی متکفّل آن‌اند: اصل تشکیک در مراتب وجود، اصل حدوث جسمانی نفس، اصل حرکت جوهری، اصل ادراکات انشائی، و اصل اتّحاد عالم و معلوم. این روایت، روایت شایعی است که از حکمت متعالیه ملاصدرا وجود دارد و عموم چنین می‌پندارند که حکمت متعالیه ملاصدرا در همین اصول خلاصه می‌شود. امّا روایت دیگری نیز از حکمت متعالیه وجود دارد که مناسب و

ملازم با «سفر دوّم» [۱] نفس، یعنی «سفر از حقّ به خلق» است. این روایت کمتر شناخته شده است و ملاصدرا آن را به صورتی مستور در «اسفار» و آثار دیگر نگاشته است. نگارندگان قصد طرح دقیق روایت ملاصدرا از سفر دوّم نفس را ندارد، لیکن معتقدند آثار حکیم و عارف معاصر، علامه حسن حسن‌زادهٔ آملی، تداوم و مکمّل همین روایت است و خواهند کوشید اصول اساسی این روایت را از این منظر معرّفی کنند. این اصول که به ترتیب جایگزین اصول روایت اوّل می‌شوند، عبارت‌اند از: اصل وحدت شخصیّهٔ وجود، اصل روحانیّهٔ السوس بودن نفس، اصل حرکت حبّی، اصل انشاء ادراکات از ذات نفس، و اصل اندکاک. با نظر به اینکه، نظریه انکشاف بر روایت دوّم استوار است، می‌توانیم این اصول را اصول مبنایی نظریه انکشاف در حکمت متعالیه معرّفی کنیم.

۱. اصل وحدت شخصی وجود

در نگاه وحدت شخصی وجود، وجود مساوق وجوب است و واحد. از این منظر، هرآنچه در جهان هست تجلّی این وجود واحد است نه مرتبه‌ای از مراتب آن. ازاین‌جهت، آنچه در اصل وحدت تشکیکی، تحت عنوان مراتب وجودی مطرح است، خالی از اشکال نیست و دیدگاه درست این است که مراتب را به ظهورات نسبت دهیم و نه متن خود وجود. از طرف دیگر، وجودِ واحد، صمد است، یعنی همه‌جا را پرکرده و جایی نیست که خالی از نور آن باشد و موطنی نیست که در تحت سلطه سلطان وجود احد و صمد قرار نگیرد. به بیان حکما، وجود آن حقیقت بسیطی است که در بساطت خود، همه اشیا را شامل می‌شود: «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء». امّا نکته دیگر این است که اشیا با وجود صمدی بینونت وصفی دارند، نه بینونت عزلی. به این معنی که جدایی اشیا با وجود صمدی، به‌حکم جدایی اشیا از صفات کمالی وجود صمدی و جدایی وجود صمدی از صفات ناقص و امکانی و خلقی اشیا است، و چنین نیست که وجود صمدی منعزل از اشیا و مباین بالذات با آنها باشد (حسن‌زاده، ۱۳۶۱: ۴۵۱ و ۴۵۲). علامه حسن‌زاده از این اصل به این صورت یاد می‌کند که وجود صمدی حقّ، حقیقت واحدهٔ ذات مظاهر است، نه حقیقت واحدهٔ ذات مراتب مشکّکه،

---

۱. عنوان سفر دوّم را ما در قیاس با سفر اوّل که سیر از خلق به حقّ است، در قبال سیر از حقّ به خلق به کار می‌بریم و از این جهت، سفر دوّم در اصطلاح ما با سفر سوّم از اسفار اربعه مناسبت دارد؛ لیکن چون ما از چهار سفر سخن نمی‌گوئیم و فقط دو سفر را مورد توجه داریم، نیازی به بحثی تطبیقی در این زمینه نیست.

چنان‌که در دیدگاه شیخ اشراق و صدرای متقدّم است (همان: ۴۵۳). با طرح مراتب وجود، مقدمه طرح مسائلی چون شدّت و ضعف، تقدّم و تأخّر، علت و معلول در این مراتب هم فراهم می‌شود، لیکن پذیرفتن وحدت شخصیه وجود به این معناست که هیچ یک از این مسائل در وجود، من حیث هو، هو، مطرح نیست (قیصری، ۱۳۸۲، ج۱: ۴۵). چنانچه دوگانه قرب و بُعد هم در این منظر، جایی ندارد: «دو وجود ندارد و یکی را قرب و بعد نبود» (حسن‌زاده، ۱۳۶۵: ۱۶۰).

از منظر وحدت شخصی وجود، وجود حقیقی یک‌مرتبه بیش نیست و آن وجود حق‌تعالی است؛ لذا هرکجا سلطان وجود نزول اجلال فرمود، جمیع عساکر اسماء و صفاتش ملتزم رکاب او هستند (حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ۴۸). علامه در تبیین این معنا عبارتی به این بیان از *مصباح الانس* فناری می‌آورد که: «انّ کلّ شیء فیه الوجود، ففیه الوجود مع لوازمه، فکلّ شیء فیه کلّ شیء، ظهره أثره أم لا» (حسن‌زاده، ۱۳۶۵: ۲۱۴). یعنی هر شیء واجد وجود است و چون وجود در موطن خود با لوازمش حضور می‌یابد، پس هر شیء واجد همه اشیا است، چه اثر آنها در وی ظاهر شود و چه ظاهر نشود. عبارت مشابهی را علامه از شرح قیصری بر *فصوص‌الحکم* نقل می‌کند: «ان لوازم الوجود موجودة فی کلّ ما له وجود، الّا انّها ظاهرة الوجود فی البعض و باطنة فی الآخر»[1] (همان)، یعنی هر موجودی واجد لوازم وجود نیز هست، جز آنکه این لوازم در برخی از موجودات ظاهرند و در برخی دیگر، باطن. با این توصیف، روشن می‌شود که چرا با این نگرش نمی‌توان شدّت و ضعف در مراتب وجود را پذیرفت. هر موجودی، در بطن وجود خود، همه کمالات وجود را داراست و اگر تفاوتی در موجودات است، از حیث مظهریت آنهاست (حسن‌زاده، ۱۳۶۱: ۴۵۲). این اصل، مبنایی اساسی برای نظریه انکشاف است. نظریه‌ای که جریان حیات انسانی را انکشاف کمالات و ظهور دارائی‌هایی است که در مکمن و موطن غیبی نفس حاضرند و تنها در صورتی خود را بروز می‌دهند که زمینه ظهور آنها فراهم شود.

---

۱. اصل عبارت در این سند است: قیصری، ۱۳۸۲: ۱۰۸۶.

۲. اصل روحانیّهٔ السوس بودن نفس

دیدگاه ملاصدرا در حدوث جسمانی نفس به معنای این است که نفس در آغاز خلقت مادّی خود، جوهری مفارق و روحانی - چنان‌که حکمای قبل از وی همچون ابن‌سینا می‌پنداشته‌اند - نیست، و چنان نیست که در آغاز تکوّن نفس، شاهد حدوث عقل بسیطی همراه با بدن مادّی باشیم، بلکه نفس در بدو حدوثش صورت و قوّهٔ جسمانی است و همین قوّهٔ جسمانی است که بالقوّه انسان است و نازل‌ترین مراتب وجودی نفس است (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ الف: ۵۵-۸۶). لیکن اگر بخواهیم از منظر وحدت شخصی وجود به موضوع نگاه کنیم، فهم شایع اصل حدوث جسمانی نفس چندان معتبر نخواهد بود، زیرا در قرائت رایج بعد ازلی نفس که ملاصدرا کاملاً بدان قائل بوده نادیده گرفته می‌شود؛ لذا علامه حسن‌زاده در بیان موضوع حدوث جسمانی نفس، بعد از طرح بحث در سطح متعارف، ما را به لایه‌ای از بحث می‌کشاند که در مباحث فلسفی رایج نادیده انگاشته می‌شود.

مکمّل بحث علامه در حدوث جسمانی نفس - ذیل دو «تبصره» در کتاب «سرح العیون» (حسن‌زاده، ۱۴۲۹: ۲۹۳- ۳۰۱) - تحلیل فرازهایی از اسفار است که ملاصدرا در آنها به تأویل نظریه افلاطون دربارهٔ قدم نفس می‌پردازد. در این تحلیل، علامه حسن‌زاده نشان می‌دهد که تأویل‌های ملاصدرا از این نظریه، مأخوذ از اقوال عرفاست و بین قول ملاصدرا و عرفا چنین جمع می‌کند که نفس (بلکه تمام موجودات) به اعتبار حقیقت وجودی‌اش ازلی و ابدی است و به اعتبار تعیّن خلقی‌اش، حادث است (همان: ۲۹۶). از نظر علّامه، این دیدگاه شرح این بیان معصوم‌ﷺ است که «کِنانی قدیم و عَیانی مُحدَث»[1]. ازلیّت موجودات را عرفا با قول به «عین ثابتهٔ» آنها توضیح می‌دهند، به این معنی که هر موجودی قبل از وجود عینی خارجی خود، وجودی علمی در موطن غیبی وجود صمدی دارد که در قیاس با وجود عینی خارجی، از آن به عین ثابت اطلاق می‌گردد (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۵۰۱). عرفا هم به حدوث زمانی انسان قائل‌اند، به این معنی که نشئهٔ مادّی و عنصری او مسبوق به عدم زمانی است، هم به حدوث ذاتی انسان قائل‌اند، زیرا ذات او من حیث

---

۱. این بیان، در ضمن حدیثی چند سطری از امام صادقؑ آمده است که علامه حسن‌زاده جایگاه ویژه‌ای در معرفت نفس بدان می‌دهد و متن فصوص الحکم و فتوحات مکّیه ابن‌عربی را منطوی در آن می‌داند. این حدیث را علامه در کلمهٔ ۹۸ از هزار و یک کلمه آورده و شرح نموده است: (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۲۸). تمام این حدیث با موضوع ما مرتبط است، لیکن این عبارت مرتبط‌تر: «أنا کلمتک الأزلیّه و فطرتک الذّاتیّه، کنانی قدیمٌ و عیانی مُحدث».

هی اقتضای وجود ندارد و درعین‌حال ازلیّت انسان را می‌پذیرند که به سبب وجود علمی اوست (قیصری، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۴۲). قیصری در بیان ازلیّت انسان در عین ثابته‌اش می‌گوید: «ازلیّت انسان به‌واسطهٔ وجود عینی روحانی است» (همان) و از این موضوع در آثار علامه حسن‌زاده با اصطلاح «روحانیّهٔ السوس» بودن نفس سخن گفته شده است.

اصطلاح «روحانیّه السوس» را علّامه در آثار ابن‌سینا ردیابی می‌کند. ابن‌سینا آن را در بیان بقای نفس ناطقه به کار گرفته و پس از اثبات جوهر بودن نفس ناطقه گفته است: «حال که نفس ناطقه جوهر است یا جسمانیّهٔ السوس است و یا روحانیّهٔ السوس» و پس از آن در ردّ شقّ اوّل، و اثبات شقّ دوّم دلیل اقامه کرده است (حسن‌زاده، 1380 ب: ۱۵۵)[1]. روشن است که مراد ابن‌سینا از روحانیّهٔ السوس بودن، این است که نفس ناطقه از جمله جواهر روحانی و مجرّد است و نه جواهر مادّی (اگرچه دیدگاه او، بخصوص با آنچه در قصیدهٔ ینبوع الحیات خود در سرشت آسمانی نفس سروده، بسیار مستعدّ تأویل مطابق اقوال عرفاست). لیکن، علامه حسن‌زاده در کاربرد این اصطلاح، آن را متناسب با بحث فوق، در بیان ازلیّت نفس به کار می‌برد، چنان‌که در بین زیر از دیوان وی چنین معنایی مندرج است:

جوهر نفس ارنه روحانیهٔ السوس است پس طالب اصلش چرا شد با دو صد شوق و شعف

(حسن‌زاده، ۱۳۷۳: ۸۳).

مضمون این بیت که در اشعار عرفای دیگر نیز وجود دارد[2]، سرشت الوهی و آن سوئی نفس ناطقه است. قول به روحانیّه السوس بودن نفس نافی جسمانیّه الحدوث بودن آن نیست، بلکه تکمیل آن، و به عبارتی تقریر آن مطابق روایت دوّم حکمت متعالیه است. تاریخ وجودی انسان محیط بر تاریخ خلقی او است. در این تاریخ وجودی، انعقاد نطفه آغاز وجود آدمی نیست، بلکه در میانه آن است. نطفه، اگرچه در سیر استکمالی نفس در قوس صعود «نقطهٔ» شروع است، لیکن در حدفاصل

---

۱. اصل سخن ابن‌سینا را علامه حسن زاده از رساله‌ای نقل می‌کند که وی در جواب سوال یکی از رؤسای عصرش در تجرّد و بقای نفس ناطقه تحریر نموده است. این رساله، با نام «الجمل من الادله المحققه لبقاء النفس الناطقه، بقاء النفس الناطقه، سبعه من المقائیس المنطقیه لبقاء النفس الناطقه» در مجموعه آثار ابن‌سینا ثبت شده است.

۲. غزل مولانا با مطلع «ما زبالائیم و بالا می رویم» بیانی ذوقی و لطیف در این موضوع است.

بین دو قوس نزول و صعود، در نقطهٔ عطف ازلیّت و ابدیّت انسان قرار دارد. ازاین‌حیث می‌توان گفت نطفه انسانی زبدهٔ عالم و صفوت و لباب و خلاصهٔ آن است (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ ب: ۱۴۱).

> **عالم همچو مشکی است که از جنب‌وجوش و حرکات حیرت‌آور آن، زبده‌ای به نام نطفهٔ انسانی حاصل می‌شود که بعد از همهٔ آنها و عصارهٔ همهٔ آنهاست و در وی قوای[1] عالم جمع است که یک کلمهٔ موجز و مختصری است که معنای بسیار بلند در آن نهفته است** (همان).

با این دید، و در قلمروی فراتر از وجود انسان در عالم «خلقت»، باید تاریخ وجودی انسان را چنان وسیع کنیم که سرشت روحانی او در حضرت علمیّه را شامل شود: «الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر است: انّا لله و انّا الیه راجعون» (حسن‌زاده، ۱۳۷۴: ۶۲).

۳. اصل حرکت حبّی

در نظام متوسط حکمت صدرایی، حرکت جوهری نقشی کلیدی را بازی می‌کند. حرکت جوهری اشتداد وجود است و ازاین‌حیث در معرض همان نقدهایی است که بر اصل تشکیک وجود وارد است. بر اساس این نقدها وجود دچار اشتداد نمی‌شود، پس حرکت در معنای ارسطویی آن، یعنی خروج تدریجی شیء از قوّه به فعل، منتفی است (خادمی و حسنی، ۱۳۹۳: ۶۹). تغییر اولیه‌ای که ملاصدرا در مفهوم حرکت انجام داد و آن را از معنای «خلع و لُبس»های متوالی درآورده، و در معنای لُبس بعد از لُبس به کار برد (یعنی متذکّر شد که در حرکت، فعلیّت اولیه خلع نمی‌شود تا شیء به فعلّیت جدید درآید، بلکه شیء با حفظ فعلیّت قبلی، فعلیّتی جدید می‌پذیرد)، نیز در معرض همین نقدهاست چون موضوع نقد، یعنی حرکت در متن وجود، همچنان در آن باقی است. برای رفع همه‌جانبهٔ اشکالات باید اصل حرکت جوهری را که حرکت را به «وجود» منتسب می‌کند، با حرکت حبّی جانشین ساخت که معنای واقعی آن «تجدّد امثال» است. علامه حسن‌زاده که معتقد است دیدگاه عرفا در تجدّد امثال، ریشه اصلی مباحث ملاصدرا در حرکت جوهری است (حسن‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۲۰)، می‌گوید: «حرکت حبّی عبارت از فاعلیّت به معنای ایجاد تدریجی و اظهار کمال است، نه

---

۱. با منظر مناسب اخیر، یعنی همه عالم را بالاجمال در خود داراست و اقوال عرفا بر همین رأی است، چنانکه از عبارات علامه حسن‌زاده مشهود است.

حرکت به معنی تکامل چنان‌که در فصل سوم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار فرماید: «الحرکة عبارة عن الفاعلیّه أی الایجاد التدریجی، أو عن الوجود بعد العدم» (همان: ۲۱۵). پس ملاصدرا، پس از طرح معنای اولیه حرکت که آن را تکامل و اشتداد وجودی معرفی می‌کند، قدمی فراتر می‌نهد و حرکت را در معنای تکمیل به کار می‌برد و در این معنا از دیدگاه عرفا متأثّر است. دلیل اینکه علامه از حرکت حبّیِ تکمیلی، به حرکت ایجادی تعبیر می‌کند، قول عرفاست که به عدم قبل از وجود قائل بوده‌اند، نه به معنای رایج عدم که مقابل وجود قرار می‌گیرد، بلکه مراد آنها از عدم، عدم اضافی یا وجود علمی است (همان: ۲۱۶) و بر اساس آنچه در اصل دوّم گفته شد، می‌توانیم آن را وجود ازلی نیز تعبیر کنیم. باتوجه‌به اینکه وجود علمی و عینی هر موجود، تنها در اجمال و تفصیل با هم تفاوت دارند و فاعلیّت و ایجاد در اینجا به معنای «اظهار» وجود، خود را، در موطن جدید است (چنان‌که علامه در عبارت ذکر شده بر آن تصریح می‌کند) اشتدادی در وجود حاصل نمی‌شود، بلکه اشتداد در ظهورات مطرح است و اشکالات پیش‌گفته برطرف می‌گردد. بر این مبنا، می‌توان حرکت در معنای جدید را - در قیاس با آنچه لبس بعد لبس خوانده می‌شود - ظهور بعد ظهور، تجلّی بعد تجلّی و تفصیل بعد تفصیل خواند، چنان‌که عرفا از آیه «کلّ یومٍ هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹)، چنین برداشت می‌کنند و «یوم» را در آن به «ظهور» تفسیر می‌کنند (همان: ۲۷۶).

۴. اصل انتشای ادراکات

اصل انتشا، اصلی است که می‌توان آن را جانشین «اصل انشا» در قرائت رایج دانست. در دیدگاه متوسط ملاصدرا، باتوجه‌به اینکه وجود مشکّک و دارای مراتب است، علم نیز (که مساوق وجود است) دارای مراتبی است: «وقوع العلم علی افراده کوقوع الوجود علیها بالتشکیک» (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج۳: ۳۸۳) اصل انشا در مرتبه‌ای از ادراکات نفس مطرح است که ساحت مُظهریّت و خالقیّت نفس است. توضیح اینکه، از نظر ملاصدرا نفس در قبال برخی ادراکات خود، مَظهر و در قبال برخی دیگر، مُظهر است (همان، ج۱: ۲۶۳). به‌عبارت‌دیگر، نفس در برخی از ادراکات پذیرنده و قابل صرف است، و در برخی از ادراکات فاعل و خالق آن ادراکات در صقع ذات خود، به اضافه اشراقیّه است. درباره دامنه هر یک از این دو بعد ادراکی نفس، قاعده کلّی وجود ندارد، زیرا نفوس متعدّد از نظر شدّت و ضعف با هم متفاوت‌اند و آنچه را برخی از نفوس قادر به انشای آنها نیستند، برخی دیگر

از نفوس می‌توانند انشا نمایند (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ الف: ۳۶۸). با وجود این، اغلب نفوس در ادراکات عقلی، مَظهر آنها از عقل فعّال بوده و مُظهِر ادراکات خیالی و حسّی هستند (همان: ۱۶۴). اصل انتشا، صورتی یکپارچه به تمام ادراکات می‌دهد، به‌این‌ترتیب که همه انواع ادراکات، انکشاف و انتشای حقیقت بسیط نفس و در آمدن آنها از موطن غیبی نفس به ظهورگاه‌های نفس هستند. در این اصل، از سه نوع ادراکات عقلی (روحی)، خیالی، و ذهنی (مفهومی) سخن گفته می‌شود که با وجود تفاوت‌ها منشأ یکسانی دارند و همه آنها مُنتشأ از ذات بسیط نفس‌اند و عقل فعّال، شأنی از شئون خود نفس است و نه حقیقتی خارج از آن: «انّ العقل البسیط الّذی هو مقامٌ شامخٌ من النفس، خلّاقٌ للمعقولات التّفصیلیّه» (همان: ۳۶۹). از این عبارت علامه مشخص می‌شود که انشاء مدرکات در نفس، به معنای انتشاء و خروج آنها از بساطت نفس، و درآمدن از اجمال به تفصیل است. در واقع این همان بحثی است که ملاصدرا تحت عنوان علم بسیط و علم مرکّب در اسفار مطرح کرده است (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج۱: ۱۱۳-۱۱۹). همه موجودات از علم بسیط به حقّ برخوردارند. این علم که نوعی ادراک غافلانه است، را ملاصدرا به وجود موجودات منتسب می‌کند و می‌گوید هر موجودی به اندازهٔ گنجایش ظرف وجودی خویش از آن بهره‌مند است (همان: ۱۱۴). این دیدگاه ملاصدرا در اندیشه‌های علامه حسن‌زاده با تأکید بر مفهوم «جدول وجودی» برجسته می‌شود. جدول وجودی هر موجودی راه ارتباط مستقیم با حقیقت وجود است (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۵). ملاصدرا پس از بیان علم بسیط، به بیان علم مرکّب پرداخته که علم خاصّ انسانی است. علم مرکّب، علم به علم است و به دو صورت شهودی و استدلالی (مفهومی) ممکن است (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج۱: ۱۱۷). امّا سؤال این است که منظور از علمِ به علم در اینجا چیست؟ علم و آگاهی اولیّه‌ای که موضوع علم دوّم است، کدام علم است؟ آیا جز این است که این علم اوّل، همان علم بسیط منطوی در مقام بساطت نفس و جدول وجودی نفوس انسانی است؟! نفوس انسانی، به‌واسطهٔ ارتباط وجودی که با حقیقت مطلقهٔ وجود دارند، تمام کمالات را در بساطت خود دارا هستند و هر علم، شهودی یا مفهومی، ظهوری از این داشته‌های مستترّ در سرّ انسانی است. با این توصیف باید گفت انسان در علم مرکّب از مکوّنات باطنی خود آگاه می‌شود. البته حصول این آگاهی مسبوق و موقوف به شرایطی است. عمده‌ترین شرط که باید آن را در بحث از مؤلفه‌های وجودی نفس در نظریه انکشاف پیگیر بود، قرارگرفتن نفس در مقام قلب است.

یکی از اشکالاتی که به نظریه انشائی مطرح است، این است که باتوجه‌به این قاعده که معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد، نفس نیز از خلق و ابداع و انشای آنچه فاقد آن است ناتوان خواهد بود. اصل انتشا این اشکال را به‌خوبی مرتفع می‌کند، چون در این اصل دیگر نمی‌توان گفت نفس فاقد چیزهایی است که خلق می‌کند. آنچه نفس خلق می‌کند، در موطنی دیگر، به‌صورت اجمالی در آن وجود دارد (خادمی و حسینی، ۱۳۹۳: ۶۸) و معنای واقعی علم، انکشاف، یعنی درآمدن این جمال به‌تفصیل است.

۵. اصل اندکاک

اصل اندکاک اصلی است که در روایت دوّم از حکمت متعالیه به‌جای اصل اتّحاد عالم و معلوم در روایت اوّل می‌نشیند. بی‌شکّ اصل اتّحاد عالم و معلوم مهم‌ترین اصل انسان‌شناختی در حکمت متعالیه است. مدعای اصلی این اصل آن است که وجود انسان چیزی غیر از وجود مدرَکات وی نیست و نفس و مدرکات، اتّحاد وجودی دارند و این‌گونه نیست که نفس جوهری باشد که مدرکات بر آن عارض گردند. این اصل را ملاصدرا با طرح معنایی از اتّحاد که بر حکمای قبل از او پوشیده بود، ارائه می‌دهد: «صیرورة موجودٍ بحیث یصدق علیه مفهومٌ عقلیٌّ و ماهیّةٌ کلّیةٌ بعد ما لم یکون صادقاً علیه اوّلاً، لاستکمالٍ وَقَعَ له فی وجوده» (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج۳: ۳۲۵). معنای درست اتّحاد در اتّحاد عالم و معلوم این است که بگوییم موجودی، به‌حسب صیرورت و استکمال وجودی که پیدا می‌کند، با صور علمیّه که در طی ادراکات پیدا می‌کند، متّحد می‌گردد و این صور علمیه متن ذات وی می‌گردند و با نظر به این صور، مفاهیم عقلی و ماهیّات کلّی که پیش‌ازاین برای او صدق نمی‌کرد، بر او صدق می‌کند. مثلاً آنچه نطفه‌ای بیش نبود، تا این اندازه رشد می‌کند که نویسا و خوانا می‌شود و مفاهیمی چون «نویسنده» و «خواننده» و ... بر او صدق می‌کند. اصل اتّحاد چنانچه با مبنای تشکیک وجود نگریسته شود، وضعیتی مشابه حرکت جوهری و اصل انشاء پیدا خواهد کرد. در واقع اصل اتّحاد با این معنا، بیانی از نحوهٔ اشتداد وجودی نفس با صورت‌های علمی است[۱]

۱. چنانکه برخی از حکما در بیان اتّحاد مورد نظر ابن‌سینا آن را اتّحاد دو امر در طول هم دانسته‌اند که یکی ناقص در وجود و دیگری صورت کمالیّهٔ آن ناقص است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۴)

و دیدیم که اشتداد وجود از منظر وحدت شخصیّه محلّ اشکال است. علامه حسن‌زاده با اشراف بر این نکته، در خلال «دروس اتّحاد عاقل به معقول»، معنای موردنظر ملاصدرا از اتّحاد را که در بالا ذکر شد، به «اتّحاد اندکاکی» تأویل می‌کند (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ الف: ۱۸۴). این معنا از اتّحاد، موردتوجه خود ملاصدرا نیز بوده و او در تحقیق این مسئله که نفس چگونه می‌تواند حقایق اشیا را از عقل فعّال دریافت کند، پاسخ نهایی که ارائه می‌کند این است که نفس با فنای از خود و اندکاک در عقل فعّال، به جهت اتّحادی که با آن پیدا می‌کند، می‌تواند اشیا را آن‌چنان که هستند (کماهی)، مشاهده نماید (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج۲: ۳۵۹ و ۳۶۰). ملاصدرا در طرح این بحث، با اشاره به اختلاف حکما در اینکه نفس چگونه حقایق اشیاء را در می‌یابد، به سه نظریه اشاره می‌کند: روش عکس، روش رشح، و روش فنا و خود از بین این سه، روش فنا را اختیار می‌کند (همان: ۳۶۰). علامه حسن‌زاده، این بحث ملاصدرا را در کتاب *سرح العیون* و تعلیقات خود بر اسفار آورده و ضمن تطبیق آن با دیدگاه‌های قیصری (با این رویکرد که آخذ اصلی اسفار در متون عرفانی است) این سه روش را این‌گونه توضیح می‌دهد: آنچه ملاصدرا آن را روش عکس نامیده، روشی است که در عبارات قیصری با عنوان طریق انعکاس از آن یاد شده (قیصری، ۱۳۸۲، ج۱: ۹۲). روش انعکاسی روشی است که در آن، حقایق از مبادی عالیه (اعیان ثابته) در آئینهٔ نفس منعکس می‌شوند و به تعبیری در این روش، نفس آلت دیدن است (حسن‌زاده، ۱۴۲۹: ۴۹۸). با تحقیق بیشتر درمی‌یابیم که این روش همان روشی است که عموماً از آن به روش مفهومی یاد می‌شود. مفاهیم انعکاسات حقایق در ذهن ما هستند و در واقع سخن ملاصدرا این است که با این روش نمی‌توان به حقیقت اشیاء رسید. رشح، همان شهود مثالی است (حسن‌زاده، ۱۳۷۲، ج۲: ۴۵۴). از نظر ملاصدرا با این روش نیز به حقیقت اشیاء نمی‌توان رسید. او می‌گوید: «عارف محقّق درمی‌یابد که ادراک حقایق اشیاء نه به روش رشح صورت می‌گیرد و نه به روش عکس، بلکه به سبب اتّصال تامّی که نفس را از جهت فنایش از ذات خود و فرورفتن (اندکاک) موجش در دریای وجود و بقاءش بدان، او را به مبدأ متّصل می‌کند» (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج۲: ۳۵۹). اتّحاد اندکاکی در بیان علامه حسن‌زاده ناظر به همین معناست به این شرط که عقل فعّال را موجودی خارج از نفس تصوّر نکنیم، بلکه آن را شأنی از شئون نفس ناطقه بدانیم که در مقام بساطت نفس حضور دارد. علامه حسن‌زاده این

نکته را در ضمن تحلیل‌های خود از برهان تضایف ملاصدرا در اتّحاد عاقل و معقول بیان کرده و گفته است:

> **از تقریر برهان مذکور دانسته شد که مراد از اتحاد عاقل به معقول این نیست که جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه با اشیای خارج از عالم نفس و بیرون از صقع قوّهٔ عاقله یکی شود، بلکه حقیقت معقوله در صقع وجود نفس ناطقه و در متن ذات و رتبه و درجه او با او متحقّق است و مندک در وجود اوست که وجود معقول بالذات همان وجود نفس است** (حسن‌زاده، ۱۳۶۴ الف: ۲۰۲، با اندکی دخل و تصرّف).

از این بیان روشن می‌شود که مراد علامه از اندکاک، اندکاک همه مدرکات در بساطت نفس است، به‌طوری که با حصول شرایط می‌توانند از مقام اندکاک به درآمده و به انکشاف درآیند. نکته باریک این بیان آن است که مراد از اتحاد اندکاکی، اندکاک نفس در معلوماتش نیست، بلکه این معلومات نفس‌اند که در نفس مندکّ‌اند. بیت زیر که مطلع باب معرفت‌نفس از قصیده ینبوع الحیات علامه حسن‌زاده است، بیانگر همین موضوع است:

تصفّحتُ اوراق الصّحائف کلّها و لم اُرَ فیها غیر ما فی صحیفتی[1]

(حسن‌زاده، ۱۳۷۳: ۴۵۰).

تفاوت بارزی که در دو اصل اتّحاد عالم و معلوم و اتّحاد اندکاکی وجود دارد این است که در اصل اوّل صرفاً اتّحاد پسین مطرح است، لیکن در اصل دوّم اوّلاً از اتّحادی پیشین سخن گفته می‌شود که باتوجه‌به ظرفیّت نفوس انسانی در جدول وجودی‌شان، در آنها وجود دارد. این اتّحاد همان اتّحاد وجودی است که علم بسیط را موجب می‌شود. ثانیاً از نوعی اتّحاد پسینِ برخاسته از اتّحاد پیشین نیز سخن گفته می‌شود که با علم مرکّب تحقّق می‌یابد.

نتیجه‌گیری

قرائت رایج از فلسفهٔ ملاصدرا، به تصویری اشتدادی از نفس انسانی می‌انجامد. اصولی چون وحدت تشکیکی وجود، حدوث جسمانی نفس، حرکت وجودی اشتدادی، انشای ادراکات، و اتّحاد عالم و معلوم؛ اصول مبنایی این قرائت هستند. تصویر اشتدادی، مناسب با نفسی است که سفری از خلق

---

۱. تمام کتابها را ورق به ورق جستجو کردم، و در این کتابها جز آنچه در کتاب وجود خودم هست، نیافتم.

به حقّ دارد و در این سفر، مراتب وجودیِ طولی را یکی پس از دیگری طی می‌کند. در این جُستار نشان داده می‌شود که چنین روایتی از حکمت متعالیه، روایت نهایی ملاصدرا نیست. در روایت نهایی، سفر وجودی نفس با «انعقاد نطفه» آغاز نمی‌شود، بلکه انسان موجودی ازلی - ابدی است و آغاز سفر وجودیِ نفس از حق به جانب خلق است. چنین سفری در مراحل ابتدایی سفر نفس، برای خود نفس منکشف نیست؛ امّا وقتی این انکشاف رخ داد، نفس متوجه می‌شود جریان زندگی او، انکشاف حقایقی است که در ذات و سرّ او پنهان بوده است. نظریه انکشاف، باتوجه‌به چنین انکشاف وجودی نفس است که مطرح می‌شود. نگارندگان باتوجه‌به پنج اصل مبنایی وحدت شخصی وجود، روحانیۀ السوس بودن نفس، حرکت حبّی، انشای ادراکات، و اتّحاد اندکاکی که به ترتیب جانشین پنج اصل بنیادین روایت اوّل می‌شوند؛ نشان می‌دهند که نظریه انکشاف را می‌توان از حکمت متعالیه استنباط کرد. این اصول در دیدگاه نهایی ملاصدرا مندرج‌اند، لیکن از دید قرائت رایج به دور مانده‌اند. مبنای این جُستار آن بوده که اصول پنج‌گانۀ اخیر را از اندیشه‌های فلسفی علامه حسن‌زادۀ آملی استخراج - استنباط نماید. دلایل روشنی وجود دارد که آنچه علّامه حسن‌زاده در طرح فلسفی - عرفانیِ «معرفت نفس» ارائه می‌دهد، تداوم قرائت نهایی حکمت متعالیه است. این قرائت که فلسفه را، از نظر مبانی - و نه روش -، هرچه بیشتر به عرفان نزدیک می‌کند، ضامن روایت سفر دوّم نفس است.

تصویر انکشافی نفس با تصویر اشتدادی تفاوت‌های بارز دارد، لیکن مشخص‌ترین تفاوت آنها این است که مطابق تصویر انکشافی، جریان کمالات انسان در طول زندگی، جریانی اکتسابی نیست، بلکه ظهور دارائی‌های پیشین و سرّی نفس، و در آمدن آنها از اجمال به تفصیل است. به‌عبارت‌دیگر، مسیر حیات انسانی، برای رسیدن به کمال نیست، بلکه برای انکشاف کمال در وجود آدمی است. نگارندگان چنین تفاوتی را تفاوتی اساسی می‌دانند که می‌تواند نوع نگاه به انسان در ساحت‌های مختلف عملی را دگرگون کند. از جمله برنامه‌های نگارندگان این مقاله، آن است که نظریه انکشاف را به‌عنوان مبنایی برای طرح دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی در ساحت «تربیت» به کار گیرند. لازمه طرح نظریه انکشاف در گفتمان تعلیم‌وتربیت، و ساحت‌های عملی دیگر، این است که با زبان و بیانی مناسب، ابعاد مختلف آن را روشن نماییم. از جمله روشن کنیم که مؤلّفه‌های وجودی نفس کدام‌اند و ساختار وجودی‌ای که زمینه‌ساز چنین انکشافی است، کدام

است؟ نگارندگان، در تحقیق این موضوع، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های حضوری و ظهوری برای نفس برشمرده‌اند که تصویر کلّی نفس در نظریه انکشاف را با جزئیات بیشتری پوشش می‌دهند. این پژوهش‌ها در تداوم پژوهش حاضر، و در تکمیل آن، به جامعه علمی و پژوهشی ارائه خواهد شد. بعد از مشخص‌شدن ساختار وجودی نفس در نظریه انکشاف، می‌توان نظریه انکشاف را در ساحت‌هایی چون «تربیت» به کار گرفت. علاوه بر این، یکی از امکان‌های نظریه انکشاف، پیگیری برخی از مباحث تطبیقی با روان‌شناسی معاصر است که در ادامه برنامه طرح این نظریه، می‌تواند موردتوجه قرار گیرد. برخی از گرایش‌های روان‌شناختی، مانند روان‌شناسی عمق[۱] یونگ، یا روان‌شناس اگزیستانسیال[۲]، زمینه‌هایی دارند که امکان چنین مباحث تطبیقی را فراهم می‌کنند.

۱. Depth- Psychology دیدگاهی است که علت رفتارها را در عمق روان، به نام «ناخودآگاه» می جوید.

۲. Existential Psychology گرایشی از روانشناسی معاصر که تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم فلسفی شکل گرفته و در آثار رولو می، و اریون یالوم به طور برجسته ای مطرح شده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *علم بسیط و علم مرکّب*، خردنامهٔ صدرا، ش ۲۳، صص ۵-۱۱.
- ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۸۶)، *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زادهٔ آملی، نشر الف. لام. میم، چاپ دوّم.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۱)، *الاشارات و التنبیهات*، تحقیق مجتبی الزارعی، بوستان کتاب، چاپ دوّم.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۴)، *رساله اتّحاد عاقل به معقول*، در کتاب *دروس اتّحاد عاقل به معقول* حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، چاپ پنجم ۱۳۹۵، صص ۳۳۶-۳۴۱.
- حسن‌زاده، حسن (۱۳۶۱)، *آنه الحقّ*، اوّلین یادنامهٔ علامه طباطبائی، نشر شفق، صص ۴۰۸-۵۸۰.
- _____ (۱۳۶۳)، *عرفان و حکمت متعالیه*، دوّمین یادنامهٔ علامه طباطبائی، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، صص ۹-۶۹.
- _____ (۱۳۶۴ الف)، *دروس اتّحاد عاقل به معقول*، بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۶۴ ب)، *انسان و قرآن*، انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۷۱)، *نورعلی‌نور در ذکر و ذاکر و مذکور*، نشر تشیّع، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۷۲)، *مفاتیح الاسرار لسلّاک الاسفار*، تصحیح و تعلیق علی الحکمهٔ المتعالیه فی الاسفار الاربعه صدرالدین شیرازی، ۶ جلد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوّم.
- _____ (۱۳۷۳ الف)، *دیوان اشعار*، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۷۳ ب)، *هزار و یک کلمه*، جلد ۱، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۷۴)، *الهی‌نامه*، بوستان کتاب، چاپ چهل و دوم.
- _____ (۱۳۷۵)، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی‌ناپذیرند*، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ (۱۳۷۶)، *النّور المتجلّی فی الظّهور الظّلّی*، مؤسسه انتشارات امیرکبیر
- _____ (۱۳۷۹)، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، انتشارات تشیّع، چاپ چهارم.

- ـــــــــــ (۱۳۸۰ الف)، *گفتگو با علامه حسن‌زاده آملی*، به اهتمام محمّد بدیعی، انتشارات تشیّع، چاپ هفتم.
- ـــــــــــ (۱۳۸۰ ب)، *گنجینهٔ گوهر روان*، انتشارات نشر طوبی، چاپ سوم
- ـــــــــــ (۱۳۸۳)، *انسان کامل در نهج‌البلاغه*، نشر الف. لا. میم.
- ـــــــــــ (۱۳۸۴)، *گشتی در حرکت*، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ـــــــــــ (۱۳۸۷)، *دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری*،، جلد اوّل، بوستان کتاب.
- ـــــــــــ (۱۳۸۹)، *نصوص الحکم بر فصوص‌الحکم*، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم.
- ـــــــــــ (۱۳۹۲)، *دروس معرفت نفس*، نشر الف. لام. میم. چاپ دوّم.
- ـــــــــــ (۱۴۲۹)، *سرح العیون فی شرح العیون*، بوستان کتاب، چاپ سوّم.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵)، *متافیزیک خیال*، مؤسسه متن، چاپ سوم.
- ـــــــــــ (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن‌سینا*، نشر الهام.
- ـــــــــــ (۱۳۹۳)، حکمت و هنر در *عرفان ابن‌عربی*، مؤسسه متن، چاپ چهارم.
- خادمی، منوچهر و حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۳)، *تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه*، فصلنامهٔ اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴ ش ۴، صص ۵۱-۷۴.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، *فلسفه تطبیقی*، نشر ساقی.
- صلواتی، عبدالله (۱۳۹۶)، *زیست جهان ملاصدرا*، نشر هرمس.
- صمدی، داوود (۱۳۸۹)، *شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه علامه حسن‌زاده آملی*، نشر روح و ریحان، چاپ دوم.
- قیصری، داوود (۱۳۸۲)، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق حسن‌زاده آملی، ۲ جلد، بوستان کتاب، چاپ دوّم.
- کاشانی، حبیب‌الله شریف (۱۳۹۳)، *اسماءالله الحسنی*، ترجمه و شرح محمّد رسول دریائی، نشر قلم و اندیشه.
- مردیها، اعظم و حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و کهنسال، علیرضا (۱۳۹۶)، *رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس*، فصلنامه آئین حکمت، سال ۱۱، ش ۴۱، صص ۱۰۵- ۱۲۸.
- الشیرازی، صدرالدین محمّد (۱۴۱۰)، *الحکمهٔ المتعالیه فی الاسفار العقلیّهٔ الاربعه*، ۹ جلد، بیروت: دار احیاءالتراث العربی.

- ـــــــــــــ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیهٔ فی المناهج السلوکیّه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوّم.
- نائیجی، محمدحسین (۱۳۹۲)، *ترجمه و شرح التمهید فی شرح قواعد التوحید*، نشر آیت اشراق، ۲ جلد.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۴)، *حکمت عرفانی، تحریر درس گفتارها به اهتمام علی امینی نژاد*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۴۷ - ۱۲۹
DOI: 10.22034/ra.2022.137832.2567

مقاله پژوهشی

معرفت انسانی؛ حجاب‌ها و موانع
با تأکید بر دیدگاه فرانسیس بیکن و آیت‌الله جوادی آملی

عباس عارفی*

چکیده

این مقاله درباره حجاب‌های معرفت به نحو تطبیقی به بحث می‌پردازد و نحوه کارکرد سلبی آن را باز می‌نمایاند، زیرا «حجاب‌های معرفت» نقش سلبی خودشان را به یکی از سه نحو ایفا می‌کنند: ۱. در ایفای نقش سلبی در حصول معرفت؛ ۲. در ایفای نقش سلبی در اتقان معرفت؛ ۳. در ایفای نقش سلبی در ارتقای معرفت. در ادامه، بحث بر بیان دو دیدگاه درباره «موانع معرفت» متمرکز می‌شود و نخست گونه ایفای نقش سلبی از دیدگاه فرانسیس بیکن تحت عنوان «بت‌های ذهنی» که مشتمل است بر: الف) بت قبیله؛ ب) بت غار؛ ج) بت بازار؛ د) بت تماشاخانه بررسی می‌شود و سپس انواع حجاب‌های معرفت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی ذیل عنوان: الف) حجاب عام؛ ب) حجاب خاص؛ ج) حجاب اخص، موردمطالعه قرار می‌گیرد. سرانجام با مقایسه و سنجش و نقد و بررسی اندیشه‌ها بحث به پایان می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: حجاب‌های معرفت، بت‌های ذهنی، حجاب ظلمانی، حجاب نورانی، حجاب وجودی.

---

* مربی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (Abbas.Arefi@gmail.com)
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹

مقدمه

معرفت، یعنی شناخت واقعیت، یکی از آرزوهای بشر بوده و برای به‌دست‌آوردن آن همواره در تکاپو بوده است، ولی این مطلوب گران‌بها گاه با حجاب‌هایی قرین گشته که دسترسی بدان را مشکل ساخته است. ازاین‌رو، فلاسفه و اندیشمندان همچنان که در طلب دانش کوشیده‌اند، از شناخت حجاب‌های معرفت نیز غفلت نکرده‌اند.

پرسشی که در این پژوهش در پی یافتن پاسخ بدان هستیم، این است که چه چیزی ممکن است حجاب معرفت قرار گیرند. مراد از حجاب معرفت آن چیزی است که غالباً به‌صورت ناخودآگاه مانع حصول معرفت می‌شود. ازاین‌رو، اطلاق این عنوان به طور رایج شامل شبهات شکاکانه نمی‌شود.

می‌دانیم، توجه به چیزهایی که ممکن است حجاب معرفت واقع شوند، در میان متفکران مسبوق به سابقه است، زیرا این بحث درحقیقت آسیب‌شناسی ذهن است که کم‌وبیش موردتوجه آنها بوده است. مثلاً، مثال غار افلاطون یک نمونه بارز و نمادینی است که حاکی از وجود چنین توجهی در میان متفکران است. فلاسفه و عرفای اسلامی نیز به حجاب‌های معرفت توجه کرده‌اند که عنایت آنان به این مسئله بسیار مدیون کلید واژه‌هایی است که در معارف دینی وجود دارد.

ازآنجاکه وجود «معرفت» متوقف بر عدم وجود مانع است، پس لازم است بدانیم چه اموری در روند تحقق معرفت مانع ایجاد می‌کنند، تا بتوانیم از آنها جلوگیری کنیم و راه وصول به معرفت را هموار سازیم.

گفتنی است، روشی که در این پژوهش به کار می‌رود، روش تطبیقی و مقایسه‌ای است، زیرا استفاده از این روش فوایدی دارد که نگرش به موضوع از مناظر مختلف و تقریب اندیشه‌ها و نیز شناخت دقیق مواضع رقیب از جمله آنها است. پس از این طریق، موانعی که حصول معرفت را تهدید می‌کند، بهتر شناخته می‌شود و با آسیب‌شناسی دستگاه معرفت، راه رهایی از آنها فراهم می‌شود.

ما در این مقاله، به‌عنوان نمونه، دیدگاه دو تن از فلاسفه‌ای را که در باره حجاب‌ها و موانع معرفت به‌تفصیل اندیشیده‌اند، به روش تطبیقی موردبحث قرار می‌دهیم. دیدگاه فرانسیس بیکن از فلاسفه غرب و دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی از فلاسفه اسلامی، زیرا افکار ناب و بدیع با تضارب آراء و اندیشه‌ها به دست می‌آید. گفتنی است، محور سنجش یا منطق مقایسه در اینجا متمرکز بر اندیشه‌هایی است که درباره گونه‌های مختلف حجاب‌ها و موانع معرفت ابراز شده است. اما وجه

انتخاب این دو فیلسوف در اینجا به دو وجه تواند بود: یکی صرفاً از جهت ارائه دو نمونه از اندیشه متفکرانی که در باره حجاب‌ها و موانع معرفت بشری اندیشیده‌اند که البته از این لحاظ، متفکران دیگری نیز می‌توانند نمونه مصداقی برای مقایسه قرار گیرند و دیگر ازاین‌جهت که این دو اندیشمند غربی و اسلامی از متفکرانی هستند که به طور ویژه و با تفصیل بیشتر در این باره اندیشیده‌اند.

۱. تحلیل معرفت

معرفت، یعنی کشف واقع، اعم از علم حصولی و علم حضوری است. اگر کشف واقع به نحو صادق و صائب صورت گیرد، واقع چنان که هست کشف می‌شود و گر نه، نه. البته این امر در علم حضوری همواره محقق است، و در علم حصولی تصوری نیز خطا فرض ندارد، چرا که تصور مفرد - غیر قضیه و غیر تصدیق - فقط حاکی از محکی خودش است و از تحقق مصداق خود سخن نمی‌گوید. پس در تصورات ازاین‌جهت - در مرحله حکایت از محکی - خطایی متصور نیست. اما وجه اینکه در تصورات، صدق و کذب مطرح نیست، این است که تصورات مدعی تحقق مصادیق خود نیستند، پس تصورات مفرد برای اتصاف به صدق و کذب اصلاً شأنیت ندارند، برخلاف قضایا و تصدیقات، زیرا قضایا و تصدیقات راجع به‌واقع لسان دارند و فقط آنها برای اتصاف به صدق و کذب شأنیت دارند؛ لذا تنها قضیه و تصدیق امکان صدق و کذب دارند.

معرفت از دیدگاه فرانسیس بیکن: فرانسیس بیکن علم را مساوی و مساوق قدرت می‌داند و همواره تأکید می‌کند که معرفت[1] معادل توانایی[2] است. البته، او این سخن را با عطف نظر به علوم طبیعی، از قبیل فیزیک و شیمی، می‌گوید و مراد او از قدرت، توانایی برای تغییر طبیعت در جهت رفاه بشر است. وی فهم آدمی را تابع مقدار مشاهده طبیعت می‌داند و به علوم عقلی، قیاس منطقی، معارف الهی و دریافت‌های شهودی نیز گرایشی ندارد. او انسان را حاکم بر طبیعت و مفسر آن می‌داند (Adler, ed.,1994, vol.28: 107).

معرفت از دیدگاه آیت‌الله جوادی: از طرف دیگر، آیت‌الله جوادی آملی مفهوم علم را امر بدیهی و روشن به شمار می‌آورند که امکان تعریف ندارد و همه افراد بشر با حقیقت آن آشنایی

1. knowledge
2. power

دارند، گرچه این امر با نیازمندی آن به تنبیه و تحلیل منافاتی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۸۷-۸۸). مراد ایشان از مفهوم علم، عام است، به‌گونه‌ای که همه علوم را، اعم از طبیعی و غیرطبیعی، شامل می‌شود. وی بر این نکته تأکید می‌کند که چون هستی اعم از طبیعی، مثالی و عقلی است، پس عرصه پژوهش نیز نباید در دایره حس محدود شود (همان: ۳۲۲). ولی البته رویکرد اندیشه ایشان بیشتر ناظر به علوم عقلی و شهودی است.

نکته: اما نکته‌ای که نباید مغفول واقع شود، این است که این دو متفکر که ما در جهت مقایسه نگرش آنها در زمینه حجاب‌های معرفت هستیم، در دو چیز اتفاق دارند: یکی در اصل امکان معرفت، یعنی امکان نیل به علم فی‌الجمله و دیگر در اینکه فرایند کسب معرفت با حجاب‌ها و موانعی مواجه است؛ گرچه البته برخی از حجاب‌هایی که بیکن مطرح کرده، می‌تواند نوعی شکاکیت یا نسبی‌گرایی را در پی داشته باشد، ولی البته او رسماً منکر معرفت نشده و شکاک و نسبی‌گرا به شمار نمی‌رود.

۲. گونه‌شناسی تأثیر حجاب‌ها و موانع

معرفت که در اهمیت قدرش کلام نیست، گاه با موانعی مواجه می‌شود که آن را دچار بحران می‌سازد. اگر چنین بحرانی رخ دهد، درحقیقت در فرایند حصول معرفت اخلال صورت می‌گیرد. پس این پرسش مطرح می‌شود: چه اموری مانع تحقق معرفت می‌شوند و در روند پیدایش آن اخلال ایجاد می‌کنند؟ این پرسشی است که در این مقاله، به پاسخ آن خواهیم پرداخت.

بر اساس آنچه بیان شد، معرفت در فرایند حصول خود گاه دچار بحران می‌شود و کیان آن مختل می‌شود. پس این اخلال، یعنی ایجاد مانع، ممکن است به چند صورت اتفاق بیفتد:

الف) ایجاد مانع در حصول معرفت: به این صورت که گاه عواملی مانع تحقق معرفت به طور مطلق می‌شوند؛

ب) ایجاد مانع در اتقان معرفت: به این نحو که عواملی در اتقان و استحکام معرفت اخلال ایجاد می‌کنند.

ج) ایجاد مانع در ارتقای معرفت: گاه عواملی از رسیدن فاعل شناسا به درجه بالاتر از مدارج معرفت مانع می‌شوند.

گفتنی است، سه وجه مذکور در این عنوان جامع شریک‌اند که همگی آنها از حصول معرفت، هر یک به نحوی، جلوگیری می‌کنند؛ بنابراین، کسانی که به‌خاطر موانعی اصلاً چیزی را نفهمیدند، و یا چیزی را درست نفهمیدند و یا اینکه نتوانستند به‌مراتب بالاتر و والاتر از مدارج معرفت صعود کنند و به‌جای خود در مرتبه متنزِّل معرفت درجا زده‌اند، همگی به نحوی با موانع معرفت مواجه بوده‌اند.

۳. حجاب‌های معرفت در تلاقی اندیشه‌ها

چنان‌که اشاره شد، شناخت حجاب‌های معرفت در دستور کار فلاسفه و اصحاب فکر و اندیشه بوده است. فلاسفه و عرفای اسلامی نیز در این باره سخن‌ها گفته‌اند، ولی این امر به‌هیچ‌وجه مستلزم عدم نیاز به بازاندیشی در این باره نیست. اما ازآنجاکه بهترین روش برای بازاندیشی اندیشه‌ها روش تضارب آرا موسوم به روش تطبیقی است، پس با این روش بحث را دنبال می‌کنیم.

برای اینکه بحث متمرکز شود، پژوهش درباره حجاب‌های معرفت را در تلاقی اندیشه‌ورزی دو اندیشمند، اسلامی و غربی، یعنی فرانسیس بیکن و آیت‌الله جوادی آملی، پی می‌گیریم. چنان‌که قبلاً اشاره شد، وجه گزینش این دو اندیشمند مستند به دو وجه است: متمرکز ساختن بحث بر دو نمونه مصداقی و تمرکز بر دو متفکری که به‌تفصیل درباره حجاب‌ها و موانع معرفت اندیشیده‌اند، به‌طوری که می‌توان گفت که این مسئله دغدغه فکری آنها بوده است. گرچه البته تفاوت‌هایی در اندیشه‌ورزی آنها در این باره وجود دارد که منطقاً از نظام فکری متفاوت آنها ناشی می‌شود.

چنان که قبلاً اشاره شد، مراد از حجاب معرفت آن چیزی است که غالباً به‌صورت ناخودآگاه مانع حصول معرفت می‌شود. ازاین‌رو، این عنوان اصالتاً شامل شبهات شکاکانه نمی‌شود، مگر اینکه شکاکان آن را در راستای ایجاد مانع برای دستیابی به معرفت مطرح کنند که در این صورت مندرج در عنوانی دیگر نیز می‌گردد.

الف) فرانسیس بیکن و بُت‌های ذهنی: فرانسیس بیکن در سال ۱۵۶۱ میلادی در انگلستان چشم به جهان گشود و در سال ۱۶۲۶ از دنیا رفت. او معاصر ویلیام شکسپیر بود و نامش با دو تن متشابه است: یکی راجر بیکن کاشف عینک که قبل از او می‌زیست و دیگر فرانسیس بیکن از نقاشان

قرن بیستم. وی ابعاد شخصیتی متنوع داشت و در حوزه‌های مختلف علمی و اجتماعی پرتلاش بود و در تحولات اندیشه غربی در عصر نوزایی، نیز نقشی عظیم داشت (Bowen, 1993 :xi).

فرانسیس بیکن در کتاب ارگانون جدید و کتاب آتلانتیس نو که مدینه فاضله اوست، تحت عنوان بُت‌های ذهن یا بت‌های ذهنی درباره حجاب‌های معرفت بحث کرده است (Ibid: xv). وی در این دو کتاب، بُت‌های ذهن[1] را چهار نوع دانسته است. مراد از بُت در فلسفه بیکن عبارت است از امری که انسان را در جهل و فریب قرار می‌دهد (Tiles, 1993: 69)، چنان‌که بت در اصطلاح دینی چیزی است که حقیقت‌نما است و آدمی را فریب می‌دهد و از حقیقت دور می‌کند.

۱. بُت قبیله[2]: این نوع بُت، یعنی این نوع حجاب معرفت، ریشه در طبیعت و سرشت انسانی دارد. این حجاب، مختص فرد یا افراد خاص نیست، و نیز ویژه یک قوم و جامعه خاص نیز نخواهد بود، بلکه این نوع خطا مربوط به قبیله انسانی به طور عام است؛ بنابراین، مراد از بُت قبیله در نظام فکری فرانسیس بیکن عبارت است از علل خطا که به‌طورکلی مبتنی بر طبیعت و سرشت انسانی است. در واقع، می‌توان گفت: این نوع بُت ذهنی یک امر فطری و سرشتی است. وی در بند ۴۱ از فصل اول ارگانون جدید در این باره چنین می‌نویسد:

> **بُت قبیله مربوط به طبیعت انسان در نژاد انسان است. تأکید بر اینکه حس میزان امور است، خطا است. همه ادراکات، اعم از حسی و غیر حسی، وابسته به انسان است نه به جهان؛ یعنی فاهمه انسانی نظیر آینه ناصافی است که پرتوهایی از اشیا را دریافت می‌کند؛ یعنی او طبیعت خودش را با طبیعت اشیا در می‌آمیزد و به افساد آن می‌پردازد** (Bacon, 2002, book one, section 41).

۲. بُت غار[3]: این بُت، یعنی علت خطا، ناشی از تفاوت‌های فردی انسان‌ها است. این مشخصه فردی برآمده از جنبهٔ تکوینی و موروثی و نیز تجربه فردی آدمی است. به‌عنوان نمونه، نگرش غلط و پیش‌داوری از مصداق بُت غار به شمار می‌رود. وی در بند ۴۲ از فصل اول اُرگانون جدید، در این باره می‌نویسد:

---

1. the idols of mind
2. the idol of tribe
3. the idol of cave

بُت غار در واقع خطای فردی انسان‌ها است. به جهت اینکه هر انسانی نوعی از غار فردی است که نور طبیعت را معوجّ و منحرف می‌سازد. این امر یا ناشی از سرشت خاص افراد است، یا به‌خاطر تربیت و یا آموخته‌هایی است که وی داشته، یا به جهت تأثیرپذیری او از اشخاص بانفوذ است و یا به سبب تأثیرات متنوعی است که از امور پذیرفته است. پس به‌روشنی می‌توان نتیجه گرفت که روان آدمی یک امر تغییرپذیر است (Ibid., book one, section 42).

گفتنی است، برخی بت غار فرانسیس بیکن را با غار افلاطون و کبوتر عقل کانت خویشاوند دانسته‌اند (پارکینسُن، ۱۳۹۲، ج۴: ۲۳۶-۲۳۷).

۳. بُت بازار[1]: این بُت ذهنی در واقع بدفهمی‌هایی است که ناشی از تعاملات و محاورات بین افراد در جامعه است. به‌ویژه آن نوع تفاهماتی که مربوط به کاربرد زبان است، زیرا گاه واژه‌های زبانی واقعیت را چنان‌که هست منعکس نمی‌سازند، به‌ویژه در آنجا که الفاظ فقط نام‌هایی برای چیزهایی هستند که اصلاً وجود خارجی ندارند. وی در بند ۴۳، از فصل اول ارگانون جدید در این باره چنین می‌نویسد:

این نوع خطا ناشی از روابط اجتماعی است که به جهت تشابهی که با مبادلات کالا در بازار دارد، آن را بت بازار نامیدیم. انسان‌ها از طریق تکلم و الفاظ درصدد فهماندن سخن خود به همدیگر هستند، ولی واژگان ناکارآمد به طور ناباورانه سد طریق فهم می‌شوند، لذا به‌صراحت می‌گوییم: واژگان در کار فهم اخلال ایجاد می‌کنند، امور را مشوّه می‌سازند و آدمی را در اختیار اوهام و مشاجرات قرار می‌دهند (Bacon, 2002, book one, section 43).

۴. بُت تماشاخانه[2]: این نوع بت، آرایه‌های غیرواقعی و گمراه‌کننده از واقعیت است که درگذشته از کسانی به ما رسیده که جایگاه عظیم فکری آنها به‌تدریج جای توجیه و استدلال را برای مدعیات آنها گرفته است. به دیگر سخن، بت تماشاخانه عبارت است از علل خطای انسانی است که ناشی از نظام‌ها یا جزم‌هایی است که برآمده از مکاتب فلسفی مختلف است؛ بنابراین، پذیرش نظام‌های فلسفی غلط و نیز روش‌های استدلالی مغالطه‌آمیز مصداقی از بُت تماشاخانه است. فرانسیس بیکن این نوع بُت ذهنی را چنین توصیف می‌کند:

1. the idol of market
2. the idol of theater

خطاهایی که ناشی از پذیرش جزم‌های کاذب ناشی از فلسفه‌های مختلف و نیز پذیرش قواعد نادرست استدلال است، بت تماشاخانه نام دارد. این قبیل امور، عوالم خیالی نادرست را در ما پدید می‌آورند. البته این نوع خطا منحصر در امور یاد شده نیست، بلکه شامل بسیاری از اصول و مبانی نادرست که در سنت‌ها و باورهای ما جا خوش کرده‌اند، نیز می‌شوند (Ibid., book one, section 44).

وی از این بت‌ها در کتاب آتلانتیس نو نیز بحث کرده است (Bacon, 2017: 35-55).

عنایت فرانسیس بیکن به بت‌های ذهن همواره مورد تحسین فلاسفه و اندیشمندان واقع شده و از آنها در کتاب‌ها و نوشته‌های خود یاد کرده‌اند. به‌ویژه، این امر موردتوجه کسانی بوده است که درباره نظام فکری او به نحو مستقل به نگارش پرداخته‌اند (Quinton,1980: 34-38; Penltionen, ed., 1996: 77-78; Urbach, 1987: 83-106; Robinson, 2006: 189-192).

حتی بعضی معتقدند، بیان بیکن درباره بت‌های ذهن از مشهورترین بخش فلسفه اوست که در آن بخش به ما توصیه کرده که اذهانمان را قبل از پرداختن به کار دانش از بُت‌های ذهنی یعنی از مغالطات، دریافت‌ها و گرایش‌های غلط بپیراییم. بت‌های ذهنی فرانسیس بیکن، در تحولات فلسفی و معرفت‌شناختی نوین نقش داشته و بر متفکرانی همچون دکارت نیز تأثیرگذار بوده است (Tiles, 1993: 43-207).

ب) آیت‌الله جوادی و حجاب‌های معرفت: اکنون حجاب‌های معرفت را از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در سه عنوان کلی موردبحث قرار می‌دهیم. البته، ایشان بیشتر در تفسیر، باتوجه‌به مصادیقی که قرآن مجید بیان فرموده است، تحلیل‌های فلسفی خود را در باره حجاب‌های معرفت ارائه داده‌اند، ولی این امر هویت بحث را از فلسفی بودن خارج نمی‌کند، زیرا ارائه تحلیل فلسفی باتوجه‌به موارد خاص در واقع به معنای تبیین مسئله به کمک نمونه‌ها و مثال‌های ویژه است.

۱. حجاب عام (حجاب ظلمانی): یکی از حجاب‌های معرفت که استاد دربارهٔ آن به‌تفصیل سخن گفته‌اند، حجابی است که ناشی از معاصی و آلودگی‌های نفسانی است. این حجاب که آن را «حجاب ظلمانی» و «حجاب نفسانی» می‌توان نامید، در اثر ارتکاب گناه و دوری از حق حاصل می‌شود. این نوع حجاب در فاسقان، منافقان و کافران وجود دارد، زیرا کافران محفوف به دو حجاب‌اند: حجابی که آنان بر اثر دوری از حق بر خود افکنده‌اند و حجابی که خدای متعال به کیفر چشم‌پوشی از حقایق بر آنان افکنده و آن مُهر زدن بر دل‌ها و گوش‌های آنان است و اعمال کافران بین این دو

حجاب ظلمانی قرار گرفته است؛ بنابراین، بسته‌شدن دل عمدتاً ناشی از دو عامل است: یکی هواپرستی که انسان پس از روشن شدن حق به جای خدا محور شدن، هوس‌مدار شود که قهراً مشمول اضلال کیفری خداوند می‌شود و خداوند سمع و قلب او را مختوم می‌کند و بر چشم او پرده می‌افکند که پس از آن حق را نه می‌شنود و نه می‌بیند و نه می‌فهمد، زیرا او عالمانه هواپرست شده است: «افرایت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوه فمن یهدیه من بعد الله» (جاثیه: ۲۳)، و عامل دیگر بسته‌شدن دل، گناه است. کافران به پیامبر اکرمﷺ می‌گفتند: قلب ما، در غلاف و کنان است و گوش ما نیز سنگین است و سخنانت را نمی‌شنویم و بین ما و تو حجابی است که بر اثر آن تو را نمی‌بینیم. البته، گاه از این مطلب در برخی آیات به رَین (زنگار دل) تعبیر شده است: «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون؛ کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون» (مطففین: ۱۵-۱۴). عقیده باطل و اخلاق رذیله به‌صورت گردوغبار، بر روان آدمی می‌نشیند و ازآن‌پس، نور هدایت بر آن نمی‌تابد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج۲: ۲۳۰-۲۳۲).

استاد سپس به چند نمونه از گناهانی که موجب انحراف قلب و حرمان از فهم حقایق می‌شود، اشاره می‌کنند (همان: ۲۳۲-۲۳۳). مانند تکبّر که موجب حرمان متکبّر از فهم آیات الهی می‌شود: «سأصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغیر الحق و ان یروا کل آیه لا یؤمنوا بها و ان یروا سبیل الرشد لا یتخذونه سبیلا» (اعراف: ۱۴۶). نمونه دیگر، خودداری از شرکت در جهاد در راه خداست که حرمان از درک حقایق را در پی دارد. افرادی بودند که وقتی پیامبر اکرمﷺ آیات جنگ و دفاع را تلاوت می‌فرمود، اطراف خود را می‌پاییدند که کسی متوجه نشود تا از آنجا بیرون روند. خداوند این قبیل افراد را که چنین رفتاری ناشایست داشتند، به انصراف دل و تقلیب قلب و محرومیت از درک حقایق مجازات می‌کند: «و اذا ما انزلت سوره نظر بعضهم الی بعض هل یراکم من احد، ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم» (توبه: ۱۲۷). شیطان نیز از طریق وسوسه به ارتکاب گناه در بسته‌شدن دل آدمی نقش دارد. هدف اغوای شیطان مسدودکردن دل آدمی است. او اصرار دارد انسان را در تباهی و گناه نگه دارد تا خطاها بر آدمی احاطه کند و هیچ راهی برای نفوذ معارف حق در دل و قلب او باقی نماند (همان: ۲۳۳). نکته‌ای دیگر که ایشان به آن اشاره می‌کنند، این است که بسته‌شدن و واژگونی دل، ویژه کافران و منافقان نیست، بلکه به هر میزانی که دل آدمی به زنگار گناه آلوده

گردد، واژگون و مختوم گشته، به همان اندازه از فهم آیات الهی محروم می‌گردد. این واژگونی دل از آلودگی به مکروهات آغاز می‌شود و به گناهان صغیره و سپس به معاصی کبیره می‌رسد تا به اکبر کبائر که همان کفر به خداست، سر برمی‌آورد (همان: ۲۳۴). زیرا انسان‌ها از جهت سلامت و بیماری قلب از نظر قرآن کریم چند گونه‌اند: یا مؤمن عادل‌اند که قلبی سالم دارند، و یا مؤمن ضعیف الایمان هستند که قلبی بیمار دارند، و یا کافر و منافق هستند که هر دو دارای بیماری روحی و قلبی شدید هستند، و سرنوشتی یکسان دارند (همان: ۲۶۴-۲۶۵)، چون روح آدمی مجرد و منزه از مکان، زمان و تاریخ است، و کفر و نفاق نیز ملکه‌ای است نفسانی و مجرد از زمان و مکان. پس روحی که به کفر و نفاق آلوده گشته، گرفتار خطر ابدی می‌شود که پیامد عقاید نادرست و اعمال ناشایست اوست که در قیامت ظهور می‌کند و او را برای همیشه از حق محجوب می‌سازد (همان: ۳۳۳-۳۳۴).

همچنین، ایشان در جایی دیگر می‌فرمایند: یکی از موانع شکوفایی فطرت و شناخت حقیقت، زنگار دل است. قرآن کریم می‌فرماید: «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» (مطففین: ۱۴). سرّ اینکه عده‌ای حقایق دینی را نمی‌فهمند، این است که جان آنان را پردهٔ گناه و زنگار دل فراگرفته است. آیینه اگر غبارآلود شود، هرگز نور حق در آن نمی‌تابد و چیزی را نشان نمی‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۰۱-۴۰۲).

بنابراین، باتوجه‌به آنچه گذشت، این نکته به دست آمد که استاد جوادی آملی یکی از حجاب‌های معرفت را زنگار دل می‌داند که در اثر آلودگی به گناه و معصیت حاصل می‌شود. وی در باره این نوع حجاب، علاوه بر موارد یاد شده، در جاهای دیگر نیز بحث کرده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج۸: ۵۹۳-۵۹۵ ؛ ج۹: ۴۴-۴۸؛ ج۱۴: ۱۱۱-۱۱۳؛ ج۱۹: ۹۷-۱۰۰؛ ج۲۰: ۸۸-۸۹؛ ج۲۴: ۴۶۹-۴۷۰). وی سپس درباره رفع این حجاب، یعنی حجاب ظلمانی ناشی از معاصی و گناهان، چنین فرموده است:

> **تقوا، افزون بر پوشاندن بدی‌ها و آمرزش لغزش‌ها، نوری را در دل آدمی ایجاد می‌کند که در بسیاری از موارد تشخیص می‌دهد که راهش حق است یا باطل، صدق است یا کذب؛ خیر است یا شر؛ نیکو است یا زشت. تقوا همانند اتوبان، مسیر مستقیم را به انسان می‌نمایاند و حرکت او را آسان می‌گرداند** (همان، ج۳۱: ۱۷۵).

۲. حجاب خاص (حجاب نورانی): نوعی دیگر از حجاب‌های معرفت از دیدگاه استاد جوادی، حجاب نورانی است. این نوع حجاب در کلمات حکما و عرفای الهی نیز مطرح بوده است، ولی تفسیری که ایشان از وجه حجاب بودن حجاب نورانی بیان داشته‌اند، ویژه است. حجاب نورانی آن نوع حجابی است که نقطه منفی در هویت آن نیست، ولی چون گاه با خود مقارناتی دارد که آنها در واقع حاجب معرفت می‌شوند، ازاین‌رو آن را «حجاب» دانسته‌اند. ایشان در معرفت‌شناسی در قرآن ذیل عنوان حجاب‌های معرفت می‌فرمایند:

ازآنجاکه علم انسانی - یعنی هرآنچه انسان به معنای عام می‌داند - به‌تبع درجات معلوم دارای شرایط و موانع متفاوت است. هر مرتبه‌ای از علوم مبتلا به موانع و حجاب‌هایی خاص است. گاه از این موانع گوناگون با عنوان حجاب ظلمانی و گاه با عنوان حجاب نورانی یاد می‌شود. اگر انسان بخواهد شناخت حسی داشته باشد، برخی از امور طبیعی که می‌توانند حجاب شناخت او باشند، حجاب‌های حسی و مادی نامیده می‌شوند. اگر انسان بخواهد با نشئه مثال در ارتباط باشد، حجاب شناخت او برخی از موجودهای عالم مثال است و اگر بخواهد با نشئهٔ مجردات تام آشنا شود، حاجب شناخت او، افزون بر موجودهای مادی و مثالی، برخی از موجودات عالم عقلی است.

گفتنی است، از حجاب‌هایی که متعلق به نشئه مجردات است با عنوان حُجُب نوری یاد می‌شود و آنچه که در مناجات شعبانیه و غیر از آن، به‌عنوان رفع حجاب‌های نورانی مطرح شده است، ناظر به این نحو حجاب است. البته این مطلب منوط به این است که اضافهٔ حجاب به نور در حجب النور بیانیه باشد، یعنی حجابی که خود از سنخ نور است. ولی اگر اضافه مزبور بیانیه نباشد، به این نحو که یا اضافهٔ غیر بیانیه باشد، و یا جامع هر دو قسم باشد، در این صورت حجاب مادی و ظلمانی را هم شامل می‌شود، زیرا موجود مادی و اشتغال به آن نیز می‌تواند مصداق حجاب نورانی باشد.

اما آنچه در معراج از جریان جبرئیل و رسول اکرمﷺ نقل شده، نشانه آن است که مقام آن حضرت برای جبرئیل حجاب نوری بوده است. توضیح آنکه: گاه انسان متقی و وارسته از ماده که فرضاً حجاب ظلمانی ندارد، مطلب عمیق علمی را نمی‌فهمد. تنها چیزی که در اینجا وجود دارد مثلاً دو مقدمهٔ یک قیاس اقترانی است که متفکر را به نتیجه راهنمایی می‌کند. لیکن چون آن دو مقدمه علمی فرضاً مشکل است، عبور از آن را دشوار می‌سازد، یعنی هر یک از آن دو مقدمه

با اینکه هر یک مطلب عمیق علمی و نوری است، برای آن شخص حجاب است. در فضایل اخلاقی نیز آن کسی که در درجهٔ متوسط از تقوا است چون قصد درجه‌ای برتر را نماید، آن درجهٔ بالا با آنکه خود فضیلت عملی است، به دلیل دشواری‌ای که دارد، حجاب نوری اخلاقی شمرده می‌شود. پس علاوه بر حجاب‌های مادی و حجاب‌های مثالی، عمیق بودن مسایل و معارف عقلی و صعوبت منازل اخلاقی نیز حجاب نورانی به شمار می‌روند.

نکته: نکته‌ای که توجه بدان لازم است، این است که حجاب بودن مرتبه‌ای از واقعیت نسبت به مرتبه بالاتر از خود از چند اصل نتیجه می‌شود:

۱. واقعیت دارای مراتب است و مراتب بالای آن به لحاظ وجودی، شدیدتر و قوی‌تر از مراتب پایین‌تر از آن است.

۲. معرفت هر مرتبه از واقعیت نیز از همین تناسب پیروی می‌کند.

۳. محتوای کیفی معرفت در هر مرتبه‌ای کاملاً متفاوت با محتوای آن در مراتب دیگر است. برای نمونه، محتوای شناخت عالم طبیعت، حسی و تجربی است و محتوای شناخت عوالم مثالی و عقلی، شهودی است.

۴. عالِم و فاعل شناسا همواره در دست‌یابی به مراتب بالاتر شناخت باید در سیر طولی معرفت سیر کند.

آنچه توجه بدان لازم است، این است که درک هر مطلبی برای هر کسی میسور نیست، و این صعوبت ادراک یا به جهت فقدِ مقتضی است یا بر اثر وجود حجاب. فقدان اقتضا را می‌توان با نداشتن مبانی لازم برای معرفت هر چیزی توجیه کرد و وجود حجاب را می‌توان با وزین بودن، عمیق بودن مسئله و رفیع بودن آن تبیین نمود. چون علم مجرد است و اندیشه مجرد از ماده، پس عُمق یا ارتفاع یک مطلب عمیق و رفیع علمی، حجاب نوری خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۱۹-۲۲۱).

تا اینجا دانستیم که یکی از حجاب‌های معرفت، حجاب نورانی است، ولی در تفسیر آن دو وجه وجود دارد: در یک وجه، فقط موجودات مجرد و فرامادی شأنیت دارند که حاجب نوری برای معرفت باشند، ولی در وجه دیگر، هر امری و لو اینکه یک موجود مادی باشد، اگر مانع معرفت شود، می‌تواند موصوف وصف حجاب نورانی قرار گیرد.

براین اساس، گرایش به حس، یعنی حس‌گرایی افراطی را که در بنی اسرائیل سابقه داشته و هم‌اکنون نیز در مکاتب حس‌گرای غربی در جریان است، نیز می‌توان مصداقی از حجاب نورانی به شمار آورد، زیرا در این شکی نیست که حس، هرچند در سطح متنزل ادراک قرار دارد، ولی می‌تواند فی الجمله در فرایند تحقق معرفت، نقش ایفا کند، ولی آنچه می‌تواند حجاب معرفت به شمار آید، اکتفا به حس و بی‌نیاز دانستن آن از ادراک عقلی است.

استاد جوادی بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که حس‌گرایی افراطی که نمونه‌های بارز آن در بنی اسرائیل سابقه داشته، مانع درک حقایق می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج۲: ۲۱۵-۲۱۶ ؛ ج۳۲: ۳۵۹-۳۵۸؛ ج۴: ۵۱۰-۵۱۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۴). ایشان در این باره می‌فرمایند: در مقابل کسانی که ابزار معرفت را فقط حس و تجربه حسی می‌دانند، کسانی نیز معتقدند علاوه بر حس و تجربه حسی، طهارت روح و پرهیز از اموری مانند الحاد، نفاق و عصیان، نیز لازم است، و داشتن تقوا در مسیر کسب علم نیز یک ضرورت است (همو، ۱۳۹۱، ج۳۲: ۳۵۸-۳۵۹).

همچنین در این باره می‌فرمایند: کسی که معجزه و بینه الهی را ببیند و به جهت گرایش حسی در معرفت شناسی از آن اعراض کند، قلبش دچار قساوتی شدیدتر از قساوت سنگ می‌شود. مصداق روشن چنین قلبی دل‌های بنی اسرائیل است، زیرا کوه طور بر فراز سرشان افراشته شد: «و اذ اخذنا میثاقکم و رفعنا فوقکم الطور خذوا ما آتیناکم بقوه و اذکروا ما فیه لعلکم تتقون» (بقره: ۶۳)، ولی متاسفانه آنها پس از یک بیداری موقت به خواب غفلت فرو رفتند و به آیات الهی پشت کردند: ثم تولیتم من بعد ذلک (همان: ۶۴). آنان که از دریا به معجزه رسول خدا گذشتند و شکافته شدن دریا و سپس غرق شدن آل فرعون را نیز به چشم خود مشاهده کردند، ولی در عین حال پس از نجات از آن خطر عظیم، خدای دیدنی از حضرت موسی درخواست کردند: «یا موسی اجعل لنا الهاً کما لهم آلهه» (اعراف: ۱۳۸)، یا صریحاً گفتند: «لن نؤمن لک حتی نری الله جهره» (بقره: ۵۵)، و بالاخره کسانی که مطابق آیات مورد بحث، پس از مشاهده احیای مرده‌ای، آن هم با زدن عضو مرده‌ای دیگر به آن، به جای تعقل در این آیهٔ بزرگ الهی و عبرت و بیداری، به قساوت قلب دچار شدند: «ثم قست قلوبکم من بعد ذلک». اکنون، اگر ریشه‌یابی کنیم، به دست می‌آوریم که منشأ معرفت‌شناختی همه این اِعراض‌ها و ناسپاسی‌ها تعقل نکردن و گرفتار اصالت حس بودن آنها

است. پس برای رهایی از چنین فرجام دردناکی باید اهل تعقل بود و از آیات و معجزات محسوس به معارف و حقایق معقول عبور کرد و در چهار دیواری حس محصور نماند (همان، ج۵: ۲۱۷-۲۱۸).

ایشان در ادامه می‌فرمایند: مادیون چون معتقدند جز از طریق حس راهی برای کسب علم نیست، نتیجه می‌گیرند آنچه غیرمحسوس است قابل ادراک نیست و انسان نیز نمی‌تواند به اثبات یا نفی آن بپردازد. براین اساس، معتقدند آنچه پیامبران الهی دربارهٔ امور غیر محسوس می‌گویند، پنداری باطل است.

ولی پاسخ پندار آنها این است که: اولاً، عناصر محوری معرفت مانند مفهوم هستی، علیت، معلولیت، وحدت و ... مبتنی بر حس نیست، اعم ازحس مستقیم وغیر مستقیم؛ و ثانیاً، قضایای بدیهی و اوّلی که زیر بنای استدلال‌های عمیق معرفتی است نیز مبتنی بر حس نیست؛ و مدار صواب و خطا تصدیق است نه تصور و تصدیق نیز حکم عقل است نه حس (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۳۹).

استاد همچنین به وجه کارگر افتادن تزویر در بنی اسرائیل اشاره کرده، و سرّ آن را حس گرایی آنها دانسته اند، زیرا بنی اسرائیل براساس اینکه مشاهده می‌کردند که عصای حضرت موسی‌ﷺ تبدیل به مار شد، به وی ایمان آوردند، و چون سامری حیله زد تا از گوساله بانگ برآید، آنان نیز گوساله‌پرست شدند، ولی در هر دو مورد معیار آنها همان حس بود، در صورتی که سحر با معجزه فرق دارد. معجزه گرچه اثر حسی دارد، ولی اثر عقلی هم دارد که بنی اسرائیل به خاطر توغُّل در حس‌گرایی قادر به فهم عقلانی آن نبودند. بنابراین، اگر کسی همگام با جریان مشاهده حسی به استدلال عقلی بپردازد، هرگز سامری‌ها نخواهند توانست با گوساله‌های خود ایمان او را دچار آسیب سازند. پس، اگر بنی اسرائیل با مشاهده گوساله سامری از ایمان خود بازگشتند نه برای آن بود که معجزه حجتی عامیانه است، چنان که غزالی و امثال او پنداشته‌اند، بلکه برای آن بود که بنی‌اسرائیل از مدارحس بیرون نرفتند و نتوانستند با معیار عقل، معجزه را از غیر معجزه تفکیک کنند. بنابراین، نباید در «حجاب حس» محصور ماند و نیز نباید معجزه را تنها در سطح حس و مشاهده فهم کرد، بلکه باید از حس فراتر رفت تا به کمک عقل بتوان برای اثبات نبوت پیامبران الهی‌ﷺ حجت قاطع اقامه کرد (همان: ۴۴۶-۴۴۷).

۳. حجاب اخص (حجاب وجودی): نوع سوم از حجاب‌های معرفت که می‌توان به آن اشاره کرد، حجابی است که مربوط به ساحت وجودی آدمی است. بدون شک، هر موجودی در مرتبه‌ای

خاص از مراتب وجودی است، و هر موجود در هر مرتبه‌ای از وجود، با حفظ مرتبه و توجه و عنایت به مرتبه خودش، نخواهد توانست چنان که باید، مرتبه بالاتر از خودش را فهم کند. لذا از این حجاب گاه به حجاب خودی تعبیر می‌شود. البته باید توجه داشت که این نوع حجاب بیشتر مورد توجه عرفا و حکمای الهی است که در هوای سیر و سلوک الی الله به سر می‌برند. لذا از این نوع حجاب می‌توان به «حجاب عرفانی» نیز تعبیر کرد؛ همچنان که حجاب عام (ظلمانی) را می‌توان «حجاب نفسانی» و حجاب خاص (نورانی) را حجاب فلسفی نامید.

بنابراین، سالک راه معرفت با سه نوع حجاب مواجه است: الف) حجاب ظلمانی، که همان حجاب عام نفسانی است؛ ب) حجاب فلسفی، که همان حجاب خاص نورانی است؛ ج) حجاب عرفانی، که همان حجاب اخص وجودی است.

استاد جوادی آملی در این باره می‌فرمایند: کسی بدون هیچ حجابی نمی‌تواند مخاطب خدا باشد، زیرا گاه میان مخاطب و خدای متعال، چیزی واسطه نیست، اما هستی خود آن شخص حجاب است. انسان موجودی محدود است و به اندازهٔ وجودی خودش با خدا سخن می‌گوید و از پنجره خویشتن خویش ندای حق را می‌شنود، نه بیشتر. امام کاظم‌ؑ خدا را محجوب بی‌حجاب و مستور بی‌ساتر می‌داند: «و لیس بینه و بین خلقه حجاب غیرخلقه و احتجب بغیر محجوب و استتر بغیر مستور» (صدوق، ۱۴۱۶: ۱۷۹). خلق، خودشان حجاب‌اند و حافظ هم که می‌گفت (دیوان حافظ، غزل ۲۶۶) تو خود حجاب خودی، از میان برخیز، احتمالاً از همین حدیث نورانی امام کاظم‌ؑ الهام گرفته است (همو، ۱۳۹۱، ج۳۰: ۲۴۹-۲۵۷). ولی سالک راه دوست نباید دست از طلب بردارد، بلکه باید بکوشد با تهذیب نفس و پاک‌سازی اندیشه و انگیزه خود، پرده‌های ظلمانی و نورانی را یکی پس از دیگری کنار زند و سعی کند با نیایش خاضعانه مقرون با علم و معرفت، راه وصال را طی کند (همان: ۲۵۷).

۴. مقایسه و سنجش

دیدگاه فرانسیس بیکن درباره حجاب‌های معرفت تحت عنوان «بت‌های ذهن» مورد بحث قرار گرفت، وبیان شد که بیکن به چهار نوع حجاب برای معرفت اشاره کرده است: الف) بت قبیله؛ ب) بُت غار؛ ج) بت بازار؛ د) بت تماشاخانه. همچنین، دانستیم که آیت‌الله جوادی آملی دربارهٔ حجاب‌های معرفت به تفصیل بحث کرده‌اند که می‌توان آنها را ذیل عناوین زیر معنوَن ساخت:

الف) حجاب عام (ظلمانی و نفسانی)؛ ب) حجاب خاص (نورانی و فلسفی)؛ ج) حجاب اخص (وجودی و عرفانی).

اکنون در اینجا به اجمال به مقایسه این دو دیدگاه می‌پردازیم. ولی پیش ازآن به برخی مواضع اشتراک و بعضی از مواضع افتراق آنها می‌پردازیم:

مواضع اتفاق: اگردر اصول و مبانی اندیشه های این دو متفکرتأمل کنیم، در میان آنها نقاط مشترک و مورد اتفاقی را می‌یابیم که برخی از آنها از این قراراست:

الف) هر دو متفکر در امکان معرفت فی‌الجمله اتفاق‌نظر دارند و شکاکیت و نسبی‌گرایی را بر نمی‌تابند.

ب) هر دو متفکر بر وجود حجاب‌ها وموانع در فرایند حصول معرفت تأکید دارند.

ج) هر دو متفکر بر لزوم پرهیز و زدودن حجب‌های معرفت تأکید دارند.

د) هر دو متفکر به حجاب‌هایی اشاره می‌کنند که رهایی از آن دشوار یا غیر ممکن است. مانند بت قبیله در اندیشه بیکن و حجاب وجودی (حجاب خودی) در نگرش آیت‌الله جوادی آملی.

مواضع افتراق: این دو متفکر گرچه در مواضعی اتفاق نظر دارند، ولی در جاهایی هم اختلاف نظر دارند که برخی از آنها از این قرار است:

الف) توجه و تأکید فرانسیس بیکن بر علم حصولی است، ولی آیت‌الله جوادی به علم حصولی و حضوری هر دو عنایت دارند، گرچه شاید تأکیدشان بر علم حضوری بیش از علم حصولی است.

ب) تأکید بیکن بیشتر بر علوم حسی و تجربی است، ولی آیت‌الله جوادی بیشتر بر عقل و علوم عقلی تأکید دارند و علوم حسی و تجربی را نیز در پرتو تأیید عقل معتبر می‌دانند.

ج) برخلاف فرانسیس بیکن که حس و تجربه حسی را بر صدر می‌نشاند، آیت‌الله جوادی اتکای صرف به حس و تجربه را حجاب معرفت می‌دانند.

د) فرانسیس بیکن هدف کسب علم را کسب قدرت در تفوق بر طبیعت می‌داند، ولی آیت‌الله جوادی هدف کسب علم را تابع هدف آفرینش انسان می‌دانند که رسیدن به کمال و قرب‌الهی است.

سنجش: با توجه به آنچه درباره دیدگاه فرانسیس بیکن و آیت‌الله جوادی آملی درباره حجاب‌های معرفت بیان شد، و نیز با در نظر گرفتن مواضع اتفاق و افتراق مبانی و نگرش آنها در این زمینه، اکنون به طور اجمال به سنجش برخی زوایای مهم نگرش آنها می‌پردازیم.

چنان که دانستیم، فرانسیس بیکن برخطاهایی تأکید می‌کرد که در علم حصولی حاصل می‌شود، به دو دلیل؛ یکی به این جهت که فلاسفه غرب غالباً به علم حضوری توجه ندارند و دیگر به این لحاظ که علم حصولی بالاخص علم تجربی دغدغه خاطر او بوده است. گرچه با صرف نظر کردن از این ملاحظات، برخی از بت‌های ذهنی او، مانند بت قبیله، که ناظر به ساختار وجودی انسان است، می‌تواند علم حضوری را نیز شامل شود. او در بت قبیله، به علل خطاهایی اشاره می‌کند که مربوط به سرشت آدمی است، و در بُت غار به علل خطاهایی اشاره می‌کند که ناشی از مشخصات فردی انسان‌هاست. همچنین، وی در بُت بازار به علل خطاهایی اشاره می‌کند که ناشی از زبان در مقام تفاهم با دیگران است. سرانجام او در بت تماشاخانه به تحلیل علل بروزخطاهایی می‌پردازد که از جزم‌های کاذب -تصدیقات نادرست- ناشی می‌شود که منشأ آن سرسپردن به نظام‌های فلسفی غلط است. ولی او برای رهایی از این بت‌های ذهنی که آنها را حجاب‌های معرفت به شمار می‌آورد، هیچ راه حلی ارائه نمی‌کند.

از سوی دیگر، بحث آیت‌الله جوادی دربارهٔ «حجاب‌های معرفت» منحصر به حوزه علم حصولی نیست، بلکه ایشان به طور جامع هر نوع حجاب معرفت را، اعم از حضوری و حصولی، موردبحث قرار داده‌اند. تأکید بر حجاب بودن «حس‌گرایی منعزل از عقل» نیز از امتیازات مبانی فکری استاد در برابر شالوده‌های اندیشه فرانسیس بیکن است. به نظر ایشان، نه‌تنها اتکا به حس نمی‌تواند ما را از حجاب‌های معرفت رهایی بخشد، بلکه خود نیز مانع رسیدن به حق خواهد بود. همچنین با تأکیدی که ایشان بر لزوم پیرایش جان از رذائل اخلاقی به‌عنوان حجاب معرفت، دارند، درواقع در مسیری گام زده‌اند که امروزه در معرفت‌شناسی فضیلت نیز بدان توجه می‌شود. ارائه راه‌حل برای رهایی از حجاب‌های معرفت نیز یکی دیگر از امتیازات ایشان در این زمینه است که بیکن فاقد آن است.

بدین ترتیب، با سنجش این دو دیدگاه یا دو نظام فکری در زمینه آسیب‌شناسی ذهن، به این نتیجه می‌رسیم که آنچه استاد جوادی در این زمینه بیان کرده‌اند، علاوه بر اتقانی که ناشی از اندیشه عقلانی ایشان است، حاکی از یک نوع جامعیت آن نسبت به گستره دانش‌های بشری، اعم از حضوری و حصولی است. اما امتیاز استاد در میان متفکران اسلامی در اینجا در بحث جامع ایشان در باره حجاب‌های معرفت همراه با توضیح و ذکر نمونه‌های متعدد و گوناگون است. افزون بر اینکه، نحوه بیان استاد راجع به حجاب‌های نوری نیز ویژه است؛ گرچه، ایشان در عنایت به

مسئله «حجاب‌های معرفت» متأثر از فلاسفه و عرفای اسلامی، به‌ویژه امام خمینی‌ﷺ و علامه طباطبایی‌ﷺ هستند.

۵. نتیجه بحث

دانستیم که معرفت که مطلوب هر انسان خردمند است، گاه با موانعی مواجه می‌شود که حصول آن را دچار مشکل می‌سازد. طبیعی است برای مبارزه با موانع معرفت و زدودن آن از ساحت ذهن، آدمی باید با مغالطات منطقی و بت‌های ذهنی و آلودگی‌های نفسانی مبارزه کند. ازاین‌رو، شناخت حجاب‌های معرفت و سپس تلاش برای زدودن آن از دستگاه ذهن و ساحت جان از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی به شمار می‌رود که می‌تواند ثمرات علمی و عملی و فردی و اجتماعی داشته باشد، و غفلت از آن ما را در پیله‌های شناخت گرفتار می‌سازد.

در این مقاله، اموری را که در کار دانش اخلال می‌کنند، از دیدگاه فرانسیس بیکن و آیت‌الله جوادی آملی که آنها نماینده دو نوع نظام فکری است، بررسی کردیم. از فرانسیس بیکن شنیدیم که گاه طبیعت آدمی در کار دانش، اخلال ایجاد می‌کند، گاه نیز مشخصات فردی، کژتابی‌های زبان و سرسپردن به نظام‌های فکری نادرست مشکل‌آفرین می‌شوند. از استاد جوادی نیز آموختیم که گناهان و رذایل اخلاقی ما را از حقیقت دور می‌کند، و حجاب‌های معرفتی، مغالطات منطقی، و حس‌گرایی افراطی یعنی حس‌گرایی منعزل از عقل، مانع رسیدن به حق می‌شوند و گاه نیز در «خود گرفتار شدن» حجاب معرفت می‌شود که تنها راه رهایی از آن، دوری از خودبینی و خداگرایی به معنای دقیق کلمه است.

منابع

- پارکینسن، ج. اچ. آر (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، ویراسته حسن فتحی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱-۱۳۹۳)، *تسنیم؛ در تفسیر قرآن کریم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- ـــــــــــــ (۱۳۸۷ الف)، *فطرت در قرآن*، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
- ـــــــــــــ (۱۳۸۷ ب)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء.
- Adler, Mortimer (1994), *Great Books of Western World* ,Editor in Chief, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc.

- Bacon, Francis (2002), *The New organon*, Translated from Latin to English by Michael Silverthorne, London: Cambridge University Press.
- _____ (2017), *New Atlantis and the Great Instauration*, Secon edition, UK: Blackweh.
- Bowen, Catherine Drinker (1993), *Francis Bacon: The Temper of a man*, New York: Fordham University Press.
- Peltionen, Markku, Ed. (1996), *The Cambridge Companion to Bacon*, London: Cambridge University Press.
- Quinton, Anthony (1980), *Francis Bacon*, Oxford: Oxford Univirsity Press.
- Robinson, Peter (2002), *Arguing to better conclusion: A Human Odyssey*, New Jersey: Lawrenc Associates, Inc., Publishers.
- Tiles, Mary, and Jim Tiles (1993), *An Introduction to Historical Epistemology: The Authority of Knowledge*, UK: Blackwell publishers.
- Urbach, Peter (1987), *Francis Bacon's Philosophy of science*, USA: Open Court Publishing Company.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۶۷ - ۱۴۹
DOI: 10.22034/ra.2022.526927.2638

مقاله پژوهشی

انحلال یا بقای ذات در تجربه عرفانی ابن‌عربی

عباسعلی منصوری *

چکیده

بررسی مسئله وحدت وجود از نگاه ابن‌عربی اهمیت خاص دارد زیرا وی عارفی است که سعی دارد به تجارب عرفانی خود وجه عقلانی دهد. نظریه وحدت وجود با اشکالات و ابهام‌های عدیده‌ای مواجه است. یکی از این ابهام‌ها، مسئله انحلال یا عدم انحلال ذات سالک است. در عبارات ابن‌عربی هم شواهدی دال بر پذیرش کثرت و عدم انحلال ذات وجود دارد و هم شواهد دال بر وحدت محض و انحلال ذات. هرچند ابن‌عربی یکی از مراتب فنا را فنای ذات می‌داند اما دقت در عبارت وی نشانگر این مطلب است که مراد وی از فنا، انحلال و نیستی کامل ذات سالک نیست. ضمن اینکه به لحاظ مبانی عرفان نظری دست ما برای توجیه و فهم شواهد دال بر انحلال ذات خالی نیست و می‌توان این شواهد را به یکی از چهار نحو توجیه نمود. به این نحو که تعابیری که دال بر وحدت محض و انحلال ذات انسان و هر نوع کثرت دارند را بیانگر وحدت شهود بدانیم یا این عبارات را ناظر به فنای صفات سالک بدانیم یا اینکه با تحلیل معنای وجود و عدم در اندیشه ابن‌عربی این شواهد را تبیین کنیم و یا منشأ این ناسازگاری را این بدانیم که آنگاه که شیخ کثرت را به‌صورت مطلق نفی می‌کند در حالت فنا و مکاشفه بوده و عرفا در حالت فنا از تجربهٔ خویش به نحوی سخن می‌گویند که در حالت صحو و بقا همان را به نحو دیگری تعبیر می‌کنند.

---

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (A.Mansouri@razi.ac.ir).
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، ابن‌عربی، کثرت و وحدت، فنا، تجربه عرفانی.

مقدمه

پیش از بیان مسئله اشاره به این نکته ضروری است که هرچند مسئله وحدت وجود هسته اصلی تمام مکاتب عرفانی است و در طول تاریخ، عرفا و عرفان‌پژوهان از وجوه مختلف این مسئله را بررسی نموده‌اند اما صاحب‌نظران در باب این‌که ابن‌عربی مؤسس نظریه وحدت وجود است یا خیر اختلاف‌نظر دارند. از جمله این نظریه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ابراهیم مدکور معتقد است که نظریه وحدت وجود به دست ابن‌عربی کمال یافت اما ابن‌عربی این اصطلاح را به کار نبرده است و ابن‌تیمیه اولین کسی است که این واژه را به کار برده است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۳).

۲. نیکلسون ضمن رد دیدگاه آلفرد فون کرمر[1] که بر این باور است که حسین بن منصور حلاج پایه‌گذار نظریه وحدت وجود است؛ تأکید می‌کند که نظریه وحدت وجود نه بر حلاج قابل انطباق است و نه بر اوایل پیدایش تصوف، چرا که مذهب وحدت وجود زمانی دراز پس از حلاج در تصوف ظهور کرد و بزرگ‌ترین مؤسس آن محی‌الدین ابن‌عربی بود (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۶۰).

۳. ویلیام چیتیک معتقد است که هرچند ابن‌عربی هرگز تعبیر وحدت وجود را به کار نمی‌برد، لیکن غالباً از گزاره‌هایی استفاده می‌کند که به آن شبیه است و تأکید می‌کند که این ادعا که ابن‌عربی مؤید وحدت وجود به معنای حقیقی آن بوده است، قطعاً ادعایی به حق است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۵).

۴. اصطلاح وحدت وجود را خود ابن‌عربی در آثارش به کار نبرده است ولی بعدها مستشرقان آن را به وی نسبت داده‌اند (کاکایی، ۱۳۸۰: ۶۳).

اما چه ابن‌عربی را مؤسس نظریه وحدت وجود بدانیم و چه ندانیم، بررسی مسئله وحدت وجود از نگاه ابن‌عربی حائز اهمیت ویژه‌ای است زیرا اولاً همچنان که دیگران نیز اشاره نموده‌اند:

مسئله وحدت وجود با ظهور ابن‌عربی و ارائه مبانی عرفان به سبک نظری، جلوه تازه‌ای پیدا نموده و بعد از وی در بین پیروانش بحث وحدت وجود به این معنا که در عالم

1. Alfred von Kremer

هستی به لحاظ هستی‌شناسی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد، موردبحث و تحقیق قرار گرفته است (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۳۹).

ثانیاً وی صرفاً تحت‌تأثیر شور و جذبه‌های عرفانی نیست بلکه عارفی است که سعی می‌کند به تجارب عرفانی خود رنگ عقلانی دهد. او بر اساس تجارب عرفانی‌اش بنیاد یک نظام فکری کامل و شاملی را استوار ساخت که هنوز هم محور بینش‌های عرفانی در جهان اسلام است و عرفان نظری با او شناخته شده است. به تعبیر شهید مطهری او پدر عرفان نظری و به یک معنا عرفان فلسفی است و عرفا چه فارسی‌زبان و چه عرب‌زبان تماماً شاگردان او هستند (مطهری، بی‌تا، ج۱۰: ۵۷۶). ابن‌عربی در عرفان نظری و نظم بخشیدن به معتقدات عرفا آن‌چنان جایگاهی دارد که برخی وی را بیشتر فیلسوف می‌دانند تا عارف و چنین می‌پندارند که «وی بیشتر از آنکه عارفی مجذوب باشد نابغه‌ای در نظم دادن به نظریات و تفکرات عرفانی بود و نظام تفکر عرفانی جامع و منسجمی در اختیار نسل‌های پس از خود قرار داد» (شیمل، ۱۳۷۷: ۴۴۳).

بیان مسئله

عبارات ابن‌عربی در مسئله وحدت وجود و کثرت آفاقی بسیار پراکنده و حداقل در نظر اول متضاد گونه است. گاه گرایش شدید به وحدت محض دارد به‌نحوی‌که به نظر می‌رسد که جز برای حق‌تعالی برای هیچ‌چیز دیگری قائل به وجود نیست و گاه به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که خواننده چنین در می‌یابد که ابن‌عربی عالم هستی و کلیه موجودات آن را خدا می‌داند و گاه به‌صراحت تکثر را تأیید می‌کند.

همین تنوع در کلام و تعابیر را می‌توان در تلقی ابن‌عربی از مقام فنا نیز مشاهده نمود. آنچه در این مقاله پیگیری می‌شود تلاش برای پاسخ به این پرسش است که آیا در تلقی ابن‌عربی از وحدت وجود، ذات عارف منحل شده و به‌کلی فانی می‌شود یا خیر؟ درضمن بررسی مسئله یادشده این مسئله را نیز واکاوی کنیم که آیا وحدتی که ابن‌عربی از آن دم می‌زند آفاقی و عینی است یا انفسی و ذهنی؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا نظریه «وحدت وجود» بحثی وجودشناختی است و یا این که اصالتاً مقوله‌ای روان‌شناختی بوده و مربوط به حالت روانی عارف است. همچنان که آقای کاکایی به‌درستی به همین مطلب این‌گونه اشاره می‌کنند که:

این سؤال که آیا شهود عارف جنبه عینی دارد یا ذهنی، برای خود ابن‌عربی نیز مطرح بوده است، چنان که در تنوّع صور و کثرت تجلّیّاتی که عارف خود را با آن مواجه می‌بیند این سؤالات برای ابن‌عربی پیش می‌آید که: کثرت ناشی از تغایر ادراک است یا ناشی از تنوع متجلی یا ناشی از نسبت صاحب تجلی با متجلی؟ هنگامی که خدا بر تو تجلّی می‌کند چه چیزی از او مشهود است؟ اختلاف و تغایر تجلّی به چه چیزی بازمی‌گردد؟ آیا بازگشتش به تغایر ادراک توست، به این معنا که رؤیت تو دگرگونی می‌پذیرد، هرچند خود تجلّی فی‌نفسه مختلف نیست و یا برعکس، این اختلافات به تنوّع تجلّی و به نسبت بر می‌گردد نه به تو و نه به او؟ (کاکایی، ۱۳۷۹: ۱۶۳).

باتوجه‌به آنچه گفته شد سیر مباحث این نوشتار به این صورت خواهد بود که ابتدا شواهد دال بر وحدت محض و انحلال ذات و شواهد مخالف با آن را ذکر می‌کنیم و سپس به تحلیل این شواهد دوگانه می‌پردازیم.

شواهد پذیرش کثرت و عدم انحلال ذات:

در بیان عرفا تکثر در مقام فعل الهی به‌صورت مطلق نفی نمی‌شود زیرا وحدت توصیف مقام ذات است. به تعبیر آقای نوظهور:

در بینش عرفانی حقیقت وجود یعنی ذات متصف به وحدت حقه حقیقیه ذاتیه، قبل از ظهور و تجلی برای هیچ‌کس معلوم نیست و هیچ‌کس از آن خبر ندارد یعنی غیب مطلق و مجهول مطلق است. ولی این حقیقت واحده در مرتبه تجلی و فعل دارای تعینات متکثره‌ای است که از این تعینات تعبیر به نسب و روابط می‌شود و حق به اعتبار این کثرات اسمائی و صفاتی و کثرات فعلی و خلقی، متکثر در مقام فعل است ولی در مقام ذات احد است (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۴۲).

ابن‌عربی این کثرت را یک کثرت حقیقی می‌داند و در آثار او تعابیر و عبارات مبنی بر واقعی دانستن این کثرت کم نیست. البته تلقی ابن‌عربی از کثرت به این صورت است که اگر کثرات خارجی را فی‌نفسه و مستقل از خدا لحاظ کنیم اوهام صرف خواهند بود. همچنان که حمزه فناری با اشاره به این بیت «و کل نعیم لامحاله زائل، الا کل شیء ما خلا الله باطل» بر این نکته تأکید می‌کند (فناری، ۱۳۷۴: ۲۴۸). در این تلقی کثرات هنگامی واقعی هستند که به تعبیر آقای نوظهور «کثرات را به اعتبار تجلی حق لحاظ کنیم. به این معنا که حقیقت وجود، واحد به وحدت شخصی

است و از این حقیقت در مقام ظهور و تجلی، کثرات امکانیه اعم از کثرت اسماء و صفات و کثرت اعیان ثابته و موجودات ممکنه خارجی نشئت می‌گیرد» (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۵۴).

ابن‌عربی در کنار تعابیر فراوانی که دال بر وحدت محض هستند، تعابیر دیگری دارد که بیانگر کثرت هستند این تعابیر به لحاظ کمی و کیفی در حدی هستند که به تعبیر ویلیام چیتیک نمی‌توان ادعا کرد که وحدت وجود توصیف تامی از وجودشناسی ابن‌عربی به‌حساب می‌آید چرا که وی به کثرت عین، با همان شدت تأکید می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۵) از جمله این تعابیر می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. تصریح به ثبوت ذات نفس: ابن‌عربی تصریح می‌کند که انسان به مقامی می‌رسد که تمام صفات به‌غیراز عینیت را از دست می‌دهد.

> **هنگامی که عبد از همه اسمای خویش که لازمه سرشت اوست و از همه صورت‌هایی که بر آن آفریده شده است به‌کلی خارج شود، به‌نحوی‌که از او به‌غیراز عینش بدون هیچ صفت و هیچ اسمی - به‌جز عین - چیزی باقی نماند؛ در این هنگام نزد خدا از مقربان خواهد بود. ما در این امر با قول استادمان ابو یزید موافقیم که گفت: من الان هیچ صفتی ندارم و منظورش از «الان» زمانی بود که خدا وی را در این مقام مقیم داشت** (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۳).

۲. ابن‌عربی از وجود عالم و انسان بحث می‌کند و وجود را به عالم و انسان نسبت می‌دهد: «فالله خالق دائماً و العالم فی افتقار دائم له فی حفظ وجوده بتجدیده فالعالم معقول لذاته موجود بالله تعالی فحدوده النفسیهٔ عینه» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۹۸) و «ما من خلق ذکرناه خلق إلا و تعلق القصد الثانی منه وجود الإنسان الذی هو الخلیفهٔ فی العالم و إنما قلت القصد الثانی إذ کان القصد الأول معرفهٔ الحق و عبادته التی لها خلق العالم کله» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۲۳).

۳. از مفهوم «خلق و ایجاد» انسان سخن می‌گوید: دگرگونی شب و روز به‌خاطر خلق انسانی است که خلیفه خداوند و صاحب بهترین خلقت است. «و اختلاف الأحوال و الأطوار یکوِّرُ النَّهارَ عَلَی اللَّیلِ و یکوِّرُ اللَّیلَ عَلَی النَّهارِ علی عالم الانشقاق و الانفطار لإیجاد الإنسان الّذی خلقه الله فی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ» (ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۴۲).

۴. در باب حدیث قدسی که بیان می‌کند حق گوش، چشم، زبان، دست‌وپای سالک می‌شود از لزوم ثبوت عین عبد سخن به میان می‌آورد: «فص حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة: لا بدّ من اثبات عین العبد و حینئذ یصحّ أن یکون الحقّ سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله. فعمّ قواه و جوارحه بهویته علی المعنی الذی یلیق به سبحانه و هذه نتیجة حبّ النوافل» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ ب: ۱۴۷).

۵. خداوند عین ذات اشیاء نیست بلکه او اوست و اشیاء، اشیاء: «ما هو عین الاشیاء فی ذواتها بل هو هو و الاشیاء اشیاء» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۸۴).

۶. ابن‌عربی به عدم عینیت خدا و عالم تصریح می‌کند:

وقتی سالک در عالم خیال خدا را مشاهده می‌کند و سپس از عالم خیال به عالم حس و محسوس تنزل می‌یابد، حق نیز با او نزول می‌کند و از او جدا نیست. پس خدا را در صورت تمام امور عالم مشاهده می‌کند و هیچ صورتی را از او خالی نمی‌بیند و حق را عین نفس خود می‌بیند و می‌داند که خدا عین نفس او و عین عالم نیست و در این امر دچار حیرت نمی‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۳۵).

۷. ابن‌عربی برای ما سوی الله شأن وجودی قائل است و معرفت واقعی را در نفی ما سوی نمی‌بیند بلکه تأکید می‌کند که عارف همیشه وجه و جنبه یلی الحقی اشیاء را می‌نگرد نه اسباب و شروطی که خداوند وجود آن شیء را بر آن متوقف ساخته است و این روش و طریقه اهل طریق الله از اصحاب ما است «العارف أبدا إنما ینظر فی کل ممکن ممکن الوجه الخاص الذی من الله إلیه ما ینظر إلی السبب الذی أوقف الله وجوده علیه أو ربطه به علی جهة العلیة أو الشرط هذا هو نظر أهل طریق الله من أصحابنا» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۷۲۰).

۸. ابن‌عربی نفی کامل ممکنات را خطا می‌داند و آن را از مصادیق تناقض بر می‌شمرد و می‌گوید، بعضی از اهل نظر که دارای عقل ضعیفی هستند، ازآنجایی‌که نزد ایشان ثابت شده است که خداوند فعال‌مایشاء است لذا بر خداوند امری را جایز می‌دانند که نقض حکمت بوده و خلاف واقعیت است و آن اینکه ایشان نفی امکان نموده و به اثبات واجب بالذات و واجب بالغیر می‌پردازند ولی فرد محقق امکان را ثابت کرده و آن را می‌پذیرد.

بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعیفة یرون أن الله، لَمَّا ثبت عندهم أنه فعَّال لما یشاء، جوزوا علی الله تعالی ما یناقض الحکمة و ما هو الأمر علیه فی نفسه و لهذا عدل بعض النظار إِلی نفی

الإمکان و إثبات الوجوب بالذات و بالغیر و المحقق یثبت الإمکان و یعرف حضرته (ابن‌عربی، ۱۳۷۷ الف: ۶۷).

۹. فنا در اندیشه ابن‌عربی مساوق با عدم نزد فلاسفه نیست او در بیان تعداد عوالم، عالم فنا را در مقابل عالم بقا برشمرده و از عالم عنصری تعبیر به عالم فنا می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۲۰). روشن است که اگر عدم به معنای عدم مطلق باشد نمی‌توان آن را در زمره یکی از عوالم برشمرد.

۱۰. ابن‌عربی تصریح دارد که در مرتبه فنا عبد و رب هرکدام استقلال خود را حفظ نموده و مرز بین عبد و رب هیچگاه از بین نخواهد رفت. «لا یزال العبد و الرب معا فی کمال وجود کل واحد لنفسه فلا یزال العبد عبدا و الرب ربا» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶۷).

۱۱. شیخ در تعریف فنا اشاره‌ای به انحلال ذات نمی‌کند و متعلق فنا را افعال عبد دانسته و فنا را این‌گونه تعریف می‌کند، اگر بپرسی که فنا چیست خواهیم گفت که فنا عبارت است از اینکه عبد فعلش را به قیام خداوند ببیند «فإن قلت و ما الفناء قلنا فناء رؤیة العبد فعله بقیام الله علی ذلک» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۳۳).

۱۲. ابن‌عربی تصریح دارد که در طریق عرفا فنا همواره از ادنی به اعلی است و فنای از اعلی به ادنی اصطلاح قوم نیست هرچند از حیث لغت صحیح است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۱۲). باتوجه‌به این سخن شیخ می‌توان گفت که ازآنجایی‌که فنای از ذات و انحلال ذات (به معنای معدوم شدن مطلق) مصداق فنای از اعلی به ادنی است لذا مراد ایشان از فنا، نمی‌تواند انحلال ذات باشد.

۱۳. شیخ در بیان اشرف بودن بقاء نسبت به فنا و چرایی این شرف می‌نویسد: فنا همواره از یک چیزی است که قوه و سلطان آن همواره در تو موجود است. «فإن الفناء هو الذی أفناک عن کذا فله القوة و السلطان فیک» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۱۵).

شواهدی دال بر وحدت محض و انحلال ذات:

۱. ابن‌عربی تصریح می‌کند که هیچ وجود و اثری جز وجود و اثر خدا نیست. «فلا وجود إلا لله و لا أثر إلا لها» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۱۵) و تأکید می‌کند که جز خداوند تحققی نیست و او عین وجود است و موجود فقط اوست «و ما ثم إلا الله و هو عین الوجود و هو الموجود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۵۵) و تأکید می‌کند که هر چه در وجود است حق و هر چه در شهود است خلق است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۰۶).

۲. یا اینکه تصریح می‌کند که در ملک وجود جز خدا و احکام اعیان نیست و اعیان ممکنات - که به وجود متصف‌اند - در عدم بوده و خارج از ملک وجودند. «فما فی الوجود إلا الله و أحکام الأعیان، و ما فی العدم الشیئی إلا أعیان الممکنات مهیاۀ للاتصاف بالوجود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱۳: ۴۲۴). در جایی دیگر از فتوحات بحث از کثرت و به‌خصوص کثرت علل را مربوط به اصطلاحی می‌داند که عقلای اهل نظر وضع کرده‌اند و تأکید می‌کند که اما نزد محقّقان ثابت است که در هستی غیر از خدا وجودی نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۷۹).

۳. یا اینکه متذکر می‌شود که نباید کثرت را به معنای تحقق ما سوی الله پنداشت بلکه ماجرا این است که حق در دنیا پیوسته برای قلب‌ها تجلی می‌کند و خواطر انسان از تجلی او متنوع می‌شود ولی جز اهل الله کسی این نکته را در نمی‌یابد همچنان که ایشان‌اند که می‌دانند اختلاف ظاهری که در دنیا و آخرت میان موجودات ظهور می‌یابد چیزی غیر از تنوّع خدا نیست (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف:۴۷۰). یا اینکه در کتاب *فصوص* این مضمون را این‌گونه مطرح می‌کند که: «فان العارف من یری الحق فی کل شیء بل عین کل شیء» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۹۲) و یا اینکه تصریح دارد که ممکنات در اصل از سنخ عدم هستند و در عالم جز وجود حق وجودی نیست که به صور مختلفه در ممکنات تجلی می‌کند «أن الممکنات علی أصلها من العدم، و لیس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممکنات فی أنفسها و أعیانها» (ابن‌عربی،۱۳۷۰ الف: ۹۶).

۴. ابن‌عربی سخنی را که فلاسفه در مورد واجب‌الوجود مطرح می‌کنند در باب خود وجود بیان می‌کند و تصریح می‌کند که وجود مثل و ضد ندارد چه آنکه وجود حقیقتی واحده است و

امر واحد هیچگاه با خودش در تضاد نمی‌افتد «فما فی‌الوجود مثل فما فی‌الوجود ضد، فان‌الوجود حقیقه واحده والشی لایضاد نفسه» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۹۲).

۵. از دیگر عباراتی که می‌تواند دلالت بر وحدت محض داشته باشد تصریح ابن‌عربی بر این مطلب است که عالم یک وهم و پندار است و بهره‌ای از وجود ندارد. «العالم متوهم ماله وجود حقیقی» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۳). یا اینکه تصریح می‌کند که «فسبحان من لم یکن علیه دلیل سوی نفسه و لا ثبت کونه إلا بعینه. فما فی الکون إلا ما دلت علیه الأحدیة. و ما فی الخیال إلا ما دلت علیه الکثرة» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۴). یا اینکه تصریح می‌کند که: بدان که تو و هر آنکه غیر از خود ادراک می‌کنی خیالی بیش نیست و عالم وجود خیال اندر خیال است و وجود حقیقی همان خداوند است «فاعلم أنک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس أنا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال، و الوجود الحق إنما هو الله خاصة من حیث ذاته و عینه» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۴).

۶. از دیگر عبارات ابن‌عربی که دلالت بر نفی کثرت دارد این است که تأکید می‌کند که خداست که اشیاء را ظاهر می‌کند بلکه عین اشیاء است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۵۹) یا اینکه تصریح می‌کند که خداوند متعال عین مظاهر - که خلق نامیده می‌شوند - است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۵۲).

۷. ابن‌عربی در تعابیر مکرر خدا را همه چیز می‌داند و جایی برای غیر نمی‌گذارد و تصریح می‌کند که کسی که بداند که خداوند عین طریق است به حقیقت مطلب پی برده است زیرا سالک در اوست که سلوک می‌کند چه آنکه معلومی جز خدا نیست و او عین وجود و عین سالک و مسافر است و عالم جز او نیست «فمن عرف أن الحق عین الطریق عرف الأمر علی ما هو علیه، فإن فیه جل و علا تسلک و تسافر إذ لا معلوم إلا هو، و هو عین الوجود و السالک و المسافر فلا عالم إلا هو» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۹).

۸. ابن‌عربی تصریح می‌کند که ممکنات اصالتاً از عدم هستند و وجودی جز وجود حق نیست که به‌صورت اعیان ممکنات ظهور می‌یابد «أن الممکنات علی أصلها من العدم، و لیس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممکنات فی أنفسها و أعیانه» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۹۶). بلکه اصلاً خداوند عین اعیان موجودات است نه غیر آنها «و لها الحکم و الأثر فی کل ما له وجود عینی، بل هو عینها لا غیرها أعنی أعیان الموجودات العینیة» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۵۱).

۹. شاهدی دیگری این‌که ابن‌عربی تأکید می‌کند که وجودی از خداوند خارج نشده که باخدا غیریت داشته باشد. بلکه هویت خداوند عین هویت اشیاء است. «فما خرج عنه شیء لم یکن عینه، بل هویتُهُ هو عین ذلک الشیء» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۷۰) و در روایات صحیحه است که خداوند عین اشیاء است و چون اشیاء همه - با شدت و ضعف - محدود هستند، پس هیچ چیزی محدود نمی‌شود مگر آنکه او خداست و خداست که در مخلوقات و مبدعات ساری است و اگر امر این‌گونه نباشد وجود تحقق نمی‌یابد زیرا او عین وجود است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۱۱).

۱۰. ابن‌عربی تصریح می‌کند که اعیان ممکنات فقط استفاده وجود نموده‌اند (نه اینکه موجود باشند) و وجود جز حضرت حق نیست زیرا محال است که امر زائدی باشد و درعین‌حال حق نباشد و دلیلی واضح این سخن را پشتیبانی می‌کند. پس چیزی در عالم وجود به‌جز حضرت حق تحقق ندارد و جود منحصر در حق است. «فإن أعیان الممکنات ما استفادت إلا الوجود و الوجود لیس غیر عین الحق لأنه یستحیل أن یکون أمرا زائدا لیس الحق لما یعطیه الدلیل الواضح فما ظهر فی الوجود بالوجود إلا الحق فالوجود الحق» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۱۷) یا اینکه تصریح می‌کند که ممکن هرچند که موجود است ولی در حکم عدم است و صادق‌ترین شعر عرب بیت لبید است که هر شیء جز خدا باطل است و باطل عدم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۷۱۶).

۱۱. در آثار ابن عربی شواهد و عبارات فراوانی وجود دارد که تأکید بر انحصار وجود برای خدا دارند از جمله اینکه تصریح می‌کند که وجود جز حضرت حق نیست و وجود هیچگاه از او خارج نمی‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۰۶) یا این‌که «و ما فی الوجود غیر الله» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۵۷)، «و الوجود کله حق» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۳). «و الحق هو الوجود و الخلق هو العدم» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۰۶)، «لا موجود إلا الله» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۵۵۱). «و ما فی الوجود إلا الله» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۴). وقتی خداوند عین وجود و موجود است، جزا خدا چیزی صاحب تحقق نیست «و ما ثم إلا الله و هو عین الوجود و هو الموجود» (ابن‌عربی، ج۳: ۲۵۵). «فهو الشاهد و المشهود و هو ما استفاد الوجود بل هو الموجود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۸۴). «و هو وحده متصف بالوجود لنفسه» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۶). «فإن الله هو الوجود و الموجود و هو المعبود فی کل معبود و فی کل شیء و هو وجود کل شیء» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۷۵).

وجه جمع بین شواهد متعارض

همچنان که گذشت در آثار به‌جای‌مانده از ابن‌عربی هم عباراتی وجود دارند که به‌صراحت بر وحدت محض تأکید دارند و هم عباراتی که به‌روشنی کثرت و تحقق ما سوی الله را می‌پذیرد. ابن‌عربی این وحدت و نفی غیر را از مقام آفاق به مقام نفس نیز تسری می‌دهد و همچنان که گذشت در برخی عبارات با تأکید بر اینکه خدا عین وجود و عین سالک و مسافر است و عالم جز او نیست، گویی وجود را برای نفس سالک هم نفی می‌کند. شواهدی که به برخی از آنها در صفحات بالا اشاره شد به‌گونه‌ای است که نمی‌توان به‌راحتی یک دسته از شواهد را ندیده گرفت زیرا هم کمیت آنها قابل‌توجه است و هم صراحت و تأکید آنها. این صراحت و کمیت کار را برای تحویل یک طرف ماجرا به مجاز دشوار می‌سازد. ضمن اینکه اساساً بحث نسبت وجود با واجب و ممکنات چنان عمیق و دشوار است که میرسیدشریف جرجانی آن را طوری وراء طور عقل می‌داند (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۸۵).

جمع بین این دو سنخ از شواهد گرچه مشکل است اما ممتنع نیست چه آنکه در نظام فکری عرفا رویکردها و مفاهیمی وجود دارند که ما را برای گذر از این ناسازگاری و تضاد ظاهری کمک می‌کنند. در ادامه چهار توجیه یا رویکرد که می‌تواند این دو سنخ شواهد متعارض را برای ما قابل‌فهم سازد بررسی می‌شود:

توجیه اول: فنای صفات سالک نه ذات سالک

در تجربه فنا متعلق فنا را می‌توان یکی از دو چیز دانست: ذات عارف یا صفات عارف. اگر متعلق فنا صفات عارف باشد می‌توان موارد زیر را به‌عنوان متعلق فنا نام برد: فنای معرفت سالک در معرفت حق، فنای شعور و خودآگاهی عارف در شهود و تجلی حق، فنای اراده سالک در اراده حق.

ابن‌عربی در بحث از مفهوم فنا ضمن برشمردن معانی و مراتب مختلف فنا در قسم چهارم، پنجم و ششم فنای ذات را مطرح می‌کند. در توضیح قسم چهارم تصریح می‌کند که یکی از مراتب فنا، فنای ذات است و تحقیق آن چنین است که ذات انسان مرکب از لطیف و کثیف است و هرکدام از این دو، حقیقت و احوالی دارند که با دیگری متفاوت و متمایز است. جزء لطیف انسان در حالات مختلف دارای صور متنوع است اما جزء کثیف او ثابت است گرچه اعراض آن مختلف

است. پس آن‌گاه که با مشاهدت از ذاتت فانی گردی ولی در این حال از مشاهده ذات خود در ذات حق هم فانی نشوی؛ صاحب این نوع چهارم فنا نخواهی بود. اما اگر در این شهود ذات خود را مشاهده نکنی و فقط مشاهده کنی آنچه را که مشاهده می‌کنی صاحب این نوع چهارم فنا خواهی بود. ابن‌عربی قسم پنج فنای را این‌گونه شرح می‌دهد که نوع پنجم فنا، فنا از تمام عالم به سبب شهود حق یا ذات سالک است. اگر در این حال سالک بداند که اوست که دارد مشاهده می‌کند صاحب این حال نیست اما اگر نداند که اوست که دارد مشاهده می‌کند به این مقام رسیده و به‌واسطه شهود حق یا ذات خود از دیدن عالم فانی می‌شود همچنان که گاه سالک با شهود حق یا کونی از اکوان از ذات فانی می‌شود.

ابن‌عربی نوع ششم فنا را این‌گونه توضیح می‌دهد که سالک در این مقام از دیدن خود نیز فانی شده و نمی‌داند که اوست که در حال شهود حق است زیرا در این حال او را چشمی که مشهود باشد نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۱۲ - ۵۱۵).

هرچند شیخ یکی از مراتب فنا را فنای ذات می‌داند و برخی از تعابیر او در این باب موهم انعدام و فنای ذات سالک است به‌نحوی‌که گویی تشخص و تعینی برای سالک باقی نمی‌ماند اما شیخ آنگاه که در صدد تعریف مفهوم فنا بر می‌آید، تعریف او به فنای صفات عارف نزدیک است تا فنای ذات سالک. او متعلق فنا را افعال عبد دانسته و فنا را این‌گونه تعریف می‌کند «اگر بپرسی که فنا چیست خواهیم گفت که فنا عبارت است از اینکه عبد فعلش را به قیام خداوند ببیند» «فإن قلت و ما الفناء قلنا فناء رؤیة العبد فعله بقیام الله علی ذلک» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۳۳). ضمن اینکه دقت در عبارت وی نشانگر این مطلب است که مراد وی انحلال و نیستی کامل نفس سالک نیست زیرا تعبیر وی از فنای ذات این است که «اگر در این شهود ذات خود را مشاهده نکنی، و فقط مشاهده کنی آنچه را که مشاهده می‌کنی صاحب این نوع چهارم فنا خواهی بود» او نمی‌گوید اگر ذات نابود شود بلکه می‌گوید اگر ذات را مشاهده نکنی. یا اینکه ابن‌عربی تصریح می‌کند که فنا همواره از یک چیزی است که قوه و سلطان آن همواره در فرد موجود است «فإن الفناء هو الذی أفناک عن کذا فله القوة و السلطان فیک» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۱۵).

تعبیر هجویری در این باب راهگشا است وی تصریح می‌کند که:

مثال این چنان است که هرچه اندر سلطان افتد به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش وصف شیء را اندر شیء مبدل گرداند، سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولی‌تر. اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است و عین همان است و هرگز آهن آتش نگردد (هجویری، ۱۳۷۴: ۳۶۰).

سخن قیصری در باب فنا نیز فنای صفات را تأیید می‌کند نه فنای ذات سالک را. او معتقد است که:

منظور از فنا، انعدام و نیستی مطلق عین بنده نیست بلکه مراد فنای جهت بشریت وی در جهت ربانی است، چه هر بنده‌ای را جهتی از حضرت الهی است که آیه لکل وجهه هو مولیها **اشاره به آن است و این فنای بشریت حاصل نمی‌گردد مگر در اثر توجه تام به آستان حق مطلق که با این توجه است که جهت حقی تقویت شده و بر جهت خلقی وی غالب می‌گردد تا جایی که آن را مقهور و فانی سازد ... و این فنا موجب آن می‌گردد که بنده تعین حقانی یافته موصوف به صفات ربانی شود که همین است معنی بقاء بالحق؛ بنابراین در حال فنا، تعین بنده به‌طورکلی و مطلق از میان برداشته نمی‌شود** (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۷).

یعنی در نظر ایشان متعلق فنا و بقا ذات انسان نیست بلکه صفات اوست زیرا از نگاه ایشان مراد از هر چیزی عین آن چیز نیست بلکه معنی آن است که چون آن معنی در او باشد او را باقی می‌نامند و چون آن معنی (صفات انسان/ممکن) در او معدوم گردد، او را فانی می‌گویند؛ لذا مراد از فنای ممکن در واجب اضمحلال آثار امکان است نه انهدام حقیقت او.

توجیه دوم: وحدت شهود

مراد از وحدت شهود این نیست که وحدت وجود صرفاً جنبه ذهنی دارد و در عین آنچه واقعیت دارد کثرت بدون وحدت است. بلکه مراد این است که نفی مطلق کثرت فقط در مقام مقایسه نمودن حضرت حق با سایر اشیاء است. به بیان صدرالمتألهین با نگاه شهودی فنا ندیدن است نه نبودن، وی در باب فنا تعبیر راهگشایی دارد که مفهوم وحدت شهود را به‌درستی روشن می‌کند:

فنا به معنای نابودشدن سالک یا اعدام کمالات وی نیست، بلکه به معنای بی‌توجهی به نفس و کمالات نفسانی است. سالک در اثر فنا به جایی می‌رسد که جز حق‌تعالی احدی را نبیند. مقیم کوی فنا نه خود را می‌بیند و نه دیدن خود را، او فقط با دیده حق به خود حق می‌نگرد. پس فنا ندیدن است نه نبودن و خرق نهایی نیز خود را ندیدن است نه نابودشدن؛

چون نابودی کمال نیست بلکه ندیدن هنر است. سالک چون به مقام فنای تام راه یافت، چیزی جز خدا نبیند، نه خود را و نه غیر را و نه ندیدن غیر را و نه دیدن حق را و در این مقام تمام حجاب‌ها خرق شود مگر حجاب خدا دیدن که قابل خرق نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۱: ۱۱۶ و ۲۴۸-۲۴۹).

با این تلقی از فنا می‌تواند آن دسته از تعابیر ابن‌عربی که بر وحدت محض و نفی ذات سالک و هر نوع کثرت دارند را بیانگر وحدت شهود بدانیم خصوصاً اینکه در سخنان ابن‌عربی عباراتی وجود دارد که وحدت شهود را پشتیبانی می‌کنند. از جمله:

۱. در بحثِ اعتبار و حکم نمازِ مغمی علیه می‌نویسد:

مدهوش صاحب حالی است که جلال خداوند او را به فنا رسانده و یا جمال حق وی را ربوده و از طور عقل خارج شده باشد و در این غیاب عقل خداوند خود متولی حواس اوست ... من خود مدتی در این حال مقیم بودم بدون اینکه در آداب و ترتیب ظاهری نمازم خللی وارد شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۷۹).

۲. بعضی از تمثیلاتی که ابن‌عربی برای کمک به فهم «وحدت وجود» به کار می‌برد، یادآور «وحدت شهود» است. به‌عنوان‌مثال ابن‌عربی در توضیح این حدیث که بین خدا و خلق حجاب-هایی است که اگر رفع شوند، سبحات وجه خدا آن چه را که خلق می‌بیند، می‌سوزاند می‌نویسد:

این سوزاندن عبارت است از اندراج نور پایین‌تر - که خلق در آن و یا عین آن‌اند - در نور بالاتر، مانند اندراج نور ستارگان در نور خورشید، چنان که در مورد ستاره‌ای که تحت شعاع نور خورشید قرار می‌گیرد، با آن که نور در ذات ستاره وجود دارد، می‌گویند سوخته و محترق شده است. منظور معدوم شدن نیست، بلکه تبدّل حال است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۷۲).

ابن‌عربی توضیح می‌دهد ابن عربی در جای دیگری از کتاب فتوحات با اشاره به تمثیل اندراج نور ستارگان در نور خورشید و محو شدن آنها از چشم بینندگان، توضیح می‌دهد که در حال شهود آثار و اعیان برای صاحب شهود محو می‌شود درحالی‌که فی‌نفسه موجود بوده و معدوم نشده‌اند بلکه برای صاحب شهود محو شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۹۶).

۲. در شرح این حدیث نبوی که «ترون ربکم کما ترون القمر لیله البدر» می‌نویسد:

و هنگامی که من به این منزل داخل شدم تجلّی در نوری بدون شعاع برایم اتفاق افتاد و هم آن نور را دیدم و هم خودم را به‌واسطه آن نور دیدم و همه اشیا را در خویش دیدم

و اشیاء را از طریق نورهایی که درذات‌خود حمل می‌کردند - نه به کمک نوری زائد بر ذاتشان - دیدم و مشهدی عظیم یافتم که حسّی بود نه عقلی و صورت بود نه معنا و در این تجلی توسعه وجودی صغیر به‌واسطه دخول کبیر را دیدم درحالی‌که صغیر بر حال صغیر خود بود و کبیر در همان حال کبیر خود بود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۳۳).

توجیه سوم: تحلیل معنای وجود و عدم نزد ابن عربی

یکی از علل اصلی که سبب می‌شود عبارات ابن‌عربی در مسئله وحدت وجود را متضاد و ناسازگار بدانیم، پیش‌داوری ما در باب مفهوم وجود و عدم از نگاه ابن‌عربی است. اما اگر معنای وجود و عدم را به همان معنایی که ابن‌عربی مراد می‌کند بفهمیم دیگر احساس تناقض نمی‌کنیم. معنای وجود و عدم در نظام معرفتی ابن‌عربی همان معنایی نیست که در فلسفه و عقل عرفی استعمال می‌شود. به‌عنوان‌مثال فلاسفه وجود و شیء را مساوق دانسته و حمل شیء بر خدا را جایز می‌دانند اما ابن‌عربی حمل شیئیت بر خدا را میسر نمی‌داند و تأکید می‌کند که «خدا اگر شیء بود شیئیت او چیز دیگری را نیز در بر می‌گرفت و لذا بین او و چیز دیگر مماثلت در شیئیت رخ می‌دهد (درحالی‌که لیس کمثله شیء) پس او شیئیت ندارد و شیء نیست» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۸۴) یا اینکه از نظر فلاسفه وجود بر واجب و ممکن به یک معنا حمل می‌شود لذا از نظر ایشان وجود دارای افراد است. اما از نظر ابن‌عربی حقیقت هستی، صرفاً منحصر به ذات حضرت حق است و به‌صراحت اعلام می‌کند که وجود به دو معنای متفاوت بر خدا و غیر او حمل می‌شود «اطلاق لفظ موجود بر حقی که نزد ما معقول است (ذات) تجوز است. زیرا نسبت وجود به کسی که وجودش عین ذاتش است مانند نسبت وجود به ما نیست چرا که لیس کمثله شیء» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۰۲).

تفاوت دیگر اینکه ابن‌عربی امکان را در مقابل وجود و هم معنا با عدم به کار می‌برد فلذا مراد ابن‌عربی از عدم و نیستی نفس سالک، عدم فلسفی نیست بلکه مراد او امکان است زیرا او وجود را فقط بر واجب حمل می‌کند. ابن‌عربی به‌تساوی عدم و ممکن تصریح می‌کند و فنا را خارج‌شدن از وجود امکانی و رسیدن به وجود واجبی می‌داند:

تخلی نزد قوم عبارت است از اختیار خلوت و اعراض از هر چیز که از حق بازدارد. نزد ما تخلی عبارت است از تخلی از وجود مستفاد، زیرا در اعتقاد چنین است ولی در

نفس‌الامر غیر از وجود حق چیزی نیست و آنچه به استفاده وجود موصوف شده بر اصل امکانی خویش باقی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۸۴).

تفاوت دیگری که میان تلقی ابن‌عربی از مفهوم وجود با تلقی فلاسفه از این مفهوم وجود دارد این است که ابن‌عربی وجود را همان وجوب می‌داند و اظهار می‌دارد که نزد محققان ثابت است که در سرای هستی جز خداوند وجود ندارد و ما هرچند موجودیم لیکن وجودمان به اوست و کسی که وجودش به‌غیر باشد در حکم عدم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۷۹) یا اینکه علت معدوم بودن عالم را این‌گونه توضیح می‌دهد که «ازآنجایی‌که تقدم عدم، وصف ذاتی ممکنات است و وصف ذاتی یک موصوف را نمی‌توان رفع کرد و الا موصوف با آن مرتفع می‌شود پس محال است که ممکن موجود شود لذا ازلی العدم و دائم العدم است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۲۶). این در حالی است که فلاسفه برای ممکنات قائل به وجود هستند. به اعتقاد ایشان وجود هبه و عطای الهی است و مخلوقات واقعاً از جانب خدا دارای وجود شده‌اند اما همچنان که گذشت ابن‌عربی تصریح دارد که وجود، هبه نیست که به موجودات بخشیده باشد و از ملکش خارج شده باشد بلکه وجود صرفاً از آن خداست و هرگاه آن را به مخلوق نسبت می‌دهیم نوعی استعاره است.

لازم به ذکر است که این توجیه می‌تواند پاسخ به این اشکال باشد که تعارض در کلام ابن‌عربی در باب بقا یا انحلال ذات سالک هنگامی معنادار بوده و مجال ظهور می‌یابد که مفهوم وجود بر خدا و ما سوی الله (من‌جمله سالک) به نحو اصالی حمل شود و حال‌آنکه ما سوی الله در نگاه ابن‌عربی دارای وجود اصالی نبوده و هویتی جز هویت نشانه بودن ندارند و ابن‌عربی از آن‌ها به تجلی، شئون و اظلال و اکوان (در برابر وجود) تعبیر می‌کند به‌نحوی‌که ظلیت و مظهر بودن تمام ذات ما سوی الله را شامل می‌شود و هیچ محملی برای برخورداری عالم از وجود اصیل باقی نمی‌ماند؛ لذا بقای سالک به معنای بقای ظلی است نه اصالی و بااین‌وصف بین تعابیری که دلالت بر بقای ذات سالک دارند و تعابیری که دلالت بر فنای ذات سالک دارند، تعارضی نخواهد بود. در واقع لب کلام این اشکال این است که مفهوم وجود برای ما سوی الله در دستگاه مفهومی ابن‌عربی، غیر از مفهومی است که فلاسفه از این لفظ مراد می‌کنند. این اشکال یک اشکال جدی است و می‌تواند ما را در فهم مقصود ابن‌عربی از فنا و بقا و وجود و عدم کمک کند.

به نظر می‌رسد که این اشکال را در واقع می‌توان در راستای التفات دادن به همین پاسخ دانست به این معنا که اگر معنای وجود و عدم را به همان معنایی که ابن‌عربی مراد می‌کند بفهمیم دیگر احساس تناقض نخواهیم کرد زیرا معنای وجود و عدم در نظام معرفتی ابن‌عربی همان معنایی نیست که در فلسفه و عقل عرفی استعمال و مراد می‌شود و اشکال هنگامی لازم می‌آید که به مفهوم وجود به‌مثابه نشانه و ظل و مظهر التفات نداشته باشیم.

البته به نظرم این پاسخ همان اشکالاتی را دارد که نظریه «منتسب بودن ماهیت به جاعل» دارد. توضیح آنکه در بحث اصالت وجود، یکی از ادله اصالت وجود این است که ماهیت ذاتاً متساوی النسبه بین وجود و عدم است و خروج آن از حد استوا به‌واسطه وجود است. در اشکال به این پاسخ گفته شده است که ماهیت به‌واسطه ارتباط و انتساب به جاعل از حد تساوی بیرون می‌آید و آثار وجود بر آن حمل می‌شود. در آنجا علامه طباطبایی متذکر می‌شود که این اشکال در واقع بازی‌کردن با کلمات است زیرا اگر حال ماهیت بعد از انتساب به جاعل تغییر کرده و واجد چیزی شده است که قبلاً فاقد آن بوده است، در این صورت هیچ تفاوتی بین انتساب به جاعل و وجود نخواهد بود (علامه طباطبایی،۱۳۹۰: ۶۶). در اینجا هم بعید نیست که همین سخن در مورد مفهوم وجود، و مفهوم ظل یا مظهر نیز وارد باشد.

ج)توجیه چهارم: توجه به احوال سالک در حال مکاشفه

راه‌حل چهارم برای سازگاری میان شواهد متعارض و تحلیل شواهدی که در آنها ابن‌عربی کثرت را به‌صورت مطلق نفی می‌کند ارجاع این تعابیر به حالت مکاشفه است. به این معنا که این تعابیر در نوعی از حالت شوق و شعف و مکاشفه بیان شده است و عرفا در این احوال از تجربهٔ خویش به نحوی سخن می‌گویند که در حالت صحو و بقا همان را به نحو دیگری بیان می‌کنند. چه آنکه روایت مشترک عرفا از حال مکاشفه و تجربه وحدت، نفی دوگانگی بین عین و ذهن و شاهد و مشهود و در میان ندیدن خود است.

اتفاقاً ابن‌عربی به این مطلب تصریح دارد که آثارش را در حالت عادی و به‌صورت متعارف نویسندگی ننوشته است:

تألیفات ما اعم از این کتاب و سایر کتاب‌هایمان، از شیوه تألیفات متعارف تبعیت نمی‌کند و خود نیز مانند مؤلفان نیستیم. زیرا هر مؤلفی تحت اختیار خودش است ... هر چه را

بخواهد القا می‌کند و هر چه را بخواهد بیان نمی‌دارد ... ما در تألیفاتمان چنین نیستیم (ابتدا) قلبم بر باب الهی معتکف و مراقب گشایش آن در است (در این حالت) قلبم فقیر و خالی از علم است. هنگامی که از ورای آن پرده امری بر قلبم ظهور می‌کند به امتثال آن مبادرت ورزیده مطابق حدی که مقرر شده به تألیف آن می‌پردازم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۵۹).

نتیجه

مسئله وحدت وجود اساس و پایه اکثر مکاتب عرفانی است، لذا بررسی بیشتر این مسئله و روشن‌تر شدن وجوه مختلف آن سبب فهم بهتر مقصود عرفا در دیگر مباحث است. مسئله وحدت وجود از جهات متعدد می‌تواند محل تأمل و تحلیل واقع شود. یکی از این جهات این است که آیا وحدت وجود با کثرت قابل جمع است یا خیر و به‌صورت جزئی‌تر پرسش انحلال یا عدم انحلال ذات سالک است. عبارات ابن‌عربی در مسئله وحدت وجود و فنا بسیار پراکنده و حداقل در نظر اول متضاد گونه است. گاه گرایش شدید به وحدت محض و نفی هر نوع کثرت و فنای مطلق دارد به‌نحوی‌که به نظر می‌رسد که جز برای حق‌تعالی برای هیچ‌چیز دیگری قائل به وجود نیست و گاه به‌صراحت سخن از کثرت می‌راند. در این مقاله ابتدا سعی شده است که به نحو تفصیلی شواهد دال بر هرکدام از دو رویکرد عرضه شود. این شواهد در آثار ابن‌عربی هم به لحاظ کمیت قابل‌توجه است و هم به لحاظ کیفیت صراحت و روشنی کافی دارند. هرچند محور بحث این مقاله ناظر به تجربه وحدت انفسی است اما ازآنجایی‌که عارفی که به این تجربه می‌رسد به وحدت آفاقی هم نیل می‌یابد؛ لذا شواهد دال بر وحدت یا کثرت آفاقی هم اشاره شده است در ادامه سعی شده است که چهار توجیه (فنای صفات سالک، وحدت شهود، تحلیل معنای وجود و عدم در اندیشه ابن‌عربی، تفکیک مقام جذبه‌های شهود و معرفت بعد از شهود) برای تبیین این تعارض و تضاد ظاهری ارائه گردد. به نظر می‌رسد که هرچند شیخ یکی از مراتب فنا را فنای ذات می‌داند اما دقت در عبارت وی و مجموع توجیهات ارائه شده نشانگر این مطلب است که مراد ابن‌عربی از فنا انحلال و نیستی کامل نفس سالک نیست.

منابع

- ابن‌عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰ الف)، *فصوص‌الحکم*، تهران: انتشارات الزهرا.
- ـــــــــ (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــ (۱۳۷۰ ب) *نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ـــــــــ (۱۳۶۶ الف)، *عقلة المستوفر*، مطبعه بریل، لیدن.
- ـــــــــ (۱۳۳۶ق ب)، *التدبیرات الإلهیة فی إصلاح المملکة*، لیدن.
- ـــــــــ (۱۳۳۹)، *إنشاء الدوائر*، مطبعه بریل، لیدن.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، *محی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴)، *عوالم خیال ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان*، مترجم: قاسم کاکایی، تهران: هراس.
- شیمل، آن‌ماری (۱۳۷۷)، *ابعاد عرفان اسلامی*، مترجم: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ضیاء نور، فضل‌الله (۱۳۶۹)، *وحدت وجود*، تهران: انتشارات زوار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، *بدایه الحکمه*، مترجم: علی شیروانی، قم: انتشارات دارالفکر.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تهران: انتشارات مولی.
- قاسم، کاکایی (۱۳۸۰)، *وحدت آفاقی وجود از دیدگاه ابن‌عربی و مایستراکهارت*، خردنامه صدرا، ش۲۴.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۲)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، *اسفار اربعه*، قم: چاپخانه مصطفوی.
- نوظهور، یوسف (۱۳۸۰)، *وحدت و کثرت وجود از دیدگاه ابن‌عربی*، مجله علامه، شماره ۱.
- نیکلسون، رینولد (۱۳۸۲)، *تصوف اسلامی در رابطه انسان و خدا*، مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۷۴)، *کشف‌المحجوب*، تهران: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۹۱ - ۱۶۹
DOI: 10.22034/ra.2022.525998.2629

مقاله پژوهشی

شهید قاسم سلیمانی رحمه‌الله‌علیه
الگوی انسانی قدرت نرم متعالیهٔ تمدن‌ساز

حمید حبیبی*
نجف لکزایی**

چکیده

این نکته که شهید سلیمانی الگوی انسانی قدرت نرم متعالیهٔ تمدن‌ساز می‌توانند قرار گیرند، دغدغه این مقاله توصیفی تحلیلی بود. در نظریهٔ قدرت نرم متعالیه عوامل ماورایی، انسانی و سازمانی تولیدکننده و سوزانندهٔ (علت فاعلی) قدرت نرم متعالیه هستند. شهید سلیمانی به‌عنوان عامل انسانی در سطح نخبگی و آراسته به جنود عقل، الگویی مطلوب در تولید، بازتولید و تکثیر کوثری سرمایه نرم اجتماعی و تبدیل آن به قدرت نرم برای تمدن‌سازی نوین اسلامی، نقش خود را به زیبایی، با جذابیت و شکوه مثال‌زدنی ایفا کرد و ازآنجاکه ایشان افتخار تربیت شدن در مکتب رهبران انقلاب اسلامی را داشت، قدرت نرمی که تولید می‌کردند از جنس متعالیه بود و با تمسک به خداوند متعال، منبع اصلی این نوع قدرت نرم، نماد قدرت نرم متدانیه را در هم شکست و کوس رسوایی آن را در منظر افکار عمومی عصر کنونی به صدا درآورد. سردار دل‌ها به زیبایی نشان داد که حتی

---

* استادیار گروه علوم سیاسی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی رحمه‌الله‌علیه (hhabibi.41@gmail.com)
** استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم علیه‌السلام
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

«الله‌اکبر» و «لااله‌الاالله» داعش به‌عنوان مظاهر قدرت نرم متدانیه هم عوایدی برای نظام سلطه در پی نخواهد داشت. برای ایجاد تمدّن اسلامی هم - مانند هر تمدّن دیگر - دو عنصر اساسی «تولید فکر» و «پرورش انسان» لازم است. شهید سلیمانی در عمل به مهیا شدن هر دو عنصر کمک شایانی کرد. ایشان در حیطه‌های اعتقادی، عاطفی و رفتاری الگوی تربیت جوان مؤمن و متعهد قرار گرفت.

کلیدواژه‌ها: الگو، انسان متأله، قدرت نرم متعالیهٔ، تمدن‌سازی.

مقدمه

در نظام سیاسی متعالیه، جایگاه کارگزاران، فلسفه وجودی و انگیزهٔ مسئولیت‌پذیری آن‌ها از آنچه در عرف سیاسی بین‌المللی صورت می‌گیرد، متمایز است. علت این تفاوت را باید در محتوای مکتب متعالیه جستجو نمود. مکتب متعالیه انسانی تربیت می‌کند که خلیفهٔ الکریم است و خلیفهٔ الکریم، کریم است؛ پس انسان کریم است. کرامت انسان مستند به خلافت اوست و خلافت او در این است که سخن مستخلف عنه را بگوید (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۶۱). فرمانده و چهرهٔ بین‌المللی مقاومت تربیت‌شدهٔ مکتب حضرت امام‌رحمه‌الله و مکتب خلف صالحش رهبری معظم انقلاب اسلامی - که از الگوهای مطلوب حیات متعالیه هستند - بود. ازاین‌رو دغدغه‌های مکتب هر دو بزرگوار تربیت انسان بود. این مهم را دغدغه شهید سلیمانی هم می‌توان تلقی نمود. با مروری بر دیدگاه‌های امام خامنه‌ای این اصل به دست می‌آید که کارگزاران دولت اسلامی در حیطه‌های بینش، گرایش و کنش، باید مهذب به تربیت اسلامی باشند. این ایده برگرفته از سیرهٔ سیاسی معصومین‌علیهم‌السلام است که فراوان دیده می‌شود بر دینی بودن کارگزارانشان همت گماشته‌اند. برای نمونه رهبر معظم انقلاب اسلامی با استناد به نامهٔ حضرت امیرعلیه‌السلام به مالک‌اشتر شایسته‌سالاری را اساس انتخاب کارگزاران بیان می‌کنند (بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت، ۱۳۸۴/۷/۱۷ farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3313). همچنین ایشان معیار شایسته‌سالاری را باتوجه‌به تأکیدات امام خمینی‌رحمه‌الله، ایمان دینی و تقید دینی برمی‌شمارند (بیانات در خطبه‌های نمازجمعه، ۱۳۷۸/۷/۹، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2974) (بیانات، ۱۳۸۳/۶/۴،دیدار هیئت دولت، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3247). ازآنجاکه این تأثیرگذاری ارتباط معناداری با معرفی الگوهای انسانی قدرت نرم برای تمدن‌سازی هم می‌تواند داشته باشد، چنانچه مشخص شود شهید

سلیمانی ازاین‌جهت الگو بودند، در این صورت آن بزرگوار الگوی انسانی قدرت نرم متعالیهٔ تمدن‌ساز نیز خواهند بود. این نکته، دغدغه‌ای است که در این مقاله بررسی می‌شود.

هرچند مفهوم تمدن نوین اسلامی نخستین‌بار در سال ۱۳۹۲ از سوی رهبری معظم انقلاب به‌عنوان هدف و آرمان نظام جمهوری اسلامی مطرح شد، اما کمتر پژوهشی پیرامون «الگوی انسانی قدرت نرم متعالیهٔ تمدن‌ساز» انجام‌گرفته است. ازاین‌رو یکی از اهداف این اثر تقویت پیشینه‌ها با ارائهٔ این الگو با تمرکز بر شهید سلیمانی است.

در این پژوهشِ بنیادی - به لحاظ هدف - و توصیفی - به لحاظ ماهیت - (حافظ نیا، ۱۳۸۲: ۵۰-۵۳)، از تبیین علّی که یکی از روش‌های تبیین کیفی است برای کشف روابط «الگوی انسانی قدرت نرم» و «تمدن‌سازی» استفاده شد. این روش متمایز از تبیین علّی در شیوهٔ کمی است (حقیقت، ۱۳۹۴: ۱۱۳-۱۱۲). در این تحقیق محقق در پی اتصال مستقیم با موضوع تحقیق و همدلی با آن است.

انجام این تحقیق از این نگاه که به توصیف، توضیح و تبیین الگوی انسانی قدرت نرم در طرح‌ریزی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها، بیان عوامل و متغیرهای مؤثّر و روابط میان آنها در تمدن‌سازی می‌پردازد، ضرورت دارد (ضرورت ایجابی). در صورت غفلت از این مهم، ضمن ناسپاسی نعمت‌های الهی هزینه‌هایی چون ازدست‌رفتن فرصت‌ها و مواجهه با تهدیدات را به جامعه تحمیل می‌کند (نگاه سلبی). این پژوهش ازآنجاکه در اتخاذ سیاست‌ها در سطوح راهبردی اداره جامعه می‌تواند کارایی و اثربخشی داشته باشد و بهره‌وری منابع انسانی جامعه را ارتقاء دهد، انجام آن از اهمیت خاصی برخوردار است.

تعریف مفاهیم

قدرت نرم:

«قدرت نرم توانایی کسب آنچه می‌خواهید، از طریق جذب کردن است نه از طریق اجبار و یا پاداش. این شیوه غیرمستقیم رسیدن به هدف، چهره دوم قدرت است. قدرت نرم عبارت است از توانایی شکل‌دادن به علائق دیگران و هدایت رفتار آنان بدون بهره‌گیری از زور» (Nye, 2003, 13). قدرت نرم، عبارت است از توانایی شکل‌دادن به ترجیحات دیگران؛ این توانایی می‌تواند در دو جهت، یکی تقویت عزم و ارادهٔ ملی در راستای تأمین امنیت ملی نظام و دوم در راستای گسترش و صدور ارادهٔ

نظام با تأیید افکار عمومی در یک محیط خاص، منطقه‌ای و بین‌المللی به کار گرفته شود (ره‌پیک، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

قدرت نرم متعالیهٔ:

اصطلاح متعالیه به مبنای مرتبط و نگاه توحیدی در آیهٔ کریمهٔ «قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»؛ بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را -غیر از خدای یگانه- به خدایی نپذیرد. هرگاه (از این دعوت،) سرباز زنند، بگویید: گواه باشید که ما مسلمانیم! (آل‌عمران: ۶۴) اشاره دارد (ر.ک. لکزایی، ۱۳۹۸). بر اساس مدل ارسطویی و فلسفه اسلامی، هر امر حادثی نیازمند چهار علت است: دو علت غایی و فاعلی، علت وجودی و دو علت صوری و مادی، ماهیتی هستند (کرجی، ۱۳۹۴: ۱۳۲-۱۳۳و ۱۷۲-۱۸۰). در خصوص اشیاء عینیت یافتن این علل آسان است، اما در مورد پدیده‌های انتزاعی مانند «قدرت نرم» این امر مشکل است. ازاین نگاه به توانایی تصرف در پدیده‌های هستی و هماهنگ کردن آن‌ها با خود، شکل دادن یا تغییر ترجیحات یا اولویت‌های دیگران در چارچوب سنت‌ها و ضوابط حاکم بر نظام هستی برای رشد و کمال خود و دیگران در جهت «قرب الهی» قدرت نرم اطلاق می‌شود. بر این اساس، فرد و جامعه در راستای نیل به هدف، به هر میزانی صفات الهی را کسب می‌کنند به همان میزان به اذن الهی توانایی هماهنگ کردن مجموعهٔ هستی با خود را پیدا می‌کنند (حبیبی، ۱۳۹۶: ۴۳۷).

تمدن:

در فرهنگ فارسی تمدن چنین تعریف‌شده است: «شهرنشین شدن، خوی شهری گزیدن و با اخلاق مردم آشنا شدن، زندگانی اجتماعی؛ همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم‌کردن اسباب ترقی و آسایش خود» (عمید، ۱۳۸۹: ۵۳).

علامه جعفری در یک تعریفی جامع تمدن را این‌چنین تعریف کرده است:

تمدن عبارت است از برقراری نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تزاحم‌های ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم‌مقام آن‌ها بنماید، به‌طوری‌که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعدادهای سازنده آن‌ها باشد (جعفری،۱۳۷۳ : ۲۳۳).

تمدن نوین اسلامی هدف و آرمان نظام جمهوری اسلامی است، تمدّن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادّی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد؛ زندگی خوبی داشته باشد، زندگی عزّتمندی داشته باشد، انسان عزیز، انسان دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، دارای سازندگی جهان طبیعت؛ تمدّن اسلامی یعنی این؛ هدف نظام جمهوری اسلامی و آرمان نظام جمهوری اسلامی این است (بیانات، ۱۳۹۲/۶/۱۴، دیدار خبرگان رهبری، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23810).

یافته‌های پژوهش

سنخ‌شناسی علت فاعلی قدرت نرم

علت فاعلی سه‌بخشی است. نخست افراد هستند که در نقش کارگزاران سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و قضایی انجام‌وظیفه می‌کنند و دوم نهادها و سازمان‌هایی هستند که برای تولید قدرت نرم و یا حفاظت از آن فعالیت می‌کنند و سوم مردم هستند که بدون حضور و مشارکتشان قدرت نرم قوام ندارد؛ تکثیر و فراجناحی نمی‌گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج۲: ۱۵۴؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۳۴۹).

شهید بهشتی‌ﷺ از زبدگان حیات متعالیه، دیدگاهی در بحث «گروه‌بندی گروندگان به نهضت‌های مسلکی» دارند، از گونِه‌گونی اسلام، به طبع انواع مسلمانان، سخن گفته‌اند (بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۹- ۱۷). از این بحث برای تبیین شهید سلیمانی به‌عنوان علت فاعلی قدرت نرم متعالیۀ تمدن‌ساز می‌توان استفاده نمود. به نظر ایشان یک نهضت مسلکی که دارای جهان‌بینی و ایدئولوژی است به‌محض شروع، پنج گروه به آن رو می‌کنند: پیشتازان و السابقون السابقون [ربّیون]، آنها که به‌راستی به دنبال آرمانی می‌گشته‌اند، خواهان آرمانی بوده‌اند، ایده‌ای انسانی و عالی و الهی داشته‌اند؛ اینها وقتی سراغ یک نهضت و رهبر آن نهضت می‌آمدند و اگر در نهضت، رهبر و الگوهای آن نهضت، گمشده خودشان را پیدا می‌کردند به آن می‌پیوستند و در راه به ثمر رسیدن آن فداکاری و جانبازی می‌کردند. این‌ها مؤمنان و پیروان راستین نهضت هستند. گروه

اول و دوم کسانی هستند که حتی ممکن است در اوایل نهضت، همان وقتی که نهضت با دشواری‌هایی روبه‌روست، به نهضت بپیوندند. گروه دوم ناراضیان از وضع موجود که می‌گفتند وضع جدید هر چه باشد برای ما بهتر است. بسیاری از چهره‌هایی که در نهضت‌های بزرگ تاریخ در مراحل حساس و تلخ و خطرناک به نهضت پیوسته‌اند از این گروه‌های اول و دوم‌اند. گروه سوم در شرایط جدید در پی رسیدن به مقامی‌اند که در وضع موجود هرگز امید آن را ندارند. حتی در صفوف نخستین نهضت، گاهی چهره‌هایی ازاین‌قبیل به چشم می‌خورد. در نهضت‌های معروف دنیا اشخاصی هستند که زندگینامه‌شان نشان می‌دهد با اینکه از نخستین گروندگان به نهضت‌ها بوده‌اند ولی از همان آغاز به دنبال یک هدف شخصی نیز بوده‌اند و با مهارت و گاهی با قبول خطرها، آن هدف شخصی را دنبال می‌کرده‌اند. بازشناختن این‌ها از گروه اول بسیار دشوار است، زیرا هر دو گروه، آدم‌های برجسته،کارآمد، تلاشگر و تن به خطر می‌دهند و بازشناختن این دو گروه فقط شاخص نورانی و ربیّ بودن گروه نخستین است (آل‌عمران: ۱۴۶) که در زندگی‌شان نور خداخواهی و دگرخواهی می‌درخشد، تولیدکننده مداوم و محافظ قدرت نرم در نظام اسلامی‌اند. گروه سوم با تمام کوششی که برای جازدن خودشان در گروه اول می‌کنند بادقت می‌شود آثار تاریکی، پوکی و کاذب بودن قدرت نرم را در مجموعه شخصیت آنها ملاحظه کرد. این سه گروه پیش از به قدرت رسیدن نهضت مطرح هستند. مصیبت از وقتی شروع می‌شود که نهضت‌ها به قدرت می‌رسند و دروازه‌های جامعه به روی گروه‌های چهارم و پنجم باز می‌شود.

گروه چهارم که بسیار ازخودراضی، پرتوقع و خطرناک‌اند، فرصت‌طلبان هستند. تا وقتی نهضت، تلخی، رنج، شهادت، زجر، شکنجه، زندان، ناراحتی، گرسنگی و تشنگی داشت، آفتابی نمی‌شدند، امّا وقتی نهضت به قدرت می‌رسد به صحنه می‌آیند و از همه کسانی که تاکنون در این راه گام برمی‌داشتند، طلبکارند (حدید: ۱۴). چنین کسانی برای یک نهضت بسیار خطرناک‌اند. تا امروز هیچ نهضت کوچک یا بزرگی از آسیب و آفت این گروه مصون نمانده است. خطر بزرگ‌تر از جانب گروه پنجم است که تکیه‌گاه گروه چهارم و سوم‌اند. گروه پنجم مردم عادی و قشر خاکستری‌اند که نسبت به نوع مسلک و نوع اقدامات قدرتی که بر آنها حکم می‌راند، چندان تفاوتی از خود نشان نمی‌دهند. اینها تکیه‌گاه گروه چهارم و سوم قرار می‌گیرند و در طول تاریخ گروه‌های سوم و چهارم به کمک این‌ها، گروه نخستین را خانه‌نشین و از ایفای نقش حقیقی خود

بازداشته و از میدان به درکرده‌اند. به فرموده حضرت امیرؑ: «یستدل علی ادبار الدول باربع بتضییع الاصول والتمسک بالفروع و تقدیم الاراذل و تأخیر الافاضل» (آمدی، بی‌تا: ۸۶۳-۸۶۴) اتفاق می‌افتد. اسلام گروه پنجم، تسلیم‌شدن (حجرات: ۱۴). به‌منظور توانمند شدن در استفاده از مواهب قدرت حاکم است. اینها حتی بر پیغمبر هم منّت می‌گذاشتند که یا رسول‌الله! چرا به ما نمی‌رسی؟ چرا سهم ما را نمی‌دهی؟ ما به‌خاطر تو مسلمان شدیم (حجرات: ۱۷). نهضت باید بداند قوامش به مُسْلِمِ نوع اول است (توبه: ۱۲، شهید بهشتی، ۱۳۹۰: ۲۶-۲۰). ایشان تکلیف می‌کنند که بر مسلمانان لازم است گروه اول را بازشناسند و فریب گروه‌های دیگر را که سوزاننده قدرت نرم‌اند، نخورند (لک‌زایی، ۱۳۹۵/۶/۲۵: مصاحبه). آنچه تعیین‌کننده است، توانمندی‌های معنوی و میزان ظرفیتی است که در نتیجه ارتباط ربیّون(گروه اول) با خداوند متعال به‌عنوان منبع اصلی قدرت نرم، در وجود افراد، گروه‌ها، نهادها و سازمان‌ها ایجاد می‌شود. چرا که پیروان مکتب متعالیه در حوزه توحید افعالی قائلند، یگانه علت مؤثر در وجـود خـداوند متعال است. به نظر ایشان، انسان مؤمن، نظام وجود را صورت فاعلیّت حـق تـعالی می‌بیند و لا مؤثّر فی الوجود را یا از روی برهان یا از روی عین یافته و باچشم بصیرت و قلب نورانی، حصر استعانت را نیز حصر حقیقی می‌داند و کمک دیـگر موجودات را صـورت کـمک حضرت حق در نظر می‌گیرد (همان). بر این اساس، تا خدا نخواهد هیچ قدرت نرمی تولید نخواهد شد. بنابراین، سررشته تمامی امور به دست خداست.

انسان و طبیعت ظرف تجلی قدرت الهی هستند و کاری بدون اذن خدا نمی‌کنند. البته، انسان در محدوده اراده و اختیاری که خداداده اسـت، می‌تواند مسیر خیر و شر را انتخاب کند، اما همین نیز در چارچوب اراده الهی است. خداوند متعال با تعیین عناصر و عوامل هدایت و ضلالت، وضعیت و شرایط تولید قدرت نرم را برای انسان تبیین کرده است. علاوه بر این رهبران الهی نیز آمده‌اند به انسان کمک کنند تا به این نیاز واقعی دست یابد. ازاین‌رو انسان ناقصی است که با کمک عوامل بیرونی هویتش کامل می‌شود، جهت‌گیری الهی پیدا می‌کند و حیّ متأله می‌گردد (لک‌زایی، ۱۳۹۰:۴۳).

ازاین‌رو تنها کسانی می‌توانند به تولید قدرت نرم بپردازند که از گروه اول یعنی انسان متأله باشند نه عرفی و متدانیه. چنانچه شهید میثمی این‌گونه تأکید دارند که توان ما به اندازۀ امکانات در دست ما نیست بلکه توان ما به میزان اتصال ما به خدا است. ازاین‌رو حضرت امامؒ، آیت‌الله

جوادی آملی، شهید بهشتی و امام خامنه‌ای از زبدگان مکتب حیات متعالیه در مورد افرادی که در مناصب مختلف به کار گمارده می‌شوند شرایط ویژه‌ای را لازم می‌دانند (لک‌زایی، ۱۳۹۴: مصاحبه). بررسی الگوی شهید سلیمانی، ازاین‌حیث حائز اهمیت است.

الگوی رفتاری تداعی‌کنندهٔ قدرت نرم شهید سلیمانی

ازآنجاکه رهبری معظم انقلاب اسلامی در شناخت و معرفی افراد دقت نظرِ مثال‌زدنی دارند، مطلوب، تبیین الگوی رفتاری شهید سلیمانی با استعانت از نگاه ایشان است. در نظام اسلامی جایگاه کارگزاران، فلسفهٔ وجودی و انگیزهٔ مسئولیت‌پذیری آن‌ها متمایز از عرف سیاسی بین‌المللی است. با بررسی قول و فعل شهید سلیمانی می‌توان به این اصل دست‌یافت که کارگزاران دولت اسلامی در سه سطح بینش، گرایش و کنش، باید دینی و مولد قدرت نرم برخاسته از آن برای نظام اسلامی باشند. چنانچه رسول اکرمﷺ و امیرمؤمنان‌ؑ بر دینی بودن کارگزارانشان همت گماشتند. رهبر معظم انقلاب نیز در جایی با استناد به عهدنامهٔ مالک‌اشتر شایسته‌سالاری را اساس انتخاب کارگزاران بیان می‌کنند: «کارها و امور کارگزاران خودت را موردتوجه قرار بده. با آزمایش آن‌ها را انتخاب کن؛ یعنی نگاه کن ببین چه کسی شایسته‌تر است» (بیانات، ۱۳۸۴/۷/۱۷، دیدار هیئت دولت، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3313). چون مسئولیت‌ها غالباً با پایان دوره مسئولیت تمام نمی‌شود و کارهایی که کارگزاران در دورهٔ مسئولیتی خود انجام می‌دهند در کارهای افراد بعد از آن‌ها نیز تأثیرگذار است (بیانات، ۱۳۸۳/۶/۴، دیدار هیئت دولت، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3247). مجموعهٔ بیانات رهبری معظم انقلاب اسلامی در معرفی شهید سلیمانی حکایت از شایستگی‌های ایشان در تراز کارگزار مطلوب نظام اسلامی است. مضامین پیام تسلیت فرماندهٔ معظم کل قوا و دیگر توصیفاتی که در موقعیت‌ها و مناسبت‌ها از شهید سلیمانی نمودند، دلیل بر این ادعا است: «... سال‌ها مجاهدت مخلصانه و شجاعانه در میدان‌های مبارزه با شیاطین و اشرار عالم و سال‌ها آرزوی شهادت در راه خدا سرانجام سلیمانی عزیز را به این مقام والا رسانید ...» (پژوهشگاه امام صادقؑ، ۱۳۹۹: ۳۳۳-۳۳۲). ایشان در دیدار خانواده شهید عظیم‌پور درباره تقوای شهید سلیمانی و مقام شفاعتی که دارا است، تصریح دارند: «اگر همین را بتوانند نگه بدارند، مثل همین چهل، پنجاه سالی که نگه داشته‌اند؛ خیلی خوب است» (صهبا، ۱۳۹۶: ۱۲۰-۱۲۱). ایشان باور قلبی به

آرمان‌های نظام ج.ا.ا را برای کارگزاران بسیار مهم قلمداد می‌کنند تا جایی که اشغال پست مسئولیت برای افرادی که فاقد چنین باوری باشند را حرام شرعی می‌دانند زیرا اعتقاد و باور در عمل و گفتار تأثیرگذار است (بیانات، ۱۳۸۰/۸/۸، دیدار مردم اصفهان، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3091). شهید سلیمانی در عمل باور قلبی به آرمان‌های نظام ج.ا.ا را با جانبازی به اثبات رساندند. ایشان در کنگرۀ شهدای کرمان این باور را این‌گونه ابراز می‌دارد: «اصل اساسی نگاه‌دارندۀ این نظام، ولایت‌فقیه است. این برای ما مثل قرآن ناطق است. با جانمان، با خونمان، در همۀ آحادمان از آن دفاع می‌کنیم. جانمان را می‌دهیم و هزار بار می‌دهیم» (بنی لوحی، ۱۳۹۹: ۷۳).

در سطح اخلاقی باتوجه‌به اخلاق حکومتی پیامبر گرامی اسلام، اخلاقیات مدنظر رهبری که کارگزار دولت اسلامی باید به آن متخلق باشد را می‌توان: عدالت و باتدبیر بودن، تعهد، نگهداری و رازدار بودن، هوشیار در مقابل وسوسه‌های دشمن، خاکسار در مقابل مؤمنین، مطیع محض دستورات خدا و عبد به معنای واقعی و بی‌تاب برای انجام مصالح مسلمانان را برشمرد که خلاصه‌ای از شخصیت پیامبر گرامی اسلام است و باید لحاظ شود (بیانات، ۱۳۷۹/۲/۲۳، نمازجمعه، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3005).

رهبری معظم انقلاب در تبیین خصایص شهید سلیمانی هم، «شجاعت» و «تدبیر» را دو ویژگی برجستۀ او برشمردند:

> **برخی شجاعت دارند اما تدبیر و عقل لازم را برای به‌کاربردن شجاعت ندارند و برخی اهل تدبیرند اما اهل عمل نیستند و دل و جگر کار ندارند ... حاج قاسم از دفاع مقدس تا پایان عمر، با شجاعت به دل خطر می‌رفت اما درعین‌حال باتدبیر و فکر و منطق عمل می‌کرد و نه‌تنها در میدان نظامی بلکه در میدان سیاست هم شجاعت و تدبیر توأمان داشت و سخنانش قانع‌کننده، منطقی و تأثیرگذار بود که بنده این واقعیت را بارها به دوستان فعال در عرصۀ سیاسی گفته‌ام** (بیانات، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸، دیدار مردم قم، farsi.khamenei.ir/news-content?id=44622).

شاخص بعدی، قانون‌گرایی است. از نظر رهبری معظم انقلاب قانون ریل است و خارج‌شدن از آن به جامعه آسیب می‌زند. قانون‌گرایی را باید در جامعه نهادینه کرد و این امر به‌قدری اهمیت دارد که حتی اگر قانونی معیوب باشد نیز تا زمان اصلاح باید اجرا شود زیرا ضرر عدم رعایت آن بیشتر خواهد بود (بیانات، ۱۳۹۲/۶/۶، دیدار هیئت دولت،farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23715 و

۱۳۸۲/۵/۱۵، دیدار کارگزاران نظام، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3186). رهبری معظم انقلاب «مراقبت از حدود شرعی» را در همهٔ شرایط حتی در میدان جنگ، از دیگر خصوصیات حاج قاسم برمی‌شمرند: «او فرماندهی جنگاور و مسلط بر عرصهٔ نظامی بود اما در میدان جنگ نیز حدود شرعی را کاملاً رعایت می‌کرد تا به هیچ‌کس ظلم و تعدی نشود، آن هم درحالی‌که خیلی‌ها در عرصهٔ نظامی اهل احتیاط و رعایت حدود شرعی نیستند» (بیانات، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸، دیدار مردم قم، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44628).

شاخص اعتقادی و اخلاقی به‌ویژه در مسئولان رده‌های بالا از مهم‌ترین مشخصه‌های دولت اسلامی که مشتمل بر سلامت اعتقادی، سلامت اخلاقی، سلامت عملکردی ناشی از اعتقاد و نگاه درست به حقایق جامعه است (بیانات، ۱۳۹۲/۶/۶، دیدار هیئت دولت، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23715). ایشان منبع و شاخص سلامت اعتقادی را علاوه بر منابع اسلامی، رجوع به مجموعهٔ رهنمودهای امام خمینی‌ﷺ به‌عنوان اصول انقلاب می‌دانند. در این زمینه می‌فرمایند:

> **امام، مورد اعتقاد و قبول و اذعان همهٔ ما است. خب، مجموعهٔ بیانات امام، موضع‌گیری‌های امام، رهنمودهای امام در اختیار ما است. این شد آن شاخص؛ به این باید اعتقاد داشته باشیم؛ بر طبق این باید عمل بکنیم؛ در موارد اشتباه، به این شاخص اصلی مراجعه بکنیم؛ این می‌شود سلامت اعتقادی** (همان).

ایشان در ذیل اعتقاد درست، بر مسئله اعتماد به خدا اصرار دارند و اعتماد به وعدهٔ الهی را بارها متذکر شده‌اند (همان). ایشان معتقدند آنچه بُعد اعتقادی شهید سلیمانی را برجسته می‌سازد اخلاص زبانزد او است. اخلاص این سردار پرافتخار بالاتر از همهٔ خصایص او است:

> **او شجاعت و تدبیرش را برای خدا خرج می‌کرد و اهل تظاهر و ریا نبود که ما نیز باید برای دستیابی به این ویژگی بسیار مهم یعنی اخلاص، تلاش و تمرین کنیم ... در جلسه‌های رسمی با مسئولان مختلف، او به‌گونه‌ای در حاشیه و دور از چشم می‌نشست که باید می‌گشتید تا او را پیدا می‌کردید و می‌دیدید** (بیانات، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸، دیدار مردم قم، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44628).

شهید سلیمانی خود در این باره می‌گوید: «از ابتدا که وارد جنگ شدم دو ابزار مهم در کوله‌پشتی‌ام بود؛ خلوص و توکل، همیشه با این دو خودم را آمادهٔ خدمت کرده‌ام» (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۳).

از نگاه مکتب امام خامنه‌ای خدمت به مردم از مهم‌ترین شاخص‌ها است. «روحیّۀ خدمت که گفتمان اصلی دولت اسلامی همین خدمت است؛ اصلاً فلسفه وجود ما جز این نیست؛ ما آمده‌ایم خدمت کنیم به مردم و هیچ‌چیز نباید ما را از این وظیفه غافل کند» (بیانات، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸، دیدار مردم قم، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44628). شهید سلیمانی در راه خدمت به مردم، به حضرت امام‌خمینی استناد می‌کنند که وقتی امام‌خمینی نیز در وصیت‌نامه‌شان فرمودند: «ملت ایران که جانم فدای ملت ایران» جان من و امثال من چه قابلی دارد (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۳). او اوج خدمتگزاری به مردم را در رسیدگی به خانواده معظم شهدا، جانبازان، سیل‌زدگان، مردمی زیستن، کار و تلاش برای ارتقاء کارآمدی و ماندگاری انقلاب اسلامی و نظام برخاسته از آن به زیبایی نشان داد (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۸-۳۹، ۴۲-۴۳، ۷۰-۷۱، ۱۱۳، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۳۹ و شیرازی، ۱۳۹۹: ۱۰۹-۱۱۲). در منظومۀ فکری رهبری معظم انقلاب محرومان و مستضعفان جایگاه ویژه‌ای دارند و نظام جمهوری اسلامی را نظامی معرفی می‌کنند که: «باید هرگونه ناکامی و تلخکامی‌های قشر محروم جامعه در زیر سایۀ پرمهر آن برطرف شود و در نتیجه فاصله بین قشرهای مختلف جامعه کم گردد» (بیانات، ۱۳۸۴/۲/۱۷، دیدار مردم جیرفت، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3287). شهید سلیمانی با کار جهادی و انقلابی، ایجاد اشتغال و کارآفرینی در مناطق محروم به‌ویژه سیستان و بلوچستان این سیاست‌ها را به‌منظور تولید سرمایۀ اجتماعی و بازتولید آن پوشش می‌داد (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۵، ۲۷-۲۹).

شاخص دیگر اجر نهادن به عدالت است. «ملاحظۀ عدالت، اجر نهادن به عدالت و عمل‌کردن به آنچه مقتضای عدالت است، وظیفه ماست و باید شاخصۀ نظام اسلامی به‌حساب آید» (بیانات در نمازجمعه، ۱۳۸۲/۸/۲۳، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3204). «عدالت اساس پیشرفت است و پیشرفت بدون عدالت همان نتیجه‌ای را خواهد داشت که تمدّن پرجلوۀ غرب، امروز به آن دچار شده است» (بیانات در دیدار هیئت دولت، ۱۳۹۲/۶/۶ ، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23715؛ و در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۳/۱۰/۱۰). در این باره شهید سلیمانی را تحسین و الگو معرفی می‌کنند: «بعضی‌ها خیال می‌کنند که در دوره پیشرفت و سازندگی و توسعه و نمی‌دانم فلان و فلان، دیگر آن قیدوبندها را رها کند» (صهبا، ۱۳۹۶: ۱۲۱). شهید سلیمانی نشانه‌های عدالت را در عمل بارها نشان

داد. حتی در بیمارستان و ارتفاعات حلبچه که پای جان در میان است (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۰-۲۱).

از نگاه ایشان منصب‌های حکومتی، جایگاه قدرت و منابع مالی است؛ وسوسه‌ها نیز انسان را راحت نمی‌گذارند. در نتیجه باید مراقبت کرد و حتی قبل از آنکه دستگاه‌های نظارتی وارد بشوند باید مسئولین رده‌بالا چشم بصیرِ بینای خود را بر سرتاسر دستگاهی که تحت اشراف و مدیریّت آن است، بگسترانند و نگذارند در یک گوشه‌ای ناسلامتیِ اقتصادی به وجود بیاید و این وسوسه‌ها کارگر بشود (بیانات، ۱۳۹۲/۶/۶، دیدار هیئت دولت؛ بیانات، ۱۳۷۲/۵/۱۲، مراسم تنفیذ حکم ریاست‌جمهوری، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2678).

شهید سلیمانی در اجرای سیاست «وابعث العیون»، «تحفظ من الاعوان»، «اعتدلت معالم العدل» و حفظ سرمایه‌های اجتماعی به‌ویژه منابع انسانی خود پیش‌قدم بود (مزدآبادی، ۱۳۹۸ ب: ۱۰۷-۱۰۸؛ طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۰-۲۱).

حکمت و خردگرایی شاخص بعدی است که از منظر ایشان این‌طور معنا می‌شود:

> **کار کارشناسی، مطالعهٔ درست، ملاحظهٔ جوانب و آثار و تبعات یک اقدام و حتّی گاهی ملاحظه تبعات یک اظهارنظر. گاهی یک اظهارنظر از سوی یک مسئولِ دارای جایگاه و به‌اصطلاح دارای تریبون، دارای منبر، یک تأثیرات سوئی می‌گذارد که این تأثیرات را اگر انسان بخواهد برطرف کند، بایستی کار کند؛ همان قضیّه سنگِ توی چاه است؛ واقعاً مشکلات ایجاد می‌کند. بایستی سنجیده اظهارنظر کرد** (بیانات، ۱۳۹۲/۶/۶، دیدار هیئت دولت، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23715).

همچنین یکی از مصادیق این حکمت را استفاده از ظرفیت بالای کارشناسان در بخش‌های مختلف و مسائل کشور می‌دانند (همان). شهید سلیمانی به وجود افراد شجاع و باتدبیر در کشور در عرصه‌های نظامی، علمی، سیاسی و اقتصادی توجه داشت و معتقد بود باید سخن این افراد شنیده و به پیشنهادهای آنها در سطح کشور توجه و عمل شود. او حتی برای تدوین کتاب خاطرات رزمندگان دفاع مقدس از بهترین کارشناسان خبره دعوت به همکاری کرد (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۹).

اصالت دادن به ظرفیّت درون‌زای کشور از شاخص‌های مهم مکتب مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) است و به این معنا هم نیست که مطلقاً از امکانات بیرون از کشور استفاده نشود، بلکه منظور این است که مسئولان امیدشان را به بیرون از ظرفیّت داخلی کشور ندوزند (بیانات، ۱۳۹۲/۶/۶، دیدار

هیئت دولت، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23715). شهید سلیمانی نسبت اجرای طرح‌های خودکفایی و حتی دورزدن تحریم‌ها مصمم و جدی بود. در سال ۱۳۹۸ با همت ایشان حدود نه میلیارد دلار از محل مبادلات اقتصادی با عراق (مزدآبادی، ۱۳۹۸ ب: ۱۳۷) عاید ج.ا.ا گردید و این یکی از شاخص‌های کمک میدان به سیاست بود.

پشتیبانی از ولایت و خیرخواهی و تلاش برای موفقیت جامع و کامل رهبری از ویژگی‌های مکتب سلیمانی و مولد قدرت نرم نظام ولایی و خیرخواهی همه‌جانبه برای ولایت است و این تنها به معنای ارائه پیشنهاد و مشورت نیست بلکه هر اقدام و حرکتی که در جهت تحکیم و تقویت مدیریت رهبری و نفوذ کلام بیشتر او باشد از مصادیق خیرخواهی برای ولایت است. حضرت امیرؑ پس از ستودن یاران خویش از آنها این‌گونه درخواست می‌کند: «فاعینونی بمناصحهْ خَلیهْ من الغش سلیمهْ من الریب فو الله انّی لاولی الناس بالناس؛ پس مرا با خیرخواهی خالصانه و سالم از هرگونه شک و تردید یاری کنید به خدا سوگند من به مردم از خودشان سزاوارترم» (نهج‌البلاغه، خ ۱۱۸: ۲۲۶). این بزرگ‌ترین حقّی است که حاکم اسلامی بر مؤمنین دارد. حضرت دراین‌خصوص می‌فرماید:

> و اَمّا حقّی علیکم فالوفاء بالبیعهْ والنصیحهْ فی المشهد والمغیب والاجابهْ حین ادعوکم والطاعهْ حین امرکم... **ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقّی واجب شده است، حق شما بر من، آن که از خیرخواهی شما دریغ نورزم و بیت‌المال را میان شما عادلانه تقسیم کنم، و شما را آموزش دهم تا بی‌سواد و نادان نباشید و شما را تربیت کنم تا راه‌ورسم زندگی را بدانید و اما حق من بر شما این است که به بیعت با من وفادار باشید، و در آشکار و نهان برایم خیرخواهی کنید، هرگاه شما را فراخواندم اجابت نمایید و فرمان دادم اطاعت کنید** (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۴ : ۸۸-۸۹).

شهید سلیمانی هم چنین سفارش می‌کند: «والله، والله، والله از شئون عاقبت‌به‌خیری رابطهٔ قلبی و دلی و حقیقی ما با این حکیمی است که امروز سکان انقلاب را به دست دارد» (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۸۳). از ویژگی‌های منحصربه‌فرد هدایت دینی آن است که علاوه بر ارائه طریق، انسان‌های کامل و استانداردی را به‌عنوان الگو و اسوه معرفی می‌کند تا جویندگان حقیقت و سعادت در زندگی فردی و اجتماعی خود به آنها اقتدا کرده و ابعاد سیره عملی آنها را مانند شهید سلیمانی

سرمشق قرار دهند. شهید سلیمانی معتقد بود، در یک جامعهٔ ولایت‌مدار نباید الگوسازی‌های دروغین و مجازی دل مؤمنین را برباید و آنها را از صراط مستقیم و اسوه‌های واقعی منحرف سازد (ر.ک. وصیت‌نامه شهید سلیمانی). چنانچه از شهید بهشتی نقل شد، همواره بسیاری بوده‌اند که شعار ولایت محوری داده و رأی و بیعت خود را هم اظهار داشته‌اند لکن در مرحله عمل هزینه‌های ولایت محوری و همراهی لازم را با امام خویش نداشته‌اند و ازاین‌رو برجسته‌ترین نظام ولایی که به‌وسیله حضرت امیرؑ شکل گرفت حتی یک دهه عمر نکرد چرا که «لاَ رأی لِمَنْ لاَ یطاع» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۷). عبور از بحران‌ها و تبدیل تهدیدات به فرصت‌ها و ضعف‌ها به قوت‌ها جز با اطاعت و فرمان‌برداری کامل از ولایت حاصل نمی‌شود و لذا قرآن اطاعت از رهبران الهی را همراه اطاعت خود و رسولش به طور مطلق وظیفه همه مؤمنین قرار داد. شهید سلیمانی این را با خونش گواهی داد.

درک صحیح مواضع و منویات رهبری از به یاد ماندنی‌ترین ویژگی‌های شخصیت شهید سلیمانی است. این رهنمودها نسخه شفابخش است و پس از معاینه و شناخت عمیق از بیماری‌ها و ویروس‌های تهدیدکننده در اختیار مردم قرار می‌گیرد و باید به‌گونه‌ای شایسته، فهم و درک شود تا در عمل، التزام به آن ممکن گردد. ولایت‌مدار حقیقی به‌مجرداینکه خواسته و اراده ولی‌امر را دانست اقدام می‌کند و نیاز به ابلاغ ندارد و به تعبیر زیبای استاد جوادی آملی به‌جای اینکه گفته شود «العاقل یکفیه الاشاره» باید گفت «العاقل یکفیه العبارهْ والعارف یکفیه الاشاره والولی یکفیه الاراده» (بیانات نمایندگی ولی‌فقیه در سپاه، ۱۳۹۸). یکی از مظلومیت‌های رهبران بزرگ آن است که به‌وسیله مردم عصر خود درک نشده و حتی بسیاری از مدعیان ولایت‌مداری، اشارات و حتی تدابیر صریح و نسخه‌های روشن آنها را در زمان خود و به نحو شایسته درک نمی‌کنند. ازاین‌رو شهید سلیمانی تعبیر والله، والله، والله را در خصوص مظلومیت ولی‌فقیه زمانش با نهایت غم به کار می‌برند (ر.ک. وصیت‌نامه شهید سلیمانی). از مهم‌ترین شرایط و مقوّمات ولایت محوری ملازمت و همراهی با ولایت است. شهید سلیمانی به‌عنوان مصداق بارز «رِبّی» که شهید بهشتی مطرح کردند، در اندیشه و عمل از اینکه بخواهند چیزی را به رهبری تحمیل کند، به‌شدت اجتناب می‌ورزیدند. آن عزیز پیرو این فرمایش حضرت امیرؑ بود: «نحن النمرقة الوسطی بها یلحق التالی و الیها یرجع الغالی؛ ما تکیه‌گاه میانه‌ایم، عقب‌ماندگان به ما می‌رسند و پیش‌تاختگان به ما بازمی‌گردند» (دشتی، ۱۳۷۹: ۶۴۸).

در جریانات سیاسی و موضع‌گیری‌ها خیلی پیش می‌آید که برخی مدعیان ولایت، نتوانسته‌اند عمق موضع‌گیری رهبری را درک کرده و داغ‌تر و انقلابی‌تر از ولی‌امر نظام اسلامی دست به اقدامات و ابراز اندیشه‌هایی کردند که پس از مدتی جز شرمندگی برای آنها نتیجه‌ای به دنبال نداشت نظیر آنچه در جریان حمله امریکا به عراق اتفاق افتاد و به‌رغم موضع رهبری بعضی از مدعیان خط امام صدام را خالد بن ولید و سردار اسلام خواندند و اگر رهبری را نمی‌داشتیم چه‌بسا نظام اسلامی دچار فروپاشی می‌شد. ولاء محبت و محبت به ولی‌امر در رفتار شهید سلیمانی موج می‌زد. رابطۀ آن عزیز با ولی رابطۀ قراردادی و حاصل یک انتخاب ظاهری نبود بلکه ریشه در اعتقاد و باور دینی داشت و عشق و حبّ الهی، دوستی و محبت سرشار به ولی و جانشین معصوم‌ﷺ را به اوج خود رساند. تعبیر «جانم به فدای ایشان» (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۳۴).

جان کلام، شهید سلیمانی در ولایت ذوب شد، چیزی که فطرت مردم و نیاز معنوی و روحی انسان است. با مجموعه‌ای از این صفات شهید سلیمانی توانست به ترجیحات دیگران در دو جهت تقویت عزم و ارادۀ ملی در راستای تأمین امنیت ملی نظام ج.ا.ا و در راستای گسترش و صدور ارادۀ مبتنی بر قدرت نرم نظام ج.ا.ا شکل دهد و با تأیید افکار عمومی در محیط ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی به فعلیت درآورد. این قدرت محصول و برآیند تصویرسازی مثبت از حیّ متألۀ چون شهید سلیمانیِ تربیت‌شدۀ مکتب حکمت متعالیۀ و کسب اعتبار در افکار عمومی داخلی و خارجی، تأثیرگذاری غیرمستقیم توأم با رضا بر آنها است. شهید سلیمانی چون فهمید از کجا آمده، به کجا می‌رود و در محدودۀ دنیا چه باید بکند، اراده‌های میلیون‌ها جوان را ذیل جبهۀ مقاومت و تابع اراده جهادی و انقلابی قرار داد.

عناصر تمدن‌سازی:

معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی شالودۀ اصلی و مبانی تمدن‌سازی است. در پرتو نورانیت نهضت حضرت امام‌ﷺ و همراهی مردم این مهم، بسترساز ایجاد تمدن نوین اسلامی گردید. مهم‌ترین مصالحِ دارای نقش اساسی در ایجاد تمدن این موارد را می‌توان برشمرد: آنچه موجب آماده‌شدن زمینۀ رشد و شکوفایی می‌گردد، امنیت و آرامش است. تعاون، همکاری جمعی، نوعی همبستگی که ابن خلدون از آن به‌عنوان «عصبیت» نام می‌برد، عامل بعدی است. اخلاق هم عامل

قوام دهنده و پیشگیری از سقوط تمدن است. قانون‌گرایی مانع از به سستی گراییدن، ناامنی و بی‌نظمی ارکان تمدن‌ساز جامعه می‌گردد (ولایتی، ۱۳۸۶: ۳۱). برای تمدن‌سازی نوین اسلامی رهبری معظم انقلاب عناصرِ شجاعت، باسوادی، تدیّن، ابتکار، پیش‌گامی، خودباوری، غیرت، انگیزهٔ کافی، توان جسمی و فکریِ حرکت، هدفمندی و چشم را به اهداف دور دوختن و به تعبیر امیرالمؤمنین اَعِرِ اللهَ جُمجُمَتَک، جانبازی در راه هدف و حرکت با جدیت؛ در یک کلمه موجود انقلابی را ضروری می‌دانند. برای ایجاد یک تمدّن اسلامی معتقدند دو عنصر اساسی لازم است: تولید فکر و پرورش انسان (بیانات، ۱۳۸۵/۰۸/۲۰، دیدار مردم شاهرود، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3366).

باتوجه‌به آنچه دربارهٔ ویژگی‌های مبتنی بر قدرت نرم شهید سلیمانی توصیف شد - به‌ویژه جمع‌کردن میان دنیا و آخرت که از مهم‌ترین عناصر تمدن‌سازی است - ایشان با اقدامات ایجابی در تقویت عصبیت و مدنیت و آنچه که برای تمدن‌سازی ذکر آنها رفت، در تولید سرمایهٔ اجتماعی یعنی اعتبار، اعتماد و تقویت مشارکت همه‌جانبه اقشار جامعه شرایط را فراهم کرد و الگوی توحیدی را دراین‌خصوص فراتر از سهم خودش ارائه نمود. به‌روزرسانی زیر ساخت‌های عتبات عالیات، برای تجمعات انسانی و مانورهای جمعیتی اربعین حسینی﵇ و به صحنه آوردن جمعیت‌های میلیونی در مراسم تشییع پیکر خود و همراهانش و بین‌المللی گردیدن مقاومت و قهرمان آن چنین ادعایی را تأیید می‌کند.

قدرت نرم و مؤلفه‌های تمدن‌سازی:

همان‌طور که در مفاهیم ذکر گردید مؤلفه‌های فرهنگی تمدن شامل عناصر و اجزای تشکیل‌دهنده فرهنگ هر جامعه می‌شود که به‌وسیله آنها می‌توان پدیده فرهنگی مربوط به آن جامعه را متمایز نمود و مورد تجزیه‌وتحلیل قرار داد. مفهوم تمدن با قید متغیرهای اسلامی و غیراسلامی انضمامی می‌شود. این تمدن در حوزه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، اجتماعی بعد می‌گیرد. هر یک از ابعاد شامل اجزایی می‌شود. بعد فرهنگی شامل اجزای هفت‌گانه زیر جهت تمدن‌سازی است:

۱. هنجارها: به بایدها و نبایدهایی مانند سنت‌های عامه، آداب، شعائر و اخلاقیات که مشخص‌کنندهٔ جزئیات رفتارند، هنجار می‌گویند. نمونه‌هایی از اقدامات همچون ۱۹ ساعت کار روزانهٔ شهید سلیمانی (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۶۴) دراین‌خصوص ذکر شد.

۲. نمادها: اشاره، مضمون یا رفتاری که در روابط اجتماعی، به کار رود تا به‌وسیله آن، چیز دیگر را القاء یا تداعی کند. پیاده‌روی بیست میلیونی اربعین که شهید سلیمانی در وقوع آن نقش تعیین‌کننده‌ای داشت (همان، ۲۱۲)، یک نماد است که علاوه بر شاخص بودن برای رهرو اباعبدالله‌ﷺ بودن، از نشانه‌های آماده‌شدن برای ظهور منجی‌ای است که خود را به امام حسین‌ﷺ می‌شناساند.

۳. نقش‌ها: از مسیر نقش‌ها، چگونگی ارتباطات فردی و اجتماعی، شکل و سامان می‌یابد که در مؤلفه‌های اقتصادی - رفاهی شامل گسترش وسایل ارتباطی، عدالت در توزیع درآمد ... عدالت به معنای راستی و راست کرداری، سخت‌کوشی و جهاد ... دوری از تنبلی و داشتن روحیه کار و تلاش است نمود پیدا می‌کند (صادقی شاهدانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۱). ایفای این نقش‌ها در سیره عملی شهید سلیمانی به‌وضوح دیده شد. ایشان دوگانۀ ملت/ امت را در یک‌کلام ناسیونالیسم و پان‌عربیسم و... را از کار انداخت. خاطرات پیرزن عراقی و پزشک زن عراقی مثال‌زدنی است (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۸: ۷۲ و ۸۴).

۴. بینش‌ها: فرهنگ یک ملت، بیش از هر چیز، تحت‌تأثیر بینش‌ها، عقاید و ایدئولوژی‌های حاکم بر آن است که به‌عنوان مؤلفه‌های مذهبی - اخلاقی مطرح می‌شود، از قبیل پایبندی به تقوای الهی، اعتقاد به مبدأ آفرینش و منتهای آفرینش، تصفیه نفس انسان مبتنی بر اعتقاد به معاد، مبارزه با تفکر دنیاگریزی و بی‌اعتنایی نسبت به دنیا، محبت و شفقت و یاری رساندن به یکدیگر، تطهیر و تهذیب نفوس مردم از اخلاق و عادات مذموم و مهلک و هدایت آنان به اخلاق ممدوح و پسندیده، لزوم انس با خدا برای رسیدن به جایگاه انسان کامل، دوری از شهوات و گناهان برای کشف حقایق هستی، التزام به فرائض و نوافل، مهربانی با خلق خداوند، تربیت اسلامی در خانه، رعایت حقوق دیگران به‌عنوان تکلیف، احسان و خدمت‌کردن به‌صورت فرهنگی، بهداشتی، اقتصادی، اخلاقی و تربیتی، ارشاد و راهنمایی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به پرستش، احترام متقابل به امانت‌های یکدیگر، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، رشد اخلاق و معنویت و عواطف انسانی، بسط توحید، اعتقاد به خدا و التزام به اعتقاد در بدنه زندگی بشر، توجه به معاد و محاسبه اخروی، تحکیم مبانی خانواده و نفی نگاه ابزاری به زن (صادقی شاهدانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۱۰۱). اعتقادات و باورهایی که متأثر از اعتقادات و باورهای شهید سلیمانی تقویت شد و شاخصه‌های هویتی که تحت پوشش امت اسلامی تجمیع گردید، عینیت پیدا کرد، در این مقوله

قابل ارزیابی است. دنیا توان قهرمان‌سازی جهان اسلام را در قامت متدینی چون حاج قاسم تجربه کرد این که گفته می‌شود قدرت نرم محصول و برآیند تصویرسازی مثبت، ارائه چهرهٔ موجه از خود، کسب اعتبار در افکار عمومی داخلی و خارجی، تأثیرگذاری غیرمستقیم توأم با رضا بر دیگران، اراده دیگران را تابع اراده خویش ساختن و مؤلفه‌هایی از این سنخ است (فرهادی و مرادیان، ۱۳۸۷: ۲)، در همین مورد هم مصداق پیدا می‌کند.

۵. نظام ارزشی: ارزش‌ها معیارهای تعیین‌کنندهٔ چهارچوب کلی رفتارند که می‌گویند چه چیز مطلوب است و کدام روش نامطلوب. انسان ممکن است نیازهای مادی تمدن را با تلاش‌های تجربی و عقلی تأمین کند، اما رفع نیازهای معنوی که زیربنای زندگی و اساسی‌ترین بعد تمدن انسانی است در قلمرو انتظارات بشر از دین است؛ بنابراین تمدن خاستگاه الهی - انسانی دارد. اگر تمدن شامل باورها، قوانین، سازمان‌های اجتماعی، اخلاق، فلسفه، فن، ادبیات، فرهنگ و شیوه تعامل انسان با محیط پیرامون او باشد، دین در همه این امور نقش تعیین‌کننده دارد. تحقیقات تاریخی و مردم‌شناسی نشان می‌دهد آیین‌ها و شعایر دین، هسته اصلی و تقویت‌کنندهٔ هویت جمعی اولیه بوده‌اند. می‌توان گفت ایمان، باطن هر تمدنی است و گویی روحی در کالبد سازمان اجتماعی است. در سرزمینی که ارکان مادی و معنوی تمدن هماهنگ باشد، توسعه و دوام تمدن آسان‌تر خواهد بود. جامعه‌ای که خواهان تمدن و اعتلای آن است، باید در گام اول، به استقرار نظام ارزشی دست یابد که بیانگر معیارهای خوب و بدیعی است؛ زیرا تمدن محصول فکر فردی یا ملتی خاص نیست، بلکه زیربنای آن، عقیده مشترک مردم است (صادقی شاهدانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۱۰۱). شهید سلیمانی نشان داد که امت اسلامی توان ساختن نظامی تحت تمدن نوین اسلامی را داراست. تأسیس نظام و هویتی به نام جبههٔ مقاومت در نظام بین‌الملل شاخص این مدعا است. موضع رهبری معظم انقلاب گویای آثار این نظام است:

> **شهید سلیمانی با حرکات خود و بالاخره با شهادت خود اسم رمز برانگیختگی و بسیج مقاومت در دنیای اسلام شد. الان در دنیای اسلام هرجایی که بنای مقاومت در مقابل زورگویی استکبار را داشته باشند، مظهرشان و اسم رمزشان شهید سلیمانی است که هم در زمان زنده بودنش استکبار را شکست داد، هم با شهادتش؛ ... آمریکا در عراق و سوریه به مقاصد خودش نرسیده؛ چرا؟ چه کسی در این قضیه فعّال بود؟ قهرمان این**

کار سلیمانی بود (بیانات، ۱۳۹۹/۹/۲۶، دیدار دست‌اندرکاران مراسم سالگرد شهید سلیمانی، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=46944).

برای نمونه امیر عبدالهیان نقل می‌کند، در سال ۱۳۸۶ می‌خواستیم برای مذاکره سه‌جانبه ایران، آمریکا و عراق به بغداد برویم رهبر انقلاب مسئولیت آن مذاکره را به سردار سلیمانی سپرده بودند. از جمله توصیه‌های شهید سلیمانی به ما برای این مذاکره این بود:

ما بنا نداریم در مذاکره با آمریکایی‌ها همه بحث‌ها را روی میز پهن کنیم. باید مراقبت کنید مباحث، موضوع به موضوع مطرح شود و به نتیجه برسد و سپس جلو برویم. آمریکایی‌ها روششان این است که شما را وادار می‌کنند همه موضوعات را روی میز بریزید و همه موضوعات را زخمی می‌کنند و در هیچ موضوعی جز موضوعی که موردعلاقه خودشان است حاضر نیستند که توافق بکنند (گفتگوی دکتر امیر عبداللهیان با نشریه مسیر، دی ۹۹، @Khamenei_irNews).

۶. علوم و فنون: نقش علم و تکنولوژی، در تمام زمینه‌های زندگی انسان، تعیین‌کننده است که در قالب مؤلفه‌های علمی - آموزشی در رشد فکری و معرفتی جامعه و مجهز شدن به علوم و فنون جدید به‌ویژه در ایجاد بازدارندگی و فراتر از آن ایجاد توان مقابله ... لزوم تربیت افرادی که مسئولیت تغییر فکری امت را برعهده بگیرند ... آموزش نیروی انسانی و ارتقای سطح سواد، آموزش نیروی انسانی متخصص، ماهر و کارآمد متناسب با نیازهای بازار کار، ارتقای توان کارآفرینی با مسئولیت نظام آموزشی کشور، افزایش خلاقیت، مهارت حل مسئله، مهارت تصمیم‌گیری و نقادی ظهور و بروز پیدا می‌کند (صادقی شاهدانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۳). شهید سلیمانی در ایجاد فضای امنیتی و گفتمانی تحقق این مؤلفه‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. او کمک کرد تا مقاومت به لحاظ علم و تکنولوژی دستش خالی نباشد (فرمانده هوافضا، مصاحبه).

۷. ساختارها: ساختار اجتماعی، نمایشگر فعالیت و ارتباط متقابل، استحکام و پیوستگی پایدار نقش‌ها است، حقوق و تکالیف سازمان‌یافته میان افراد و گروه‌ها را مشخص می‌کند، به مؤلفه‌های اجتماعی - فرهنگی تعبیر می‌شود و شامل فراهم‌آوردن زمینه همبستگی اجتماعی و تحقق مشارکت مردمی، تثبیت امنیت و نظم، وحدت و تعاون اجتماعی، رسیدگی مکفی به ضروریات جسم انسان، مبارزه با فساد اجتماعی، وجود نظارت بر رفتار اجتماعی و تنظیم و کنترل آن، توجه به رابطه انسان با انسان، حس مقاومت در برابر مفاسد اجتماعی و فسادگری‌ها، گرایش به نوآوری

... مسئولیت‌پذیری اجتماعی و نظایر آن است (صادقی شاهدانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۳). ایجاد رهیافت تربیتی ساختاری مقاومت و تجمیع نیروهای جهادی ذیل این هویت از شاهکارهای شهید سلیمانی است که از بایسته‌های ایجاد ساختارهای تمدن‌سازی نوین اسلامی است.

شهید سلیمانی اگرچه در قامت یک فرمانده نظامی بود و بیشتر با مباحث نظامی و اطلاعاتی و امنیتی گره‌خورده بود، ولی بخش اعظمی از کارهایی که ایشان انجام داد در حوزهٔ قدرت نرم به‌ویژه دیپلماسی عمومی بود؛ یعنی در عرصه‌های فرهنگی ایشان فعالیت‌های بیشتری نسبت به فعالیت‌های در عرصهٔ قدرت سخت داشت. راهبرد دیپلماسی عمومی ج.ا.ا را از تدافعی به تهاجمی ارتقاء داد و مسیر را برای، تشکیل یک مرکز راهبردی منسجم دیپلماسی عمومی غیردولتی و مردم‌نهاد، مخاطب‌شناسی عام و خاص با بهره‌گیری از دو عنصر مقاومت و مظلومیت در برای ترسیم چهره دولت اسلامی در فضای بین‌المللی و سرمایه‌گذاری در بستر فضای مجازی و تشکیل یک شبکه انسانی در درون شبکه به‌عنوان پشتیبان سیاست‌های دیپلماسی عمومی و ارائه اسلام ناب در نقطهٔ مقابل اسلام هراسی و مقابله با اسلام آمریکایی هموار کرد. یک نمونه تأسیس ستاد مردمی بازسازی عتبات بود که از جمله مهم‌ترین شاخص‌های بعد فرهنگی در ایجاد ساختارهای تمدن‌سازی است (طهماسبی، ۱۳۹۸: ۴۶) یک هزارم از فعالیت‌ها و اقدامات حاج قاسم که مهم‌ترین عناصر فرهنگ یعنی دانش‌ها، باورها، هنجارها، ارزش‌ها، نمادها، سمبل‌ها پوشش داده، مکنون مانده، ولی دشمنان نظام اسلامی ایران به‌خوبی از نتایج آن آگاه هستند. تبدیل تهدیدها به فرصت‌ها از مهم‌ترین اقدامات زمینه‌ساز شهید سلیمانی برای تحقق دولت اسلامی و تمدن‌سازی نوین اسلامی بود. ایشان هر جا بحرانی حادث شد که ایران را در موقعیت خطرناکی قرار می‌داد، ورود کرد - به‌رغم هزینه‌های سرسام‌آور دیگران در منطقه - و با محوریت قدرت نرم و با به اشتراک گذاشتن داشته‌های قدرت نرم، الگوی انسان تمدن‌ساز را به جهانیان ارائه کرد و قدرت ج.ا.ا را به‌عنوان نقطهٔ کانونی تمدن‌ساز به فراتر از سطح منطقه ارتقا داد. شهید سلیمانی این دغدغهٔ ملاصدرا که «حیات انسان منتظم نمی‌گردد مگر به تمدن، تعاون و اجتماع و انسان در این نظم فاعلیتی دارد» و دغدغهٔ حضرت امام‌ﷺ مبنی بر این که «فلسفهٔ دولت و سیاست تربیت انسان است» (صدرا، ۱۳۹۶: ۱۴۶ و ۱۸۰- ۱۷۹). را حداقل در گسترهٔ جغرافیای مقاومت بیش از انتظار

عملیاتی نمود. چه زیبا که بیان حضرت امام﵀ حسن‌ختام و مهر تأییدی بر الگو بودن تربیت‌شدۀ مکتبش باشد:

آن‌قدر که انسان غیر تربیت شده، برای جوامع مضر است هیچ شیطانی و هیچ حیوانی و هیچ موجودی آن‌قدر مضر نیست و آن‌قدر که انسان تربیت شده، برای جوامع مفید است هیچ ملائکه‌ای و هیچ موجودی آن‌قدر مفید نیست، اساس عالم بر تربیت انسان است، انسان عصاره همه موجودات است و انبیاء آمده‌اند اینکه این عصاره بالقوه را بالفعل کنند و انسان یک موجودی الهی بشود (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۴: ۱۵۳).

نتیجه

در نظریۀ قدرت نرم متعالیه عوامل ماورایی، انسانی و سازمانی تولیدکننده و سوزانندۀ (علت فاعلی) قدرت نرم متعالیه هستند. نهادهای اجتماعی به‌ویژه نهادهای اولیه و نمادهای آنها در جذب، جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری، سازماندهی، تألیف، تجمیع اراده‌ها برای ایجاد سرمایۀ اجتماعی و تولید قدرت نرم تأثیرگذارند. شهید سلیمانی به‌عنوان عامل انسانی در سطح نخبگی و آراسته به جنود عقل با ویژگی‌هایی چون: الهام‌بخش روحیۀ انقلابی و جهادی؛ رفتارهای هوشمندانه؛ شکنندۀ حصار تحریم‌ها؛ مقتدر؛ فرماندهی مهربان؛ مجاهدت‌های گمنام؛ اخلاص و توکل و دارابودن مؤلفه‌های قدرت نرم متعالیه یعنی جاذبه، هیبت، شکوه، منزلت، خیرخواهی، زیبایی، الگویی مطلوب در تولید، بازتولید و تکثیر کوثری سرمایه نرم اجتماعی و تبدیل آن به قدرت نرم نقش بی‌بدیلی را ایفا کرد. ازآنجاکه ایشان افتخار تربیت شدن در مکتب دو زبدۀ مکتب حیات متعالیه را داشت، قدرت نرمی که تولید می‌کرد از جنس متعالیه بود. ازاین‌رو با تمسک خداوند متعال نماد قدرت نرم متدانیه را در هم شکست و کوس رسوایی آن را در منظر افکار عمومی عصر کنونی به صدا درآورد. سردار دل‌ها به زیبایی نشان داد که حتی «الله‌اکبر» مظاهر قدرت نرم متدانیه هم عوایدی برای نظام سلطه نخواهد داشت. شهید سلیمانی در عمل به مهیا شدن دو عنصر تولید فکر و پرورش انسان کمک کرد. ایشان عزم شهریاری‌ها و تهرانی مقدم‌ها را داشت و در عمل الگوی حیّ متأله تمدن‌ساز برای تربیت انسان قرار گرفت.

منابع

- *نهج‌البلاغه* (۱۳۷۹)، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات ظهور.
- آمدی، عبدالواحد (بی‌تا)، *غررالحکم و دررالکلم*، ترجمهٔ محمدعلی الانصاری، بی‌جا.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، مجله خردنامه، شماره ۵۰.
- بنی لوحی (۱۳۹۹)، *این مرد پایان ندارد*، چاپ پانزدهم، اصفهان: راه بهشت.
- پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق(ع) (۱۳۹۹)، *تربیت و تعالی دینی*، قم: زمزم هدایت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، *شرح حکمت متعالیه (اسفار اربعه)*، تهران: الزهرا.
- ـــــــــ (۱۳۸۴)، *تفسیر موضوعی قرآن، حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، *فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو*، تهران: علمی و فرهنگی.
- حافظ نیا، محمدرضا (۱۳۸۲)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم‌انسانی*، چاپ نهم، تهران: سمت.
- حبیبی، حمید (۱۳۹۶)، *قدرت نرم از دیدگاه قرآن کریم*، تهران: داعا.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۴)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، چاپ چهارم، قم: مفید.
- دانش آشتیانی، محمدباقر (۱۳۷۹)، *شناخت محیط ملّی (نظامی) و طرح پژوهش و بررسی محیط بین‌الملل سال ۱۴۰۰*، تهران: داعا.
- ره پیک، سیامک (۱۳۸۷)، *تهدیدات قدرت ملی؛ شاخص‌ها و ابعاد*، تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
- شیرازی، علی (۱۳۹۹)، *شاخص‌های مکتب شهید سلیمانی*، قم: خط مقدم.
- صادقی شاهدانی، مهدی و دیگران (۱۳۹۱)، *شاخص‌سازی ترکیبی توسعه انسانی مبتنی بر آموزه‌های تمدن اسلامی*، مجله پژوهش‌های رشد و توسعه اقتصادی، شماره ۸ .
- صدرا، علیرضا (۱۳۹۶)، *خوانش سیاسی متون حکمت متعالیه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، چاپ چهارم، بیروت: دار احیاءالتراث العربی.
- ـــــــــ (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ـــــــــ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صهبا (۱۳۹۶)، *کریمانه*، قم: مؤسسهٔ فرهنگی هنری جهادی ایمان جهادی.
- طهماسبی، عالمه و دیگران (۱۳۹۸)، *سلیمانی عزیز: گذری بر زندگی و رزم سردار شهید حاج قاسم سلیمانی*، قم: حماسه یاران.

- عاملی، سعید رضا (۱۳۸۳)، *جهانی‌شدن: مفاهیم، نظریه‌ها و مسائل*، تهران: ارغنون.
- عمید، حسن (۱۳۸۹)، *فرهنگ فارسی عمید*، جلد اول، تهران: اشجع.
- فرهادی، محمد و مرادیان، محسن (۱۳۸۷)، *درک قدرت نرم با نگاهی به ج.ا.ا*، (از مجموعه مقالات همایش بسیج و قدرت نرم)، چاپ اول، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- کرجی، علی (۱۳۹۴)، *شواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لک‌زایی، نجف (۱۳۹۸)، *امنیت متعالیه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ـــــــــــ (۱۳۹۰)، *دلالت‌های امنیتی انسان‌شناسی حکمت متعالیه*، مجله حکمت اسراء، شماره ۹.
- مزدآبادی، علی‌اکبر (۱۳۹۴ الف)، *حاج قاسم ۱؛ جستاری در خاطرات حاج قاسم سلیمانی*، تهران: یازهرا علیهاالسلام.
- ـــــــــــ (۱۳۹۸ ب)، *حاج قاسم ۲؛ خاطراتی از شهید حاج قاسم سلیمانی*، تهران: یازهرا علیهاالسلام.
- ـــــــــــ (۱۳۹۸ ج)، *ذوالفقار: برش‌هایی از خاطرات شفاهی حاج قاسم سلیمانی*، چاپ دوم، تهران: یازهرا علیهاالسلام.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله‌علیه.
- ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، *پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، ج۱، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- بیانات امام خامنه‌ای: https://farsi.khamenei.ir
- Nye (2003), *Soft power*, Newyork: public affairs.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۲۱۴ - ۱۹۳
DOI: 10.22034/ra.2022.527792.2640

مقاله پژوهشی

تحلیل جنسیت از نگاه مولانا
بر مبنای نظریات انسان‌شناسی (با تأکید بر فیونا بوی)

رودابه خاکپور *
عظیم حمزئیان **
محمود شیخ ***

چکیده

در این مقاله با روش تحلیلی، اندیشه‌های مولانا در باب جنسیت را بر مبنای انسان‌شناسی دین از منظر فیونا بوی بررسی کرده‌ایم. این پژوهش نشان می‌دهد که مولانا نیز از منظر انسان‌شناسی دینی و عرفانی به مسئله جنسیت نگریسته و مباحث زیبایی از آن را مطرح کرده است به‌علاوه منظر اندیشه‌های مولانا باتوجه‌به برخورداری از غنای مکتب اسلام و عرفان اسلامی از وسعت بیشتر و معیارهای افزون‌تری برخوردار است. فیونا بوی، زن را با وجود خصوصیاتی چون مادر بودن و زایندگی، نماد طبیعت و زمین همراه دانسته و مولانا نیز او را نماد نفس انسانی می‌داند و مرد را با وجود ویژگی‌هایی چون استواری و استقامت، نماد فرهنگ می‌داند و مولانا مرد را نماد عقل انسان می‌داند که هر دو (زن و مرد) دارای سویه‌های

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان.
** دانشیار گروه ادیان و عرفان اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان.
(نویسنده مسئول: ahamzeian@semnan.ac.ir)
*** استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹

منفی و مثبت هستند یعنی گاهی متعالی و گاهی به سبب خواست‌های نبایسته، به‌سوی ضلالت پیش می‌روند. نگاه قدسی به جنسیت از وجوه مشترک آنهاست.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسیِ دین، جنسیت، طبیعت، فرهنگ، فیونا بوی، مولانا.

مقدمه

جنسیت همواره یکی از موضوعات پژوهش‌های انسان‌شناسی بوده است. جنس یک امر فیزیکی و جنسیت یک امر یا ساختار فرهنگی است. واژه جنسیت مصدر جعلی به معنای زن یا مرد بودن افراد (معین، ۱۳۸۷: ۷۵۱) است. در انسان‌شناسی، جنسیت یک مقوله اجتماعی بوده و به معنای مذکر و مؤنث (بوی، ۱۳۹۴: ۱۱۵) است. انسان‌شناسان به طور فزاینده‌ای موضوع جنسیت و نه فقط زنان را موردمطالعه قرار می‌دهند (همان: ۱۴۲).

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در مواجهۀ با «امر دینی»، پرداختن به نمادهایی هستند که غیر عینی است و احساسات، امیدها و ارزش‌های جامعۀ دینی را توصیف می‌کنند، یا جریان کنش متقابل میان انسان‌ها و اعیان خارجی را سازمان می‌دهند که «رابرت بِلا» این موضوع را «واقع‌گرایی نمادین» می‌نامد (همیلتون، ۱۳۹۷: ۲۲). علاوه بر این «کارکردها» نیز دارای اهمیت هستند، در یک جامعه یا محیط دینی، اعضاء؛ کارکردهایی دارند که معمولاً بر پایه اسطوره بنا شده و نقش آنها را در حیطه شخصی و اجتماعی مشخص می‌کند. از این روی در این منظر، ما با «نمادها»، «کارکردها» و «اسطوره‌ها» مواجهیم که با بررسی آنها و ارتباط با جامعه و رفتار اعضای آن می‌توان تا حدودی به علل رفتاری و اندیشۀ نهان در پسِ اعمال پی برد.

در اندیشه ایلیاده «زن» نماد «زمین» و «خاک» است و کارکردهای او نیز شباهت بسیاری به این دو عنصر دارد که البته از هم جدا نیستند. در اساطیرِ بیشتر ادیان شاهدیم که عالَم، از وصلت خدای آسمان با خدای زمین به وجود می‌آید و کائوس یا آشفتگی نخستین از این طریق خاتمه پیدا می‌کند. در واقع زمین خاصیت زنانه دارد یا زن خاصیتی شبیه به زمین دارد چرا که: زمین مادر است - زمین آبستن می‌گردد و می‌زاید (تجدید حیات می‌کند)- قابل است (رک: ایلیاده، ۱۳۹۴: ۲۳۷-۲۵۴). این خصوصیات کاملاً مادرانه باعث شده است که در اساطیر کهن رسمی به نام خاک‌زایی به وجود بیاید که در آن کودکان به طور نمادین بر روی خاک، زاییده می‌شدند و پدران

کودکان را از خاک برمی‌داشتند، بدان منظور که گویا وی را از زمین گرفته باشند (رک: همو، ۱۳۹۴: ۲۲۴-۲۲۵). مطابق این سنت در ایران باستان فرشته نگهبان زمین یا الهه زمین «سپندارمذ» یک فرشته مؤنث است. جالب توجه است که هانری کربن نیز به این موضوع توجه داشته است و در کتاب «ارض ملکوت»، حضرت فاطمه زهرا علیها السلام را به وجوهی نزدیک به این دیدگاه و البته از سویه عرفانی و اقلیم هشتمیِ آن مورد توجه قرار داده است (رک: کربن، ۱۳۸۳: ۱۲۶ به بعد).

مرد نیز نماد قدرت است و در اساطیر، آسمان و خورشید عموماً نمادی مردانه هستند (کوپر، ۱۳۸۶: ۳۴۸). این مرد است که فاعل است و زن نقش قابل و پذیرنده را ایفا می‌کند. این نماد آسمان بودن مرد، اقتضاء می‌کند که از پدیده‌های روی زمین و به طور خصوص انسان، کمی دورتر باشد و گاهی با خشم مانند رعد و طوفان و ... و گاهی به لطف مانند باران، رفتار کند؛ اما با جزئیات و کنش‌های جزئی کاری ندارد چون مربوط به اموری زمینی‌اند (رک: ایلیاده، ۱۳۹۴: ۵۷ به بعد).

در متون اسلامی نیز، یکی از مهم‌ترین، نقش‌هایی که زن می‌تواند ایفا کند، نقش مادری است. در آموزه‌های دینی، مادری یک ارزش به شمار می‌آید که به دلیل ویژگی‌های زیستی و روانی، بر عهدهٔ زنان نهاده شده است (مظاهری، ۱۳۹۱: ۱۹). در حقیقت در اسلام، مادر است که فرهنگ، معرفت، تمدن و ویژگی‌های اخلاقی یک قوم و جامعه را با جسم، روح و اخلاق و رفتار خود، دانسته و ندانسته به فرزند منتقل می‌کند. همچنین، نقش همسری در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. در روایت‌های اسلامی «حسن تبعّل[1]» در حد جهاد در راه خدا ارزشمند است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹۷). از سوی دیگر، به مردان دربارهٔ همسرداری بسیار سفارش شده است؛ از جمله آنکه: «هر کس دوست دارد خداوند را پاک دیدار کند، باید همسردار باشد» (حر عاملی، ۱۳۶۶: ۲۵).

همچنین مسئله نکاح در حوزهٔ عرفان اسلامی به‌صورت عمده و اساسی در حوزهٔ آفرینش و پیدایش عوالم هستی مطرح می‌شود. نکاح در عرفان عبارت است از اجتماع اسمای الهی، به‌واسطه توجه و عنایت ذات حق‌تعالی به اظهار و ابراز عالم هستی که نتیجه آن به‌وجودآمدن کثرات و تعینات در عوالم مجرد و مادی است. به عبارتی مراد از تناکح و ازدواج اسمائی آن است که برخی از اسماء با اسماء دیگر به لحاظ تناسب وجودی ممزوج می‌شوند و در نتیجه این هم‌آمیختگی،

---

۱. خوب شوهرداری کردن

اسماء جزئی‌تر متولد می‌شود. قیصری بیان می‌کند «یتولد ایضا من اجتماع الاسماء بعضها من بعض سواء کان متقابلاً او غیر متقابل اسماء متناهیه» (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۵). از اجتماع و امتزاج و نکاح برخی اسماء با اسم‌های دیگر چه آنکه از اسماء متقابله باشند یا غیر متقابله، اسم‌های بی‌نهایت تولد می‌یابد. از منظر ابن‌عربی نیز تناکح اسماء، به این معنا است که برخی از اسماء با برخی دیگر به حیث درصدی و تناسبات مختلف درآمیخته که در نهایت این امتزاج به توالد اسم‌های کوچک‌تر نائل می‌شود. نکته بسیار مهم در تناکح این است که هرچند اسماء الهی در ابتدا قابل‌شمارش و محدود است. لکن هرچه از قوس صعود، فاصله می‌گیریم این اسماء نامحدودتر و از گستره نامتناهی برخوردار می‌گردند (ابن‌عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۲). مراتب کلی نکاح منحصر در چهار مرتبه است و مرتبه پنجم نکاح اختصاص به انسان دارد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۷۰).

پیشینه پژوهش

در زمینه جایگاه زن در عرفان و اندیشه مولوی کارهای متفاوتی صورت‌گرفته است از جمله مهم‌ترین این آثار مقاله‌ای با عنوان «تأملی بر جایگاه زن در اندیشه مولوی از منظر جامعه‌شناسی» است که توسط خانم روح‌انگیز کراچی در سال (۱۳۹۳) نوشته شده است. مقاله دیگری با عنوان «نگاه مشترک ابن عربی و مولوی درباره منزلت حقیقی زن در خلقت» نوشته خانم زکیه فتاحی در سال (۱۳۹۳) به چاپ رسیده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «تجلی زن در سه دفتر نخست مثنوی معنوی» نوشته خانم ماندانا علیمی در سال (۱۳۸۹) به چاپ رسیده است. مقاله‌ای با عنوان «زن از دیدگاه سنایی و مولوی (در مقام وحدت با حق)» نوشته خانم فلور ولی‌پور در سال (۱۳۹۰) به چاپ رسیده است. در زمینه زن از نگاه مولانا غیر از مطالبی که بیان گردید، پژوهش‌های دیگری صورت‌گرفته است و نگاه مولانا به زن از ابعاد مختلف بررسی شده، اما تاکنون به بررسی و تحلیل جایگاه جنسیت (زن و مرد) و نقش آن‌ها باتوجه‌به اندیشه‌های انسان‌شناسی و عرفان به‌صورت تخصصی پرداخته نشده است؛ لذا در این مقاله به تحلیل جنسیت از نگاه مولانا باتوجه‌به اندیشه‌های انسان‌شناسی و با تأکید بر دیدگاه فیونا بوی در کتاب «مقدمه‌ای بر انسان‌شناسی دین» پرداخته شده و نگاه مولانا به جنسیت باتوجه‌به چهارچوب اندیشه‌های انسان‌شناسانه فیونا بوی بیان گردیده است.

۱. دیدگاه اندیشمندان در باب «جنسیت»

در جهان‌بینی فلسفی قدما، آسمان و ستارگان هفت‌گانه‌اش (آباء علوی) به مرد و زمین و عناصر چهارگانه‌اش (امّهات اربعه)، به زن تأویل شده‌اند. در این تأویل، ریزش باران از آسمان و زایندگی و باروری زمین (که حکم رحم را دارد) وجه تأویل بوده است. رمز زنانگی زمین به هزاره‌ها پیش و به دوران اساطیری می‌رسد. در اساطیر معمولاً زمین و زن پیوندهای نمادین دارند. میرچا الیاده دربارهٔ مادر بودن زمین در باور سرخ‌پوستان آمریکا می‌نویسد:

> **پیامبر سرخ‌پوست آمریکایی، اسمو هالا، از بیل زدن خاک سرپیچی کرد و گفت: زخمی کردن، بریدن، پاره کردن و خراش دادن مادر مشترکمان با کار کشاورزی، گناه است و افزود: از من می‌خواهید زمین را زیرورو کنم؟ آیا باید چاقو به دست گیرم و در سینه مادرم فروبرم** (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۵۹).

الیاده در جایی دیگر از کتابش، راجع به آئین‌های زمین - مادر و نقش زنان در آن‌ها می‌نویسد:

> **می‌دانیم که در آئین‌های مربوط به (زمین - مادر) [1] و ایزد بانوان باروری زمینی ... زنان نقش مهمی ایفا می‌کنند ... این نمادپردازی تااندازه‌ای همه‌جا در فرهنگ‌های زراعی یافت می‌شود ... قرآن می‌گوید: زنانتان مزرعه‌های شما هستند. نویسنده‌ای هندی می‌نویسد: «زن مزرعه است و مرد افشاننده بذر» به سبب یکی گرفتن رازآلود زن با زمین است که حضور زنان در عملیات کشاورزی چنین مورد ستایش است** (همان، ۱۹۱).

حتی در خواب‌نامه‌های فارسی و عربی نیز، زمین، نماد زن شناخته شده است. در *بحر الفواید* آمده که زمین زن باشد یا دنیا و نابلسی می‌گوید: «الارض: ربما دلت علی الزوجه الجلیله البکر الجمیله» (نابلسی، ۱۴۲۴: ۲۱). این نگاه، شبیه به زمین در نگاه انسان‌شناسان معاصر نیز قابل بیان است. در مقاله‌ای با عنوان «آیا نسبت مؤنث به مذکر مانند نسبت طبیعت به فرهنگ است» نوشتهٔ شری اورتنر [2] بیان می‌شود زنان از مردان به طبیعت نزدیک‌تر دیده می‌شوند. درحالی‌که هم مردان و هم زنان در فرایندهای فرهنگی فعالانه شرکت دارند، ولی چنان تلقی می‌شود که زنان بیش از مردان در طبیعت ریشه داشته و در ارتباط مستقیم با آن هستند. این امر به‌خاطر فیزیولوژی زنانه

---

1. Terra Mater
2. Sherry Ortner

است که نقش بچه‌زایی و پیامدهای اجتماعی ناشی از آن را به زن می‌دهد، به این معنا که او بیش از آنچه برای مردان و فیزیولوژی مردانه صادق است، عمر خود را صرف فرایندهای طبیعی می‌کند. همچنین از نگاه شری اورتنر، زنان می‌توانند متعالی شوند[۱] یا تنزل یابند[۲] (۱۹۷۴: ۸۷).

۲. نظری اجمالی به زندگی و اندیشه‌های فیونا بوی و مولانا

فیونا بُوی، انسان‌شناس، پژوهشگر افتخاری دانشگاه بریستول و عضو کالج وولف سون آکسفورد است. حوزهٔ تخصصی وی انسان‌شناسی دین، ادیان آفریقا و خویشاوندی است. او اخیراً مرکز مطالعات زندگی پس از مرگ را برای مطالعات انسان‌شناختی و مردم‌نگارانه و ... تأسیس کرده است (بوی، ۱۳۹۴ ب، مقدمه مترجم). وی طیفی از مهم‌ترین و اثرگذارترین نظریات در انسان‌شناسی دین را مطرح می‌کند و با مثال‌های متعددی که از پژوهش‌های مردم‌نگارانه می‌آورد، کاربرد و تعامل نظریه و اطلاعات مردم‌نگارانه را به‌خوبی نشان می‌دهد. یکی از این مباحث که نظریات متفاوتی را درباره آن مطرح نموده، موضوع جنسیت است.

مولانا (۶۰۴-۶۷۲) در تصوف، عبادت و ریاضت و ذکر و فکر را با عشق و شور و جذبه و وجد و حال، رقص و سماع جمع کرد، عشق و اشراق، مایه اصلی عرفان او است، به وحدت وجود نیز قائل بود، اما نه از راه حلول، بلکه از راه فنا فی الله و بقاء فی الله. عرفان وی عالی‌ترین مرتبه فکری و تعالی روحی و اخلاقی است که با مجاهده و سیروسلوک و کسب دانش و معرفت حقیقی و عشق به حق و پیروی از مردان کامل و انبیا و اولیا حاصل می‌شود (سجادی، ۱۳۸۷: ۱۴۹). یکی از مسائلی که مولانا به آن پرداخته است، موضوع مرد و زن است.

۳. جنسیت در اندیشهٔ فیونا بوی و مولانا

جنسیت (زن و مرد) از منظر فیونا بوی و مولانا باتوجه‌به مشرب متفاوت آن‌ها، مورد اشاره قرار گرفته و از جمله مباحثی که در باب جنسیت به آن اشاره نموده‌اند، البته با دید کارکردگرایی می‌توان موارد زیر را یادکرد:

---

۱. الهه، توزیع کننده عدالت، ساکن سرزمین مرتفع اخلاقی

۲. جادوگر، عامل چشم زخم، مادران اخته کننده

۳. ۱. باروری و زایندگی

از نقش‌های دینیِ جنسِ مؤنث، نقش مادری و زایندگی است، این نقش و کارکردِ طبیعی در دید ادیان و اساطیر بسیار حائز اهمیت بوده است و ازاین‌رو آن را با «زمین» مقایسه می‌نموده‌اند. در اساطیر زمین، مادر است، یعنی اشکال زنده می‌زاید ... و هرچه به زمین بازمی‌گردد دوباره جان می‌یابد ... . [در واقع] آرزوی بس پایدار خاک شدن در سرزمین مادری (میهن)، صورتی عرفی و دنیوی از زادبوم‌گرایی عرفانی و نیاز بازگشت به خانه خویش است (ایلیاده،۱۳۹۴ : ۲۴۸). فیونا بوی و مولانا نیز به این مسئله اشاره کرده‌اند.

۳. ۱. ۱. در اندیشه فیونا بوی

همان‌طور که بیان شد در دیدگاه بوی انسان‌شناسیِ دین، به بررسی ابعاد مختلف کنش‌های انسان در محیط‌های دینی و اعتقادی می‌پردازد و سعی دارد از خلال اسطوره‌ها، آیین‌ها و رفتارهای مبتنی بر فهمِ آموزه‌های دین، انسان را موردمطالعه قرار دهد. در باب «جنسیت» نیز انسان‌شناسی دین، همین چهارچوب را بررسی می‌کند؛ ازاین‌رو شاهدیم که برای «زنان» سه دوره در نظر می‌گیرند: دوره اول: باکرگی، دوره دوم: مادر، دوره سوم: پیرزن (بوی، ۱۳۹۴: ۱۳۵). طبق اساطیر در دوره اول، زن اگر تولد فرزند داشته باشد - درصورتی‌که باکره است - این تولد، غیرعادی و الهی‌گون است و فرزندش که غالباً پسر است، نامیرا و جاودان خواهد بود. مریم عذرا و عیسی﵇ در سنت مسیحی یکی از برجسته‌ترین مثال‌ها در مورد تولد از باکره است (همو، ۱۳۹۴: ۱۳۴). در دوره دوم، زن به‌مثابه مادر است و اگر اموری که در طبیعت اوست مثل زایش فرزند، را نتواند بجا بیاورد باعث شرمساری خواهد بود. به عبارتی، در این دوره نازایی است که غیرعادی تلقی می‌شود و نه تولد. عقیم بودن داغی است که معمولاً بر زنان ازدواج کرده‌ای که بچه ندارند؛ گذارده می‌شود. اما دوره سوم دو بخش دارد: در این دوره احتمالاً باز زایش غیرعادی داشته باشد و در این صورت متبرّک است[۱] و نیز یا خردمند خواهد بود یا تبدیل به جادوگر می‌گردد (همو، ۱۳۹۴: ۱۳۵-۱۳۲). درواقع بدن زنان و امور جنسی زنانه نماد اصلی هویت زنانه است و معمولاً جریان زندگی یک زن به طور مفهومی به سه مرحله که در بالا ذکر شد، تقسیم می‌شود ولی از بدن مردان به‌گونه‌ای که در مورد زنان

---

۱. مانند ساره، همسر ابراهیم﵇

مطرح است برای مشخص‌کردن تقسیم‌بندی مراحل زندگی استفاده نمی‌شود و هویت مردانه دقیقاً مانند زنان با زیست‌شناسی و موقعیت جنسی همبسته نیست.

۳. ۱. ۲. در اندیشه مولانا

مولانا نیز این زایندگی و بارور بودن زن را یادآور شده و آن را با دیدی عرفانی و نیز نمادین بیان کرده است، در داستان تولد حضرت موسی‌ﷺ، پدر وی یعنی عمران به همسرش - که مادر حضرت موسی‌ﷺ است - می‌گوید:

من چو ابرم، تو زمین، موسی نبات　　حق شه شطرنج، و ما ماتیم مات

مات و بُرد از شاه می‌دان ای عروس　　آن مدان از ما، مکن بر ما فسوس

(دفتر سوم: ۸۸۶ - ۸۸۵)

اینجا می‌بینیم که کارکردِ شبیه به زمین در ادبیات مولوی به‌کاررفته است و آن را با زایش و زاینده بودن زن، قیاس نموده است و البته ثمره و حاصل آن را تدبیر خداوند و نه اقدام بشر قلمداد نموده است. حتی در جای دیگری مولانا بیان می‌کند:

آسمان مرد و زمین زن در خرد　　هرچه آن انداخت این می‌پرورد

این زایندگی و بارور بودن «زن» به‌قدری در منظر عرفانی مولانا مهم و باارزش بوده است که آن را در قالب تمثیلی عرفانی و حکمی و باتوجه‌به سویه مثبتِ زنانگیِ مادرانه، و از طریق انتساب آن به بزرگوارترین زنان عالم یعنی حضرت مریم‌ﷺ بیان نموده است.

طوبی لِمَن آواهُ سِرّ فواده　　سَکَنَ الفواد بِعشقهِ و وِداده

نفسُ الکریم کَمَریم و فواده　　شِبه المسیح و صدره کَمهاده

(کلیات شمس: ۲۵۵۳-۲۵۵۲)

به‌عبارت‌دیگر این زایش، علاوه بر نشان‌دادن زایش ظاهری که تولد یک جسمِ دارای روح است و البته قبل از زایش در دوران حمل، پروردنِ آن در جان‌ودل و باطنِ خویش؛ یک زایش باطنی نیز هست؛ بدین‌گونه که هر نفسی - اعم از زن و مرد - باید آبستن حقایق متعالی بشود، تا در سایهٔ حمل و پروردنِ آن در درون خویش، عیسایِ جاودان و روحِ مجسم، بزاید. چنان‌که بیان شد در بعد ظاهری نیز حتی این‌گونه زایش، تقدیس مادر و نوزاد را به دنبال داشته است و غالباً این نوزاد، «پسر» و از جمله «جاودانان» بوده است (بوی، ۱۳۹۴: ۱۳۴).

پس هرکس می‌خواهد جاودان باشد، به بقای روحانی، باید مریم‌وار، نه از غیر بلکه از باطنِ ملکوتِ آسمان - که البته روح‌القدس است که در نماد مرد ظاهر می‌گردد به سبب قوه فاعلیت - آبستن شود، و آن را در دل خویش بپرورد تا این نفسِ کریم، مسیح[۱] به دنیا بیاورد.

۳. ۲. جنس زن و امر قدسی (مقام معنوی)

رسیدن به کمال معنوی و آراسته شدن به فضایل اخلاقی و الهی، وابسته به جنسیت نیست. این نگاه فراجنسیتی؛ به‌ویژه در تصوف با وضوح و روشنی بیشتری قابل‌مشاهده است. بر اساس شواهد تاریخی و آنچه به طور پراکنده در تذکره‌ها آمده است، می‌توان به کوشش‌های زنان عارفه پی برد. در میان زنان عارفه، افرادی بودند که مریدانی داشته‌اند و به آنان تعلیماتی می‌داده‌اند. در نگاه فیونا بوی و مولانا نیز این مسئله مطرح شده است.

۳. ۲. ۱. در اندیشه فیونا بوی

در انسان‌شناسی دین فیونا بوی، زنان در دوره اول یعنی باکرگی، ممکن است به داشتن قدرت‌های ویژه منصوب شوند. به‌عنوان نمونه، راهبه‌ها ممکن است از برخی لحاظ به منزله جنس سوم تلقی شوند و اجازه یابند برخی کارها را، مثل خواندن انجیل در خلال عشاء ربانی یا توزیع عناصر مقدس، انجام دهند که مختص کشیشان مرد است. ملکه الیزابت اول (ملکه انگلستان) و ژاندارک فرانسوی، هر دو از زنانی قوی بودند که در قلمرو مردانه عمل می‌کردند (همان، ۱۳۹۴: ۱۳۴).

۳. ۲. ۲. در اندیشه مولانا

بیان گردید که کمال معنوی، وابسته به جنسیت نیست. این نگاه فراجنسیتی؛ در نگاه مولانا نیز مورد تأکید قرار گرفته است. در عرفان، زن در سیروسلوک جایگاه ویژه دارد. در سلسله نامه‌ای که در پایان *مناقب العارفین* افلاکی آمده، قید شده است: شرف خاتون، دختر سلطان ولد، مریدان زیادی داشته است. از خلفای مولویه در توقات بوده و تمام بزرگان، مریدان وی بوده‌اند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۴۱). مولانا نیز در ستایش بلقیس این واقعیت را که یک زن می‌تواند این شایستگی را داشته باشد تا به‌عنوان مرشد و راهنما در مسیر طریقت عرفانی ظاهر شود؛ بیان کرده است (دفتر چهارم: ۱۱۰۸).

---

۱. به معنای مسح شده و متبرک

وی با معرفی زنانی که آوای توحید را آموزه جان خود نموده‌اند؛ دیدگاه خود را درباره جایگاه جنسیت در تقوی و کشف و شهود الهی بیان داشته است از جمله: اینکه ایشان در میان زنان ممتاز به حضرت مریم علیهاالسلام نگاه خاص و ویژه دارند و در مثنوی (دفتر سوم و ششم) در تکریم حضرت مریم علیهاالسلام سخن گفته، درواقع می‌توانیم بگوییم که در اندیشه مولانا حضرت مریم علیهاالسلام، نمونه یک انسان کامل است که سرمشق سالکان اعم از زن و مرد است. نیز در مثنوی از مادر حضرت موسی علیه‌السلام یاد کرده و با بیان ماجرای نازل شدن وحی بر مادر موسی به عظمت زن و مقام والای او در فرهنگ وحی اشاره می‌کند:

وحی آمد سوی زن زآن باخبر — که ز اصل آن خلیل است این پسر

زن به وحی انداخت او را در شَرَر — بر تن موسی نکرد آتش اثر

(دفتر سوم: ۹۴۳-۹۵۵).

در حکایت دیگری به تلاش حضرت آسیه علیهاالسلام برای ایمان آوردن فرعون به موسی علیه‌السلام و نجات او اشاره کرده است و بیان می‌کند:

باز گفت او این سخن با آسیه — گفت جان افشان بر این ای دل سیه

(دفتر چهارم: بیت ۲۵۹۸).

در واقع در این حکایات مولانا با بیان مقامات معنوی زنان نامداری چون حضرت مریم و آسیه و مادر حضرت موسی علیه‌السلام، تحت‌تأثیر فرهنگ قرآنی، به نکوداشت فضایل اخلاقی و عرفانی این زنان پرداخته است و این حکایت‌ها بیانگر این است که از دیدگاه وی، آراسته شدن به فضایل اخلاقی و دریافت الطاف الهی و رسیدن به مقام کشف و شهود و خبر از غیب، اختصاص به جنس خاصی نبوده و میان مرد و زن در دریافت این الطاف ربانی تفاوتی نیست.

۳. ۳. زن و مرد به‌مثابه نماد «طبیعت» و «فرهنگ» یا «نفس» و «عقل»

از مباحث دیگری که فیونا بوی و مولانا در باب جنسیت به آن اشاره می‌کنند، مسئله نماد بودن زن و مرد است که هرکدام باتوجه‌به مشرب خویش، زن و مرد را نماد می‌دانند.

۳. ۳. ۱. در اندیشه فیونا بوی (زن و مرد نماد طبیعت و فرهنگ)

از سوی دیگر از دیدگاه اسطوره‌شناسی جنسیتی، گاهی زن را نماد طبیعت و مرد نماد فرهنگ می‌دانند؛ چرا که زنان نسبت به مردان به طبیعت نزدیک‌ترند (همو، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۶۳). این تعریف بر آن است که چون زن با طبیعت زنانه - مادرانه، محبت بیشتری دارد و البته به جزئیات تکیه می‌کند، می‌تواند نماد طبیعت باشد، یعنی زاینده، پرورنده و محبت‌گر. البته می‌توان گفت، درواقع «بدن زنان به علت تجارب خاص زیست‌شناختی از بکارت، آمیزش جنسی، باروری، زاییدن و یائسگی، بیش از بدن مردان مستعد ساختن بیانات اجتماعی و مفهومی است. اگرچه تنوع شیوه‌های انجام این کار به تنوع تخیلات انسانی است» (همو، ۱۳۹۴: ۱۳۶). با این‌که زن، نماد طبیعت است و مرد نماد فرهنگ، ولی زنان و مردان به‌تساوی ولی با شیوه‌های مختلف در ادامه زندگی و از همین رو در ادامه فرهنگ، نقش دارند. تنوعی که در الگوهای نقش جنسی در جوامع مختلف یافت می‌شود، نشان‌دهندهٔ این است که این نقش‌ها بیش از آنکه برساخته‌هایی ژنتیکی باشند، برساخته‌هایی فرهنگی‌اند. عوامل تاریخی و سیاسی و نیز محیطی که مردم در آن زندگی می‌کنند، بر شیوهٔ تعامل ایشان اثر خواهد داشت. الگوهای نقش جنسی به نوبه خود محیط اجتماعی و طبیعی را تغییر می‌دهند.

۳. ۳. ۱. ۱. غلبه زن بر مرد

بیان گردید که در دیدگاه اسطوره‌شناسی جنسیتی، مرد نماد فرهنگ است و چون مردان با فرهنگ، هم‌بسته هستند و کار فرهنگ کنترل طبیعت است، پس این‌گونه تلقی می‌شود که مردان به طور جهان‌شمولی حق تسلط بر زنان را دارند. درحالی‌که در انسان‌شناسیِ دین فیونا بوی، برخی معتقدند که نه‌تنها مرد نماد فرهنگ نیست بلکه جزوی و بخشی از طبیعت هستند (بوی، ۱۳۹۴: ۱۶۵-۱۶۴). با این رویکرد، طبیعی است که زن باید بر مرد غلبه داشته باشد نه برعکس. در نگاه انسان‌شناسی دین فیونا بوی بیان می‌شود:

در جوامعی که نیروهای طبیعی تقدیس می‌شوند ... جریان معکوسی بین قدرت طبیعت و قدرت ذاتی زنان وجود دارد. کنترل و دست‌کاری این نیروها به زنان و نمادهای مقدس طبیعی واگذار شده است؛ مردان عمدتاً در خارج این قلمرو قرار دارند و باید مراقب باشند تا مبادا با نمایندگان زمینی نیروهای طبیعی ستیزه کنند (همان: ۱۶۴).

۳. ۳. ۱. ۲. تعالی و تنزل زن

از منظری دیگر که ناشی از مثالِ نماد طبیعت بودن زن است، در انسان‌شناسی دین فیونا بوی، بیان می‌شود که اقتضائات مادری و تداوم بین نقش‌های کودکانه و بالغانه برای زنان، به این معنا است که زنان به لحاظ روان‌شناختی دارای شکل صمیمی‌تری از ارتباط هستند و کمتر از مردان به سلسله‌مراتب و تمایزهای مبتنی بر نقش علاقه‌مند هستند. چنین امری به‌خاطر غفلت یا فراروی از مقولات اجتماعی، ممکن است درآن‌واحد هم به منزله شکلی طبیعی و پست‌تر از ارتباط دیده شود، و هم به لحاظ اخلاقی موقعیت مافوق و والاتری قلمداد شود. زنان می‌توانند متعالی شوند[۱] یا تنزل یابند[۲] و در هر مورد زن نمادین به‌ندرت در طیف هنجار امکانات انسانی قرار دارد (بوی، ۱۳۹۴: ۱۶۴).

۳. ۳. ۲. در اندیشه مولانا (مرد و زن نماد عقل و نفس)

داستان «پادشاه و کنیزک» اولین داستان مثنویِ معنوی است که در آن به «جنسیت» اشاره و راجع به زن و مرد سخن گفته شده است. در این داستان «کنیزک» یک «زن» است و پادشاه و جوانِ زرگر «مرد» هستند. زن بر حسب آن که به طبیعت نزدیک‌تر است و به‌تبع آن به کثرات نیز نظر دارد، عاشق جوانِ زرگر است که ظاهراً پرزرق‌وبرق و دارایِ مکنت است[۳] و «سمرقندِ» آباد جایگاه اوست. پادشاه نیز همین خصوصیات را، هم در ظاهر و هم در باطن دارد و نماد حقیقی «عقل» است و نه نماد ساختگی و دروغین که با زر و سیم خود را آراسته باشد. حال این «کنیزک» که برای کمال حقیقی باید با «عقلِ» حقیقی وصلت نماید تا در کنار هم توأمان کمال یابند؛ متوجه جوانِ زرگر می‌گردد. از این روی به تمنایِ «پادشاه»، استاد حقیقی و طبیب حاذقِ جان،

---

۱. الهه، توزیع کننده عدالت، ساکن سرزمین مرتفع اخلاقی

۲. جادوگر، عامل چشم زخم، مادران اخته کننده

۳. و شغل زرگری از همین مکنت ظاهریِ فناپذیرِ گول‌زننده حکایت می‌کند.

با نشان‌دادن باطنِ جوانِ زرگر به «کنیزک»، او را از حقیقت امر آگاه می‌سازد و وصلت عقل و نفس صورت می‌پذیرد.

ما این نوع نگاه را به‌کرات در مثنوی مشاهده می‌کنیم، چنان‌که در داستان «اعرابیِ درویش و ماجرای زنِ او با او» (دفتر اول مثنوی)؛ نیز قابل‌مشاهده است. در اینجا زن نماد نفس انسان است (اکبرآبادی، بی‌تا، ج۱: ۲۱۰). نفس همانند زن، همواره جویای چاره‌گری است یعنی برای رسیدن به مقصودش، گاه خود را خاکسار و فروتن می‌کند و گاه جویای بلندمرتبگی می‌شود (زمانی، ۱۳۹۸، ج۱: ۷۷۶) و مرد نیز نماد عقل است (اکبرآبادی، بی‌تا، ج۱: ۲۱۰). این عقل، خوب و بد را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند. درواقع عقل دنبال نیازهای معنوی و نفس، جویای معاش مادی است و کمال مطلوب در حد اعتدال میان نفس و عقل است (زمانی، ۱۳۹۸، ج۱: ۷۷۷). زن که البته نماد طبیعت و سامان دهنده امور کثیر است، به اعرابیِ ندار از دنیا راهکار ارائه می‌کند که کسب معیشت کند (رک: دفتر اول: ۲۶۹۶ به بعد). در اینجا برخلاف نظرِ شایع که زن را نماد «نفس» به معنای اغواگر و فتنه‌انگیز می‌شمارند، می‌توان بر حسب «کارکردگرایی» شرح نمود، بدین‌سان که: چون زن مظهر طبیعت و قرین آن است، در انتظام امور طبیعی و به سامان شدن آن نقش اساسی دارد[۱]، چرا که مرد اعرابی را زن تشویق و در واقع وادار به فعالیت می‌کند که البته ثمره مثبت دارد و نزد «خلیفه» که نماد عقلِ کُل و حاکم مطلق است، مقبول می‌افتد.

هم عرب ما، هم سبو ما، هم مَلِک — جمله ما، یُوفَک عَنهُ مَن اُفِک
عقل را شو دان و زن این نفس و طمع — این دو ظلمانی و منکر، عقل شمع
بشنو اکنون: اصلِ این انکار از چه خاست — زان که کُل را گونه‌گونه جزوهاست

(دفتر اول: ۲۹۱۷-۲۹۱۵).

اما یکی از زیباترین داستان‌های مثنوی که می‌توان «کارکردِ جنسیت» را در آن به طور کاملاً نمادین و منطبق بر انسان‌شناسیِ دین دید، داستان «بلقیس و حضرت سلیمان» (دفتر چهارم) است. داستان ازاین‌قرار است که حضرت سلیمان به‌عنوان ولی کامل که از منظر وی، دنیا از خاک نیز بی‌ارزش‌تر است، مأمور به ساختن مسجدالاقصی از سمت خداوند متعال است و در این زمان بلقیس پادشاه شهر سبا، در اثر دریافت نامه‌ای از سلیمان، در باطن به او ایمان می‌آورد.

---

۱. این مثل در میان عموم که «جوان تا زن نگیرد سر و سامان نمی‌یابد» دقیقاً بر همین نکته اشاره می‌کند.

درواقع در اینجا بلقیس کنایه از طالبی است که می‌خواهد سالک طریق حق‌تعالی شود، ولی تعلقات دنیوی مانع از حرکت وی می‌شوند و در نتیجه به همت حضرت سلیمان که ولی کامل است، دل از متعلقات خود برداشته و به جمع سالکان طریقت ملحق می‌شود.

درواقع در این داستان «زن» که مظهر طبیعت‌گرایی و سلطه بر نظام طبیعی است، بر مُلک عالم طبیعت و کثرات آن حکم می‌راند. سلیمان نیز مظهر «مردِ» کامل و مظهر عقل کُل است. دعوت سلیمان از ملکه سبا برای ایمان آوردن به پیامبری او، در واقع تلاش برای عبور از عالمِ کثراتِ طبیعت و انقیاد در برابر کُلّ حقیقی و مصلحت واقعی است. درواقع ورای بُعد عرفانی، زن با کُل‌نگری و مشارکتِ مرد می‌تواند امور به سامانِ خویش را هدفمند در راستای اهدافِ دینی نماید. ازاین‌رو در بیانی بسیار دقیق مولانا می‌گوید:

ای سلیمان مسجد اقصی بساز　　لشگر بلقیس آمد در نماز
چون که او بنیاد آن مسجد نهاد　　جنّ و انس آمد، بدن در کار داد

(دفتر چهارم: ۱۱۱۵-۱۱۱۴).

در واقع زمانی سلیمان می‌تواند نماز بگذارد و مصلیّ بسازد که لشکر بلقیس که نماد طبیعت و مافیهای آن است، روی به‌سوی تعالی و ایمان بیاورد. دلایل سلیمان در ترغیبِ ملکه سبا برای توجه به مُلک او نیز جالب‌توجه است و او را یاد «زنانی» از جنس خودش می‌اندازد که توانسته‌اند طبیعت وجود خویش را از کثرت در وحدتِ ایمان در بیاورند.

خواهرانت یافته ملک خلود　　تو گرفته مُلکتِ کور و کبود
ای خُنُک آن را کزین مُلکت بِجَست　　که اجل این ملک را ویرانگر است
خیز بلقیسا بیا باری ببین　　مُلکتِ شاهان و سلطانان دین

(دفتر چهارم: ۱۱۰۲-۱۱۰۰).

از منظری این نفس و عقل را می‌توان یک پیکر و یک انسان تصور کرد که قصد نیلِ به کمال دارد و یا هر شخصی در درون خود یک زن و مرد دارد که این‌ها گاهی در تضاد و کشمکش هستند و گاهی در صلح و یکدل و کمال در همین یکدلی است. چنان‌که مولانا در نتیجه داستان اعرابی و زن او بیان می‌دارد که:

حاش لله این حکایت نیست، هین　　نقدِ حال ما و توست این خوش ببین (دفتر اول: ۲۹۱۳).

درواقع این رویکرد، یک نوع نگاه روان‌شناسانه به انسان است که اطوار مختلف روانی او را مدِّنظر دارد و توصیف می‌کند؛ جالب‌توجه است که جلال‌الدین همایی تأکید می‌کنند که مولانا قبل از فروید به جنبه‌های روان‌شناختی انسانی توجه نموده است (همایی، ۱۳۹۴، ج۱: ۱۹۴-۱۹۲).

۳. ۳. ۲. ۱. رویکردهای دوسویه جنس زن (تعالی و تنزل)

از منظری دیگر - که ناشی از همین بعد طبیعت‌گرایی و مثالِ نفس بودن زن است - گاهی در «تمثیلات زنانه» همانند داستان «اعرابیِ درویش»، زن که مظهر طبیعت است، باعث انتظام امور طبیعی و به سامان رسیدن زندگی اعرابی شد؛ بنابراین رویکردی که زن انتخاب کرد، منجر به سعادت و کامیابی می‌شود. همان‌طور که بیان گردید نفس همانند زن، همواره جویای چاره‌گری است، یعنی برای رسیدن به مقصودش، گاه خود را خاکسار و فروتن می‌کند و گاه جویای بلندمرتبگی می‌شود. در داستان «صوفی که زن خود را با بیگانه گرفت» (دفتر چهارم) زن، با رویکرد نادرست - اغواگرانه - که انتخاب می‌کند، موجب ضلالت هم می‌گردد. مولانا می‌گوید:

اعتماد زن بر آن کو هیچ بار این زمان با خانه نآمد او زِ کار
آن «قیاسش» راست نآمد از قضا گرچه ستار است، هم بدهد سزا

(دفتر چهارم: ۱۶۴-۱۶۳).

زن که نماد نفس است برای این‌که به مقصود خود برسد، در اینجا با انتخاب نادرست، باعث ضلالت می‌گردد. در حکایت (بازِ پادشاه و کمپیر زن) (دفتر چهارم)، پیرزن بر اساس گرایش‌های نفسانی و مطابق فهم محدود خود با باز رفتار می‌کند. در این حکایت پیرزن به‌عنوان زن، نماد نفس جزئی انسان است. شاهدیم که در این داستان، پیرزن بر اثر عدم توجه به حقایق برتر، بر قیاس طبیعی خویش، پروبال باز را می‌چیند و ناخن‌های او را کوتاه می‌کند که به‌زعم خویش خدمتی کرده باشد که این هم از آن جنس تمثیلات نادرست است که مولوی بر جنس زنانه حمل می‌کند. این امر نشانگر این است که «زن» که البته نماد قوۀ «نفس» است، بر اساس رویکردی که انتخاب می‌کند، می‌تواند متعالی یا سافل باشد، و به‌تبع خود، مرد یا «عقل» - و یا به‌تبع انسان‌شناسی دینی، فرهنگ - را هم درگیر «ضلالت» یا «سعادت» نماید.

بیان شد که «زن» به سبب طبیعت خویش و کارکردی که دارد، گاه می‌شود که متعالی باشد و گاه به سبب خواست‌های نبایسته، سوی ضلالت و نفسانی - به معنای اغواگری و سویه

منفی آن - پیش رود. در مثنوی نیز شاهدیم که هر دوسویه زن مطرح شده است؛ می‌بینیم گاهی زن در اوج اعتلای خود است و گاهی در کارکرد «زنِ جادو» یا «کمپیر زن» ظاهر می‌شود و اغوا می‌کند. گاهی هم زن به سبب این‌که توجه به عقلِ کُل ندارد و به سبب کثرت‌گرایی خویش از تمامیت‌گرایی و کلی‌نگری غافل است دچار اشتباه می‌گردد و تصمیم نادرست اتخاذ می‌کند.

در داستان «اختیار کردن پادشاه دخترِ درویش زاهدی را از جهت پسر» (دفتر چهارم) نیز شاهدیم که «کمپیر زن» یا «زنِ جادو» با مکر خویش قصد دارد که خود را به زن جوانی مانندکرده و پسرِ پادشاه را به افسون، خواستار و دلباخته خویش کند. در اینجا نیز «کمپیر زن» در کارکرد اغواگر و دسیسه کننده ظاهر می‌شود و چنان‌که بیان شد این قبیل امور در اساطیر نیز کارکردی است که از «پیرزنان» متصور می‌شده‌اند.

کابِلیّ جادو این دنیاست کو کرد مردان را اسیر رنگ و بو (دفتر چهارم: ۳۱۹۱).

ساحره دنیا قوی دانا زنی است حل سحر او به پای عامه نیست (دفتر چهارم: ۳۱۹۷).

همچنین ذکر شد که زن به سبب توجهی که به طبیعت و انسجام آن دارد، از این طریق شاید گاهی دچار نقصان در تصمیم صحیح شود. داستان جالبی در مثنوی، ما را در فهم بیشتر این مورد راهنمایی می‌کند. در ماجرای «آتش کردن پادشاه جهود و بُت نهادن پهلوی آتش» (دفتر اول)، پادشاه جهود، آتشی را برپا کرد و بتی را کنار آتش قرار داد و گفت هرکس به این بت سجده کند، آتش او را نمی‌سوزاند. طفلِ مادری در آتش افکنده شد تا به‌واسطه آن، مادر به بُت سجده کند. مادر نیز بر اثر غلبه طبیعت‌گرایی و انسجام‌طلبی طبیعی خویش - و البته حسِ مادرانه و عواطف او که ریشه در کارکرد او نیز دارد - متمایل به پرستش بت می‌شود.

یک زنی با طفل آورد آن جهود پیش آتش، و آتش اندر شعله بود

طفل را او بسته در آتش در فگند زن بترسید و دل از ایمان بکند

خواست تا او سجده آرد پیش بت بانگ زد آن طفل: إنّی لَم اَمُت

(دفتر اول: ۷۸۹-۷۸۷).

عاطفه مادری بسیار نیرومند است و این جاذبه در طبیعت زنان سرشته شده است تا بدان‌جا که مادران برای نجات فرزند خود به هر امری دست می‌زنند (زمانی، ۱۳۹۸، ج۱: ۲۷۷). اما کودک که

زبانِ لطفِ خداست، او را آگاه می‌کند که تمام این مشقات، سوی دیگری - یا به عبارت درست‌تر، جنبه فراتری - دارد که در صورت گذر از این، آن را خواهد یافت:

اندر آ مادر که اقبال آمده است　　اندر آ مادر، مده دولت ز دست
قدرت آن سگ بدیدی، اندر آ　　تا ببینی قدرت و لطف خدا

(دفتر اول: ۸۰۲-۸۰۱).

۳. ۳. ۲. ۲. غلبه زن بر مرد

نکاتی که در بالا ذکر شد تا حدودی بر این دیدگاه مبتنی است که مولانا در ابیاتی، غلبه مرد بر زن را غلبه ظاهری و غلبه زن بر مرد را غلبه حقیقی می‌داند (زمانی، ۱۳۸۵: ۸۷۸):

رستمِ زال ار بود، وز حمزه بیش　　هست در فرمان اسیرِ زال خویش
آن که عالم مستِ گفتش آمدی　　«کَلّمینی یا حُمَیرا» می‌زدی
آب غالب شد بر آتش از لهیب　　ز آتش او جوشد چو باشد در حجیب
چون‌که دیگی حایل آمد هر دو را　　نیست کرد آن آب را، کردش هوا
ظاهراً بر زن، چو آب ار غالبی　　باطناً مغلوب و زن را طالبی

(دفتر اول: ۲۴۴۲-۲۴۳۶).

به‌این‌ترتیب مولانا، موضوع خواستگاری مرد از زن و خواهش از او برای همنشینی با مرد را موضوع نیازمندی مرد به زن در زندگی و غلبه زن بر مرد قرار داده است. او این توجه به زن را برای سالکان طریق حق میمون و مبارک می‌بیند و همچون آبی می‌داند که بر شعله‌های فروزان آتش سلوکشان، ریخته می‌شود و موجب کاهش حرارت و سوزندگی آن می‌گردد و ادامه زندگی دنیوی و توجه به عالم مادی و طبیعی را برای آنها آسان می‌کند. همچنان که حضرت پیامبرﷺ، به همسرش عایشه اصرار می‌نمود تا با او سخن گوید. مولوی در ادامه می‌گوید زن که همانند حجابی بر آتش می‌افتد و آن را مغلوب خود می‌کند، اگر به‌واسطه ظرفی همانند دیگ در مجاورت آتش قرار گیرد، از آب بودن و حجاب بودن خارج می‌شود و خود خاصیت هوایی و بخاری (بخار و سبک بودن) می‌گیرد پس به نظر مولوی جنسیت امری عرضی و ناپایدار است و آنچه مهم است جوهره و ذات انسان‌هاست.

۳. ۳. ۲. ۳. مثالِ یک پیکر دانستن زن و مرد

از دید مولانا «مرد» و «زن» نماد نفس جزئی و عقل جزئی‌اند:

ماجرای مرد و زن افتاد نقل آن، مثالِ نفس خود می‌دان و عقل (دفتر اول: ۲۶۲۹).

ملا هادی سبزواری در شرح این بیت می‌نویسد:

نفس در زبان عرفا روح لطیف بخاری است با قوای جزئیه مدرکه جزئیات که حامل است آنها را و به ازدیاد او آن قوا قوت می‌گیرند و به نقصان او ضعف، در قرآن مجید تعبیر از آن به «شجره زیتونه» شده، بنا بر بعض وجوه و عقل و روح در زبان عرفا، باطن عقل و باطن قلب است، لطیفه مجرده مدرکه کلیات است، چه کلیاتی که معارف محض‌اند و چه کلیاتی که کمال عقلی عملی‌اند، مثل علوم مطلقه به علم‌های مغیاه به غایات کلیه الهیه ... و عرفا که نفس را به معنی زن و روح را یا عقل را مرد به‌حسب معنی می‌دانند، قلب را هم ولد می‌گیرند، چه از سمون روح به‌سوی نفس، قلب معنوی در عالم متولد می‌شود. چنان‌که از سکون آدم طبیعی به‌سوی حوا، ذُریّه در عالمِ خَلق، متکوّن شدند (سبزواری، ۱۳۹۲، ج۱: ۱۵۹-۱۵۸).

این نشانگر آن است که زن و مرد، در کل تشکیل یک جسم یا بدن را می‌دهند و باهم یک «کارکردِ» درست را باعث می‌شوند. از این روست که مولانا از قول پیامبر اکرمﷺ می‌گوید:

گفت پیغمبر: که زن بر عاقلان غالب آید سخت و بر صاحب‌دلان

باز بر زن جاهلان چیره شوند ز آن که ایشان تند و بس خیره روند

(دفتر اول: ۲۴۴۵-۲۴۴۴).

که مناسب است با حدیثی از حضرت رسولﷺ که فرمودند: «بهترین شما آن کس است که با عیال خود بهتر زید و من بهترین شمایم در زیستن با عیال خود. زنان را بزرگ ندارد مگر آنکه گوهری و آزادمنش است و زنان را خوار ندارد مگر آنکه فرومایه است» (فروزانفر، ۱۳۳۴: ۲۴).

نیز چنین می‌نماید که «مردِ» دانا، برای انسجام امورِ دنیا و سیرِ صحیحِ زندگی در مسیر اُخروی، نیازمند یک «انسجام دهنده» و یاریگر است که بتواند قرین با او به کمال برسد.

این زن و مردی که نفس است و خرد نیک بایسته‌ست بهر نیک و بد

زن همی خواهد هویج خانگاه یعنی آب رو و نان و خوان و جاه

نفسِ همچون زن، پیِ چاره‌گری گاه خاکی، گاه جوید سروری

عقل، خود زین فکرها آگاه نیست در دِماغش جز غم الله نیست

(دفتر اول: ۲۶۳۴-۲۶۳۰).

در «*فیه ما فیه*» مولانا بیانی دارد که چنین می‌نماید تفسیر این ابیات باشد، می‌گوید:

فرمود که شب و روز جنگ می‌کنی و طالب تهذیب اخلاق زن می‌باشی و نجاست زن را به خود پاک می‌کنی. خود را در او پاک کنی، بهتر است که او را در خود. خود را به وی مهذّب کن. سوی وی رو و آنچه او گوید تسلیم کن، اگرچه نزد تو آن سخن محال باشد و غیرت را ترک کن، اگرچه وصف رجال است، ولیکن بدین وصف نیکو وصف‌های بد در تو درمی‌آید (مولانا، ۱۳۸۶ :۱۰۳).

به اعتقاد مولانا منظور از این زن و مرد، نفس و عقل است که وجود آن دو، برای افراد خوب و بد لازم و ضروری است (زمانی، ۱۳۹۸، ج۱: ۷۷۶). به عبارتی، نفس و عقل برای حیات انسان، لازم است و هر فردی به آن دو نیازمند است.

۴. روابط تمثیلات و تشبیهات مولانا در مورد زن و مرد و پیوند آن با اندیشه‌های فیونا بوی

۴. ۱. مرد و زن نماد عقل و نفس یا طبیعت و فرهنگ

در اندیشه مولانا همان‌طور که گذشت، زن، گاه نماد «نفس» است که به‌تبع آن، این نفس می‌تواند علوی یا سفلی باشد. در واقع اگر زن که به‌مثابه قوه نفس است بتواند راه صحیح را پیش گیرد و عملکردی درست داشته باشد، به فضل و عنایت خداوند همچون مریمی می‌شود که جلوه‌ای مقدس دارد و اگر مانند بلقیس در کشاکش طوفان دنیا و عقبی باشد باید راه درست و اطاعت از سلیمانِ جان و پیامبر حقیقی را برگزیند تا رستگار شود که اگر این‌طور نباشد لاجرم به‌سوی سافل نفس هبوط خواهد کرد که در این صورت دنیاگرایی او را در بر خواهد گرفت و اصرار بر آن جلوه‌ای جادوگرانه به وی خواهد بخشید.

مرد نیز از دید مولانا نماد عقل است و البته نه عقل کل؛ بلکه عقل جزءی که می‌تواند به متابعت از پیامبران و اولیاء به کمال عقل دست یابد. اما همین مرد نیز گاهی درگیر ساده‌لوحی می‌گردد، گاهی به اغوای نفس از راه به در می‌شود و گاهی خود خطا می‌کند. از دید مولانا اگرچه در ظاهر مردان بر زنان غالب هستند اما در باطن امر به سبب گرایش مرد به زن؛ این زنان هستند که غالب بر مردان‌اند و بر ایشان تسلط دارند.

فیونا بُوی نیز چنان که گذشت باتوجه‌به تحقیقات انسان‌شناسان، بیان می‌کند که زن به سبب کارکرد و البته به شکل نمادین و اسطوره‌ای، نماد طبیعت است و شاید مرد نماد فرهنگ. در نظر بوی، زنان به علت ارتباط بیشتر با طبیعت و این‌که مانند آن عمل می‌کنند به‌سان طبیعت به نظر می‌رسند.

۴. ۲. زن مظهر باروری و زایندگی

از سوی دیگر زن در دید مولانا مظهر زایش و باروری است؛ این باروری کارکردی شبیه به زمین دارد. او می‌تواند بشری مثل خود به دنیا بیاورد و اگر پاک باشد می‌تواند عیسی دَمی را به وجود آورد. در واقع او قابل است و بر همین قوه و استعداد است که می‌تواند خوبی‌ها را در برگیرد و در درون خود پرورش دهد. فیونا بوی نیز کارکردهای زن را به سه دوره؛ باکرگی، مادر و پیرزن تقسیم می‌کند که در هر دوره وظایف و مناسکی مربوط به خود داشته که البته با نقش فرزندآوری نیز ارتباط تنگاتنگ دارد.

۴. ۳. مقام عرفانی زن

هم فیونا بوی و هم مولانا به جایگاه و مقام عرفانی زن توجه دارند. از نگاه فیونا بوی، زن می‌تواند کارهایی که مختص کشیشان مرد است، مثل خواند انجیل در خلال عشاء ربانی را انجام دهد و از دیدگاه مولانا نیز زن می‌تواند به کمالات معنوی و مقام کشف و شهود برسد و در سیروسلوک، به‌عنوان پیر طریقت، دست طالبان حق را بگیرد. به عبارتی هر دو نگاه قدسی به جنسیت دارند.

این بررسی نشان می‌دهد که ارتباط نزدیکی بین اندیشه‌های مولانا و فیونا بوی وجود دارد؛ بدین شکل که هر دو تا حدودی بر کارکردهای زن و مرد تکیه دارند و از سوی دیگر کنش‌های نمادین را مدنظر می‌گیرند مانند زایش و باروری. از سوی دیگر بیان گرایش زن به طبیعت و نگاه کثرت بین او؛ از دید مولانا و بُوی پنهان نمانده است اما بُوی این رویکرد را با اصطلاح «طبیعت» نشان می‌دهد و مولانا بر طبقِ سنتِ عرفانی با نماد «نفس» آن را بیان می‌کند. جالب‌توجه است که هیچ‌یک از این دو به زن به‌عنوان جنس ضعیف و پایین‌تر از مرد نگاه نمی‌کنند، بلکه حتی در برخی موارد او را برتر از مرد و حتی غالب بر او نشان می‌دهند.

نتیجه‌گیری

بررسی اندیشه‌های مولانا در باب جنسیت از دید انسان‌شناسی دین، ما را به این نکته رهنمون می‌کند که مولانا در بیان رفتارهای زنانه و مردانه به طبیعت و ذات هریک توجه دارد و کارکردهای زنان و مردانه را با معیارهای جامعه که البته مبتنی بر پیش فهم‌های اساطیری نیز هستند بیان می‌کند. البته هر دو تا حدودی بر کارکردهای زن و مرد تکیه دارند و از سوی دیگر کنش‌های نمادین را مدنظر می‌گیرند مانند زایش و باروری.

اما مقصود خود مولانا نه تقبیح زن و تعریف مرد است بلکه در درجه اول او راوی داستان است و ورای شخصیت‌های داستانی به دنبال نتیجه و رساندن غایتی است که از آن مفهوم در ذهن دارد. این نکته نیز قابل‌تأمل است که فیونا بوی و مولانا به زن به‌عنوان جنس ضعیف و پایین‌تر از مرد نگاه نمی‌کنند، بلکه حتی در برخی موارد او را برتر از مرد می‌دانند. حتی مولانا هرگز نمی‌گوید زن از مرد به وجود آمده است، بلکه همواره در ذکر نام زنانِ بزرگ و نامدار با احترام سخن گفته است، چنان‌که در زندگی شخصیِ خویش نیز بسیار محترمانه با ایشان برخورد می‌نموده است.

از سوی دیگر بیان گرایش زن به طبیعت و نگاه کثرت بین او؛ از دید مولانا و بُوی پنهان نمانده است اما بُوی این رویکرد را با اصطلاح «طبیعت» نشان می‌دهد و مولانا بر طبقِ سنتِ عرفانی با نماد «نفس» آن را بیان می‌کند.

این اندیشه‌ورزی در باب جنسیت، چنان‌که ذکر شد بسیار با اندیشه‌های فیونا بُوی در انسان‌شناسی دین، در باب جنسیت نزدیک است. البته نباید فراموش کرد که پیش فهم‌های شرقی و عرفانی مولانا و محیط زندگی وی با پیش فهم‌های فیونا بُوی و البته محیط تحقیقاتی او متفاوت است و این تفاوت قطعاً در نوع دیدگاه و نظراتشان تفاوت ایجاد خواهد نمود.

نگاه قدسی به وظایف زن و مرد در هرکدام به‌تنهایی و برشمردن کارکردهای فردی و اجتماعی برای هر جنس و تعیین نمادهای جنسیتی در دین از وجوه مشترک میان مولانا با بوی است. اما وسعت منظر مولوی و تکیه او بر اندیشه‌های اسلامی و آزاداندیشی عرفانی موجب گردیده در حوزه انسان‌شناسی دینی مباحث گسترده‌تری را مطرح نماید.

منابع

- *قرآن کریم.*
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری در عرفان اسلامی*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۹۱)، *عقله المستوفز*، ترجمه محمد خواجوی، بی‌جا: بی‌نا.
- الیاده، میر چا (۱۳۷۴)، *اسطوره، رؤیا، راز*، تهران: انتشارات فکر روز.
- ـــــــــــ (۱۳۹۴)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- بوی، فیونا (۱۳۹۴)، *مقدمه‌ای بر انسان‌شناسی دین*، ترجمه مهرداد عربستانی، تهران: نشر افکار.
- حر عاملی، محمدحسن (۱۳۶۶)، *وسائل‌الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت، چاپ اول.
- زمانی، کریم (۱۳۸۵)، *میناگر عشق*، تهران: نشر نی.
- ـــــــــــ (۱۳۹۸)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۹۲)، *شرح مثنوی*، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۰)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود (۱۳۸۱)، *شرح فصوص*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- کربن، هانری (۱۳۸۳)، *ارض ملکوت*، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.
- کوپر، جی. سی (۱۳۸۶)، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرهنگ نشر نو.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسهٔ الوفا.
- مظاهری، حسین (۱۳۹۱)، *اندیشه‌های ناب: سیمای زن در اسلام*، قم: مؤسسهٔ فرهنگی مطالعاتی الزهرا.
- معین، محمد (۱۳۸۸)، *فرهنگ فارسی معین*، ۶ جلدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۸)، *کلیات شمس تبریزی*، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- ـــــــــــ (۱۳۹۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح و تعلیق و مقدمه محمد استعلامی، تهران: سخن.
- ـــــــــــ (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- نابلسی، عبدالغنی (۱۴۲۴)، *تعطیر الانام فی تعبیر المنام*، تحقیق أحمد عنایه، بیروت: دارالکتاب العربی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۹۴)، *مولوی نامه*، تهران: سخن.
- همیلتون، ملکم (۱۳۹۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- Ortner, Sherry (1974), *Is female to male as nature is to calture?*, Woman, Culture and Society, Stanford, CA. Standford University Press, pp (67-88).

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۲۳۸ - ۲۱۵
DOI: 10.22034/ra.2022.528285.2647

مقاله پژوهشی

نقش نگاه هستی‌شناسانهٔ شهید قاسم سلیمانی بر رفتار مجاهدانهٔ او

سیامک باقری چوکامی *
حسن حاجی‌شاه‌ولدی **

چکیده

باورها منشأ و مبادی تمام رفتارهای فردی و اجتماعی است. کسی که جهان و هستی را از او و به سوی او بداند و باور داشته باشد با کسی که چنین مبدأ و معادی اعتقاد نداشته باشد، دو نوع رفتار شاهد خواهیم بود. شهید سلیمانی نیز از این قاعده مستثنا نیست. پژوهش‌هایی که تاکنون انجام شده به این رابطه کمتر توجه کرده‌اند. از این رو، هدف این پژوهش بررسی نقش تفسیر و برداشت سردار سلیمانی از جهان هستی بر رفتار اجتماعی اوست. سوال اصلی این مقاله چگونگی امتداد یافتن مبانی هستی‌شناسی شهید سلیمانی در زندگی مجاهدانه اجتماعی آن است. برای پاسخ به این پرسش از روش توصیفی و تحلیلی و استراتژی تحلیل مضمون استفاده شد. مجموعهٔ سخنرانی‌های سردار سلیمانی، وصیت نامهٔ، خاطرات و مصاحبه همرزمان او، جامعه آماری این پژوهش را تشکیل می دهند، که از طریق کدگذاری باز تجزیه و تحلیل شد. مهمترین یافته مقاله این است که دال مرکزی هستی‌شناسی شهید سلیمانی

---

* دانشیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (نویسنده مسئول: s.bagheri6@gmail.com).
** دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم و پژوهشگر پژوهشگاه امام صادق.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

توحید است که همهٔ شئون زیست فردی و جمعی او را متأثر کرده و از این رهگذر منظومهٔ رفتار مجاهدانه او منهج یا راه نوینی را به مخاطب قرن بیست و یکمی نشان داده است.

کلیدواژه‌ها: **جهان‌بینی، نگرش، هستی‌شناسی، رفتار مجاهدانه.**

مقدمه

برای شناخت چرایی رفتار افراد ضروری است که باورها و نگرش‌های آنان مورد بررسی قرار گیرد (رضائیان، ۱۳۷۴: ۳۵-۳۴). بر اساس این قاعده هراندازه نگرش و باور انسان عمیق‌تر و قوی‌تر باشد، نفوذ آن در گرایش و رفتار نیز بیشتر خواهد بود.

شهید سلیمانی در طول عمر خود گفتارها، رفتارها و تعاملاتی را در عرصه‌های مختلف دفاعی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی داشته که در نزد مخاطبان بی‌نظیر و به‌عنوان یک الگو تلقی شده است. در این راستا پس از شهادت حاج قاسم خاطرات و کتاب‌ها، مقالات متعددی نوشته شده و مصاحبه‌های زیادی صورت‌گرفته است که قریب به‌اتفاق آنها در بارهٔ حکمت عملی و ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری او است. [۱] اما اینکه حاج قاسم بر مبنای چه نوع نگرش و باوری، زندگی مجاهدانه‌ای را انتخاب کرده بود، مسئله این پژوهش است که آثار منتشر شده دراین‌خصوص به آن التفاتی نداشته یا در کانون این نوشته‌ها و پژوهش‌ها قرار نگرفته است.

ارزشمندی بررسی نقش جهان‌بینی، نگرش و باور در رفتار مجاهدانه شهید سلیمانی، عبور از سطح ظاهری رفتارهای حاج قاسم به لایه‌ها و ریشه‌های آن است. گرچه زیست فردی و جمعی حاج قاسم آن‌قدر جذابیت داشته است که محبوبیت بسیار بالایی در بین مردم برخوردار شود، اما این الگوبرداری در صورت آشنایی و درک عمیق به مبانی و اصول رفتار مجاهدانهٔ حاج قاسم، ژرف‌تر و پایدارتر و به‌دوراز افراط‌وتفریط خواهد شد. چه‌بسا فرهنگ مجاهدت از طریق شناخت توأمان حکمت نظری، حکمت عملی و سلوک رفتاری حاج قاسم سلیمانی بهتر در نسل جوان جامعه درونی یا نهادینه شده و کار ویژه‌های جامعه‌سازی و ساختارسازی را هم در پی داشته باشد.

---

۱. رجوع به بانک اطلاعاتی شهید سلیمانی، دسترسی در: http://mgt.ihu.ac.ir/page/hard-revenge

فرضیه پژوهش این است که نظام رفتاری و ارزشی شهید سلیمانی را نمی‌توان از مبانی معرفتی و جهان‌بینی اسلامی تفکیک کرد. او از یک اعتقاد مبنایی برخوردار بوده که بر پایه آن او را به یک انسان مجاهد، شجاع، مخلص، تکلیف گرا و مسئولیت‌پذیر تبدیل کرد.

۱. مبانی نظری و پیشینه تحقیق

۱. ۱. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی، دانش شناخت ساحت‌های مختلف هستی است. اسلام، هستی را به ماده منحصر نمی‌کند و ملک و ملکوت یا مادی و مجرد و دنیا و آخرت را برای جهان هستی می‌پذیرد (خسروپناه، ۱۳۹۲ :۱۳۰). در این تحقیق مقصود از نگاه هستی‌شناسی، بخشی از مباحث هستی‌شناسی است که برای رابطه با رفتار مجاهدانه شهید سلیمانی می‌توان استناد کرد. در این راستا، خداوند متعال یکی از مباحثی است که در کـانون هـستی و تنها رب حقیقی آسمان و زمین و تمام مخلوقات بوده و تنها اوست که هر حکمی را بخواهد در عالم اجرا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۹: ۲۵۲) و تدبیر همه امور عالم و هدایت آن برعهده اوست (همان، ج۱: ۳۴)، به‌طوری‌که تأثیر خدامحوری به‌منزلهٔ یک مبنای هستی‌شناسی بر رفتار، به آن صبغهٔ و رنگ و بوی الهی، ربانی و عبادی و در یک معنا مجاهدانه می‌دهد.

۱. ۲. رفتار مجاهدانه

مجاهده و جهاد از ماده جَهد به فتح جیم به معنای مشقت و جُهد به ضم جیم به معنای طاقت یا تلاش فراوان است (راغب، ۱۳۸۷: ۱۶۲). از نظر علامه طباطبایی مجاهده و جهاد، یعنی به‌کاربستن نهایت درجهٔ قدرت و طاقت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۶: ۱۵۲). در ادبیات فقهی مجاهد بر اساس ریشه جَهد به معنای سعی و کوشش با صرف مال، ثروت، جان و به‌کارگرفتن تمام امکانات است، اما بر مبنای ریشه جُهد به معنی گذشتن از مال، جان و صرف تمام نیرو و تحمل سختی‌ها در راه رسیدن به هدف و مقصود است (نوری، ۱۳۷۷: ۱۱). مجاهد در قرآن کریم ویژگی‌های مختلفی دارد از جمله به کسی گفته می‌شود که دین اسلام را به سرزمین‌های دیگر گسترش دهد و با دشمنان دین خود مبارزه کند (توبه: ۷۳). همچنین مجاهد کسی است که به‌خاطر خدا با نفس خود مبارزه کند (محمدی ری‌شهری و فرزانگان، ۱۳۹۱، ج۲: ۸۵۲). در تفسیر شهید مطهری هر عملی را که انسان

بخواهد برای خدا انجام دهد، خودش نوعی جهاد با نفس است (مطهری، ۱۳۹۲، ج۲۷: ۲۶۰). افزون بر این، الهی بودن و قصد رضای خدا از مختصات جهاد و مجاهد است (همان، ۱۳۸۷: ۵۸۳). رهبر معظم انقلاب نیز علاوه بر موارد مزبور شرط مجاهد را فی‌سبیل‌الله بودن می‌داند و همه تلاش‌هایی که برای خدا و برای انجام‌وظیفه باشد، مجاهدت و جهاد فی‌سبیل‌الله است (بیانات رهبری در دیدار بسیجیان استان قم، ۱۳۸۹/۸/۲).

بنابراین، رفتار یا زندگی مجاهدانه یعنی تلاش فراوان، بی‌وقفه، پرمشقت، خستگی‌ناپذیر و ازروی اخلاص و با همهٔ توان و طاقت و با گذشتن از خود و ایثار جان و مال در راه خدا و با قصد رضای او و برای حصول به هدف‌ها و ارزش‌های متعالی الهی.

۱. ۳. پیشینهٔ پژوهشی

حاج قاسم سلیمانی به‌مثابه یک پدیده باارزش نیاز به واکاوی علمی و پژوهشی دارد. پس از شهادت او آثار مختلفی توسط پژوهشگران به زیور طبع آراسته شد که می‌توان این‌طور دسته‌بندی کرد: ۱. دسته‌ای از تحقیقات، مبانی و شاخص‌های مکتب سلیمانی را بررسی نمودند. ۲. دسته‌ای از نویسندگان به ویژگی‌های شخصیتی و استقبال بی‌نظیر مردم توجه نموده و محتوای بررسی‌شان را به احصاء این ویژگی‌ها اختصاص دادند. ۳. برخی از نویسندگان هم به الگوی مدیریتی ایشان پرداخته‌اند. ۴. برخی دیگر زندگی حاج قاسم را از منظر دیگران که شاگردان و یاران ایشان باشد، مورد واکاوی قرار داده‌اند.

مجموع بررسی‌های فوق، نشان می‌دهد که یکی از خلأهای پژوهشی نقش نگاه هستی‌شناسی حاج قاسم در سیره رفتاری او است. تفاوت تحقیق حاضر در همین نکته نهفته است که تلاش دارد تا نشان دهد که عناصر عملی شهید سلیمانی ریشه در جهان‌بینی و حکمت نظری او از جمله هستی‌شناسی او دارد.

۱. ۴. چارچوب نظری

تأثیر بینش و نگرش بر رفتار، چارچوب نظری این پژوهش را تشکیل می‌دهد. در این باره از منظرهای مختلفی نگریسته شده است. از منظر روان‌شناسی، عاطفه (گرایش) جنبه انرژی دهندگی دارد و همچون موتور و محرک شناخت (بینش) و نهایتاً رفتار است. در مقابل، آگاهی و

شناخت هم تأثیر بسزایی در تکوین عاطفه دارند، زیرا محبت و علاقه جز پس از معرفت و ادراک قابل‌تصور نمی‌باشد (محمود و دادستان، ۱۳۹۱: ۱۴۷). براین‌اساس «بینش» و «گرایش» دو عامل اساسی پیدایش «کنش» یعنی رفتار هستند (کوثری، ۱۳۸۶: ۱۱). از منظر فلسفی این رابطه با مفاهیم حکمت نظری و حکمت عملی توضیح داده شده است. حکمت عملی زاده حکمت نظری است. حکمت نظری دلالت بر «هست»ها و «است»ها دارد و حکمت عملی علم به تکالیف و وظایف انسان و جزو «باید»ها و مبنای علوم زندگی است (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۹: ۱۷۸). رابطه جهان‌بینی با ایدئولوژی نیز به همین صورت است: «هرطور که ما در مورد جهان‌بینی فکر کنیم ناچار ایدئولوژی ما تابع جهان‌بینی ما خواهد بود (همان، ۱۳۷۷: ۳۴۱). جهان‌بینی نیز به معنی جهان‌شناسی است و از مقوله شناخت و به نیروی تفکر و تعقل انسان وابسته است. هستی به‌عنوان ممکن (جهان خلقت) یکی از شاخه‌های جهان‌شناسی است. هستی به معنای مطلق (اعم از واجب و ممکن) اعم از جهان‌شناسی است. رفتار انسان‌ها می‌تواند از هستی‌شناسی به معنای اخص و به‌عنوان یکی از عناصر جهان‌بینی تحت‌تأثیر بپذیرند.

بنابراین، هرقدر جهان‌بینی از حیث هستی‌شناسی به معنای اخص و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی، متعالی‌تر باشد، تأثیر بر رفتار و قداست بخشی به اصول و بایدها عمیق‌تر، پایدارتر و مستحکم‌تر خواهد بود. از این نظر، تأثیرگذاری بینش و تفسیر مادی از جهان و هستی (جهان‌بینی مادی) با بینش و برداشت الهی (جهان‌بینی مذهبی) تفاوت دارد. از نظر اندیشمندان اسلامی:

> **تنها ایمان مذهبی قادر است انسان را به‌صورت یک «مؤمن» واقعی درآورد؛ هم خودخواهی و خودپرستی را تحت‌الشعاع ایمان و عقیده و مسلک قرار دهد و هم نوعی «تعبد» و «تسلیم» در فرد ایجاد کند به‌طوری‌که انسان در کوچک‌ترین مسئله‌ای که مکتب عرضه می‌دارد به خود تردید راه ندهد (مطهری، ۱۳۸۹، ج۲: ۴۰).**

۲. روش‌شناسی تحقیق

نوع تحقیق در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی و از استراتژی تحلیل مضمون برای استخراج داده‌ها و تبیین آن استفاده شده است. تحلیل مضمون از انواع تحلیل‌های کیفی برای دستیابی به نتیجه مفید است. در تحلیل مضمون به روش شبکهٔ مضامین، سه‌گام برداشته می‌شود (ر.ک. عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۹۸- ۱۵۱). در ابتدا کدها که مضامین پایه نام دارند از متن اصلی

استخراج شدند. در مرحله دوم مضامین پایه با یکدیگر مقایسه و در مضمون‌های کلی‌تر که مضامین سازمان‌دهنده نام دارند، ادغام و تلخیص گردیدند. در مرحلۀ سوم، نیز مضامین سازمان‌دهنده با یکدیگر مقایسه شده و در مضامین کلی‌تر که مضامین فراگیر نام دارند، ادغام شدند. سپس این مضامین به‌صورت نقشه‌های شبکه تارنما، رسم شده و مضامین برجسته هر یک همراه با روابط میان آنها تشریح می‌گردد.

۳. یافته‌های پژوهش و تجزیه‌وتحلیل داده‌ها

۳. ۱. یافته‌های تحقیق

متونی که از طریق تحلیل مضمون، مضامین مختلف استخراج گردید، مجموعۀ سخنرانی‌های منتشر شده سردار سلیمانی، وصیت‌نامۀ او، خاطرات و مصاحبه هم‌رزمان او و سخنان رهبر معظم انقلاب در خصوص آن شهید بزرگوار بوده است. بر اساس این بررسی ۸۹ مضامین پایه استنباط شد که به‌مثابه شاخص‌های رفتار مجاهدانه در این پژوهش به شمار آمدند. سپس این مضامین به ۹ مضمون سازمان‌دهنده به‌مثابه مؤلفه‌های رفتار مجاهدانه شهید سلیمانی تبدیل گردید. با بررسی مضامین سازمان‌دهنده، به سه مضمون فراگیر رسیدیم که بیانگر نگاه سردار سلیمانی به هستی‌شناسی است. از آن جایی که جدول استخراج مضامین پایه از گزاره‌های منتخب از متون موصوف، حجم زیادی از مقاله را به خود اختصاص می‌داد، از آوردند آن در این مقاله پرهیز شد.

جدول مضامین پایه (شاخص)، مضامین سازمان‌دهنده (مؤلفه) و مضامین فراگیر (ابعاد)

مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
توکل، عزت‌خواهی از خداوند قادر متعال، نهراسیدن از خطر، شجاعت مدبرانهٔ مبتنی بر قدرت الهی، حقیر و کوچک شمردن قدرت‌های مادی و استکبارِ، مجاهدت مستمر، مقاومت همه‌جانبه، پیش‌گامی و ثبات در عمل، پیروزی قلیل بر کثیر	تکیه به قدرت لایزال خداوندی در هر کاری	ایمان به حاکمیت ولایت الهی بر جهان و جامعه انسانی
عدم تبعیت از شیطان درونی مقدمه رهایی از شیطان بیرونی، حرّیت و آزادگی، جهاد و مبارزه با طواغیت و سرپیچی از اطاعت غیر خدا، استکبارستیزی، تسلیم‌ناپذیری و سازش‌ناپذیری، عزت‌نفس، اعتمادبه‌نفس	حرکت در محور عبودیت و بندگی	
در مسیر و خط ولایت، ارادت و تمسک به اهل‌بیت (ع)، سرباز ولایت، ولایت‌فقیه تنها نسخه نجات‌بخش، پایبندی به اصول و خط امام ره، پایبندی به حفظ اسلام، ج.ا.ا، حفظ خیمه ولایت رهبری، التزام عملی و قلبی به تدابیر رهبری، تعصب بر ولایت‌فقیه، دفاع از حریم ولایت، ولایت معیار جاذبه و دافعه، عاشورایی اندیشیدن و عاشورایی زیستن، منتظر بودن	ولایت‌مداری	
خودسازی، آرامش روحی و صبوری در تمام شرایط، صلابت شخصیت، خستگی‌ناپذیری، مرد سختی‌ها، حق‌مداری، کسب رضای الهی در هر کاری، تقدس هدف، خلوص و ایثار، از خودگذشتگی، بی‌تعلقی به دنیا، تطابق میان گفتار و عملکرد، پرهیز از وعده کذب، شهرت گریزی، عفو و گذشت، شریعت محوری، رعایت تمام مسائل شرعی، شکرگزاری همه‌جانبه، رازداری	ناظر و حاضر بودن خداوند در سلوک مجاهدانه	
امانت بودن روح و جسم انسان، امانت بودن اسلام، امانت بودن نظام اسلامی، وفای به عهد، نگاه امانت گونه به پست‌ها و منصب‌های حکومتی	امانت نگری در رفتار مجاهدانه	ایمان به جهان از اویی و به‌سوی اویی

		حساسیت به امانت بیت‌المال، امانت بودن منابع انسانی، نوع‌دوستی، خدمتگزاری، خدمت بی‌منت، مردمی بودن
	انتخاب بهترین راه برای بازگشت به خالق	آخرت‌گرا، جهاد در راه خدا، شهیدانه زیستن، خواستنی بودن شهادت شوق وصل الهی، ملاقات خدا به بهترین وجه، شهیدپروری
ایمان به سنت‌های الهی	اعتماد به نصرت الهی	نصرت ناشی از مجاهدت در راه دین خدا، ناشی از استقامت، تقوا، ایمان و عمل صالح، اعتقاد به امدادهای الهی، نصرت الهی لیاقت می‌خواهد، یاری دین خدا، ذوب در خدا، ایمان و عمل صالح، جنگ دائمی با باطل، وحدت و جلوگیری از تفرقه در بین مسلمانان
	امید به پیروزی حق بر باطل	عدم شک و تردید در غلبه بر دشمن، امید وافر به پیروزی در همه عرصه‌ها
	تلاش مجاهدانه برای وحدت امت اسلامی	مهندسی ارتش مردمی چندملیتی از امت اسلامی، تلاش برای پیشگیری از اختلاف امت اسلامی، حفظ قدرت متراکم در بین امت اسلامی، نرم‌افزار مقاومت، طرح وحدت اسلامی، بنیان‌گذاری اجلاس‌ها و ارتباطات استراتژیک باشخصیت‌های مؤثر و بانفوذ در امت اسلامی

۳. ۲. تشریح و تفسیر یافته‌ها

در نگرش شهید سلیمانی به جهان هستی، خداوند در کانون آن قرار دارد و تمام واقعیات جهان با این محور کلیدی تفسیر می‌شود. این نگاه به هستی و ایمان به آن رفتار شهید سلیمانی را مجاهدانه و فی‌سبیل‌الله کرد. چنان‌که او معنا و تصور از توحید را شکل‌دهنده معرفت و عمل متناسب با آن می‌دانست و به همین جهت می‌گفت: تصوری که شهید از توحید دارد با تصوری که دیگران از توحیدی دارند متفاوت است، زیرا تصور شهید از توحید، معرفتی را به او داد که او را به مقام عظیم و بزرگ رساند (ر.ک. مهروان فر، ۱۳۹۷: ۱۰۵). نگاه هستی‌شناسانه حاج قاسم محورهای مختلفی را شامل می‌شود که در این مقاله به سه محور اساسی آن و بخشی از نشانه‌های تأثیرش بر رفتار مجاهدانه او بررسی می‌گردد: وجود حاکمیت ولایت الهی بر جهان هستی و

انسان، واقعیت جهان آخرت و از اویی به سوی اویی بودن جهان هستی و وجود و حاکمیت سنت‌های الهی بر جهان و جامعه انسانی.

۳. ۳. ایمان به حاکمیت ولایت الهی بر جهان و جامعه انسانی

بر اساس یافته‌های این تحقیق، یکی از جنبه‌های نگاه هستی‌شناسی شهید سلیمانی شناخت و باور به وجود قدرت و حاکمیت ولایت الهی بر جهان و جامعه انسانی است. نشان‌های تأثیرپذیری رفتار او از این نگاه واقع‌بینانه عبارت است از:

۳. ۳. ۱. تکیه بر قدرت لایزال خداوندی در هر کاری: شناخت حاج قاسم از وجود حاکمیت قدرت مطلق الهی بر جهان هستی و این که انحصار قدرت از آن خداوند است، او را به این نتیجه رساند که باید رفتارها متکی بر قدرت مطلق خداوند باشد. او بر اساس آیه: «مَنْ یَتَوَکَلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۳). معتقد بود که ثمره تکیه بر قدرت الهی، انسان را شجاع، مقتدر، مقاوم و نفوذناپذیر می‌سازد (ر.ک. سلیمانی، ۱۳۹۶/۱۱/۲۶). گفته می‌شود که او در عمل، همواره متوکل بود و دو ابزار مهم خلوص و توکل را در کوله‌پشتی خویش داشته و همیشه با این دو، خودش را آمادهٔ خدمت کرده بود (جعفری، ۱۳۹۸/۱۰/۲۷). با این پشتوانه ایمانی او همیشه در قلب خطر بود و می‌گفت: «نترسید و نترسیم و نترسانیم» (سلیمانی، ۱۳۹۷/۳/۱۸). شجاعت او تهور نبود بلکه تدبیر بود و در همهٔ میدان‌ها تجلی داشت (ر.ک.بیانات، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸). از دیگر رفتارهای مجاهدانه ملهم از نگرش موصوف این بود که از نظر او عزت و اقتدار را باید فقط از خداوند متعال خواست؛ زیرا عزت حقیقی همه‌اش مال خداست؛ «مَنْ کانَ یریدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمیعاً» (فاطر: ۱۰). و بنابر آیه «وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ» (آل‌عمران: ۲۶)، به هرکس که بخواهد براساس اطاعت از خدا و تقوای الهی اقتدارش را می دهد (ر.ک. اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۸: ۸۹). در همین راستا، قدرت‌های مادی و استکباری را حقیر و کوچک می شمرد و می گفت: اگر خدا در ذهن کسی عظیم و بزرگ باشد نه تنها از هیچ کس نمی‌ترسد بلکه خدا کاری می‌کند که همه از او بترسند و کلید رمز پیروزی نیز درک عظمت خدا است (سلیمانی، ۱۳۹۲/۵/۲۴).

از آثار دیگر رفتار متکی به قدرت و ولایت الهی حاج قاسم، استقامت در برابر فشارها و تهدیدات دشمنان، کوچک شدن مشکلات در نگاه او و خستگی‌ناپذیری و ثبات قدم در مسیر

هدف الهی بود؛ به‌طوری‌که او آیه ۳۱ سوره فصلت «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» را در میدان عمل جاری ساخت و «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» (فتح: ۲۹) را به یک اصل رفتار مجاهدانهٔ خود تبدیل نمود (ر.ک. طهماسبی و همکاران، همان: ۱۵-۳۴). از نظر او استقامت با نگرش الهی رمز کارآمدی در همه عرصه ها است. لذا بهترین راه مبارزه با قدرت های غربی، ایده مقاومت است (ر.ک. سلیمانی، ۱۳۹۷/۴/۹). نشانه دیگر توکل و تکیه به قدرت خداوند در رفتار مجاهدانه حاج قاسم، به مصاف جبهه وسیع دشمن رفتن با گروه قلیل با ایمان بود. شهید سلیمانی با این پشتوانه و ایمان به این آیه قرآن کریم که می فرماید: «چه بسیار گروه‌های کوچکی که به فرمان خدا، بر گروه‌های عظیمی پیروز شدند! و خداوند، با صابران و استقامت‌کنندگان است» (بقره: ۲۴۶). در لبنان، فلسطین، سوریه و عراق در عمل نشان داد که پیروزی قلیلِ مؤمن و صبّار بر کثیر جبههٔ دشمن شدنی است.

۳. ۳. ۲. حرکت در محور عبودیت: عبودیت که انحصار فرمان‌برداری از خداوند و نهایت تسلیم در برابر خالق و اطاعت بی‌قیدوشرط از او در تمام زمینه‌هاست، ریشه در نگرش حاج قاسم به کانون هستی یعنی توحید و ولایت مطلق الهی دارد. مهم‌ترین اثر حرکت در محور عبودیت از نظر او جهاد با نفس است. به باور او کسی می‌تواند مجاهد فی سبیل الله در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی باشد که اول از عبودیت نفس خلاصی یابد، زیرا «مهم‌ترین دشمن انسان خود انسان است» (سلیمانی، ۱۳۹۷/۳/۱۸) و عدم تبعیت از شیطان درونی مقدمهٔ رهایی از شیطان بیرونی است (ر.ک. طهماسبی و همکاران، همان: ۲۳ و اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۸: ۱۴۵). بر همین پایه او می‌گفت: «اگر می‌خواهیم در این ساختار اثرگذار شویم باید از خودمان عبور کنیم» (سلیمانی، ۱۳۹۷/۴/۱۳). اثر دیگر عبودیت محوری در مجاهدت‌های حاج قاسم، جهاد و مبارزه با قدرت‌های مستکبر بود؛ به‌گونه‌ای که او را به الگوی رهایی و آزادی از ما سوی الله و مبارزه و جهاد تبدیل نموده و «توانست همه نقشه‌های نامشروع آمریکا در منطقه غرب آسیا را خنثی کند» (رهبر معظم انقلاب، ۱۸/ ۱۰/ ۱۳۹۸).

سازش‌ناپذیری با دشمنان از نشانه‌های دیگر عبودیت محوری در رفتار مجاهدانه حاج قاسم است؛ به‌طوری که او تسلیم‌شدن را یک خطای استراتژیک می‌دانست و عاقبت سازش با دشمن را خسارت محض و ذلت معرفی می‌کرد (سلیمانی، ۱۳۹۷/۱۲/۹). او از قِبَل چنین بینشی، به دشمن

سوءظن داشت و بی‌اعتماد بود (ر.ک. سلیمانی، ۱۳۹۷/۱۲/۹). هستی‌شناسی توحیدی شهید سلیمانی، مجاهدت او را عاشقانه کرده بود؛ لذا می‌گفت: «جهاد در راه خدا تبلور عشق و اوج شعله‌ور شدن عشق است که مجاهد به آن دست پیدا می‌کند» (همان، ۱۳۹۷/۳/۱۸).

۳. ۳. ۳. ولایت محوری: ولایت محوری از شاخص‌های برجسته مجاهدت‌های حاج قاسم بود که ریشه در عمق ایمان او به ولایت تکوینی و تشریعی خداوند بر جهان داشت. در نزد حاج قاسم «ولایت‌فقیه رنگ خداست، و این رنگ را بر هر رنگی ترجیح می‌داد» (وصیت‌نامه، ۱۳۹۸/۱۱/۲۳). مجاهدت ولایت‌محورانه برای سلیمانی معیار چگونه زیستن و ملاک حبّ و بغض‌ها در همه مناسبات اجتماعی و بین‌المللی بود. اثر این رفتار، تمسک او به ولایت و قرارگرفتن در مسیر آن بود؛ لذا می‌گفت: «خداوندا! پیشانی شکر شرم بر آستانت می‌سایم که مرا در مسیر فاطمه اطهر و فرزندانش در مذهب تشیّع، عطر حقیقی اسلام، قرار دادی» (سلیمانی، ۱۳۹۸/۱۱/۲۳). از نظر او ولایت‌مداری باید در همهٔ زندگی فردی و اجتماعی تجلی یابد. اثر دیگر ولایت محوری در رفتار مجاهدانه او این است که ولیّ حکیمِ زمان خود را فصل‌الخطاب و عاقبت‌به‌خیری را در مسیر ولایت محوری می‌دانست (همان). اثر این صفت رفتاری این است که می‌گفت برای مجاهدت و دفاع از قرآن ناطق [ولایت] هزاران بار هم شده باید جان داد (اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۸: ۱۵۹). پایبندی و التزام او به خط امام ره از نشانه‌های ولایت محوری است. به همین جهت در رفتار مجاهدانه او، مکتب امام و ولایت برای او خط قرمز (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸) و تنها نسخه نجات‌بخش امت بود و باید برای نجات اسلام خیمه ولایت را رها نکرد (سلیمانی، ۱۳۹۸/۱۱/۲۳) و شناخت، حفظ و تقویت خیمهٔ ولایت و ولیّ زمان واجب و تبعیت از ولایت در مواجهه با هر جبهه‌ای پیروزساز است (ر.ک. سلیمانی،۶/۳۰/ ۱۳۹۶) و دفاع از اسلام نیز بدون دفاع از ولایت‌فقیه امکان‌پذیر نیست (ر.ک. سعادت نژاد، ۵/۲۹/ ۱۳۹۹). او مسرور است از این که اگر در رکاب پیامبرﷺ برای جهاد نبود، اما عبد صالح خدا؛ خمینی کبیر را درک کرده و سرباز رکاب او شده است (سلیمانی، ۱۳۹۸/۱۱/۲۳). ویژگی ولایت‌محوری در رفتار حاج قاسم موجب شد تا مجاهدت‌های شهید سلیمانی زمان و مکان نشناسد و می‌گفت: «آدم‌ها می‌آیند و می‌روند آن چیزی که مهم است اتصال ما به ولایت است» (اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۴: ۱۵۵). همچنین صبغه ولایت محوری حاج قاسم در همه رفتارهای او یک معیار تخلف‌ناپذیر جاذبه و دافعه در عرصه‌های اجتماع و سیاست بود.

از آثار عملی دیگر ولایت‌مداری، عاشورایی اندیشیدن و عاشورایی زیستن او است. به باور او «کشوری که در قلب، اسم حسین‌ﷺ را دارد، فرهنگ عاشورا را دارد، باید در زیست و فرهنگ الگوی جهان شود» (سلیمانی، ۱۳۹۹/۵/۳۱). برای او همه زمان‌ها و مکان‌ها «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا» بود. نه هراسی از قدرت‌های مادی داشت و نه ترس ازدست‌دادن جان در راه ولایت. ظلم‌ستیزی، حق‌طلبی، عزت محوری، آزادی‌خواهی، ایثارگری و شهادت‌طلبی رسم و سبک زندگی و رفتار مجاهدانه او بود. از نظر او کسی که در مدرسهٔ امام حسین‌ﷺ و حضرت زینب‌علیهاالسلام تربیت یابد، ظلم، ذلت و حقارت را هرگز نمی‌پذیرد. نمود این باور که رفتار حاج قاسم را مجاهدانه کرد، واکنش ویژه او به دشمن بود که گفت: «ما ملت شهادتیم. ما ملت امام حسینیم» (اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۸: ۱۵۳).

۳. ۳. ۴. ناظر و حاضر بودن خداوند در سلوک مجاهدانه: این موضوع نفوذ عمیقی در بینش و رفتار مجاهدانه حاج قاسم داشت. به نظر او باور به اشراف و احاطه خداوند متعال بر عالم هستی، بزرگ‌ترین عامل مقاومت در میدان‌های جهاد اکبر، اصغر و کبیر است؛ لذا تأکید بر این جمله امام خمینی ره داشت که: «عالم محضر خداست و در محضر خدا گناه نکنید و درهرحال او را ناظر بر احوال خود بدانید» (سلیمانی، ۱۳۹۹/۹/۱). وصیت‌نامه او نیز مؤید صریح ایمان به خدا حاضری و خدا ناظری در سلوک شخصی و اجتماعی او است (ر.ک. سلیمانی، ۱۳۹۸/۱۱/۲۳).

آثار و نشانه‌های ناظر و حاضر بودن خداوند در سلوک مجاهدانه حاج قاسم، آرامش، صبر، عدم اضطراب و ترس و نداشتن شک و دودلی در تمام شرایط از جمله در هنگامه‌های خطر و تهدید بود (ر.ک. سلیمانی، ۱۳۹۸/۱۰/۱۴). در واقع او مصداق این آیه قرآن بود «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ؛ آنها که به خدا ایمان آورده و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد، آگاه شوید که تنها یاد خدا آرام‌بخش دل‌هاست» (رعد: ۲۸) که صاحب *تفسیر نور* آن را به آرامش ناشی از خدا ناظری و در محضر خدا بودن معنا کرد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۵۷). حاج قاسم به دلیل درک وجود نظارت الهی بر اعمال انسان‌ها معتقد بود که رفتار مجاهدانه، تنها با نیت کسب رضای خدا ارزش دارد و رضایت خدا و ولیّ خدا هم تنها در عملِ به تکلیف الهی است. ازاین‌رو، «سردار سلیمانی بالاترین هجرت را داشت تا بتواند از این طریق رضایت خداوند را جلب کند» (قرائتی، ۱۰/۱۹/ ۱۳۹۸). تکلیف الهی در رفتار مجاهدانه او نیز جز با خلوص و ایثار در عمل میسر

نیست؛ زیرا «معرفت به خداوند سبحان، موجب تسلیم و رضای انسان و بی‌نیازی از دیگران می‌شود» (سلیمانی، ۱۳۹۸/۱۱/۱۶). نتیجه اینکه، مجاهدت او از هر تعلّقی به‌غیراز خدا مبرّی بود و اعتقاد داشت که وجود اخلاص، اثر واقعی در جهان عین دارد؛ «علت پیروزی شهدا این بود که خود را در خود حل کردند» (ر.ک. سلیمانی، ۱۳۹۶/۱۰/۲۸). اثر دیگر حس نظارت دائمی خداوند بر اعمال انسان‌ها، حاج قاسم را مجاهد بسیار متشرع ساخته بود. بر همین مبنا او معنویت و اخلاص بدون شریعت را ناقص می‌دانست و به‌رغم پیچیدگی صحنه‌های عملیات، از رعایت حدود شرعی، حتی در بحرانی‌ترین لحظات غفلت نمی‌کرد (ر.ک. بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸) و تکلیف الهی ولو مستحبی‌اش را بر زمین نمی‌گذاشت (طهماسبی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۵۴).

۳ ۴. ایمان به جهان از اویی به سوی اویی

«شهادت می‌دهم که قیامت حق است، قرآن حق است، بهشت و جهنّم حق است، سؤال‌وجواب حق است، معاد، عدل، امامت، نبوت حق است» این عبارت در وصیت‌نامه شهید سلیمانی نشان‌دهندهٔ یکی از زیربناهای معرفت هستی‌شناسی او است. جهان در نزد حاج قاسم از اوست و به‌سوی او روان است. بر اساس بینش «از اویی» جهان در نزد شهید سلیمانی امانت است و بر مبنای بینش «به سوی اویی» باید بهترین راه برای بازگشت به خالق را انتخاب کرد. این نگاه به جهان هستی ویژگی خاصی بر رفتار مجاهدانه حاج قاسم داشته است که آثار آنها را در دو محور کلی زیر نشان داده شد.

۳. ۴. ۱. امانت نگری در رفتار مجاهدانه: در نگاه هستی‌شناسی شهید سلیمانی، همه اجزاء جهان از جمله انسان و هرآنچه در اختیار اوست، همه ملک خداوند متعال است. چون مالک حقیقی هستی، خداوند متعال است؛ پس هرآنچه در جهان هستی است امانتی بر عهده انسان است. افزون بر این، خود انسان و هرآنچه در اختیار او قرار می‌گیرد نیز امانت الهی است. در این راستا، روح و جسم انسان امانت هستند، زیرا او معتقد به «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (صاد: ۷۲) و «آدمی محلّ امانت است» (موسوی خمینی، همان، ج۵: ۶۲۶) بود؛ لذا آثار این موضوع در رفتار مجاهدانه حاج قاسم این است که خود فراموشی و بی‌توجهی به استکمال روحی، معصیت الهی و خیانت بر امانت محسوب می‌شود. به باور او:

هیچ انسانی بدون حرکت نیست و سرمنشأ حرکات، تعلقات است که انسان را وادار به حرکت می‌کند. این تعلقات یا از منشأ مادی و منفی برخوردار است و یا از منشأ معنوی و مثبت که هرچه این حرکت متعالی باشد به یک هیجان تبدیل شده و انسان با بی‌قراری به سمت آن می‌رود که در زندگی شهدا این حرکات معنوی جوششی عارفانه و عاشقانه و هدف‌گذاری آن‌ها رسیدن به معبود بود. اگر وجود انسان پُر شود از تعلق به خداوند، از دیگر تعلقات تهی می‌شود (سلیمانی، ۱۳۹۷/۵/۴).

آثار امانت‌نگری در رفتار مجاهدانه حاج قاسم محدود به همین مورد نیست بلکه دارای گستره وسیعی است که حفظ امانت دین اسلام در این گستره حائز اهمیت است. او به این آیه شریفه «اِنّا عَرَضنَا الاَمانَةَ عَلَی السّموتِ والاَرضِ والجِبالِ فَاَبینَ اَن یَحمِلنَها واَشفَقنَ مِنها و حَمَلَهَا الانسنُ» (احزاب: ۷۲) عنایت ویژه ای داشت و مانند امام خمینی‌ﷺ که فرمود: «اسلام امروز در دست ما امانت است و لازم است که او را حفظ کنیم و به این امانت خیانت نکنیم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۵: ۸)، خود را حافظ اسلام می‌دانست و در همه مراحل زندگی‌اش تلاش می‌کرد نسبت به این امانت الهی وفادار باشد و با عمل به دستورات آن در حق این نعمت عزیز الهی کوتاهی نکند. ایشان حفظ آبروی اسلام را بالاتر از آبروی خود می‌دانست و به خاطر همین، با وجود مخالفتها علیه حضور ایران در سوریه، می‌گفت: «من فقط می‌دونم اسلام این رو از من می‌خواد» (طهماسبی و همکاران، همان: ۶۱). اثر دیگر امانتداری در مجاهدت های حاج قاسم حفظ جمهوری اسلامی است. یعنی او علاوه بر اسلام، جمهوری اسلامی را نیز امانت الهی و دفاع ازآن را مساوی با دفاع از اسلام می‌دانست (سلیمانی، ۱۳۹۹/۷/۹) و همواره یادآوری می‌کرد: «بزرگترین امانت سپرده شده به ما جمهوری اسلامی است» (سلیمانی، ۱۳۹۹/۹/۵). او مانند امامﷺ معتقد بود «نظام اگر آسیب دید، نماز آسیب می‌بیند، دین آسیب می‌بیند... این نظام هم دیروز ارزش این را داشت که هزاران نفر برای آن شهید بشوند، هم امروز ارزش این را دارد که هزاران نفر دیگری در راه آن شهید بشوند» (اکبری مزدآبادی، همان: ۱۴۷).

وقتی همه چیز درجهان هستی نزد حاج قاسم امانت الهی است با پست‌ها و منصب‌های حکومتی نیز امانت گونه برخورد می‌کرد (ر.ک. سلیمانی، ۱۳۹۷/۵/۴). بیت‌المال مسلمین نیز امانتی در نظام اسلامی است. حاج قاسم در رفتار خود، وفادار و ملتزم به این بینش قرآنی است که: «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید» (نساء: ۵۸). او با همین نگرش

به حافظان بیت‌المال افتخار می‌کرد (ر.ک. اکبری مزدآبادی، همان: ۱۲۱). منابع انسانی و نیروهای تحت امر او نیز امانتی الهی تلقی می‌شد (سلیمانی، ۱۳۹۶/۱۰/۹) و در رفتار مجاهدانه خود، حاضر بود جانش را بدهد اما رزمندگان را تنها نگذارد (ر.ک. طهماسبی و همکاران، همان: ۱۱۸).

۳. ۴. ۲. انتخاب بهترین راه برای بازگشت به خالق: بر اساس بینش توحیدی تمام موجودات جهان در یک حرکت عمومی و تحت یک جاذبه عمومی از مبدأ واحد و به‌سوی مقصدی واحد روان‌اند (مطهری،۱۳۹۴، ج۲: ۱۵۳) حاج قاسم با این اعتقاد، رفتاری را برگزید که «بهترین راه به‌سوی خدا» باشد؛ لذا برای او گام برداشتن در راه جهاد و شهادت دو راه اصلی برای قرب الهی بود. اثر این گام نیز به‌گونه‌ای است که او همه عمر خود را در این راه گذاشت (پیام رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۸/۱۰/۱۳). در مجاهدت‌های او، جهاد با هیچ‌چیز برابری نمی‌کرد. برای این که حاج قاسم به این آیه شریفه: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹) ایمان حقیقی داشت و به هر نوع جهادی که انسان را به قرب و رضوان الهی برساند، اهتمام می‌ورزید (ر.ک. تولایی، ۱۳۹۸: ۱۵). با الهام از روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام، معتقد بود هر خوبی یک خوبی بالاتری هم دارد اما بالاتر از شهادت چیزی وجود ندارد (سلیمانی، ۱۳۹۴/۱۰/۱۰). اثر عملی این نگاه بر رفتار او این بود که می‌گفت باید بالاترین ارزش خود که همان جان فرد است، در راه خدا تقدیم کرد (سلیمانی، ۲/۱۴/ ۱۳۹۵).

در کنار جهاد، شهیدانه زیستن راه بی‌بدیل به‌سوی اویی است. به باور او شهید شدن به‌شرط شهید بودن است و نیل به شهادت، منوط به شهیدانه زیستن است (سلیمانی، همان). شهیدانه زندگی‌کردن در رفتار مجاهدانه او به معنای حفظ و تداوم بخشی حالات و ویژگی‌های شهید در زمان حیات است. ازاین‌رو، می‌گفت «اگر آرزوی شهادت دارید، اول باید شهیدانه زندگی کنید تا به آن مقام والای شهادت نائل شوید» (سلیمانی، ۱۳۹۷/۵/۴). البته شهیدانه زیستن در رفتار مجاهدانه سلیمانی ریشه در توحیدی عبودی به‌عنوان یکی از ارکان هستی‌شناسانه او نیز دارد، از نظر او کسی شهیدانه زندگی می‌کند که عبودیت را در همهٔ زندگی فردی و اجتماعی خود جاری و ساری کرده باشد؛ از خود و برای خود ملکیتی قائل نباشد، هرآنچه را که هست و دارد از ذات اقدس الهی بداند و تمام فعالیت‌ها و تلاش‌هایش را برای خدا خالص کند. از این منظر، از آثار شهیدانه زیستن در رفتار او، زیستنی از نوع هجرت است؛ حرکت دائم و هجرت مستمر از خود و

همه دلبستگی‌های دنیایی به‌سوی لقای پروردگار است. اگر چنین زیستنی فراهم شود و این هجرت صورت عملی پیدا کند، شهید هم نشود، باز مقام شهادت را دارد (همان). اثر عملی دیگر هستی‌شناسی توحیدی در رفتار مجاهدانه حاج قاسم، خواستنی بودن شهادت است. در نظر و عمل او، شهادت دادنی نیست. خواستن نیز تنها به زبان نیست، بلکه باید به‌خوبی در همه زوایای زندگی فردی و جمعی تبلور یابد؛ به‌گونه‌ای که بوی شهید از چنین رفتاری به استشمام برسد (سلیمانی، همان). همچنین خواستنی بودن شهادت تنها و در حد آرزو نیست، بلکه تلاش مجاهدانه می‌خواهد (همان). اثر دیگر این نگاه به سوی اویی به جهان در مجاهدت‌های حاج قاسم نحوهٔ شهادت بود. از نظر او آنان که در آرزوی شهادت‌اند و در بستر مرگ می‌میرند، مرتبتی چون شهیدان دارند. یا فرد با ایمانی که تنها جهت کسب رضایت خداوند و بدون هیچ چشم داشت مادی، با دشمنان جهاد نموده و در این راه کشته شود، در شهید بودن او شکی نیست (آل‌عمران: ۱۶۹). اما نوعی دیگر از شهادت‌طلبی است که به بهترین وجه به رضوان الهی نائل می‌شود. حاج قاسم دنبال چنین شهادتی بود (ر.ک. طهماسبی و همکاران، همان: ۱۵۷).

تجلی نگاه به جهانِ با ماهیت به سو اویی، در کنش اجتماعی حاج قاسم، شهیدپروری به‌عنوان اکسیر غیرت و معنویت بود؛ لذا می‌گفت: «عزت به سبب وصل شدن شهدا به مدار مغناطیسی الهی از طریق اطاعت از خدا و تقوای الهی به دست می‌آید» (اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۸: ۸۹) و تزریق اکسیر شهادت در ملت‌های اسلامی علاج مشکلات جامعه و امت اسلامی است (همان).

۳. ۵. ایمان به حاکمیت سنت‌های اجتماعی الهی

سنت‌های الهی یکی از مبانی اساسی هستی‌شناسی در معرفت دینی است. حاج قاسم به سنت‌های الهی در جهان ایمان کامل داشت و رفتار مجاهدانه او متأثر از آن بود. او سنت‌های الهی را در دفاع مقدس تجربه کرده بود (قالیباف، ۷/۲/ ۱۳۹۹). اعتماد او به نصرت الهی، امید به پیروز حق بر باطل و اعتقاد راسخ بر تعیین‌کنندگی عنصر وحدت در پیروزی جنگ حق بر باطل از نشانه‌ها و آثار پربسامد در کلام و مجاهدت‌های حاج قاسم بود.

۳. ۵. ۱. اعتماد به نصرت الهی: از ویژگی‌های ثابت رفتار مجاهدانه سلیمانی اعتماد به وعده‌های الهی در همه عرصه‌ها دانست. روایت حاج قاسم از داستان عبور حضرت موسی و

بنی‌اسرائیل از رود نیل و نجات آنها از دست فرعون دلالت بر اعتقاد و اعتماد او به وعده تخلف‌ناپذیر نصرت الهی «اِن تَنصُرُوا اللهَ یَنصُرکُم؛ و خداوند کسانی را که یاری او کنند یاری می‌کند» (محمد: ۷) و امیدی پایان‌ناپذیر به یاری خدای متعال داشت (ر.ک. سلیمانی، ۱۲/۸/ ۱۳۹۷). به باور سلیمانی بخش مهمی از نصرت الهی به عمل انسان و امت اسلامی بستگی دارد و نصرت الهی لیاقت می‌خواهد (ر.ک. اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۸: ۱۴۳). او در عمل مجاهدانه خود نشان داد که یاری دین خدا، نصرت الهی را به دنبال می‌آورد «وَ لَیَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ یَنْصُرُه» (حج: ۴۰). در واقع او به تجربه، قاعدهٔ «اِن تَنصُرُوا اللهَ یَنصُرکُم» را می‌فهمید و می‌گفت اگر توانایی انسان یک درصد باشد و آن یک درصد خود را صددرصد عملی کند، خداوند متعال او را حتماً یاری خواهد داد. استعاره شهید سلیمانی دراین‌خصوص «از تو حرکت، از خدا برکت» است. یعنی تا زمانی که از ناحیه انسان باایمان حرکتی در راه دین و حق و حقیقت صورت نگیرد، نباید انتظار یاری و کمک خداوند متعال داشته باشد (سلیمانی، ۸/۱۰/ ۱۳۹۴). همچنین حاج قاسم در عمل اثبات کرد که قاعده «مجاهدت برای خدا» و «از تو حرکت و از خدا برکت» هیچگاه بن بستی نخواهد بود؛ لذا شرایطی که در نزد خیلی‌ها لاینحل و ناشدنی بود، در نزد او شدنی بود (ر.ک. همان). افزون بر این او استقامت در برابر دشمنان را شرط تحقق نصرت الهی می‌دانست. «إِنَّ الَّذینَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیهِمُ الْمَلائِکَةُ أَلاَّ تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتی کُنْتُمْ تُوعَدُونَ؛ به یقین کسانی که گفتند: پروردگار ما خداوند یگانه است! سپس استقامت کردند، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند که: نترسید و غمگین مباشید، و بشارت باد بر شما به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است!» (فصلت: ۳۰)، نشان دیگر نگاه هستی شناسی بر رفتار او این بود که نتیجهٔ ایستادگی و مقاومت را از دو حال خارج نمی دانست یا غلبه بر دشمن و یا شهادت، که هردو، فتح و پیروزی است (سلیمانی،۱۳۹۸/۸/۱۰). او در مجاهدت های خود نشان داد که اخلاص و تقوا عامل تحقق نصرت الهی است. لذا می گفت:

او چون ذوب در خدا شده است اخلاص پیدا کرده و چون اخلاص پیدا کرده او اتصال پیدا کرده. وإذا وَصَلُوا اتّصَلوا، وإذَا اتّصَلوا لا فَرقَ بَینَهُم وبَینَ حَبیبِهِم؛ **یعنی اگر این اتصال به وجود آمد فرقی بین آن‌ها و حبیب آن‌ها و معبود آن‌ها نیست.** عَبْدِی أَطِعْنِی أَجْعَلْک

مِثْلِی، أقول کن فَیَکون، تقول کُن فیکون؛ یعنی ای بندهٔ من مرا بندگی کن تا تو را به جایی می‌رسانم که مانند من شوی، من به هر شیئی بگویم بشو بلافاصله ایجاد خواهد شد تو نیز این قدرت را خواهی یافت که هر کاری را که خواهی، به‌گویی تا ایجاد شود. این یک قاعده الهی است (سلیمانی، ۲/۱۴/ ۱۳۹۵).

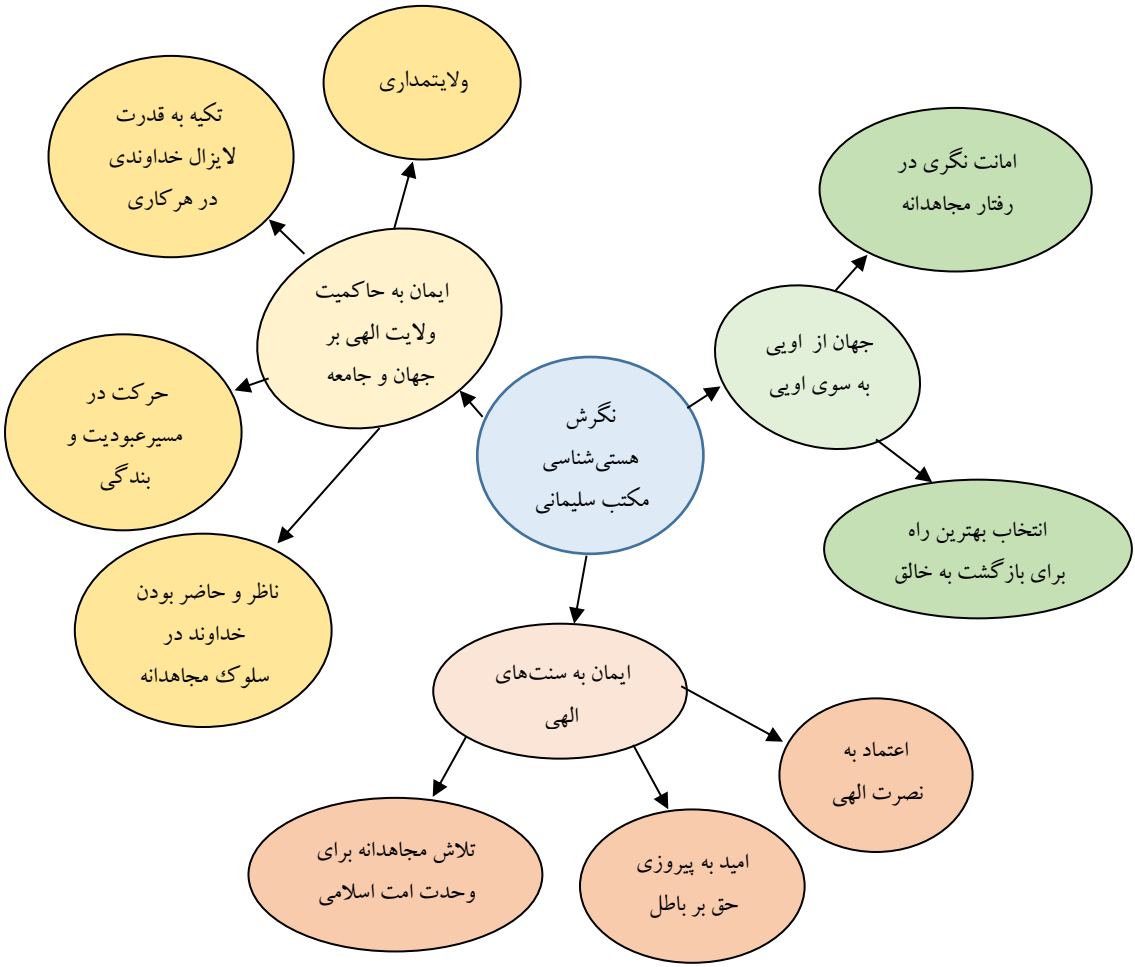
او این قاعده الهی را برای امت اسلامی لازم می‌دانست و می‌گفت اگر امت اسلامی از طریق اخلاص و تقوا، اتصال حقیقی با خالق خود برقرار کند، خداوند به او قدرت و اقتداری می‌دهد که شکست‌ناپذیر خواهد بود؛ لذا او ثابت کرد که باایمان و عمل صالح هیچ خط دفاعی نمی‌توانست از نفوذ نیروهای ما به داخل منطقه دشمن جلوگیری کنند (ر.ک. اکبری مزدآبادی، ۱۳۹۸: ۹۷).

یکی دیگر از آثار رفتار مجاهدانه حاج قاسم که نشئت گرفت از ایمان او به سنت‌های الهی بود، امید به پیروزی حق بر باطل است. او به این تفسیر علامه طباطبایی که جنگ بین حق و باطل همیشگی است و هیچ‌وقت باطل دوام نمی‌یابد (طباطبایی، همان، ج۱۳: ۲۴۴)، اعتقاد داشت. در همین چارچوب حاج قاسم، استکبارستیزی و صهیونیسم‌ستیزی را در چارچوب جنگ دائمی حق و باطل تعریف می‌کرد و در نظر و عمل نشان داد که در این جنگ، مماشات راه ندارد و محدود به موضع‌گیری در برابر باطل هم نیست، بلکه مبارزهٔ مردانه با باطل در میدان عمل راه اصلی است. یکی از آثار این موضوع در مجاهدت‌های حاج قاسم، عدم شک و تردید در غلبه بر دشمن است. او شکی در پیروزی بر آمریکا و رژیم صهیونیستی نداشت و می‌دانست که اگر از ناحیه مردان باایمان حرکتی صورت گیرد و حق جهاد را ادا کنند خداوند متعال بر اساس وعده‌ای که داده است فوجی از ایمان و حق‌پرستی را به حرکت درمی‌آورد «فَیَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَکُمُ الْوَیْلُ مِمّا تَصِفُونَ»، در نظر او مصداق این آیه قرآن، مقابله حزب‌الله با رژیم صهیونیستی است؛ به‌گونه‌ای که حزب‌الله در این جنگ مثل یک زلزله ۹ ریشتری اسرائیل را آلَک کرد (ر.ک. سلیمانی، ۱۳۹۹/۱۰/۱۰).

امید وافر به پیروزی در همه عرصه‌ها از نشانه‌های دیگر رفتار مجاهدانه حاج قاسم است که ملهم از نگاه هستی‌شناسی به سنت‌های الهی است؛ لذا با قاطعیت می‌گفت که هیچ یک از بازیگران در سوریه در برابر اراده الهی تاب مقاومت را ندارند و پیروزی برای مؤمنانی که لیاقت دارند، حتمی است (سلیمانی، ۱۳۹۶/۹/۵). اثر میدانی این رفتار است که می‌گفت در برابر چهارهزار

انتحاری ایستادند (ر.ک. اکبری مزدآبادی، همان: ۱۳۴). نکته کلیدی در ایستادگی و پیروزی فهم حق و باطل است؛ لذا می‌گفت: «تیزفهمی بین این دو راه، که راه حق و راه باطل کدام است، خیلی مهم است» (همان). او بر اساس تجربهٔ در جنگ ۳۳ روزه لبنان تصریح دارد که: هرکسی که به قدرت الهی عبودیت داشته باشد این درش اثر می‌گذارد ...» (سلیمانی، ۱۳۹۸/۷/۹).

اثر دیگر شناخت حاج قاسم از سنت الهی پیروزی حق بر باطل در جهان هستی، تلاش مجاهدانه برای وحدت امت اسلامی است، زیرا او به «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران: ۱۰۳) و «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسولَه وَلا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال: ۴۶) به‌عنوان سنت‌های الهی اعتقاد راسخ داشت و در این راه قدم‌های اساسی را برداشته بود؛ به‌گونه‌ای که رهبر معظم انقلاب از او به‌عنوان قهرمان امت اسلامی و اسم رمز برانگیختگی و بسیج مقاومت در دنیای اسلام یادکرد. بنیان‌گذاری اجلاس‌ها و ارتباطات استراتژیک با شخصیت‌های مؤثر و بانفوذ در امت اسلامی، احیای امت اسلامی در برابر دشمنان، مهندسی وحدت جبهه مقاومت و مسلمانان در جهان، ایجاد اعتمادبه‌نفس در امت‌های اسلامی، بهره‌گیری از پتانسیل نیروهای مردمی و امت اسلامی و انسجام‌بخشی آنها برای مقابله با دشمن، جلوگیری از تحقیر امت اسلامی و جلوگیری از تفرقه در امت اسلامی و مهندسی ارتش مردمی چندملیتی از امت اسلامی محصول رفتارهای مجاهدانه حاج قاسم مبتنی بر سنت الهی وحدت بود. اساساً ایشان رمز پیروزی‌ها را در تجمیع قدرت متراکم در بین امت اسلامی می‌دانست و برای حفظ این قدرت متراکم تلاش وافری داشت (ر.ک. شجاعی، ۱۰/۱۳/ ۱۳۹۹). او می‌دانست تلاش مجاهدانه برای حفظ و تحکیم وحدت اسلامی بر پایهٔ «يدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيدِيهِم» (فتح: ۱۰) سبب خواهد شد تا خداوند متعال نیز نعمت همدلی و پیروزی را نصیب مسلمانان نماید (ر.ک. شجاعی، ۱۰/۱۳/ ۱۳۹۹).



نمودار شبکه مضامین نقش نگرش هستی‌شناسی مکتب سلیمانی در رفتار مجاهدانـه او

نتیجه‌گیری

بینش، منش و کنش سردار سلیمانی ارتباط منطقی با هم دارند. رفتار مجاهدانهٔ او متأثر از بینش هستی‌شناسی توحیدی او است. جهان‌شناسی شهید سلیمانی، توحیدی است و دال مرکزی آن را توحید افعالی و ربوبی تشکیل می‌دهد که معنابخش رفتارها و مجاهدت‌های او در عرصه‌های مختلف است. چنین نگرش و رفتار مجاهدانه‌ای، از او به‌عنوان الگو و قهرمان در جهان معرفی کرده است.

تفسیر توحیدی سردار سلیمانی از هستی و جهان منشأ رفتار مجاهدانه‌ای شد که ویژگی‌های آن اخلاص، ایثار، توکل به خدا و رهایی از هوای نفس، رهایی‌بخش ملت‌های تحت ستم و اشغال، دادرس مظلومان، مبارز خستگی‌ناپذیر علیه استکبار و قدرت‌های سلطه‌گر، مقاومت و ایستادگی در برابر زر و زور و تزویر و نافی هر نوع سازش و تسلیم و ذلت بود. مبارزه و جهاد او از منطق اشداء علی الکفار و رحماء بینهم پیروی می‌کرد. عزت‌خواهی، عزت رسانی و عزت گستری و استقلال‌طلبی او ریشه در «مَنْ کانَ یریدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمیعاً» (فاطر: ۱۰) داشت. بر همین مبنا کسب، حفظ و گسترش کرامت انسانی، حق‌طلبی، صلح‌طلبی، استقلال‌طلبی و و ضد تحقیر و تخفیف و وابستگی ملت‌ها اصل ثابت رفتاری او را تشکیل می داد. مجاهدت های او در مدار توحید، ولایت محوری، عقلانیت توأم با معنویت، آرمانگرایی همراه با واقع بینی، شجاعت همراه با تدبیر، مصلحت محور ضد محافظه کارانه، و خستگی ناپذیر و ضد عافیت طلبی، متشرع و مردم محور بود و چتر امنیتی او برای همه انسان‌های شرافت‌مند و تحت ستم بود.

پیشران بودن نگرش هستی‌شناسی توحیدی در رفتارهای مجاهدانهٔ سردار سلیمانی سبب شد تا پیوند جغرافیایی بین ایران، عراق، سوریه، لبنان و یمن از یک سو و پیوند ارزشی روحی، معنوی در بین دوستداران اهل‌بیت از سوی دیگر شکل گیرد که از رهگذر آن طول و عرض جبههٔ مقاومت در جهان‌گسترش یابد و در این راستا، ارتشی چندملیتی را برای دفاع از حریم مسلمانان به وجود آورد که سابقه‌ای کم‌نظیری در تاریخ معاصر دارد.

منابع

- *قرآن کریم.*
- بیانات رهبر معظم انقلاب: https://farsi.khamenei.ir
- بنی لوحی، سید علی (۱۳۹۸)، *این مرد پایان ندارد*، تهران: انتشارات راه بهشت.
- تولایی، محمدعلی (۱۳۹۸)، *شرح دلبری (شرحی بر وصیت‌نامهٔ سردار سپهبد شهید حاج قاسم سلیمانی)*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- جعفری، عابدی و همکاران (۱۳۹۰)، *تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی*، اندیشه مدیریت راهبردی، س ۵، ش۲.
- جعفری، سردار فتح‌الله، *«دو ابزاری که همیشه در کوله‌پشتی سردار سلیمانی بود»*، دسترسی در: https://www.khabaronline.ir/news/1339650 ، ۱۳۹۸/۱۰/۲۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن علی (۱۳۸۷)، *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه: حسین خداپرست، قم: دفتر نشر نوید اسلامی.
- سعادت نژاد، اسماعیل، *«حماسه‌های حاج قاسم در جنگ ۳۳ روزه از زبان مشاور عالی فرمانده نیروی قدس»*، دسترسی در: https://www.isna.ir/news/99052922207 ،۱۳۹۹ /۵/۲۹.
- سلیمانی، قاسم، «سخنرانی در جلسه‌ای با حضور پیش‌کسوتان جهاد و شهادت و برخی فرماندهان سال‌های دفاع مقدس در مسجد ولی‌عصر(عج) تهران»، دسترسی در: https://www.tasnimnews.com/fa/news/2421105، ۱۳۹۹/۱۰/۱۰.
- ـــــــــــ *«دست‌نوشته سردار سلیمانی دررابطه‌با محرم»*، دسترسی در: https://donya-e-eqtesad.com، ۱۳۹۹/۵/۳۱.
- ـــــــــــ *«میزان فرصتی که در بحران‌ها وجود دارد در خود فرصت‌ها نیست»*، دسترسی در: https://www.mizanonline.com/fa/news/432246، ۱۳۹۷/۴/۹.
- ـــــــــــ *«دست‌نوشته شهید سلیمانی خطاب به بسیجیان»*، دسترسی در: https://www.mehrnews.com/news/5080946 ، ۱۳۹۹ /۹/۵.
- ـــــــــــ *«سخنرانی سردار سلیمانی در کنگره ملی ۸ هزار شهید استان گیلان»*، دسترسی در: http://www.gilanestan.ir، ۱۳۹۵ /۲/۱۴.
- ـــــــــــ *«خدا با ماست»*، دسترسی در: https://www.yjc.ir/fa/news/6847451، ۱۳۹۷/۱۲/۸.

- ـــــــــــ «*سخنرانی سردار سلیمانی در جمع مدافعان حرم*»، دسترسی در: https://ana.press/fa/news/19/47069، ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.
- ـــــــــــ «*سخنرانی سردار سلیمانی در کنگره بزرگداشت ۶۵۰۰ شهید استان کرمان*»، دسترسی در: http://kayhan.ir/fa /۲۲۱۳۷، ۱۳۹۷/۱۲/۹.
- ـــــــــــ «*اساس یادواره‌های شهدا عبرت‌آموزی است*» دسترسی در: https://www.hamshahrionline.ir/news/332143، ۱۳۹۵ /۲/۱۰.
- ـــــــــــ «*در مراسم چهلمین روز شهادت شهید حسین‌پور در شلمان*»، دسترسی در: https://www.mehrnews.com/news/4093852 ، ۱۳۹۶ /۶/۳۰.
- ـــــــــــ «*روایت حاج قاسم سلیمانی و سرلشکر رشید از شهید احمد کاظمی*»، دسترسی در: https://snn.ir/fa/news/658783، ۱۳۹۶ /۱۰/۹.
- ـــــــــــ «*خدمت به مردم*»، دسترسی در: https://www.jamaran.news، ۱۳۹۷/۴/۱۳.
- ـــــــــــ «*سخنرانی حاج قاسم سلیمانی در یادواره شهدای ادوات لشکر ۴۱ ثارالله در حسینیه ثارالله کرمان*»، دسترسی در: https://defapress.ir/fa/news/358003، ۱۳۹۲/۵/۲۴.
- ـــــــــــ «*سخنرانی در اجتماع رزمندگان لشکر ۴۱ ثارالله*»، دسترسی در: http://www.jahannews.com/news/618113، ۱۳۹۷/۳/۱۸.
- ـــــــــــ «*سخنرانی در همایش سراسری فرماندهان ناجا*»، دسترسی در: https://www.mizanonline.com/fa/news/513665، ۱۳۹۸ /۲/۹.
- ـــــــــــ «*سخنرانی در یادبود سومین سالگرد عروج آسمانی شهید مدافع حرم مهدی نوروزی*»، دسترسی در: https://www.irna.ir/news/82800100، ۱۳۹۶/۱۰/۲۸.
- ـــــــــــ «*سخنرانی سردار حاج قاسم سلیمانی در یادواره عملیات رمضان در شهر همدان*»، دسترسی در: http://mgt.ihu.ac.ir/news/recent-news-archive/1397، ۱۳۹۷/۵/۴.
- ـــــــــــ «*سخنرانی سردار سلیمانی در جمع مدافعان حرم*»، دسترسی در: https://www.khabaronline.ir/news/47389، ۱۳۹۴ /۸/۱۰.
- ـــــــــــ «*ناگفته‌های جنگ ۳۳روزه در گفتگو با سرلشکر حاج قاسم سلیمانی*»، دسترسی در: http://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=43598
- ـــــــــــ *وصیت‌نامه*، ۱۳۹۸/۱۱/۲۳.
- ـــــــــــ «*سخنرانی در سالگرد شهادت شهید همدانی*»، دسترسی در: خبرگزاری تسنیم»، ۱۳۹۵ /۷/۱۴.

- ـــــــــــ «*گزیده‌هایی از سخنرانی شهید حاج قاسم سلیمانی در جمع رزمندگان ایرانی شرکت‌کننده در أم المعارک عملیات آزادسازی شهر البوکمال سوری*»، دسترسی در: http://mgt.ihu.ac.ir/page/hard-revenge، ۱۳۹۶/۹/۵.
- ـــــــــــ «*نامه سردار سلیمانی به سردار شهید حسین پورجعفری*»، دسترسی در:-https://donya e-eqtesad.com، ۱۳۹۹ /۶/۱۳.
- شیرازی، علی، «*سخنرانی در جلسه عمومی مرکز اسناد و تحقیقات دفاع مقدس*»، دسترسی در: https://www.isna.ir/news/98111410258، ۱۳۹۸ /۱۱/۱۴.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: اسلامی.
- طهماسبی، عالمه و همکاران (۱۳۹۹)، *سلیمانی عزیز*، قم: حماسه‌سازان.
- قالیباف، محمدباقر، «*در گفت‌وگو با برنامه روایت حبیب*»، دسترسی در: https://www.icana.ir/Fa/News/45643، ۱۳۹۹ /۷/۲.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، ج۴، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرائتی، محسن، «*سردار سلیمانی لحظه‌ای از جلب رضایت الهی غفلت نکرد*»، دسترسی در: https://rasanews.ir/fa/news/634520، ۱۳۹۸/۱۰/۱۹.
- کوثری، یدالله (۱۳۸۶)، «*حب و بغض در تحلیلی روان‌شناختی با نگاهی به آیات و روایات*»، فصلنامه معرفت، س۱۶، ش ۱۱۲، فروردین، ص۱۲۵-۱۴۲.
- محمدی ری‌شهری، محمد و فرزانگان، حسن (۱۳۹۲)، *میزان‌الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه *آثار استاد شهید مطهری، ج۱۳*، تهران: صدرا.
- ـــــــــــ (۱۳۸۹)، مجموعه *آثار استاد شهید مطهری* ، ج۱۵، تهران: صدرا
- ـــــــــــ (۱۳۹۴)، مجموعه *آثار استاد شهید مطهری*، ج۲، وحی و نبوت، تهران، صدرا.
- ـــــــــــ (۱۳۹۲). مجموعه *آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا.
- ـــــــــــ (۱۳۸۷)، مجموعه *آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸)، *کشف‌الاسرار*، ج۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــ (۱۳۸۹)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نوری، حسین (۱۳۷۷)، *جهاد*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مهروان فر، ابوذر (۱۳۹۷)، *برادر قاسم*، تهران: مهر امیرالمؤمنین.

دوفصلنامه علمی انسان‌پژوهی دینی
سال هجدهم، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۲۵۸ - ۲۳۹
DOI: 10.22034/ra.2022.526086.2632

مقاله پژوهشی

نقدی بر انسان‌شناسی زن‌گرا در ادبیات با تأکید بر عاملیت و برابری زن در اسلام

رویا حسینی*
ابوالقاسم امیراحمدی**
علی عشقی سردهی***

چکیده

یکی از پدیده‌های مرتبط با انسان که در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متأثر از رویکردهای انسان‌شناسی بوده است، جایگاه زن است. در این میان، ادبیات ابزار مناسبی برای بیان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی جایگاه زن در ساحت‌های فردی و اجتماعی بوده است. ازاین‌رو، تحقیق حاضر تلاشی است تا با اتخاذ یک رویکرد کیفی و روش سندپژوهی، زن‌گرایی و مبانی انسان‌شناختی آن در جوامع اسلامی معاصر را مورد نقد و بررسی قرار دهد. نوشتار حاضر ضمن تبیین رابطه ادبیات و انسان‌شناسی، نشان داد که ادبیات کشورهای مسلمان از دهه شصت قرن نوزدهم تاکنون، به دلیل تأثیرپذیری از فضای استعماری و پسااستعماری در تبیین نگاه اسلامی در عاملیت زن در ساحت اجتماعی و فردی و برابری و آزادی زن، ناموفق بوده‌اند. همچنین مرور انتقادی دوره‌های انسان‌شناختی در ادبیات این سده نشان داد که این

---

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار، سبزوار، ایران.
** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار، سبزوار، ایران
(نویسنده مسئول: amirahmadi@iaus.ac.ir).
*** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار، سبزوار، ایران.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

رویکردهای انسان‌شناسی به دلیل اتخاذ نگاه مرد محور، دارای نقص روش‌شناختی و به دلیل تبعیت از فمینیسم، تعهدات سیاسی و مارکسیسم انتقادی و همچنین اتخاذ راهبرد پراگماتیک متمایل به سکولاریسم در خلق آثار، دارای نقص معرفت‌شناختی هستند که در برخی مواقع به‌صورت رادیکال در تضاد با اسلام قرار می‌گیرد. در پایان ضمن اشاره به نقش برخی جنبش‌ها مانند انقلاب اسلامی ایران در احیاگرایی رئال اسلامی، دیدگاه اسلام در مورد عاملیت زن و برابری طلبی تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: زن‌گرایی[1]، ادبیات، اسلام، انسان‌شناسی.

مقدمه

ادبیات و نوشته‌های ادبی برجسته، به دلیل ریشه داشتن در مبانی عمیق انسان‌شناختی، دارای مضامین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عمیقی است که الهام‌بخش رویکردهای گوناگونی در علوم‌انسانی بوده است که از آن جمله می‌توان به زن‌گرایی اشاره کرد. برای تبیین دقیق‌تر رابطه ادبیات و زن‌گرایی، نیاز به تعریف درستی از زن‌گرایی است. بدیهی است زن‌گرایی در ادبیات و در بافت مقاله حاضر به معنای سبک‌های نوشتار و صنایع ادبی زنانه نخواهد بود و حتی با سمانتیک زنانه نویسی تفاوت‌های اساسی دارد. بر اساس موریس (۱۹۹۳: ۱۳)، زن‌گرایی یک ادراک سیاسی است که بر اساس دو پیش‌فرض استوار است که بر اساس این مفروضات، تفاوت جنسیتی اساس نابرابری ساختاری بین زن و مرد عنوان شده است که پی‌آمد آن رنج بردن زنان از ناعدالتی-های اجتماعی بوده است. همچنین، بر اساس فرض دوم، نابرابری بین جنسیت‌ها ناشی از الزامات بیولوژیک نیست بلکه مولود ساخت فرهنگی تمایزات جنسیتی است. چنین تعریف و ادراکی از زن، دو مأموریت اساسی را در دستور کار زن‌گرایی قرار داده است که در ادبیات زن‌گرا نیز نمود یافته است. شناخت و فهم مکانیسم‌های اجتماعی و روانی ساخت تفکیک و تمایز جنسیتی و تلاش برای تغییر این مکانیسم‌ها دو دستور کار اساسی در این زمینه است. این در شرایطی است که بر اساس انسان‌شناسی نیز بنیان زن‌گرایی در تقابل با ذات‌گرایی زیستی[2] که بر اساس آن

1. feminist
2. biological essentialism

ماهیت و ذات زن از عواقب اجتناب‌ناپذیر نقش مولد او در هستی است و به همین دلیل الزامات اجتماعی شخصیت زن اجتناب‌ناپذیر هستند (موریس، ۱۹۹۳: ۲). این نویسنده (همان: ۳۱) بر این باور است که چنین ادراکی از جنسیت چند پیامد مهم را در جوامع قرن بیستم به همراه داشته است که از آن جمله می‌توان به اتخاذ دیدگاه‌های انتقادی به چنین موضعی در حیطه‌های مختلف علوم‌انسانی از جمله ادبیات اشاره کرد. همچنین خلق رویکردهای تدافعی و نهضت‌های انقلابی نسبت به مرزبندی‌های جنسیتی و ارزش‌های منتسب به آن از دیگر عواقب این نگرش بوده است. همان‌طور که در بالا نیز اشاره شد، چنین پیامدهایی منحصر به یک حیطه خاص در علوم‌انسانی منحصر نشده است و حوزه‌های مختلفی مانند انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، روان‌شناسی و ادبیات و حتی حوزه دین را متأثر کرده است. موریس (۱۹۹۳: همان) معتقد است که ارتقاء وضعیت زنان در ابعاد مذکور در جوامع امروزی به‌گونه‌ای بوده است که دیگر مجالی برای ظهور مسائلی مانند تبعیض جنسیتی باقی نمی‌گذارد اما سوءاستفاده‌های سیاسی و اخلاقی و ابهام در برخی ساخت‌های اجتماعی و سیاسی و دینی که برخی از حقوق زن را در یک ساختار سلسله‌مراتبی نسبت به مردان تعبیه کرده است، لزوم بررسی مجدد این موضوع را به‌ویژه در بافت‌های اسلامی برجسته کرده است زیرا به دلیل فشارهای سیاسی و رسانه‌ای، تضاد برخی از گزاره‌های زن‌گرایی با برخی از عقاید و نظام‌های خودآگاه مسلمانان، ادراک از واقعیت‌ها را در سطح ذهنی دشوار گردانیده است. البته علاوه بر اسلام، تضاد زن‌گرایی با مکاتب فکری گوناگونی مانند فردگرایی، مسیحیت و غیره در ادبیات تحقیق نمود دارد اما این نمود در اسلام بارزتر است.

ازآنجایی‌که ادبیات خالق و مخلوق فرهنگ است و رویکردهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از طریق ابزارهای زبانی مفروضات، ارزش‌ها، انتظارات و ایدئولوژی خود را بیان می‌کنند و نظر به اینکه ادبیات منظوم و منثور، به دلیل ماهیت‌های زیباشناختی، فهم انسان از ماهیت پدیده‌ها و درونی‌سازی آن‌ها را ارتقاء می‌بخشند، تحقیق حاضر تلاشی است تا مبانی انسان‌شناختی رویکردهای زن‌گرا در ادبیات مسلمانان در قرن بیستم را مورد ارزیابی انتقادی قرار دهد و ضمن تبیین موضع اسلام در خصوص برابری جنسیتی (عدالت و آزادی یکسان جنسیت‌ها) و عاملیت زن، نقش نهضت‌های احیاء گرایی اسلام را در این زمینه بررسی کند.

در اینجا منظور از ادبیات، پیکره از متون است که دارای ویژگی‌های زیباشناختی قابل ادراک است و انواع نوشتار منظوم و منثور، خوانش‌های انتقادی، و حتی آموزش را در خود جای‌داده است که علاوه بر ارتقاء بینش و تجربه انسانی، ادراک انسان از واقعیت‌های اجتماعی را تقویت می‌کند. موریس (۱۹۹۳: ۷) بر این عقیده است که ادبیات در این مفاد، شکل‌دهنده و تغییردهنده واقعیت‌های اجتماعی از طریق تأثیرات عاطفی است که در جنبش‌های زن‌گرا برای بیان تصویر مثبت زن، بیان تجارب ویژگی‌های زنان، افزایش عزت‌نفس زنان و اعطای قدرت و حاکمیت به زنان مورداستفاده قرار می‌گیرد. در همین زمینه (تدی، ۱۹۹۰) ادبیات را ترسیم‌کننده نظام‌های نوین عقیدتی و اخلاقی می‌داند که از طریق گزینش واژگان منجر به خلق یک جریان مداوم از انگیزانندگی اجتماعی و عاطفی می‌شود و ساخت آگاهی انسان از واقعیت بیرونی را شکل می‌دهد.

درنتیجه، درک ما از جهان بر اساس نظام‌های ارزشی خواهد بود که در دل کلمات جای گرفته است زیرا ادراک ما از حقیقت بر اساس نظام‌های بازنمایی شکل می‌گیرد که ادبیات در رأس آن‌ها است (کریستوا، ۱۹۸۴: ۲). جنبش‌های اجتماعی نیز به قدرت زبان در قالب کنش‌های بشری پی برده‌اند. به همین دلیل، بررسی زن‌گرایی در ادبیات، ضمن تعمیق مطالعه انتقادی مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی زن‌گرایی، نمودی عینی از واقعیت‌های این پدیده را در ذهن و واقعیت ارائه می‌دهد. بر همین اساس، تحقیق حاضر انسان‌شناسی زن‌گرا در ادبیات ملل اسلامی را در سه سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مورد بررسی قرار داده است و در پایان نگاه اسلامی نسبت به زن‌گرایی را تبیین کرده است.

۱. نگاهی انتقادی به عاملیت[1] زن در انسان‌شناسی ادبیات زن‌گرا

بررسی عاملیت زن در کانون رویکردهای انسان‌شناختی در قرن بیستم بوده است. بر اساس مور (۱۹۸۸: ۵)، تلاش انسان‌شناسان برای تقلیل تعصب مردانه[2] و گرایش‌های مردانه در مناسبات انسانی، نقطه شروع رویکردهای زن‌گرایی مانند توجه به عاملیت زن، در انسان‌شناسی بوده است. غلبه تصورات قالبی و حس‌گرا به‌عنوان مایه غالب زنانه در ادبیات نیز باعث شد تا رویکردهای

1. agency
2. male bias

انسان‌شناختی به سمت مرد زدایی و هنجارسازی زنانه تعدیل یابند. در این میان نیز محققان و ادیبان زن‌گرای اسلامی از دهه ششم قرن بیستم از رویکردهای تقلیل گرا از جنس زن تبری کردند و در صدد برجسته‌سازی نقش عاملی زن در جنبه‌های مختلف زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی برآمدند. در این مسیر، نهضت‌های گوناگونی در ادبیات مسلمان شکل گرفت که ریشه در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنان از پدیده زن‌گرایی داشت. مروری بر ادبیات تحقیق در این زمینه نشان می‌دهد که عدم توجه به زنان در ادبیات مسلمانان ریشه در نقایص روش‌شناختی و انسان‌شناختی داشته است که حیطه‌های مختلفی مانند ادبیات را متأثر کرده است. نگاه ادیبان اسلامی به زن در محورهای زیر بررسی شده است:

۱. ۱. روش‌شناسی انسان‌شناسی زن‌گرا:

از لحاظ روش‌شناختی عدم توجه به زنان در ادبیات کشورهای مسلمان ریشه در پدیده‌های مانند تفکیک جنسیتی دارد که مانع ورود انسان‌شناسان برای بررسی مردم‌شناختی محیط زنانه و مانع ورود ادیبان برای نگاشت حیطه زنان می‌شد زیرا در برخی جوامع اسلامی مانند کشورهای خاورمیانه، جداسازی و تفکیک جنسیتی شکل‌دهنده‌ای معیار برای همه کنش‌های اجتماعی بود (شیخ اوغلو، ۲۰۱۷: ۷۳). بر همین اساس، در رویکردهای زن‌گرا در بعد روش‌شناختی و به‌ویژه در نگاشت‌های دموگرافیک، توجه به داده‌های جمع‌آوری‌شده از جوامع مسلمان بدون جداسازی جنسیتی را در دستور کار خود قرار دادند که منجر به برخی تولید زیست نگارانه فردی و اجتماعی از زنان مسلمان در ادبیات خاورمیانه شد. کاندیوتی (۱۹۹۶: ۱) معتقد است که پیش از آن، آندروژنیک ادبی و تعصب مردانه در ادبیات باعث می‌شد که اغلب تولیدات ادبی از جنبه نگاه مردانه خلق شود و موضوع و بافت تحقیق از قالب مردانه خارج نشود ولی با تعدیل نگاه روش‌شناختی انسان‌شناسان و توجه به داده‌های دموگرافیک زنانه، این رویه تقلیل پیدا کرد. از دیگر نقصان‌های روش‌شناختی در این زمینه می‌توان به تأثیر فرهنگ غرب در فضای پسا - استعماری اشاره کرد که نه‌تنها در فرهنگ خود غرب بلکه به‌صورت تجویزی و در برخی بافت‌های اسلامی مستعمره، نگاه برابری‌طلبانه بین جنسیت‌ها به‌صورت تعمدی نادیده گرفته می‌شد. به همین دلیل، بسیاری از انسان‌شناسان غربی و اسلامی در سطح تحلیل دچار خطای راهبردی

شدند و تمرکز بر عدم تقارن و تفاوت جنسیتی را به‌عنوان نابرابری مورد تأکید قرار دادند (مور، ۱۹۸۸: همان). این در شرایطی است که اتخاذ این نگاه ذاتاً نابرابرانه، حیطه زنانه را عملاً از دسترس نویسندگان، انسان‌شناسان و حتی مردم‌شناسان دور نگه داشت (ابو زهرا، ۱۹۷۹: ۱۰۷۹). از دیگر مواریث این نوع نگاه غرب‌گرا در اسلام استعماری و پسا - استعماری، تقویت نگاه مردگرا در ادبیات بود که عمدتاً معطوف به تغذیه نگاه شهوت‌رانی و قربانی کردن زن در جهت احساسات جنسی مردان بود که مورد انتقاد محققان مسلمان زیادی در این زمینه قرار گرفت که از آن جمله می‌توان به ماهر (۱۹۷۴: ۱-۲۲۹)، اسود (۱۹۷: ۴۷۳-۴۸۱)، کدی (۱۹۷۹: ۲۴۰-۲۵۵) و مخلوف (۱۹۷۹: ۱۰۳-۱) اشاره کرد که از اولین نویسندگان زن‌گرای اسلامی بودند که در مقابل این بیان مغلوط از زن در ادبیات و انسان‌شناسی مقابله کردند.

۱. ۲. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی انسان‌شناسی زن گرا:

از لحاظ معرفت‌شناختی، اگرچه این نهضت‌های زن‌گرا در ادبیات و علوم‌انسانی متضاد با نگاه غرب به زن و معطوف بر تقویت عاملیت زن در کنش‌های فردی و اجتماعی و تلاش برای قدرتمندسازی زنان به شمار می‌رفت (محمود، ۲۰۰۵: ۱۱) اما قالب نظری آن غالباً زن‌گرایی مارکسیستی بود که بر مبنای بهبود قدرت و وضعیت زنان در جامعه بنا نهاده شده بود. بااین‌حال، توجه به کنش‌ها و بافت‌های مذهبی زنان در این نهضت‌های زن‌گرا مشهود بود اما در بطن آن نیز از فرصت‌ها و فضاهای مذهبی نیز برای تبادل ایده‌های مارکسیستی برای تغییر وضعیت اجتماعی زنان استفاده می‌شد (شیخ اوغلو، ۲۰۱۷: ۷۶). به همین دلیل، اولین کارهای ادبی در این زمینه بر پایه مفاهیم کلیدی مانند مدرنیته، ملی‌گرایی و گاهی عفاف، استوار بود. برای مثال از اولین نوشته‌ها در این زمینه می‌توان به رمان فرنیا و بزیرگان (۱۹۷۷: ۱-۴۰۲) اشاره کرد که دربردارنده ۲۳ داستان از ۱۲ کشور اسلامی بود که در آن وضعیت و تجارب زنان در دو محور دینی (در سایه نقش و ماهیت زن در قرآن) و اجتماعی (سنت‌های خانوادگی و قبیله‌ای) در قالب داستان بیان شده است اما به دلیل تأثر از رویکردهای نظری خارج از اسلام ناب، بیشتر بر تغییر وضعیت اجتماعی زنان متمرکز است که گاهی وقت‌های ساختارهای دینی حاکم بر قالب‌های اجتماعی را نیز به نقد می‌کشد. گام دوم رویکردهای معرفت‌شناختی به زن‌گرایی در ادبیات و اندیشه مسلمانان را می‌توان زاده

تغییرات بنیادین نظری و نقد پسااستعماری اندیشمندانی چون ادوارد سعید (۱۹۷۸: ۱-۳۷۹) و طلال اسد (۱۹۷۳: ۱-۲۸۱) دانست که بر اساس اورتنر (۲۰۱۶: ۴۷) تأثیرپذیری وافری از اندیشمندان غربی مانند فوکو و باتلر داشته است. نوشته‌های ادبی و انسان‌شناسی در این گام بیشتر حول محورهای تفاوت‌های جنسیتی و خانواده بود و در کشورهای مختلف اسلامی بروز یافتند که از آن جمله می‌توان به بدران (۱۹۹۶) در مصر، الترکی (۱۹۸۶: ۱-۱۸۳) در عربستان، بادی (۱۹۸۹: ۱-۴۲۴) در سودان و میرحسینی (۱۹۹۶: ۱-۲۶۴) در ایران اشاره کرد. کتاب «*زنان، اسلام و دولت*» نوشته کاندیوتی (۱۹۹۱: ۱-۲۷۲)، یکی از غالب‌ترین کارهای انسان پژوهانه در زن‌گرایان بود که برای اولین‌بار نظام پاتریمونیال را مورد انتقاد قرار داد.

شیخ اوغلو (۲۰۱۷: ۷۶-۷۸) بر این عقیده است که در گام دوم نهضت‌های زن‌گرایی در کشورهای اسلامی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی زن‌گرایی توسعه‌یافته است و پیکربندی‌ای نظام‌یافته از زنانگی، جنسیت و اسلام ارائه شده است. وی همچنین معتقد است در این برهه، پیشرفت‌های نظری زن‌گرایی شرقی و غیر غرب‌زده حاصل‌شده است و نقدهایی نظام‌یافته از چشم‌اندازهای مردگرا در انسان‌شناسی و ادبیات خلق شده است. در همین راستا، دیب و وینگار (۲۰۱۲: ۵۳۷) معتقدند تحلیل پویای زن‌گرایی ورای یک نگاه فرهنگی استاتیک در جوامع مسلمان شکل گرفت و مسائلی مانند عاملیت زن را حتی تا قرن ۲۱ در کانون توجه محققانی مانند محمود (۲۰۰۵: ۱۲۵-۱) قرار داد. از اولین نویسندگان این دوره می‌توان به مرنیسی (۱۹۸۷: ۱-۲۴۰) اشاره کرد که جنسیت گرایی و تمایلات جنسی زنانه را یک نرم فعال و زنانه در فرهنگ عرب می‌داند که در قالب اسلام نظم و کنترل یافته‌اند. بر اساس شیخ اوغلو (همان)، این نوع نگاه در تضاد با نگاه منفعل زن از دیدگاه فروید و در قالب ارتودوکسی قرار می‌گیرد. البته برخی از محققان بر این عقیده‌اند که این نگاشته، مرد محوری اسلامی را مورد انتقاد قرار داده است. در همین رابطه، ایونیک (۲۰۰۸) تصریح می‌کند که علی‌رغم برداشته شدن گام‌های اول و دوم علیه ادبیات و انسان‌پژوهی آندروژنیک، تصویر ارائه شده از زن مسلمان در ادبیات او را قربانی خشونت مردانه می‌داند که می‌بایست از سنت و اخلاقیات ظالمانه که تمام جسم و کنش‌های زن را تحت کنترل دارد، رهانیده شود و دراین‌بین، دین نیز بخشی از این محدودیت‌ها عنوان می‌شد.

در گام سوم معرفت‌شناختی اما ادیبان و محققان مسلمان در درون خود دچار یک انشقاق عظیم شدند که ناشی از تضاد اپیستمیک بین فمینیست‌های سکولار و زنان حامی احیاگرایی اسلامی بود که در دهه نود به اوج رسید. عاملیت سیاسی زن در دوره احیاگرایی اسلامی، چالش اصلی محققان، انسان‌شناسان و ادیبان زن‌گرا بود. به دلیل اتخاذ نگاه سکولار، مشارکت فعالانه زن در سیاست پایه‌گذار رژیمی عنوان می‌شد که درنهایت نسبت به زنان ظالمانه برخورد خواهد کرد. برخی جنبش‌های حزبی در ترکیه و پاکستان و برخی دیگر از کشورهای اسلامی چنین نمودی داشتند (شیخ اوغلو، ۲۰۱۷، همان، محمود، ۲۰۰۵، همان). یکی دیگر از تضادهای زن‌گراهای سکولار با زنان مسلمان، تسلیم‌شدن آن‌ها به اصول (به‌زعم خود) ظالمانه اسلام بود که از آن جمله می‌توان به اطاعت از شوهر، سهم نابرابر در ارث و حجاب اشاره کرد. ضمن اینکه این طیف از اندیشمندان درک درستی از اسلام نداشتند، آرات (۱۹۸۹: ۱۱۳-۱۱۵) نیز معتقد است که زن‌گرایی سکولار، درکی از ذهن‌آگاهی زنانه در نهضت زن‌گرایی نداشتند و به همین دلیل، ضمن مخالفت با اسلام‌گرایی، با پیروی کور از لیبرالیسم، بر خواسته عدالت جنسی اصرار می‌ورزیدند. برخی دیگر از منتقدان نسبت به این رویکرد مانند محمود (۲۰۰۵: همان) زن‌گرایی سکولار را پیش‌داوری محض نسبت به زن مسلمان عنوان کردند و آن را فاقد درک درستی از عاملیت زنان برای مشارکت در سیاست عنوان می‌کردند. در مراحل بعدی زن‌گراهای سکولار هم در سطح هستی‌شناختی و هم در سطح تجربی به درک عمیق‌تری از عاملیت زن دست یافتند، تصور قالبی نسبت به زن مسلمان را به چالش کشیدند و با خلق و توسعه ابزار نظری و زبانی، به دفاع از موضع خود پرداختند که در ادبیات نیز نمود برجسته‌ای داشت. تحقیقات بارلاس (۲۰۰۲: ۲۳۷)، محمود (۲۰۰۵: همان)، پیک (۲۰۰۵: ۲۱۵) و دیب (۲۰۰۶: ۹۹) تنها بخشی از این تحقیقات است که ضمن تئوریزه کردن مفهوم عاملیت زن در کنار ماهیت دینی خود، تلاش کردند که آن را از انتظارات و ارزش‌های لیبرالی عاری سازند. در همین جریان‌سازی‌ها، نقش عاملیت زن مسلمان از حیطه مسائل فردی مانند تقوا و عفاف فراتر رفت و دررابطه‌با مقوله‌های دیگر زندگی مانند شادی، سرور و سرگرمی نمود یافت. در این شرایط برخی از نویسندگان غرب‌گرا، بروز این پدیده‌ها را به چالش‌های جدی برای اسلام تعبیر کردند (تارلو، ۲۰۱۰: ۲۱۷؛ لوئیس، ۲۰۱۳) ولی برخی دیگر تلاش

کردند که ارتباط این مقوله‌ها با مباحثی مانند عفاف و تقوا را تشریح کنند (القسیمی، ۲۰۱۰: ۵۹؛ آلتیناى، ۲۰۱۳: ۱۰۷).

۱. ۳. تحلیل انتقادی زن‌گرایی در ادبیات مسلمانان:

به طور خلاصه می‌توان گفت که اگرچه نویسندگان زن‌گرای مسلمان در قرن بیستم تلاش کردند تا بدون خدشه واردکردن به هنجارهای سنتی و دینی، تصویر درستی از زن از منظر ادبی، سیاسی و اجتماعی نشان دهند و نقش‌ها و مسئولیت‌های زنان در این حوزه‌ها را تغییر دهند اما به دلیل قرارگرفتن در بافت فیزیکی و هرمنوتیکی معیوب، از نقص‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عمیقی رنج می‌بردند. کالیبره کردن نگاه‌های انسان‌شناختی برای تطبیق با نیاز نظری خود به‌جای تلاش برای فهم عمیق و درست اسلام از عمده‌ترین نقایص روش‌شناختی و معرفت‌شناختی زن گرایان مسلمان بوده است. همچنین به دلیل تعهدات و وابستگی‌های سیاسی به معرفت‌شناسی غربی ناشی از اتصال به قدرت سیاسی استعمارگران باعث شد که مارکسیسم انتقادی و فمینیسم غربی، شیوه فکری و تلاش‌های پراگماتیک جوامع اسلامی در مورد وضعیت زندگی شهروندان به‌ویژه زنان را حتی در دوره پسااستعماری مستغرق کند. همچنین، فردی کردن ساحت دین و تمایل شدید به سمت سکولاریسم از دیگر رذایل بافت اندیشه‌ای زن‌گرایی اسلامی بود که در برخی مواقع نیازمند اتخاذ استاندارهای سخت‌گیرانه‌ای بود که به یک موضع غیر قابل مصالحه در مقابل دین تبدیل می‌شد. به همین دلیل حتی از نگاه غربی، کوک (۲۰۰۵: ۲۸)، نوشته‌های ادبی زنان مسلمان را از یک کانون سکولار می‌دانست که با معیارهای اسلامی فاصله دارد که از آن جمله می‌توان نوشته‌های ادبی فاواز و هاشم در لبنان و تیموریا در مصر اشاره کرد.

از نظرگاه ادبی و زیبایی‌شناختی نیز ادیبان مسلمان شاهد زوال تدریجی حس و معنی در نوشته‌های خود بودند زیرا تمرکز ذهنی نویسندگان از سطح ذهنی به آگاهی‌افزایی سیاسی و اجتماعی سوق پیدا کرده بود به‌گونه‌ای که به‌جای عشق و معرفت، مدرنیته، هویت‌سازی ملی، رفع آپارتاید فیزیکی علیه زنان و جریان‌سازی اجتماعی محور درون‌مایه اصلی این نوشته‌ها بود. از جمله این نوشته‌ها «*یک شب بعد از هزار و یک شب*» نوشته الشرونی (۱۹۷۵) بود که اگرچه بر اساس قصه‌گویی به حقوق زنان پرداخته بود اما با نمونه ادبی اصلی خود تفاوت کیفی فاحشی

داشت. تضعیف زبان مادری، اتخاذ نگرش خنثی نسبت به زبان مادری در نوشته‌های ادبی، بی‌سوادی مفرط زنان در کشورهای نظیر عربستان، و تمایل به نوشتن به زبان غربی به‌منظور قرارگرفتن در کانون انتقادی و توجه جهانی، از دیگر نقصان‌های ادبی زن‌گرایان مسلمان بوده است (کوک، ۲۰۰۵: ۱۰۳).

۲. بررسی رابطه اسلام و فمینیسم در ادبیات زن‌گرا

برخی از ادیبان زن‌گرا و زنان ادیب مسلمان علی‌رغم محافظه‌کاری جنسیتی تمایل زیادی به گروه‌های دینی پیدا کردند ولی دسته‌ای دیگر نیز هنجارهای جامعه اسلامی را واپس‌گرا و ارتجاعی خواندند و تلاش گردند که جهت‌گیری‌های زنانه خود را (به‌زعم خود) قربانی جامعه اسلامی نکنند و با اتخاذ یک رویکرد بینابینی (میان فمینیسم محض و بنیادگرایی اسلامی)، یک رویکرد سوم از زن‌گرایی در نوشته‌های خود ارائه دهند که نه مطابق با تصورات غربی از زندگی زنان است نه بنیادگرایی اسلامی را برمی‌تابید (شهات و استم، ۱۹۹۴: ۳۳۷). این شق سوم در عمل مسائلی مانند معنویت‌گرایی زنان، شعر و خلاقیت فکری و اندیشه‌ای را می‌پذیرفت اما درعین‌حال به دنبال سرپیچی از هنجارهای اجتماعی محدودکننده زنان بود و درعین‌حال برای قدرت مادی و رهبری سیاسی و اجتماعی زنان اهمیت قائل بود.

از یک منظر خارجی به دنیای اسلام، آسک و تومزلند (۱۹۹۸)، این رویکرد به‌ظاهر بینابینی را متمایل به فمینیسم محض غربی می‌داند که پدیده‌هایی مانند تفکیک جنسیتی و نظام مردسالارانه سلسله‌مراتبی اسلام را نمی‌پذیرد و بیشتر در تضاد رادیکال با اسلام است. به همین دلیل بود که برخی اندیشمندان زن‌گرا در دنیای فیزیکی اسلام، مانند مقیسی (۱۹۹۹: ۱۴۱) ترکیبات بینابینی مانند «*زن‌گرایی اسلامی*» را یک پادآمیزه و متناقض عنوان می‌کنند زیرا نظام سلسله‌مراتبی اسلام و نظام به‌زعم خود برابرانه فمینیسم، سنخیتی با هم ندارند. در تبیین دیدگاه این زن گرایان، کوک (۲۰۰۵: ۵۶) تصریح دارد که برداشت این افراد از قرآن این‌گونه است که این کتاب مقدس، صریحاً مخالف برابری جنسیتی است و شریعت اسلامی نیز با اصول برابری جنسیت‌ها سازگاری ندارد. بر همین اساس است که مقیسی (۱۹۹۴: ۱۴۱) اصلاح زن‌گرایی اسلامی را فاقد انسجام معنایی و ایدئولوژی می‌داند و آن را ساخته‌وپرداخته محققان زن‌گرایی می‌داند که

خارج از دنیای اسلامی به این پدیده نگریسته‌اند. البته محمود (۲۰۰۵: ۷) معتقد است که همه مخالفت‌ها با زن‌گرایی اسلامی صرفاً ناشی از نقص معرفت‌شناختی نیست بلکه بخشی از آن سیاسی است زیرا این منتقدان تمایلات سکولاریستی عمیقی دارند و زن‌گرایی اسلامی را یک چالش اساسی برای تأیید ناکارآمدی زن‌گرایی سکولاریستی می‌دانند که به حکومت‌های دینی - سیاسی مشروعیت می‌بخشد. خلق تشکیک نسبت به امکان فکری و اندیشه‌ای اسلام برای توجه به زنان از دیگر دلایل مخالفت این زن‌گرایان مسلمان با زن‌گرایی اسلامی بود زیرا آن‌ها به‌غلط بنیادگرایی اسلامی را با سکولاریسم محض قیاس می‌کردند (کوک، ۲۰۰۵: همان).

پذیرفتن نقش‌های دوگانه، یک رویکرد دیگر زن گراهای مسلمان برای عدم هضم زن‌گرایی و توجه به زنان در اسلام بود. برای مثال، برخی از نویسندگان زن‌گرای اسلامی در قرن بیستم، مانند الغزالی (۱۹۹۴: ۱-۱۴۰۰) برای نوشتن شرحی بر قرآن یک اسلام‌گرای محض است ولی در هنگام نوشتن خاطرات خود در زندان (۱۹۸۶: ۱-۱۱۴) تمایلات صرف فمینیستی دارد. برخی دیگر نیز قوانین اسلام را در انحصار زمان خود می‌دانند و بر پایه اجتهاد اندیشه‌ای، برخی از قوانین اسلام را که در قبال زنان ظالمانه به نظر می‌رسد، به زمان کنونی تعمیم نمی‌دهند (کوک، همان: ۶۲). بر همین مبنا بود که النعیم (۱۹۹۵: ۲۸۵) قوانین اسلامی را لایتغیر نمی‌دانست و یک فهم شخصی از قوانین الهی را که ناشی از اجماع اجتماعی بود جایگزین شریعت می‌کرد. بازخوانی قوانین و حقوق زن در اسلام راهبرد دیگری از برخی زن‌گراهای اسلامی بود که متأثر از مشی نواستعمارگرایی، قائل به بازخوانی و حل تضادهای ظاهری موجود در شریعت بود. از جمله این محققان میرحسینی (۲۰۰۶: ۶۲۹) است که تأکید اسلام بر نقش بنیادی مادر و خانواده را در تضاد با حقوق احصاء شده زن در جامعه اسلامی می‌دانست. اتخاذ نگاه تقلیلی به شریعت، یکی دیگر از راهبردهای زن‌گراهایی بود که در دنیای اسلام فهم درستی از اسلام واقعی نداشتند و پیشنهادهایی مانند رعایت‌نکردن همه قوانین اسلام به‌منظور تأمین حقوق زنان را ارائه می‌کردند. این در شرایطی است که در اسلام، ضمن تعهد سرسختانه به شریعت در جنبه‌های فردی و اجتماعی، امکان کنش مؤثر فردی و اجتماعی برای زنان در جامعه فراهم شده است. در دوران نوین‌تر و پسا سکولار نیز که فعالیت‌های مذهبی زنان تا حدودی از دوگانه‌های دین و سکولار رهایی یافته بود، ادیبان مسلمان هنوز درک درستی از تفکر اسلامی را در نوشته‌های خود ارائه

ندادند و رویکردهایی مانند بدنمندی و بنیادگرایی جنسی و اولویت بخشیدن به حقوق جنسی زنان نمود برجسته‌ای داشت (بریدوتی، ۲۰۰۸: ۶). رمان عطر دارچین نوشته ثمر یازبک (۲۰۰۸: ۱-۱۳۳)، با اتخاذ یک پیش‌فرض پدرسالارانه از دین، عاملیت سکولار زن را بر عاملیت دینی ارجح می‌پندارد و زن دین‌دار را قادر به کنش سیاسی و اجتماعی مؤثر نمی‌داند و بر همین اساس تلاش می‌کند تا آزادی جنسی زن را جهدی آگاهانه برای مقاومت در مورد ساختارهای پدرسالارانه دینی جلوه دهد (صدیق، ۲۰۱۸: ۶۵). همچنین در رمان ارتفاعات بروکلین نوشته الطحاوی (۲۰۱۲: ۱۹۲-۱) با اتخاذ یک درک نادرست از فاعلیت دینی و تشبه آن به تبعیت دینی، تلاش شده است تا هویت زن در خارج از بافت دینی بازسازی مفهومی شود (همان: ۹۷). این در شرایطی است که داورپناه (۱۳۹۹: ۳۱۲) بر این عقیده است که عاملیت و ایفای نقش کنشگرانه الزاماً از طریق مقاومت محقق نمی‌شود. چنین رویکردی با پیش‌فرض‌های مغلوط از عاملیت و فاعلیت دینی در رمان «نام آن عشق است» نوشته صبح (۲۰۰۹: ۱-۳۳۶) نیز دیده می‌شود. همچنین علاوه بر نثر، در حیطه نظم نیز شاعران مسلمان، خارج از دایره فهم و ادراک اسلامی، به حیطه زن‌گرایی ورود کرده‌اند که از جمله مشهورترین این شاعران سعاد الصباح است. الصباح (۲۰۰۱: ۷) در شعر خود نظام فکری مرد محور در جوامع عرب مسلمان را به چالش می‌کشد و از تبعیت بدون ملاحظه زنان از مردان انتقاد می‌کند و درعین‌حال زنان را برای بروز احساسات زنانه خود از طریق شعر و ادب تشجیع می‌کند زیرا قلم زنان را نوعی اعتراض مدنی و سرکشی در مقابل نظام‌های مردسالارانه می‌داند. بر اساس فرضی‌زاده و دیگران (۲۰۱۹: ۵۹۱) مردسالاری یا پدرسالاری که یکی از اصطلاحات رایج در انسان‌شناسی است و ناظر به تسلط مطلق مردانه است، به همراه وابستگی زنان در جوامع اسلامی عرب، عدم حضور زنان در اجتماع، و ارادی فردی زنان از کلیدی‌ترین محورها در شعرهای الصباح (۱۹۹۹: ۱-۹۴) بوده است. این در شرایطی است که مک نی (۲۰۰۰: ۱۰) بر این عقیده است که تلاش ادیبان برای احقاق عاملیت زن به دلیل ظرفیت بالای این مفهوم در تقابل با محدودیت‌های ساختاری است که در برخی جوامع به وقوع پیوسته است اما محمود (۲۰۰۵: ۲-۱) بر این عقیده است که فهم غلط از اسلام و دکترین اسلامی در جوامع اسلامی نهادینه شده است و باعث ایجاد یک نگاه تقلیلی به کنش زن در اجتماع شده است که منتج به دوگانه‌هایی مانند قدرتمندسازی - قربانی‌سازی زنان و یا آزادی - تبعیت شده است. البته محمود (همان: ۷)

قائل به استفاده ابزاری و سیاسی از مبحث عاملیت زنان برای تقابل با اسلام نیز هست. به طور خلاصه، می‌توان گفت علاوه بر نقایص روش‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، جوامع اسلامی در تئوریزه کردن و بسط نظری فمینیسم اسلامی ناموفق بوده‌اند و تنها جنبش اسلامی و در صدر آنها انقلاب اسلامی ایران، به برخی توفیقات در این زمینه دست یافته‌اند.

۳. عاملیت و برابری زن در اسلام ناب و نقش جنبش‌های احیاگرایی اسلامی در تبیین آن

مفهوم عاملیت زن و کارکردهای آن، یک پدیده پسا ساختاری در زن‌گرایی است که به دلیل عمق کارکردی به یک قدرت تعیین‌کننده در مناسبات و مباحث مرتبط با زن‌گرایی قرار گرفته است (بورک، ۲۰۱۲: ۱۲۲). این در حالی است که در میان خود محققان غربی زن‌گرا، مفهوم عاملیت زن به دلیل ابهامات سمانتیک و پراگماتیک، تعصب در گرایش به سمت آزادی غربی بدون توجه به بافت‌های بومی و گرایش‌های دینی و سنتی و مشکلات روش‌شناختی مانند مطلق‌گرایی در دسته‌بندی و قراردادن زنان در دو طیف قدرتمند و قربانی بدون توجه به نسبی بودن و پیوستاری بودن این پدیده، مورد انتقادات فراوانی قرار گرفته است (بومن، ۲۰۰۸: ۵). ازآنجایی‌که بر اساس مک نی (۲۰۰۰: ۱۰) عاملیت زن به ظرفیت آن برای اقدام خودمختارانه علیه تحریم‌های فرهنگی و نابرابری‌های اجتماعی تعبیر می‌شود، چنین تعریف و کارکردی اغلب در بافت‌های مذهبی در تعارض با دین و حقوق زن دینی قرار می‌گیرد. درحالی‌که برخی انسان‌شناسان زن‌گرا مانند موریس (۱۹۹۳: ۱۳) و کوک (۲۰۰۵: ۸۰) بر این عقیده‌اند که تلاش برای تحقق عاملیت زن در میان اندیشمندان زن‌گرای مسلمان در قرن بیستم وجود داشته است که نوشته‌های ادبی زن‌گرا تنها یک بعد از نمود آن بوده است، آویشای (۲۰۰۸: ۴۰۹ -۴۱۵) با اتخاذ یک نگاه نظری عمیق‌تر، تلاش برای تبیین عاملیت زن در جوامع اسلامی را در چهار رویکرد اصلی دسته‌بندی کرده است.

الف) عاملیت مقاومت[1] که مبتنی بر حضور زنان در یک بافت جنسیتی و سنتی دینی است و تلاش می‌کند برخی از جنبه‌های دین را به چالش بکشد و یا تغییر دهد (بایس و توحیدی، ۲۰۰۱). این رویکرد ازاین‌جهت که به حضور فعالانه زن در اجتماع اهمیت می‌دهد دارای مزیت است ولی

1. resistance agency

منجر به اتخاذ یک موضع جهانی از سوی زنان علیه دین و سنت شده است که آسیب‌های زیادی را به دنبال داشته است.

ب) عاملیت قدرت بخش[1] که به دنبال بازتفسیر دکترین و کنش‌های دین در جهت قدرتمند سازی زنان است (السون، ۲۰۰۷). این رویکرد در برخی از اندیشمندان زن منجر به فهم عمیق‌تر از مباحث دینی شد اما به دلیل اینکه مبتنی بر ماهیت قدرتمندسازی زنان بود، توسط حاکمیت‌های دینی در کشورهای مسلمان و غیرمسلمان به حاشیه رانده شد.

ج) عاملیت ابزاری[2] به‌منظور استفاده از دین برای رسیدن به اهداف غیردینی از طریق مشارکت دینی فعال.

د) عاملیت ناقد[3] مبتنی بر رفع محدودیت‌های سه رویکرد قبلی به اهداف خود در جوامع دینی دست یابند.

عدم توفیق تلاش‌های زن‌گرایی برای رسیدن به روح عاملیت زن و کنش‌های فردی و اجتماعی این جنس در جوامع اسلامی و کارکردهای آن در قرن بیستم را در دو عامل اصلی می‌توان جستجو کرد:

۱) عدم فهم درست از اسلام که ناشی از برداشت‌های تاریخی از اسلام، تفاوت در تفسیر قرآن و همچنین تأثیرپذیری از مبانی معرفت‌شناختی غربی در اسلام استعماری و پسااستعماری است. حسنی (۱۳۸۳: ۶۷-۶۹) از یک زاویه دینی، مبحث تفاوت‌های جنسیتی در اسلام و فمینیسم را مورد بررسی قرار داده است و در نتیجه‌گیری سازگار با تحقیق حاضر بر این عقیده است که روح اختلاف که در مبانی وجود شناختی و معرفت‌شناختی اسلام و زن‌گرایی وجود دارد در این نهفته است که اسلام مصلحت و منافع زن را دارای منشأ خدایی می‌داند درحالی‌که زن‌گرایی بشر را تعیین‌کننده مصلحت خویش می‌داند و بر همین اساس، در اسلام، عدالت از یک واقعیت نفس‌الامری برخوردار است، درحالی‌که در زن‌گرایی عدالت کاملاً امری نسبی است و بر حسب

1. empowerment agency
2. instrumental agency
3. compliant agency

تجربه‌های مختلف بشری، معنای آن نیز متغیر می‌شود که نمود بارز آن چهار رویکرد نظری بالا است که مورد بررسی قرار گرفت.

۲) عدم موفقیت جنبش‌های احیاگرایی اسلامی در قرن بیستم در تبیین درست مفاهیم اسلام و نجات مسلمانان از مصائب روزانه خود عامل مهم دیگری در این زمینه بوده است. محمود (۲۰۰۵: ۲-۱) صریحاً در کتاب خود تصریح می‌کند که جنبش‌های اجتماعی در هند، پاکستان، مصر و الجزایر و برخی انقلاب‌های اساسی در جهان اسلام قادر به تغییر وضعیت زنان نبوده است ولی انقلاب اسلامی ایران به دلیل تبعیت از دکترین رئال اسلامی، توانست بخش عمده‌ای از مطالبات اجتماعی مسلمان به‌ویژه در حوزه زنان را جامه عمل بپوشاند.

کوک (۲۰۰۵: ۱۰۳) نیز معتقد است که اگرچه انقلاب‌های اجتماعی در کشورهای اسلامی در منطقه خاورمیانه بر جنبش‌های زن‌گرایی تأثیر گذاشت و کنش‌های آنان را در حوزه فردی و اجتماعی متأثر کرد که در مواردی مانند نگاشت‌های ادبی آن‌ها بروز یافت، ولی به دلیل عدم فهم درست از اسلام و تعهد به مبانی فکری و معرفتی غربی و ارتزاق از قدرت سیاسی و اقتصادی استعماری و امپریالیستی قادر به تحقق حقوق زنان نبوده است. در تأیید یافته‌های محمود (۲۰۰۵: ۱۱)، رهنورد (۱۳۷۶: ۱۱) موضوع عاملیت زن در اسلام را بر اساس رهیافت‌های انتقادی، مساوات، آزادی، پیشوایی، مادری و تهذیب و تعلیم مورد بررسی قرار می‌دهد و اذعان می‌دارد که زن‌گرایی تنها در انتقاد به چالش‌ها و رنج‌های تاریخی زن توفیقاتی را حاصل کرده است ولی به دلیل اتخاذ فلسفه‌ای خارج از دایره کرامت الهی قادر به راه‌حل‌های سعادت آفرین و سرنوشت‌سازی در جوامع اسلامی ارائه نمی‌دهد ولی نهضت احیاگرایی انقلاب اسلامی ایران ذیل بعد اندیشه‌ای حضرت امام خمینی‌ﷺ با قرائت نوآورانهٔ خود از اسلام، ضمن ارائه راه‌حل‌های برای مشکلات و چالش‌های زنانه و حفظ کرامت انسانی زن، زمینه رستگاری فردی و تعالی اجتماعی زن و کنش زن در جامعه اسلامی را مهیا کرده است. میزان اثر این انقلاب بر نوشته‌های زنان نیازمند بررسی است ولی حجم نوشته‌ها و آثار ادبی، انتقادی، اجتماعی و سیاسی زنان هم‌راستا با حضور آنان در ابعاد مختلف سرنوشت‌سازی، در دوران انقلاب تفاوت معناداری داشته است. همچنین در خوارزمی و دیگران (۱۳۹۹: ۹۶۵) تصریح شده است که انقلاب اسلامی ایران فرصت ویژه‌ای برای کنش‌گری، فاعلیت و

عاملیت زن بر اساس آموزه‌های اسلامی فراهم ساخته است زیرا علاوه بر اتخاذ یک رویکرد معرفت-شناختی درون گفتمانی و ضد امپریالیستی، در تئوریزه کردن اسلام سیاسی و عملیاتی کردن آن موفق بوده است و علی‌رغم وجود یک دسته از چالش‌ها برای انطباق زن‌گرایی با نهادگرایی اسلامی، می‌توان انقلاب اسلامی را خاستگاه فمینیسم اسلامی دانست. براین‌اساس، این نویسندگان (همان: ۹۶۶-۹۶۴) فمینیسم اسلامی در بستر روشنفکری دینی متبلور شده است و پایه‌های نظری آن از جمله بازتفسیر متون برای کسب برابری جنسیتی، وارد نمودن زنان و آرای زنانه در عرصه تولید دانش و معرفت زن‌دوستانه و به‌روزرسانی دغدغه‌های حقوق بشری از تاکتیک‌های انقلاب اسلامی بوده است به‌گونه‌ای که در بافت گفتمانی انقلاب، زن در تحقق انقلاب اسلامی و اسلام سیاسی نقش فعال دارد، مربی و مروج سیاست دینی از طریق تربیت نسل‌ها است، و نهادسازی مناسبی برای کنش‌گری او در جنبه‌های مختلف فراهم شده است. علاوه‌برآن، نیک‌خواه قمصری (۱۹۹۶: ۱) در بررسی نسبت فمینیسم با انقلاب اسلامی، گفتمان انقلابی را نزدیک‌ترین تفکر به دغدغه‌های فمینیستی زنان عنوان می‌کند و دلیل حضور گسترده زنان در مبارزات انقلابی را شاهد مدعای خود آورده است.

نتیجه‌گیری:

عاملیت زن و کنش او در ساحات اجتماعی و فردی در کشورهای اسلامی قرن بیستم مغروق در مفاهیم مدرنیته، سکولار و معرفت‌شناسی غربی بوده است که در دوران اسلام استعمارزده شروع شده است و تا اسلام پسااستعماری و اوایل قرن بیستم تداوم داشته است. ادبیات به‌عنوان یک ابزار کنش‌گر در شکل‌دهی فرهنگ و جریانات اجتماعی و سیاسی نیز متأثر از این فضای فیزیکی و هرمنوتیکی بوده است و نتوانسته است بیانگر موضع اسلام ناب در این زمینه باشد. به دلیل تأثر ادبیات زن‌گرای اسلامی از انسان‌شناسی غرب‌زده که متضمن بقای سیاسی جریان‌های اجتماعی، سیاسی و ادبی بوده است، جریان‌های ادبی نیز در تحقق حقوق زن بر اساس اسلام و تبیین حدود و ثغور کنش‌های او در بافت‌های اسلامی منفعل عمل کرده‌اند. همچنین جریان‌های احیاگرایی پسااستعماری اسلامی در کشورهای مختلف مسلمان به دلیل افراط، تفریط یا کانسرویتیسم شدید اسلامی، نتوانسته است باعث بیان درستی از حقوق و عاملیت زن در ادبیات را تضمین کند.

دراین‌بین انقلاب اسلامی به دلیل درک درست از دکترین اسلام موفق‌ترین جنبش اسلامی قرن بیستم در این زمینه بوده است که درک درستی از روش‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عاملیت زن را حاصل کرده است که در مشی اندیشه‌ای و اجرایی رهبران انقلاب از جمله امام خمینی‌ﷺ نمود داشته است.

منابع

- الصباح، سعاد محمود (۱۹۹۹)، *القصیدة أنثی والأنثی قصیدة*، بیروت: دار سعاد الصباح للنشر والتوزیع.
- ـــــــــــ (۲۰۰۱)، *المنتخب الاشعار*، مصر: اللجنة المصریة العامة للکتب.
- حسنی، معصومه السادات (۱۳۸۳)، *تفاوت‌های جنسیتی از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، مجله مطالعات راهبردی زنان، ۲۳ (۸۶): ۵۳-۶۹.
- داورپناه، زهرا (۱۳۹۹)، *فمینیسم لیبرال و حقوق دینی زنان مسلمان: مناسبات سیاست، جنسیت و دین*، مجله سیاست متعالیه، ۸ (۲۹): ۲۹۷-۳۱۸.
- رهنورد، زهرا (۱۳۷۶)، *اسلام، زن، فمینیسم به قرائت امام خمینی*ﷺ، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی‌ﷺ و احیاء تفکر دینی، ۱۳-۱۱.
- صبح، علویه (۲۰۰۹)، *اسمه الغرام*، بیروت: دار الادب.
- نصرت خوارزمی، زهره؛ قاسم‌پور، فاطمه؛ نصرت خوارزمی، حنانه (۱۳۹۹)، *کنش فرهنگی زنان پس از انقلاب اسلامی: تحلیل گفتمان مطالبات فمینیسم اسلامی در جمهوری اسلامی ایران*، مجله مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۹ (۴): ۹۳۱-۹۶۶.
- نیک‌خواه قمصری، نرگس (۱۳۹۵)، *تأملی بر نسبت فمینیسم با انقلاب اسلامی ایران*، مجلهٔ مطالعات اجتماعی ایران، ۱۰ (۱): ۱۶۳-۱۸۳.
- یازبک، ثمر (۲۰۰۸)، *رایحه القرفه*، بیروت: دار الادب.
- Abu Zahra, N. M (1979), *On the modesty of women in Arab Muslim villages: A reply*. American Anthropologist, 72(5), 1079–1092.
- Al-Ghazali, Z (1986), Ayyam min hayati (Days from My Life). Cairo: Dar al-Shuruq.
- _____ (1994), *Nazarat fi kitab Allah (Views on the Book of God)*, Cairo: Dar al-Shuruq.
- Al-Qasimi, N (2010), *Immodest modesty: Accommodating dissent and the'AbAya-as-fashion in the Persian Gulf States*, Journal of Middle East Women's Studies, 6(1), 46–74.

- Al-Tahawy, M (2012), *Brooklyn Heights*, Cairo: Dar al-Shuruq.
- Altinay, R. E (2013), *Şule Yüksel Şenler: An Early Style Icon of Urban Islamic Fashion in Turkey. In E. Tarlo & A. Moors (Eds.), Islamic Fashion and Anti-Fashion: New Perspectives from Europe and North America*, (pp. 107–122). London: Bloomsbury Academic.
- Arat, Y (1989), *The patriarchal paradox: Women politicians in Turkey*. Madison: Fairleigh Dickinson Univ Press.
- Altorki, S (1986), *Women in Saudi Arabia: Ideology and behavior among the elite*, New York: Columbia University Press
- An-Na'im, A (1995), *"The Dichotomy between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies," in Afkhami*,
- Najmabadi, Afsaneh 1998, *"Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth,"* in Esposito and Haddad.
- Al-Sharuni, Y (1975), *Al-layla al-thaniya ba'da al-alf (The Night After the 1001 Nights: Selections from Women's Stories in Egypt)*, Cairo: al-Hay'a al-Misriya al-'Amma lil-Kitab.
- Asad, T (1973), *Anthropology & the colonial encounter*, New York: Columbia University Press
- Aswad, B. C (1978), *Women, class, and power: Examples from the Hatay, Turkey. In L. Beck & N. Keddie (Eds.), Women in the Muslim World*, Cambridge: Harvard University press.
- Avishai, O (2008), *Doing Religion' in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency*, Gender and Society. 22, 409–33.
- Barlas, A (2002), *Believing Women^ in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān* Austin: University of Texas Press.
- Bauman, C.M (2008), *Redeeming Indian 'Christian' Womanhood: Missionaries, Dalits, and Agency in Colonial India*, Journal of Feminist Studies in Religion. 24, 5–27.
- Boddy, J (1989), *Wombs and alien spirits: Women, men and the Zar cult in northern Sudan*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Burke, Kelsy C (2012), *Women's Agency in Gender-traditional Religions: A Review of Four Approaches*, Sociology Compass. 6,122–133.
- Braidotti, R (2008), *In spite of the times: The Post-secular turn in feminism*, Theory, Culture & Society, 25(6), 1–24.
- Cooke, M (2005), *Women claim Islam: creating Islamic feminism through literature*, Routledge, New York, London.
- Deeb, L (2006), *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon*, Princeton: Princeton University Press.

- Deeb, L & Winegar, J (2012), *Anthropologies of Arab-majority societies*, Annual Review of Anthropology, 41, 537–558.
- Farzizade, Z; Yusefi, F & Giti, Sh (2019), *A Study of Feminist Ideas in the poetry of Souad al-Sabah*, Journal of gender and law center for legal sciences. 8 (5), 517-530.
- Fernea, E., & Bezirgan, B (1977), *Middle Eastern women speak*, Austin: University of Texas Press.
- Kandiyoti, D (1991), *Women, Islam, and the state*, Philadelphia: Temple University Press
- Kandiyoti, D (1996), *Contemporary feminist scholarship and Middle East studies. In D. Kandiyoti (Ed.)*, Gendering the Middle East: emerging perspectives (pp. 1–27). London: IB Tauris.
- Keddie, N. R (1979), *Problems in the study of Middle Eastern women*, International Journal of Middle East Studies, 10(2), 255–240.
- Kristeva, J (1984), *Revolution in poetic language*, Columbia University Press
- Maher, V (1974), *Women and property in Morocco: Their changing relation to the process of social stratification in the middle atlas*, Cambridge: CUP Archive.
- Mahmood, S (2005), *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*, New Jersey: Princeton University Press.
- Makhlouf, C (1979), *Changing veils: Women and modernization in North Yemen*, London: Croom Helm London.
- McNay, L (2000), *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Malden, MA: Polity Press.
- Mernissi, F (1987), *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, New York: Addison-Wesley.
- Mir-Hosseini, Z (1993), *Marriage on trial, a study of Islamic family law in Iran and Morocco*, London: I.B. Tauris.
- Mir-Husseini, Z (2006), *Muslim women's quest for equality: Between Islamic law and feminism*, Journal of critical inquiry, 32 (4). 629-645.
- Moghissi, H (1999), *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, London: Zed.
- Moore, H. L (1988), *Feminism and anthropology*, Cambridge: Polits.
- Morris, P (1993). Literature and Feminism: An Introduction. Blackwell, USA.
- Ortner, S. B (2016), *Dark anthropology and its others: Theory since the eighties*, HAU: Journal of Ethnographic Theory, 6(1), 47–73.
- Peek, L (2005), *Becoming Muslim: The development of a religious identity*, Sociology of Religion, 66(3), 215–242.

- Sadek, R (2018), *The representations of gender and sexuality in contemporary Arab women's literature: elements of subversion and resignification*, Unpublished PhD Dissertation. University of South Carolina.
- Said, E. W (1978), *Orientalism: Western conceptions of the orient*, New York: Pantheon.
- Sehlikoglu, S (2017), *Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East*, Contemporary Islam. 12(1).73–92.
- Shohat, E & Robert, S (1994), *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, New York: Routledge.
- Tarlo, E (2010), *Visibly muslim: Fashion, politics, faith*, Louvigny: Berg.

A Criticism of Feminist Anthropology in Literature Emphasizing Agency and Egalite of Woman in Islam

Roya Hosseini [1]
Abulqasim Amir Ahmadi [2]
Ali Eshghi Sardehi [3]

One of the phenomena related to man the epistemology and ontology of which has been affected by anthropology, is the position of woman. Literature has served as a viable tool for epistemological and ontological representation of woman in social and individual domains. Thus, the current research is an attempt to adopt a qualitative approach and use documentary research to criticize feminism and its anthropological foundations in the contemporary Islamic communities. This study, in addition to explaining the relationship between literature and anthropology, reveals that the Muslim countries' literature since 1960s, due to the impact of colonial and post-colonial atmosphere, has failed to provide an Islamic representation of women agency in individual and social domains. Also, the critical review of the literary periods of this century shows that these anthropological approaches, due to their androgenic stance, suffer from methodological deficiency and due to their adherence to Feminism, political commitments, critical Marxism, and secular tendencies in producing literary texts, suffer from epistemological deficiencies and therefore stand in sharp contrast with Islam. At the end, in addition to noticing the role of the Islamic revolution in recovering real Islam, the view of Islam on women agency and Egalite is described.

Keywords: Feminism, Literature, Islam, Anthropology.

1. PhD Candidate of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Sabzevar Branch, Sabzevar, Iran
2. Associate Professor of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Sabzevar Branch, Sabzevar, Iran
3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Sabzevar Branch, Sabzevar, Iran

Role of Shahid Soleimani's Ontological View on His Jihadi Way of Conduct

Seyamak Bagheri Choukami [1]
Hassan Haji Shah-Valadi [2]

Beliefs are the major source of individual and social behavior. Those who believe that the existence belongs to God and Man returns to him in next world has a different behavior from those who fail to adopt such a belief. Shahid Soleimani is not an exception to this rule. Thus, the current study is intended to examine the effect of Shahid Soleimani's interpretation and understanding of the universe on his social behavior. The main questions is that how his ontology has resulted in his jihadi social life. To answer this question a descriptive-analytical method using theme analysis is employed. To this aim, a collection of his speeches, his will (testament) and interviews were collected as the samples of the study and analyzed through open coding. It was revealed that monotheism is the central theme is Shahid Soleimani's view which has affected all domains of his social and individual life. That is why his behavior becomes an innovative and valuable model for the 21 century audience.

Keywords: World View, Attitude, ontology, Jihadi Behavior.

1. Associate Professor in the department of Politics, Imam Sadiq's Research Institute for Islamic Sciences.
2. Senior Graduate from Islamic Seminary, Researcher at Imam Sadiq's Research Institute for Islamic Sciences.

Gender Analysis in the View of Rumi based on Anthropological Theories; Emphasizing Fiona Bowie

Roudabe Khakpour [1]
Azim Hamzeian [2]
Mahmoud Sheikh [3]

The current research adopted an analytic approach to probe into Rumi's thoughts on gender from an anthropological viewpoint while underlining Fiona Bowie. Research findings show that Rumi has noticed gender through a religious and mystical anthropology and adopted a more comprehensive view toward it due to his Islamic and mystical underpinnings. Fiona Bowie believes that woman, due to her motherhood and reproduction characteristics, is the symbol of the nature and of the earth. Rumi, however, believes that woman is the symbol of human soul. Also Bowie believes that man is the symbol of culture due to attributes such as persistence and firmness while Rumi holds that the man is the symbol of human reason which has both positive and negative sides, i.e. it is either transcendental or directed toward ignorance. It was also found that both Rumi and Bowie hold a divine view toward gender.

Keywords: Religion's Anthropology, Gender, nature, Culture, Bowie, Rumi.

1. PhD Candidate of Religions and Islamic Mysticism, Faculty of Humanities, University of Semnan.
2. Associate Professor of Religions and Islamic Mysticism, Faculty of Humanities, University of Semnan, Semnan.
3. Assistant Professor of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

Shahid Qasem Soelimani; a Human Model for a Civilizing Transcendental Soft Power

Hamid Habibi [1]
Najaf Lakzaei [2]

That Shahid Qasem Soleimani's character can serve as a model for civilizing transcendental soft power, has been the main concern of the current descriptive-analytic study. In the theory of transcendental soft power, the transcendental, human and organizational factors are the efficient cause of transcendental soft power. Shahid Soleimani as an elite human factor who was adorned with the constituents of the reason, served as an ideal model for creation, production and reproduction of social capital in its abundance and changing it into soft power for new Islamic civilization with honor, delight and efficiency. Since he was a proud trainee in the school of the leaders of the revolution, the soft power he created was a transcendental one from a divine source. Thus, seeking assistance from the side of God, he used the power to defeat the symbol of mundane soft power and discredited it in the contemporary world. He revealed that even the divine symbols like "Allah, the greatest" and "there is no god but Allah" when served by a mundane soft power, are to no avail for the arrogant system. For establishing the Islamic civilization, like any other civilization, two critical element, i.e. "thought production" and "training human" are necessary. Shahid Soleimani helped developing both elements in practice and served as an ideal model for the faithful youth.

Keywords: Model, Divine Man, Transcendental Soft Power, Civilization.

---

1. Assistant Professor in Department of Politics, Shahid Mahallati Higher Education Center.
2. Professor in Department of Politics, Baqir al-Olum University.

Dissolution or Survival of the Essence in the Mystical Experience of Ibn Arabi

Abbas-Ali Mansouri [1]

Investigating the issue of "unity of being" from Ibn Arabi's angle of look has a particular significance because he was a mystic who tried to bring rational dimension into his mystical experience. The theory of unity of being is faced with several problems and ambiguities amongst which is the dissolution or non-dissolution of the essence of the mystic. Some evidences in the writings of Ibn Arabi submit proof on his adoption of plurality and non-dissolution of essence while some other prove the reverse, i.e. absolute unity and dissolution of the essence. Though it seems that Ibn Arabi believes that a level of annihilations is the annihilation of the essence, a more profound analysis of his view reveals that he is not intending an absolute annihilation or extinction of the mystic's essence. In addition to that, justification and understanding the evidence on the dissolution of existence is possible on the basis of the foundations of theoretical mysticism. Accordingly, four different justifications are available: consider all the interpretations proving absolute unity and dissolution of human essence or any other type of plurality as proofs on unity of intuition; or as proofs on annihilation of the attribute of the mystic; or explain these evidences through analyzing the meaning of existence and nothingness in thoughts of Ibn Arabi; or conclude that when the Sheikh (Ibn Arabi) rejects plurality in an absolute terms, he has been in a state of annihilation or revelation and the mystic say in the state of annihilation denotes a different meaning from the say in the state of annihilation.

Keywords: Unity of being, Ibn Arabi, Plurality and Unity, Annihilation, mystical experience.

1. Assistant Professor in Department of Philosophy, Razi University, Kermanshah.

Human Knowledge; Veils and Barriers: Emphasizing the Views of Francis Bacon and Ayatollah Javadi Amoli

Abbas Arefi [1]

The current research studies the veils of knowledge comparatively and explain the quality of their negative functions. Veils of knowledge fulfill their negative functions in three ways; 1) negative function in obtaining knowledge, 2) negative function in perfection of knowledge, and 3) negative function in promotion of knowledge. The article has primarily reviewed the comparing views on the veils of knowledge and then discussed the negative functions in the views of Francis Bacon, particularly his views on "idols of mind which include idol of tribe, idol of cave, idol of marketplace and idol of the theater. Subsequently, the veils of knowledge in the views of Ayatollah Javadi Amoli are discussed which include general veil, specific veil and the most specific veil. Finally the two views are analyzed, evaluated and criticized comparatively.

Keywords: Veils of Knowledge, Idols of mind, Devil veils, Illuminating veils, Existential Veil.

1. Lecturer at Department of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom

Extending the Theory of "Discoverance" in Self-Knowledge; Surpassing the Current Interpretation of Sadraic Philosophy in the View of Allamah Hassanzadeh Amoli

Shahryar Ghaffari [1]
Susan Keshavarz [2]
Saeed Beheshti [3]
Ramazan Barkhordari [4]
Abdullah Salavati [2]

Scientific authority and justice of the companions of the prophet has been amongst the frequent theological discussions in Sunni and Shiite discourse. Qualification has a determining role for interpreting Quran and tradition and reviewing the events occurred at the early Islam and through modification (revision) many of predicaments in the world of Islam can be solved. Shiite and Sunni adopt two different approaches toward the status of the companions. One approach is established on the basis of the performance of the companions in relation with logical requirements of the action and evaluations through standards set in religious texts. The other is on the basis of a confirmatory view and is therefore absolutist. Almost all Sunnis believe that all companions are just and find fault in their criticism. Naturally, in Sunni view the companions enjoy a distinct scientific authority however in Shiite view, the companions of the household of the prophet with infallibility characteristic possess ultimate authority while in other cases the companions are evaluated against prophetic book, tradition, tradition of the immaculate Imams and logic. In the current research these two views are compared on the basis of historical, theological, and traditional and commentary sources.

Keywords: Prophets, Companions, Justice, Mohajir, Ansar, Scientific Authority.

---

1. PhD Candidate at Department of Philosophy of Education, Kharazmi University, Tehran Iran
2. Associate Professor at Department of Philosophy of Education, Kharazmi University, Tehran Iran
3. Professor at Department of Islamic Philosophy and Theology, Allamah Tabatabaei University
4. Associate Professor at Department of Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University

Man's True Life and Religions' Strategy for its Realization

Abdullah Haji-Sadeqi [1]
Mahdi Jalalvand [2]

Man's true life is a multifaceted one which embraces intellectual, moral, political, social, individual and other dimensions and terminates into nearness to good in an evolutionary fashion. Man is endowed with the potential to exploit this life by God (the most high), and Islam, like other divine religions, has provided him with a particular strategy to bring this potential into realization and ascend him from an evil beast toward perfection and succession of God and in the meantime, bless him with the true life. The current study adopts a descriptive-analytical approach to dig into Quranic verses and tradition of the Immaculate to arrive at the religions' strategy for realization of Man's true life. It was revealed that the religion has a five-step strategy to this end which include showing the path, appointing the leader, preparing the instruments and necessities for departure, showing the barriers and the way they are tackled and showing he terminal objectives. Through these steps, Man can arrive at perfection and realize his true life.

Keywords: True Life, Succession of God, Religion.

1. Associate Professor in Quranic Sciences and Tradition- Shahid Mahallati Higher Education Complex.
2. Assistant Professor in Department of Theology, Shahid Mahallati Higher Education Center

Investigating the Ethical Functions of the Epistemological Rule of "the Unity of Concept and the Multiplicity of Referent" in Comparison with the Ethical Rules Derived from Popper's "Critical Rationalism" and Quranic Instructions

Seyyed Abdullah Isfahani [1]

According to prophets, divine saints, philosophers, mystics and scholars and different domains of religion and science, Islamic instructions are fundamental necessity and condition of prosperity for human communities in every time. The epistemological rule of the unity of the concept and the multiplicity of the referent is the source of abstraction for profound ethical concepts, particularly those associated with theoretical and scholastic domains. Critical rationalism theory of Popper, save his relativistic thought, has exerted significant effect on an expanded array of human knowledge in the contemporary world. The major question in the current basic research which has adopted a qualitative, descriptive, analytic and tradition-based method, is investigating the ethical functions of the aforesaid rule in comparison with the derived from Popper's "critical rationalism" and Quranic instructions. The findings of the research involve; the necessity of more profound thinking, critical rationalism in debates and interactions, building thoughts and tendencies on rational evidence, systematic and logical doubt in thinking, learning from past mistakes, distinguishing the necessity of critical discourse from scientific autonomy, distinguishing the difference between discrediting scholars and passivity and absolute obedience to their view, respecting others and the right of their independent understanding, refraining from saying, believing and rejecting unknowing or denying and deviating scientific truth and refraining from ignorant or passion-stricken argumentation.

Keywords: Epistemological Rule, Popper's Ethic, Quranic Ethical Instructions.

---

1. Assistant Professor in Quranic Science and Tradition, University of Quranic Sciences and Teachings, Babol.

Responsibility toward Other Human Beings: A Theological Evaluation

Mohammad-Amin Khansari [1]
Hadi Sadeqi [2]

Assuming responsibility for other human beings has been amongst ethical issues which is underlined in different ethical schools of thought and justified through various argumentations. The current research is an attempt to investigate this issue in the light of the normative theory of divine command and enjoy the divine books to answer this question that why Man is required to feel responsible and benevolent toward other human beings. Accordingly, major reasons and components of this issue are explained in keeping with the divine books. It was revealed that God is the primary source of human responsibility toward others. The incentive of divine promise, divine love and giving thanks to the most beneficent as well as human resemblance to God and His succession on the earth as a divine creature are amongst major reasons and components in theories of divine command which motivates Man toward feeling responsibility and benevolences for others.

Keywords: Religious Ethics, Responsibility, Moral Responsibility, Benevolence, Divine Will, Divine Command, Man.

1. PhD in Religion Study, Researcher at Quran and Hadith Research Center, Qom.
2. Professor at Department of Quran and Hadith, Quran and Hadith University, Qom.

Otherworldly Body and its Agent in Sadraic View

Marziyeh Mohtadi-Rad [1]
Mohammad Saeidi-Mehr [2]
Ahmad Beheshti [3]

Mulla Sadra as an Islamic philosopher believes that both soul and body attend in the resurrection and tries to submit rational evidences on it. The question that is raised is whether the body in the resurrection is the worldly body or a different and new body. Concerning this question, Mulla Sadra believes in a distinction between worldly and otherworldly body. He maintains that human elemental body exterminates after the death and therefore its attendance in the next world is different from its evolutionary state in the world and thus, the soul belongs to the ideal body after the death. A new look at philosophical writings and commentaries of Mulla Sadra reveals that Sadra has explained corporeal resurrection in his substantial motion according which souls are the agent and originator of their bodies in the next world. In his commentary on Surah Ya Sin, Sadra maintains that creation of body in the resurrection is the direct result of divine order which is in contrast with the procedure of soul's motion in philosophical writings. Therefore, there seem to be a contradiction of views in Sadraic philosophical writings and commentaries on this issue. However, one can approach a unitary stance from the two seemingly distinct views through a more profound analysis. It is concluded that since the soul is an immaterial being, and different form matter and its qualities, it can create its effect which is body through an ordered creation in consistence with divine will, a view which solves the aforesaid contradiction.

Keyword: body, Next world, Agent (Originator), Mulla sadra.

---

1. PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Science and Research Branch.
2. Professor in Department of Philosophy, Tarbiat Modares University.
3. Professor in department of Philosophy and Theology, University of Tehran.

On the Anthropological Principles of Esoteric Commentary in the philosophy of Sadr al-Muta'allehin

Seyyed Mohammad Hussein Mirdamadi [1]
Mohammad Bidhendi [2]

Esoteric commentary is a more profound look into the universe and can be brought into regulation. This regularity can be divided into ontological, anthropological, epistemological and other categories. The current study has submitted proofs on the regularity of esoteric commentary from an anthropological point of view. A descriptive-analytic method was employed and ten regulations were identified. Esoteric commentary domain of Man, the relationship between esoteric commentary and descent, role of human perfection in knowing the truth, Man's existential movement in esoteric commentary, referring the world to the hereafter, Man as a sample from universe, and referring science to the existence are amongst these regularities. This study also intended to shed light on the effect of Sadra's anthropology on his esoteric commentary that in some cases are accompanied by his commentary on the holy Quran.

Keywords: Esoteric Commentary, Regulations, Anthropology, Mulla Sadra.

1. Master Graduate of Islamic Jurisprudence and principles and PhD of Islamic Philosophy, University of Isfahan.
2. Associate Professor in Department of Islamic Philosophy, University of Isfahan.

Abstracts in English

Table of Contents:

On the Anthropological Principles of Esoteric Commentary in the philosophy of Sadr al-Muta'allehin……....6
Seyyed Mohammad Hussein Mirdamadi – Mohammad Bidhendi

Otherworldly Body and its Agent in Sadraic View 7
Marziyeh Mohtadi-Rad – Mohammad Saeidi-Mehr – Ahmad Beheshti

Responsibility toward Other Human Beings: A Theological Evaluation 8
Mohammad-Amin Khansari – Hadi Sadeqi

Investigating the Ethical Functions of the Epistemological Rule of "the Unity of Concept and the Multiplicity of Referent" in Comparison with the Ethical Rules Derived from Popper's "Critical Rationalism" and Quranic Instructions ……. 9
Seyyed Abdullah Isfahani

Man's True Life and Religions' Strategy for its Realization …..…… 10
Abdullah Haji - Mahdi Jalalvand

Extending the Theory of "Discoverance" in Self-Knowledge; Surpassing the Current Interpretation of Sadraic Philosophy in the View of Allamah Hassanzadeh Amoli ……...……...……11
Shahryar Ghaffari – Susan Keshavarz ,...

Human Knowledge; Veils and Barriers: Emphasizing the Views of Francis Bacon and Ayatollah Javadi Amoli ……..…. 12
Abbas Arefi

Dissolution or Survival of the Essence in the Mystical Experience of Ibn Arabi .. 13
Abbas-Ali Mansouri

Shahid Qasem Soelimani; a Human Model for a Civilizing Transcendental Soft Power ……... 14
Hamid Habibi – Najaf Lakzaei

Gender Analysis in the View of Rumi based on Anthropological Theories; Emphasizing Fiona Bowie 15
Roudabe Khakpour – Azim Hamzeian – Mahmoud Sheikh

Role of Shahid Soleimani's Ontological View on His Jihadi Way of Conduct ...16
Seyamak Bagheri Choukami – Hassan Haji Shah-Valadi

A Criticism of Feminist Anthropology in Literature Emphasizing Agency and Egalite of Woman in Islam ……..... 17
Roya Hosseini – Abulqasim Amir Ahmadi – Ali Eshghi Sardehi

Religious Anthropology

A Research Biannual

Publication License Holder: *Shahid Mahallati Higher Education Institution*

Managing Editor: *Zeinolabedin Najafi*

Editor In Chief: *Es'haq Taheri*

Operating Manager: *Behzad Jalalvand*

English Translation: *Sajjad Farokhipour*

English Editor: *Es'haq Taheri*

Printing Supervisor: *Department of Research*

Board of Editors:

Ahmad Beheshti, *Professor of Tehran University;*

Abdollah HajiSadeqi, *Associate Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;*

Einollah Khademi, *Professor of Shahid Rajaei University;*

Abdolhosein Khosrowpanah, *Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;*

Es'haq Taheri, *Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;*

Habibollah Taheri, *Associate Professor of Tehran University;*

Ali Reza Qaemi nia, *Associate Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;*

Mohammad Mohammadrezaei, *Professor of Tehran University;*

Hasan Moallemi, *Associate Professor of Baqir ul-Oloom University.*

Adress: *Shahid Mahallati Higher Education Institution,*

Qadir Ave, Qom, Iran.

Tel: 025-31124424 **Fax:** 025-31124421

Web: ***http://raj.smc.ac.ir*** **Mail:** *ensanpajoohi@yahoo.com*

In the Name of Allah

Religious Anthropology

A Research Biannual

No.46

Fall & Winter 2021 - 2022