

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## دوفصل نامه علمی انسان پژوهی دینی

سال نوزدهم، شماره ۴۷، بهار و تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام

مدیر مسئول: زین العابدین نجفی

سر دبیر: اسحاق طاهری

مدیر اجرایی: بهزاد جلالوند

مترجم انگلیسی: سجاد فرخی پور

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 علیه السلام  
عین الله خادمی ..... استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی علیه السلام  
عبدالحسین خسروپناه ..... استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
اسحاق طاهری ..... استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام  
علیرضا قائمی نیا ..... دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمد محمدرضایی ..... استاد دانشگاه تهران  
حسن معلمی ..... استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام  
امیر حمزه مهربانی ..... دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام

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

دوفصل نامه انسان پژوهی دینی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

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

نشانی: قم، بلوار غدیر، بعد از دانشگاه قم،

مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

ص.پ: ۶۴۶-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۲۵۱۶۳ دورنگار: ۰۲۵-۳۱۱۲۴۴۲۱

سامانه اینترنتی: <http://raj.smc.ac.ir>



## فهرست مطالب

- ۵ - تأثیر مبانی خداشناسی حکمت متعالیه بر انسان‌شناسی ملاصدرا  
محمد سعیدی مهر صدرالدین طاهری هاجر زارع
- ۲۷ - خوانش آنری کربن از آخرت‌شناسی ملاصدرا  
یوسف شفیعی پناه در آباد موسی اکرمی انشاءالله رحمتی
- ۴۹ - پاسخ به منتقدان ملاصدرا درباره معاد جسمانی: ردّ ادعای تعارض با شریعت...  
سیدعباس ذهبی سیدعلی رضی‌زاده
- ۷۱ - بررسی و نقد طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی، با تأکید بر فیزیکیالیسم حذفی  
حمیدرضا شاکرین
- ۸۹ - آرزوی مرگ از دیدگاه تفسیری ملاصدرا  
ناصر محمدی
- ۱۰۳ - بررسی رعشه اعضاء بدنی در پرتو رابطه نفس و بدن از دیدگاه ابن سینا  
محمود صیدی محمد رضا فرهنگیا
- ۱۲۷ - بازخوانی موردی مطالعات بدن پژوهی در حوزه الهیات؛ رویکردها و چالش‌ها  
احمد شه‌گلی
- ۱۴۷ - ناکارآمدی «معرفت عرفانی منهای شریعت» از نگاه انسان‌شناسی اسلامی  
کاوس روحی برندق ابراهیم فرجی سید محمدباقرعبادی
- ۱۶۷ - کنکاشی در کرامت اولیا به عنوان انسان‌های برتر  
علیرضا میرزایی
- ۱۸۷ - الگوی رفتار ارتباطی مبتنی بر تقوای اجتماعی با رویکرد تحلیل محتوای آیات...  
علیرضا نوبری سیده فیروزه نورالدینی
- ۲۲۳ - چگونگی ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و سبک زندگی مدرن  
محمد بهزاد مهدی شوشتری علی سفیدیان
- ۲۴۵ - واکاوی رفتار مجرمانه ناشی از انتقال بیماری کرونا  
محمد ابراهیم شمس ناتری امیر باقرزاده‌گان محمد مظفری

## « 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.ir](http://raj.smc.ac.ir)) مراجعه 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. مقاله‌های ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده باشد.
۷. مقاله‌های 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، ج ۱: 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، ج ۳).
- 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*، س ۳، ش ۱۲، ص ۲۱-۴۳)

### 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 پیشنهادهای و انتقادات اهل قلم استقبال می‌کند.

تلفن ۳۱۱۲۵۱۶۳ - ۰۲۵

پست الکترونیکی: [ensanpajoochi@yahoo.com](mailto:ensanpajoochi@yahoo.com)

## تأثیر مبانی خداشناسی حکمت متعالیه بر انسان‌شناسی ملاصدرا

محمد سعیدی مهر\*

صدرالدین طاهری\*\*

هاجر زارع\*\*\*

### چکیده

در بررسی نسبت انسان‌شناسی و خداشناسی حکمت متعالیه دو رویکرد می‌توان اتخاذ نمود؛ بررسی لوازم انسان‌شناختی مسائل خداشناسی و یا پیگیری عناصر خداشناسی به‌کاررفته در انسان‌شناسی. این پژوهش بر اساس رویکرد دوم با بیان اصول انسان‌شناسی صدرایی، یعنی شناخت انسان در مقام ذات، صفات و افعال، نقش عناصر خداشناسی حاضر در انسان‌شناسی صدرایی را، هرچه بیشتر و بهتر تبیین می‌کند. طبق مبانی ملاصدرا، انسان رقیقه‌ای از حقیقت الهی است که در ذات، صفات و افعال، مثال خداوند است، زمانی که از کلمه مثال استفاده می‌شود و نه مثل، بدین معنا است که انسان کامل وجوب ذاتی ندارد و در صفات نیز مطلق نیست و ظل باری تعالی بوده و وجوب و اطلاق ظلی دارد نه اصیل و بدین

\* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد، تهران، ایران (saeedimehr@yahoo.com).

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد، تهران، ایران (ss\_tahery@yahoo.com).

\*\*\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد، تهران، ایران (hajarzare6@yahoo.com).

طریق ملاصدرا هم شباهت انسان کامل و باری تعالی را در نظر می‌گیرد و هم تفاوت آن دو را؛ بنابراین شناخت اصول خداشناسی حکمت متعالیه، به شناخت ابعاد وجودی انسان و ظرفیت‌ها و توانمندی‌های وجودی او منجر می‌شود که نتیجه این ارتباط تنگاتنگ در نظریه «انسان کامل» بسیار روشن و واضح است؛ چراکه، انسان کامل به‌عنوان ظل باری تعالی و خلیفه او می‌تواند شبیه خداوند باشد و حاوی تمامی اسماء و صفات الهی گردد.

### کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، خداشناسی، انسان کامل، ملاصدرا.

#### مقدمه

حکمت متعالیه صدرایی به‌مثابه یک نظام فلسفی واحد و برخوردار از سازگاری درونی باید ارتباط معقول و منسجمی میان دو حیطه خداشناسی و انسان‌شناسی برقرار کند. از این روست که در فلسفه ملاصدرا تعمیق در شناسایی هر یک از این دو بخش می‌تواند به تعمیق معرفت ما در بخش‌های دیگر کمک کند، یکی از ثمرات ارتباط معرفتی میان این حوزه‌ها در حکمت متعالیه نقشی است که خداشناسی ملاصدرا در انسان‌شناسی او ایفا می‌کند؛ به این معنا که فلسفه ملاصدرا در سایه برقراری ارتباط میان این دو بخش می‌تواند از اصول خداشناسی خود برای دستیابی به تصویری عمیق‌تر از انسان بهره‌گیرد.

در اکثر رساله‌ها و مقاله‌ها به نقش خودشناسی و شناخت نفس به‌صورت پله معرفتی به سمت خداشناسی اشاره‌های زیادی شده است، اما در این مقاله بر خلاف دیگر مقاله‌ها، از اصول به‌دست‌آمده در خداشناسی حکمت متعالیه سعی در تبیین هرچه بهتر انسان‌شناسی ملاصدرا می‌شود. فارغ از این که آیا مباحث خداشناسی ملاصدرا بر اساس انسان‌شناسی او کشف و اثبات شده‌اند یا خیر؟

در خداشناسی، معرفت خداوند در سه مرحله معرفت ذات، معرفت اسماء و صفات و معرفت افعال مطرح می‌شود و چون انسان، رقیقه‌ای از حقیقت الهی است که احکام و مباحث خداشناسی بر نفس انسان حاکم است. خداشناسی بیشتر، به فهم بهتری از انسان منجر می‌شود.

درواقع این مقاله در صدد بررسی تأثیر انسان‌شناسی صدرایی بر خداشناسی آن نیست؛ بلکه در پی تحقیق آن است که چه مبانی خداشناسی‌ای در انسان‌شناسی صدرایی به کار گرفته شده است؟ و خداشناسی حکمت متعالیه به چه نحوی در انسان‌شناسی آن حضور دارد؟

این مسئله، با دو رویکرد قابل بررسی است؛ اول این که ابتدا به عناصر خداشناسی حکمت متعالیه اشاره کرده و سپس انسان بر اساس آن تعریف شود و یا این که پس از بیان اصول انسان‌شناسی حکمت متعالیه در سه مقام ذات، صفات و افعال به رهگیری عناصر خداشناسی مؤثر در انسان‌شناسی ملاصدرا پرداخته شود که در این مقاله با رویکرد دوم به سراغ انسان رفته و به اصول خداشناسی حاضر در آن، پرداخته می‌شود.

در حقیقت، معرفت خداوند در سه مرحله معرفت ذات، معرفت اسماء و صفات و معرفت افعال مطرح می‌شود؛ اولین مرتبه، در باب خداشناسی، شناخت ذات باری تعالی است که هویتی، بسیط و نامتناهی، واحد، مجرد و... و به تبع آن نفس انسان امری بسیط، نامتناهی و مجرد است. مرتبه دوم، مرتبه شناخت صفات حق تعالی است و صفاتی همچون: علم الهی، ازلی و ابدی بودن، قدرت، اراده و... و متناظر با آن همین صفات را در درون نفس انسانی نیز بحث می‌شود. مرتبه سوم، مرتبه شناخت افعال است که تحت عنوان «فاعلیت» مورد بحث قرار می‌گیرد و سپس انواع فاعلیت نفس به تصویر کشیده شده است.

### پیشینه بحث:

در تمامی ادیان الهی بر تنزیه و تعالی خداوند و نداشتن مثل و مانند تأکید فراوانی شده تا آن جا که توحید به معنای بی‌همتایی خداوند اصل اساسی ادیان وحیانی و شریک قائل شدن برای خداوند بالاترین گناهان معرفی شده است.

به بیان دیگر گروهی از متکلمان اسلامی عقل را از شناخت خداوند ناتوان دانسته و به گروه معطله معروف شدند آن‌ها به آیاتی همچون: «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱)، «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (توحید: ۴) متوسل می‌شوند.

از طرف دیگر گروهی از متکلمان اسلامی با اشاره به آیاتی همچون: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نحل: ۶۰)، «وَسُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبْتِئِينَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)، بر شناخت خداوند و شبیه بودن انسان بر خدا تأکید می‌کنند تا جایی که گروه مشبیه و مجسمه خدا را همانند انسان موجودی دارای دست‌وپا و چشم و گوش معرفی می‌کنند و بر تفسیر ظاهری آیاتی همچون: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) پافشاری می‌کنند. البته نزاع طولانی بین تنزیه و تشبیه تا سالیان سال در جوامع اسلامی برقرار بوده است.

باین‌حال توجه به برخی آموزه‌های دینی و عرفانی جهان اسلام نشان می‌دهد که آموزه شباهت انسان به خدا از دیرباز مطرح بوده و متفکران زیادی از جمله فارابی ابن‌سینا سهروردی و ابن عربی بر شباهت نفس به باری تعالی و شناخت خداوند از طریق شناخت نفس بر اساس حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تأکید فراوانی دارند.

متفکران اسلامی به دنبال راهی بودند که بتوانند به تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه دست یابند؛ گرچه خداوند وجودی نامتناهی و مبرای از هرگونه نقص و ضعف و محدودیتی است چنان که آیه «لیس کمثله شیء» بر آن صحه می‌گذارد، اما شناخت خداوند، امری ناممکن نیست و می‌توان صفات کمالی انسان را بدون در نظر گرفتن جنبه‌های ناقص انسان به باری تعالی نسبت داد؛ در واقع خداوند می‌بیند نه با چشم و می‌شنود بدون گوش و ...

فلاسفه باتوجه‌به آیاتی که برای خداوند از مثال سخن گفته کمک گرفته و پس از نفی هرگونه شریک و مثل و ماندی برای خداوند مثال قائل‌اند: «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (روم: ۲۷).

ملاصدرا هرگونه مثل و ماندی را از خداوند نفی می‌کند؛ اما به مثال الهی اعتقاد دارد؛ او در تفسیر آیه «لیس کمثله شیء» تفاوت مثل و مثال را در آن می‌داند که مثل شیء در ماهیت با او متحد است؛ اما مثال صرفاً ابزاری برای روشنگری بیشتر است هرچند آن دو در ماهیت متحد نباشند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج: ۶، ۳۸).

## ۱. شناخت ذات

### ۱.۱. وحدت و بساطت ذات:

ملاصدرا در حکمت متعالیه بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» وحدت شخصی نفس را به اثبات می‌رساند و معتقد است: «نفس گرچه قوای متعددی دارد، اما در واقع، یک حقیقت واحدی است که دارای مراتب گوناگون در درون خود است و بدن و قوای آن، از مراتب نازله نفس محسوب می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۸۲).

ملاصدرا در خداشناسی حکمت متعالیه، بساطت واجب تعالی را به اثبات رسانده (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۰۰، ۱۳۸۰: ۳۹۰ و ۱۳۸۲: ۶۴) و از طریق قاعده بسیط الحقیقه، وحدت حقه حقیقه او را نیز اثبات می‌کند، او معتقد است؛ خداوند، بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه‌ای، کل الاشیاء است و در عین بساطت و به وجود جمعی و واحد خود، کمالات همه آن‌ها را در خود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ج ۲: ۳۷۲)، بنابراین، طبق دیدگاه حکمت متعالیه، نفس، همانند باری تعالی موجودی بسیط است که علی‌رغم آن که از قوای ادراکی و تحریکی متعددی تشکیل یافته، از وجودی واحد برخوردار است و مدرک حقیقی و محرک حقیقی، همان نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۷۸).

تجلی توحید ذاتی باری تعالی که وحدت حقه حقیقه است در نفس انسانی به صورت وحدت حقه ظلیه است؛ وحدت حقه حقیقه، حقیقتی است که چون نامتناهی است، متعدد نیست و نفس انسان، وحدت ظلیه دارد، یعنی ظل و سایه و تجلی وحدت حقه الهی دارد؛ نفس انسان با این که در یک جای خاصی از بدن حضور ندارد، اما در همه جا هست و خدا با این که در همه جا هست، در جای خاصی، قابل اشاره نیست، تجلی توحید صفاتی خداوند که «بسیط الحقیق کل الاشیاء» است، در نفس انسان بدین صورت است که نفس نیز بسیط است و می‌تواند جامع تمامی کمالات وجودی گردد و تجلی توحید افعالی حق تعالی که در «لا موثر فی الوجود» است، در نفس در «النفس فی وحدتها کل القوی» است که تمامی قوا و افعال نفس، ظهورات و تجلیات نفس در آن مرتبه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۴). «وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳).

علامه طباطبایی وحدت حقه حقیقه که با کثرت ممکنات قابل جمع است را می‌پذیرد و البته توضیح می‌دهد که این وحدت، عددی نیست: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶).

## ۲.۱. ماهیت نداشتن و سعه وجودی:

صدرالمتهلین شیرازی در بعضی آثار خود، برای نفس مقامی قائل است به نام فوق مقوله بودن که نفس بدون ماهیت معرفی می‌شود؛ نفس در این مقام، وجودی بسیط، صرف و فوق مقوله است و در هیچ حدی ثابت نیست که بالاترین مرتبه از مراتب کمالات نفس انسانی است که در این مرحله، مقام لایقی داشته و مقام معلومی ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳-۳۴۷).

نفس، در این مرحله، نه تنها از ماده و عوارض آن بلکه از اصل ماهیت نیز فراتر رفته و در هیچ قالب ماهوی نمی‌گنجد؛ زیرا اصل حقیقی نفس، وجود آن است و وجود، نه جوهر است و نه عرض، بلکه فوق مقولات ماهوی است، وجود بحت، بسیط و بدون ظلمت نفس در این مرتبه، مشتمل بر همه موجودات است و اگر نفس بخواهد، محدودیتی داشته باشد، نمی‌تواند چنین شأن و منزلتی داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۳).

رها شدن نفس از قید ماهیت، سعه وجودی نفس و جامعیت او برای دربرداشتن همه موجودات مراتب هستی را رقم می‌زند؛ چرا که با حضور نفس در تمامی مراتب مختلف جسمانی، خیالی و عقلی و عینیت با رتبه وجودی آنها، نشان می‌دهد که نفس چگونه از وحدت جمعی ظلی برخوردار است، چرا که افعال و آثار نفس از وجود آن سرچشمه می‌گیرد و از آنجاکه تمامی مراتب ادراکی از طریق علم حضوری صورت می‌گیرد، نفس می‌تواند همه آن‌ها را در بر داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۷؛ ج ۱: ۹۸؛ ج ۲: ۶۰۹ و ج ۸: ۳۹۸).

ملاصدرا معتقد است واجب تعالی ماهیت ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ج ۱: ۱۰۴) و نامتناهی است و نامتناهی، دارای سعه وجودی بوده و کامل مطلق است و برای واجب تعالی وجودی لایتناهی و فوق لایتناهی قائل است که هیچ حدی برای او متصور نیست و این مقام را از طریق قاعده «واجب الوجود واجب من جمیع جهات است»، برای واجب تعالی به اثبات رسانده و از این طریق اسناد تمامی صفات کمالی را به نحو ذاتی و ضرورت ازلی برای او واجب می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ج ۶: ۱۵-۲۴؛ ج ۳: ۵).

«سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات: ۱۵۹)، «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلَّةِ وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا» (اسراء: ۱۱۱).

وجود نفس در این مرحله همانند باری تعالی، وجودی نامتناهی است که حد نداشته و ماهیت که مرکب از جنس و فصل است نیز ندارد و همان‌طور که فاعلیت خداوند به نحو «کن‌فیکون» است، در این مرتبه، نفس نیز در عوالم برتر وجود، هرچه را اراده می‌کند و تصور می‌کند، می‌تواند خلق کند. نفس، در این مقام، وجود جمعیه‌ای است که حد معینی ندارد و همانند باری تعالی از ماهیت نیز مجرد است و جامع جمیع اسماء الهی و مقام خلیفه الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۲۹؛ ج ۶: ۴۸).

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۰-۳۲).

## ۲. شناخت صفات:

### ۲.۱. عینیت ذات و صفات:

ملاصدرا به عینیت ذات و صفات نفس در عوالم برتر اعتقاد دارد از منظر او، تمامی قوای نفس انسان در اثر حرکت جوهری در عوالم بالاتر، با هم عینیت پیدا می‌کنند و دارای وحدت می‌شوند. او در اسفار در این باره می‌گوید:

نفس مادامی که به بدن تعلق دارد ابصار و همه ادراکات آن غیر از تخیل اوست؛ زیرا نفس در احساس خود به ماده خارجی محسوسات و شرایط ویژه نیازمند است، درحالی که در تخیل نیازی به چیزی ندارد؛ اما وقتی از نشئه طبیعت بیرون رفت میان احساس و تخیل آن، تفاوتی نیست، زیرا قوه خیالی که خزانه حسی است قدرتمند شده و از غبار بدن بیرون رفته است و ضعف‌ها و نقص‌های او برطرف شده و همه قوای آن به نحو اتحاد به مبدأ مشترکشان برگشته است؛ لذا نفس با قوه خیال چیزهایی انجام می‌دهد که در دنیا به‌وسیله غیر آن انجام می‌داد، مثلاً آنچه را در دنیا با چشم حسی می‌دید در آخرت با چشم خیالی می‌بیند و قدرت، علم و گرایش‌های دیگر او همه یک چیز می‌شوند و به‌صرف درک اشیای موردعلاقه و اشتباهی نفس، همان اشیا نزد

او حاضر می‌شود، در واقع ادراک و قدرت نفس یکی می‌شود، بلکه در بهشت هر چه هست، خواسته-های نفس و اشیای مورد علاقه اوست چنان که در قرآن فرمود «فیها ما تشتهی انفسکم»<sup>۱</sup> و «و فیها ما تشتهیهه الانفس و تلذ الاعین»<sup>۲</sup> (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۲).

طبق دیدگاه حکمت متعالیه، صفات الهی چون عین ذات‌اند، حیثیتی جز وجوب وجود ندارند و حقیقت آن‌ها با حقیقت واجب‌الوجود، عینیت دارد، صفات الهی، مجعول و مخلوق نیستند و نیازمند علتی خارج از ذات خود نیستند و چون واجب‌الوجود، بسیط است، صفات با یکدیگر و صفات با ذات، عینیت دارد و انتزاع تمامی صفات از حیثیت وجوب وجود نشئت‌گرفته و در واقع به یک حیثیت واحد از حق تعالی انتزاع می‌شود، البته او ترادف مفهومی صفات را در واجب تعالی قبول ندارد و معتقد است از بساطت ذات باری تعالی، بساطت صفات نیز انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۵۴-۲۵۱). «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۸۰)؛ «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (حدید: ۲۳)؛ «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حدید: ۲۴).

ملاصدرا ذات و صفات نفس در عوالم برتر را همانند واجب تعالی به اثبات رسانده و به آن معتقد است.

## ۲.۲. ازلی و ابدی بودن:

از منظر ملاصدرای شیرازی، نفس، موجودی ازلی و ابدی است. او ازلی بودن نفس را از طریق اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت شخصی وجود و انحای وجود برای ماهیت واحد، این مسئله را توضیح می‌دهد: هر ماهیت نوعیه، علاوه بر وجود خاص خود، دارای وجود یا وجودات جمعی نیز هست که به نحو اعلی و اشرف موجود است و بنابراین هر ماهیتی در عالم ماده وجودی برتر در عالم ملکوت و وجودی برتر در عالم عقول و وجودی برتر در عالم الوهی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۳). در این

۱. فصلت: ۱۳

۲. زخرف: ۷۱

سلسله هرچه وجودی برتر باشد، بساطت و وحدتش بیشتر می‌شود و مشتمل بر وجود جمعی ماهیات بیشتری خواهد بود و واجب‌الوجود به همین علت، بسیط الحقیقه‌ای است که مشتمل بر تمامی کمالات حقایق وجودی به نحو جمعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۹، ج: ۶۱ و ج: ۶: ۳۳۲).

طبق دیدگاه حکمت متعالیه، نفوس در عین وحدت و بساطت ذات، قبل از تعلق به ابدان انسانی، به وجود عقلانی موجودند و وجودشان وابسته به وجود علل و مبادی عالیه عقلیه است، پس از نظر او «نفس» در عالم مفارقات عقلیه با علت و سبب خویش موجود است به وجود عقلی؛ زیرا علت و سبب وجود نفس، موجودی است تام و کامل‌الذات و هیچ معلولی از علت تامه خود، جدا و منفک نخواهد بود، به عبارت دیگر علت و سبب آن حقیقت نفس را داشته و دارد، چون علت، حقیقت معلول را به نحو اشرف و اکمل با خود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۸، ج: ۳۶۸-۳۴۹-۳۷۸).

از منظر ملاصدرا، نحوه حضور انسان در عالم پیش از طبیعت، وجود جمعی در عالم علم الهی است، چون هر معلولی در مرتبه علت خویش حضور دارد، او همچنین بر این عقیده است که منظور افلاطون از قدم نفوس نیز همین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۹، ج: ۱۴۹ و ج: ۸: ۳۳۷).

همچنین او نفس را موجودی ابدی می‌داند؛ چراکه از منظر ملاصدرا، جدایی از بدن، موجب نابودی نفس نمی‌شود، چراکه؛ نفس در اثر حرکت جوهری اشتدادی، مجرد می‌شود و منظور از مجرد، این نیست که امری مادی، مجرد شود بلکه، منظور از مجرد نفس، قطع تعلق مادی او و ارتباط با دنیای مادی و ارتباط نفس با عالم عقل و مبدأ اصلی خود است و همان گونه که وجود، امری مشکک است، نفس انسانی نیز دارای مراتب است و به تبع آن، جاودانگی و بقای نفس، نیز امری مشکک و دارای درجه است، او چون قوه خیال را مجرد دانسته، برای برخی نفوس، بقای خیالی و مثالی قائل است و سپس بقای عقلی و در نهایت مقام فوق مجرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۸، ج: ۳۵۴).

ملاصدرا معتقد است؛ درک حقیقت کیفیت مجرد نفس، تنها به مدد کشف و شهود و برای اولیای الهی میسر است و انسان با پیروی از آنان و پرهیز از اور پست و مادی، می‌تواند به درجه‌ای از مجرد، دست یابد که کیفیت مجرد نفس را به عینه، مشاهده کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۸: ۳۸۹).

در حکمت متعالیه ملاصدرا، خداوند، موجودی ازلی است بدین معنا که؛ از ازل وجود داشته و در گذشته زمانی نبوده است که خدا وجود نداشته باشد. از سوی دیگر، خداوند موجودی ابدی

نیز هست؛ یعنی، در آینده هیچ زمانی نخواهد آمد که او معدوم گردد و باقی بودن خداوند به این خاطر است که او واجب‌الوجود است؛ و چون واجب‌الوجود، بالذات موجود است و نیازمند به هیچ موجودی نیست، همیشه موجود خواهد بود و در آینده هم هیچگاه معدوم نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ج ۱: ۱۷۵). «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳).

### ۳.۲. علم:

یکی از صفاتی که ملاصدرا برای نفس انسانی به تصویر کشیده است، علم است و برای آن خصوصیتی قائل است. او علم انسان را علمی حضوری دانسته و اقسام متعددی از علم حضوری را برای نفس بر می‌شمرد از جمله:

علم نفس به ذات خود، علم نفس به صورت ذهنی، علم نفس به افعال خود: مانند اراده و حکم، علم نفس به احوال خود: از قبیل لذت، الم، غم و شادی، علم نفس به قوای خویش: همچون حالات روانی، احساسات و عواطف خود و قوای بینایی، شنوایی و علم انسان به واجب تعالی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۸-۹۹).

او همچنین، علم انسان را به نحو اتحاد علم و عالم و معلوم می‌داند و از سه طریق به اثبات آن می‌پردازد: ۱- برهان تضایف ۲- حرکت جوهری ۳- تبیین رابطه نفس و صور علمی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۲۰ و ۱۳۶۱: ۲۴۶-۲۵۵).

منظور ملاصدرا از اتحاد عاقل و معقول، در علم انسان، اتحاد نفس با عقل است؛ یعنی عقلی که بالقوه بوده، کمال پیدا کند و عقل بالفعل شود و با عقول نوریه، متحد شود، و این اتحاد در اثر حرکت جوهری و تعالی نفس، صورت می‌گیرد. در حقیقت، ارتباط مدرک و مدرک مانند ارتباط مراتب شیء واحد متصل است و میان نفس و قوای نفسانی و صور علمی، هیچ‌گونه تعدد و تکثری نیست و نفس با پذیرفتن هر صورت ادراکی در هر مرتبه، از مراتب ادراک، عین آن صور شده و به وسیله آن کامل گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۹).

و از طرف دیگر، علم انسان را همانند وجود او مشکک و دارای مراتب می‌داند و آن را در چهار مرتبه تبیین می‌کند؛ ابتدا عقل بسیط او که غیب‌الغیوب است و در غایت خفا است به وسیله فکر او به مرتبه قلب و نفس تنزل می‌کند که صوری کلی است و بعد از آن به مرتبه خیال، تنزل

می‌کند که به نحو جزئی و متشخص است و مرتبه چهارم عبارت است از حرکت اعضاء به وسیله اراده و درباره خداوند نیز همین چهار مرتبه است که عبارت است از علم اجمالی و سپس صورت قضا که محلش نفس ناطقه و کاتبش عقل بسیط است و مرتبه سوم صورت در آسمان است که محلش قوه خیال است و مرتبه چهارم صور حادثه در مواد عنصری است<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۴: ۴۰۳-۴۰۴).

صدرالمتألهین شیرازی در خداشناسی خود، علم را یکی از صفات جمال و کمال الهی دانسته که دارای سه خصوصیت است:

۱- علم حضوری است.

۲- به نحو اتحاد علم و عالم و معلوم است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۱۷-۱۸۵).

۳- علمی دارای مراتب است. از جمله: عنایت، قضا، قدر، لوح و قلم (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲).

ملاصدرا علم انسان را همانند علم الهی تبیین کرده و معتقد است علم انسان نیز دارای سه خصوصیت است؛ علمی حضوری، دارای مراتب و به نحو اتحاد علم و عالم است.

## ۴.۲. قدرت:

یکی دیگر از صفات کمالی که ملاصدرا آن را در باب انسان به اثبات رسانده قدرت است و در مفاتیح‌الغیب در تعریف آن چنین می‌گوید:

قدرت در ما کیفیتی نفسانی است که انجام و ترک فعل بدان سنجیده می‌شود و نسبت آن به هریک از دو طرف نسبت امکانی است و به دلیل محال بودن ترجیح بلا مرجح، در گزینش یکی از دو طرف (انجام و ترک) نیاز به پیوستگی داعیه و خواست دارد. پس قدرت در ما عین قوه استعدادی است و آن به این معنی درباره آفریننده نیروها و قدرتها از محالات بدیهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۶۸).

درواقع، قدرت، چیزی است که فاعل، هرگاه بخواهد فعلی را انجام دهد، انجام دهد و هرگاه بخواهد ترک نماید، ترک نماید، یعنی انجام و ترک کار از روی اراده و خواست او صورت گیرد و

۱. وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (انعام: ۵۹).

به عبارت دیگر، قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حیّ مختار برای افعالش و اگر چنین فاعلی دارای کمالات نامتناهی باشد، دارای قدرت نامتناهی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۳).

ملاصدرا قدرت را صفات کمالی دانسته و اثبات آن را درباره خداوند لازم و ضروری می‌داند: قدرت چون از کمالات است و خداوند متعال دارای کمالات نامتناهی است پس خداوند دارای قدرت نامتناهی است و کارش را از روی اراده و مشیت انجام می‌دهد، چه این که خداوند مبدأ همه کمالات و اعطاکننده قدرت است و از آن جا که معطی شیء، فاقد آن نیست، لذا خداوند متعال دارای قدرت نامتناهی و است و قدرت عین ذات اوست<sup>۱</sup> (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۹؛ ۱۳۶۳: ۲۶۸ و ۱۳۸۰ ب: ۲۳۰).

او در آثار خود تفاوت‌هایی برای قدرت خداوند و قدرت انسان نقل کرده است. برخی از این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

- ۱- قدرت انسان کیفیتی نفسانی و ماهیت محسوب می‌شود؛ اما قدرت برای خداوند کمالی از کمالات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۹).
- ۲- قدرت انسان در حد امکان و قوه است و قدرت خدا فعلیت محض است و حالت امکانی ندارد؛ بلکه واجب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۱۲).
- ۳- قدرت انسان، به علم، انگیزه و اراده نیز نیازمند است؛ اما قدرت خداوند عین اراده و علم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۲).
- ۴- قدرت انسان، متناهی و محدود، و قدرت حق تعالی، نامتناهی و نامحدود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳).

## ۲.۵. اراده:

از دیگر صفات کمالی که ملاصدرا برای انسان، آن را به اثبات رسانده اراده است. او در تعریف اراده انسان در اسفار این‌گونه می‌گوید: اراده در ما، شوق متأكدی است که در عقب داعی حاصل

---

۱. «أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲)، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹).

می‌شود و آن داعی تصور چیزی است ملائم با تصور علمی یا ظنی یا تخیلی که موجب تحریک اعضاء آلیه می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۲۳۴).

او در کتاب *شواهد الربوبیه* برای افعال انسان، قائل به مبادی است که در طول یکدیگر و به ترتیب از انسان صادر شده و باعث صدور اراده می‌گردد از جمله، خیال، وهم و یا عقل، سپس قوه شوقیه و بعد کراهت و اراده و در آخر قوه فاعله (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸۹) و در اسفار اراده را مقدم بر شوق ذکر کرده است و به ترتیب علم، اراده، شوق و میل را مبادی فعل ارادی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۲).

آنچه که از این مطلب فهمیده می‌شود این که این مبادی در واقع بیانگر ارتباط دو قوه علمی و عملی انسان است، یعنی فعل ارادی انسان مسبوق به علم است و نفس ابتدا فعلی را تصور می‌کند و بعد تصدیق به فایده آن فعل نموده و سپس آن فعل را اراده می‌کند و در همه این مراحل، به دنبال کمال است و اراده او نتیجه علم او به فایده فعل است و این علم و ادراک است که اراده را پدید می‌آورد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۱۱-۲۱۲).

صدرالمآلهین شیرازی، در دیگر افعال اختیاری انسان، همانند استعمال قوا و آلات نفس، به عینیت علم و اراده معتقد است و علم و اراده در به‌کارگیری قوا و آلات نفس را برخاسته از ذات فاعل و این‌گونه افعال را به‌صرف علم می‌داند، علمی ذاتی و نه زائد بر ذات و اراده را نیز عین علم می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶۱-۱۶۲)؛ بنابراین اراده، نزد صدرا، در برخی افعال اختیاری، برخاسته از علم او و تابع آن و در برخی افعال، عین علم است، در واقع، او علم و عمل را برخاسته از یک حقیقت واحد به نام نفس می‌داند که در هر مرتبه‌ای نام خاصی به خود می‌گیرد، در برخی مراتب، علم، در برخی مراتب، اراده و در برخی مراتب، شوق، همچنان که تمامی قوا و افعال نفس، برخاسته از حقیقت نفس است؛ منتها در برخی مراتب، ادراک حسی، در برخی مراتب، ادراک خیالی و در برخی مراتب، ادراک عقلی نام دارد و این در حالی است که «النفس فی وحدتها کل القوی» است و افعال

نفس، همه تجلیات و شئون آن حقیقت واحد هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۶۰).

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷)

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)

ملاصدرا اثبات اراده در باب خداوند را واجب دانسته و آن را یکی از صفات کمالی می‌داند که به نحو ذاتی و ضرورت ازلی به باری تعالی اسناد داده می‌شود: «و چون واجب‌الوجود از کثرت و نقص مبراست و تام و فوق التمام است اراده در آن حضرت عین داعی است و آن نفس علم اوست که عین ذات اوست به نظام خیر فی‌نفسه که مقتضی است آن علم نظام خیر فی‌نفسه را» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۳۳۳).

در حقیقت، او به عینیت علم و اراده در باب خداوند نیز اعتقاد دارد و واجب تعالی را هم فاعل اشیا می‌داند و هم غایت آن‌ها، چراکه غایتی زائد بر ذات او وجود ندارد و او به جهت ذات خود، تمامی اشیا را اراده می‌کند و چون عالم است به ذات خود که اجلّ اشیاست، پس مبتهج به ذات خود خواهد بود، پس واجب تعالی مرید اشیاست نه به جهت ذوات آن‌ها، بلکه به جهت آن که صادر از ذات اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ب: ۲۳ و ۱۹۸۱: ۱۱۴-۱۱۵).

### ۳. افعال الهی:

#### ۳.۱. غایتمندی افعال:

ملاصدرا معتقد است افعال انسان، دارای غرض است؛ فلاسفه، معمولاً علم به نتیجه مطلوب را علت غایی می‌شمارند، ولی حقیقت این است که علت غایی، همان خواست و محبت فاعل است و علم فقط نقش شرط را ایفا می‌کند و کلماتی مانند غرض، هدف و داعی از مترادفات کلمه غایت محسوب می‌شوند و کلمات متقابلی همچون؛ اتفاق، باطل، جزاف، عادت، عبث، قصد ضروری، معمولاً افعال بی‌غرض معنا می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۱۳).

اما ملاصدرا برای همه این افعال نیز به‌غایت و غرض معتقد است؛ مبدأ اولی هر عملی که مقصود و مطلوب ماست تصور او و تصدیق به فایده و نتیجه اوست ولی حکم به خوبی و تصدیق به نیکویی هر عملی گاهی به‌وسیله قوه تخیل و در نظر خیال است و گاهی به تفکر و تعقل و حکومت عقل خواهد بود و بدین جهت مطلوب و منظور ما گاهی خیال محض و گاهی دیگر عقلانی است؛ بنابراین غایت و نتیجه افعالی که در نظر عقل مطلوب و مرغوب است، غایات و نتیجه عقلانی غایات افعالی که در نظر خیال، مطلوب و مرغوب است غایت خیالی خواهد بود و در نظام

کلی طبیعت از برای هر سنن از سنن جاریه، غایت و نتیجه‌ای است که یا در نظام کلی و یا در نظام جزئی هر موجودی اثری مخصوص بر او مترتب می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۸۸-۲۸۷).  
حکما بر اساس قاعده (کل فعل اختیاری لابد له من مرجح غایی) معتقدند؛ هرگونه فعلی که بر اساس اختیار از فاعل صادر گردد ناچار دارای مرجحی است که آن را غایت و غرض می‌نامند، ملاصدرا انکار این قاعده، را مستلزم بسته‌شدن باب اثبات صانع و سلب حق هرگونه اظهارنظری می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۴۲۷).

بنابراین، هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچ‌گونه محبت و رضایتی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی‌علاقگی و نفرت، آن را انجام دهد. محبت و خواستن کار هم به اختلاف انواع فاعل، متفاوت می‌شود، گاهی تنها مفهوم محبت صادق است محبتی که عین ذات فاعل است؛ مانند فاعل بالتجلی و گاهی مفهوم رضایت بر آن صادق است؛ مانند فاعل بالرضا و گاهی لازمه محبت به ذات است؛ مانند فاعل بالعنايه و گاهی از قبیل کیفیات نفسانی و از عوارض انفکاک‌پذیر از ذات است؛ مانند شوق در فاعل بالقصد و جامع‌ترین مفهومی که شامل همه موارد می‌شود مفهوم محبت به معنای عام است.

بنابراین، قوام فعل اختیاری به این است که فاعل، فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست داشته باشد. نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری، واجد همه کمالات خودش است و محبت وی به فعل، از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلق می‌گیرد؛ مانند مجردات تام و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است تعلق می‌گیرد و کار را برای رسیدن و به دست آوردن آن، انجام می‌دهد؛ مانند نفوس حیوانی و انسان که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده‌ای می‌برند انجام می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۰۴).

فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا و شیخ اشراق، غرض فاعلی را از حق متعال نفی کرده و تنها به غرض فعلی معتقدند، اما ملاصدرا که بی‌غرضی در افعال الهی را مستلزم عبث و باطل دانستن افعال واجب تعالی می‌داند به هدفمند بودن افعال الهی اعتقاد دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۹۰). او پس از آن که اغراض زائد بر ذات را نفی می‌کند، غرض فعلی را از غرض فاعلی متمایز کرده و غایت هر دو را ذات مقدس باری تعالی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ج ۲: ۲۸۶).

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؛ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (مؤمنون: ۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین، از نظر ملاصدرا افعال الهی دارای غرض است و آفرینش عالم هم از جهت فاعل و هم از جهت فعل الهی دارای غرض است و غایت هر دو نیز ذات باری تعالی است، بنابراین آن حکمایی که نفی غرض از افعال الهی کرده‌اند، نفی غرض زائد بر ذات کرده‌اند و بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه، غایت بودن ذات واجب تعالی نه مستلزم عبث و باطل بودن افعال اوست و نه مستلزم نقص و نیاز او (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ج ۲: ۲۹۶). پس ذات واجب تعالی غایت و غرض برای فعل او و برای تمام موجودات عالم است و در واقع ذات مقدس اله هم فاعل اشیا است و هم غایت آن: «بل ذاته علةٌ غائيةٌ لايجاد الأشياء و غرض له فيها كما أنه علةٌ فاعليةٌ لها» (ملاصدرا، ۱۳۵۲: ۱۳۸).

## ۲.۳. فاعلیت الهی:

فاعل در لغت به معنای کننده کار است و معمولاً به فعلی اطلاق می‌گردد که همراه بااراده و اختیار باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۹۹).

از نظر ملاصدرا، خالقیت از آن کسانی است که ملکوتی و مجرد باشد و نفس انسانی هنگامی که ملکوتی و مجرد می‌شود، قدرت بر خلق پیدا می‌کند، بنابراین، تنها مجردات، قادر بر خلق و ایجادند، البته به حسب رتبه و درجه وجودی خود، همچنان که بعضی از نفوس، فقط در مملکت خودشان توان خلق صورت‌های ذهنی را دارند، اما بعضی از آنان، چون نفوس قویه هستند، می‌توانند علاوه بر ذهن، در خارج نیز به خلق و ایجاد بپردازند، این نفوس با تأیید ملکوتی می‌توانند مریض را شفا دهند یا جسمی را حرکت دهند و کارهایی انجام دهند که از قدرت عادی بشر خارج است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۷۵).

ملاصدرا، نفس را در ادراک‌های حسی و خیالی، فاعل مخترع می‌داند، چراکه، معتقد است: صور محسوس و متخیل در نفس به صورت بالقوه موجودند و توسط صورت افاضه شده از جانب عقل فعال، این صورت‌ها به فعلیت در می‌آیند و محسوس بالفعل و یا متخیل بالفعل می‌گردند و این سیر از طریق حرکت جوهری نفس و گذر از مراتب حسی، خیالی و عقلی، صورت می‌گیرد و در هر مرتبه، متناسب با درجه وجودی خویش، خالق صور گردیده و با آن‌ها متحد می‌شود. در

واقع، نفس مادامی که با بدن، همراه است تنها در عالم ذهن خود، قدرت خلاقیت دارد و خارج از آن نمی‌تواند کاری انجام دهد، اما زمانی که به مراتب بالاتر دست‌یافت و از مرتبه خیال گذر کرد، می‌تواند صور خیالی را در مرتبه عالم مثال، خلق کند و پس از آن که مجرد عقلی گردید می‌تواند در عالم خارج نیز به خلق بپردازد که البته مخصوص اولیای الهی و خواص است نه عوام (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۸).

از منظر حکمت متعالیه، نفس نسبت به صور حسی و خیالی، نقش فاعلی دارد و در مرتبه عقلی، نقش مظهر، در واقع، وقتی نفس با شیء خارجی ارتباط برقرار کرد، صورتی نظیر و همانند صورت خارجی، خلق می‌کند و همین‌طور صور خیالی. ملاصدرا در اسفار می‌گوید: خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که قدرت بر ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد، زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است و موجودات ملکوتی، قدرت بر ابداع صور عقلی قائم به ذات را دارند.

از نظر ابن‌سینا، حق تعالی، فاعل بالعنایه است؛ علم باری تعالی به نظام خیر که همین علم سبب وجود اشیا است (بهشتی، ۱۳۸۰: ۳۱۴-۳۰۹ و عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۸۶).

شیخ اشراق از طریق علم حضوری نفس به خودش و قوا و حالات آن، به تبیین فاعلیت الهی می‌پردازد. او ملاک علم الهی را حضور نفس اشیا می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۶۰-۲۵۵).

ملاصدرا نظریه شیخ اشراق را بهترین و موثق‌ترین طریقه در تبیین علم الهی می‌داند، با این وجود آن را کامل ندانسته و با رد نقص و اشکالات آن در صدد تبیین هرچه بهتر این نظریه پرداخته است، او معتقد است یکی دیگر از مراتبی که باید برای علم حق تعالی به اثبات برسائیم، فاعلیت بالتجلی است و مراد؛ فاعلی است که دارای اراده و آگاهی بوده و هم به خودش و هم به فعلش عالم است و علم به ذاتش منشأ علم به فعل، و علم به فعل منشأ تحقق فعل است و منشأ فاعلیت فاعل، صرف علم فاعل به ذاتش است و پیش از آفرینش و پس از آن، تفصیلی و عین ذات واجب تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ب: ۲۱۷-۲۲۲).

ملاصدرا معتقد است؛ نباید علم الهی را منحصر در صور الهی بدانیم، بلکه با ضمیمه کردن علم پیشین ذاتی (فاعل بالتجلی) و علم حضوری مع الفعل (فاعل بالرضا)، به تمام مراتب علم الهی توجه نمود (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۱۳۲-۱۲۱).

از منظر ملاصدرا، فاعلیت انسان شبیه به فاعلیت الهی است؛ چرا که آفرینش عالم از روی حب ذات پروردگار است و تمامی افعال ارادی و حالات نفسانی انسان نیز برخاسته از قوه شوقیه و حب ذات انسان است. درواقع، او فاعل بالرضا است، چون استعمال قوا کرده و انشای صور می‌نماید، بدون این که به آن‌ها پیش‌ازاین علم داشته باشد و آن علم، سبب ایجاد آن‌ها شده است، همچنین فاعل بالتجلی است؛ چون نفس، بسیط است و لذا جامع جمیع شئون خود و قوای خود است، پس به ذات خود، جمیع این قوا را به وجود واحد بسیط می‌داند و به علم خود به آن‌ها عالم است، اما فاعل بالعنایه بودن نفس، یعنی علم به چیزی باعث فعل آن چیز بدون قصد شود، مثل زمانی که تصور سقوط، باعث افتادن او می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۴: ۴۰۲-۴۰۳).

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲)، «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ» (غافر: ۶۲).

#### ۴. انسان کامل:

ثمره دو مبحث انسان‌شناسی و خداشناسی حکمت متعالیه صدرایی را می‌توان در عنوان «انسان کامل» یافت که هم کمالات هستی و هم کمالات اسماء و صفات باری‌تعالی را در خود دارد؛ انسان کامل کسی است که در تمامی مراتب و عوالم هستی سیر کرده و با آن‌ها متحد شده و ملکوت و باطن آن‌ها را در درون خود شهود کرده است و از طرف دیگر، مظهر جمیع صفات حضرت حق تعالی است. از منظر حکمت متعالیه، نفس انسانی مظهر تجلی خداوند است و از جهت ذات، صفات و افعال، به خالق خود، شباهت بسیاری دارد؛ چرا که انسان، رقیقه‌ای از حقیقت الهی است؛ و انسان کامل، جامع تمام قوای موجودات عالم است و به همین خاطر است که او شایستگی خلافت الهی را پیدا می‌کند، زیرا او می‌تواند هم مظهر صفات جمال و هم مظهر صفات جلال الهی باشد و تمامی اسماء الهی را در خود جمع کند، انسان کامل وجودی سیال و ممتد دارد که از خداوند تا پائین‌ترین موجودات پخش است و به‌واسطه اوست که فیض و رحمت الهی در هر مرتبه‌ای از عالم وجود به ظهور می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۸-۱۷۷-۱۷۹؛ ۱۳۸۲؛ ۱۶۱-۲۲۲؛ ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۴۵؛ ۱۳۶۴؛ ۱۴۵؛ ۱۳۸۲؛ ۳۷۳).

«فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹). «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ؛ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً؛ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي؛ وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰).

از منظر ملاصدرا، انسان کامل، همان حقیقت محمدی است و حقیقت محمدیه، یک مفهوم کلی نا متعین که صرفاً بر یک وجود ذهنی قابل تطبیق باشد، نیست که مصداق معین خارجی نداشته باشد، بلکه این حقیقت، متعین در خاتم انبیا محمد مصطفی ﷺ است، چنین حقیقتی، نخستین تجلی حق، واسطه حق و خلق، صراط مستقیم الهی، سبب حدوث و بقای عالم، شالوده نظام هستی، کتاب جامع الهی و غایت آفرینش است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۰۵).

«تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ؛ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴)، «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم: ۷-۱۱).

ملاصدرا شرط وقوع کمالات برای انسان‌ها را متصل شدن به انسان کامل از طریق متابعت از اوامر و نواهی او می‌داند؛ او معتقد است اطاعت از رسول، اطاعت از خداوند است و اگر کسی به آداب نبوی مؤدب نگردد، هرگز هدایت نمی‌شود، اما انسان‌هایی که به اخلاق نبوی متخلق می‌شوند، استعداد قبول افاضاتی را که خداوند بر قلب پیامبر فرود می‌آورد پیدا کرده و می‌توانند همانند پیامبر ﷺ بر حقایق عالم آگاه شوند و با کامل شدن در علم و عمل به فوز ديار الهی نائل آیند.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» (محمد: ۳۳).

## ۵. انسان، رقیقه‌ای از حقیقت الهی:

ملاصدراى شیرازی که از جامعیت قرآن، برهان و عرفان و یک روش جامع برای اثبات مباحث فلسفی و دینی کمک می‌گیرد توانسته در حکمت متعالیه خود انسان را کامل‌ترین مثال خداوند که در ذات، صفات و افعال شبیه خداوند و در واقع رقیقه‌ای از حقیقت الهی است معرفی کند. او با آوردن مباحث علم‌النفس از طبیعیات به الهیات به دنبال تصویری از انسان است که در یک نظام فلسفی هماهنگ با جهان‌شناسی و خداشناسی مورد بحث قرار بگیرد.

بر اساس حکمت متعالیه تمامی هستی از باری تعالی نشئت گرفته و به او منتهی می‌شود و ذات باری تعالی اصل حقیقی جهان هستی و تمامی ممکنات همه مظاهر او محسوب می‌شوند و در این میان این انسان است که مظهر تام الهی است که هم صفات جمال و هم صفات جلال را در خود دارد.

صدرالمآلهین شیرازی به ناتوانی عقل انسان از شناخت خداوند اذعان دارد و معتقد است آیاتی که بر تعالی و تنزیه واجب تعالی تأکید می‌کند اشاره به این دارد که ذات باری تعالی هرگز در دسترس عقل بشر قرار نگرفته و تفکر انسان نمی‌تواند به آن ساحت راه یابد اما شناخت خدا امری ممکن است و هرکس می‌تواند در حد رتبه وجودی خود به صفات و افعال الهی دست یابد و وظیفه دارد آن صفات را در خود متجلی کند. او شناخت نفس را شناخت رب و شناخت رب را شناخت نفس می‌داند و این رابطه دوسویه شناخت را از طریق اضافه اشراقی به اثبات می‌رساند؛ بر اساس شأن دهی، معلول چیزی جز تعلق و وابستگی به علت نیست؛ انسانی که این نیاز و وابستگی را ادراک می‌کند در حقیقت علت خویش را ادراک می‌کند چرا که مظهر چیزی جز ظاهر نیست و به همین طریق دوگانگی و غیریت بین علت و معلول کنار می‌رود و یک نوع وحدت بین ظاهر و مظهر به اثبات می‌رسد در واقع ملاصدرا تفاوت اصل و مثال را تفاوت در ظاهر و مظهر و تفاوت در حقیقت و رقیقه می‌داند. در اضافه اشراقیه معلول حد تام علت خود است که در حد درجه وجودی خود به علت علم دارد و این کامل‌ترین و بهترین شناخت است که بالاترین مرتبه آن برای کاملین در علم و عمل حاصل می‌شود.

مؤسس حکمت متعالیه در بسیاری از آثار خود هرگونه مثل و مانندی را برای خداوند نفی می‌کند؛ اما به مثال الهی قائل است؛ می‌توان تفاوت مثل و مثال را در اندیشه‌های عرفا در این دانست که مثل اشاره به همانندی در ذات دارد و مثال به همانندی در صفات و افعال است و تفاوت به اصل و فرع یا ظاهر و مظهر و حقیقه و رقیقه دانست و احادیثی همچون «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و یا «إن الله خلق آدم علی صورته» را بدین معنا دانست که انسان می‌تواند صورت اسما و صفات الهی و بهترین تجلی او باشد؛ انسان از طرفی می‌تواند جامع تمامی صورت‌های هستی و دربردارنده آن‌ها و عالمی صغیر گردد و از طرف دیگر می‌تواند آئینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی باشد؛ او که رقیقه‌ای از حقیقت الهی است عین فقر و نیاز به باری تعالی است و می‌تواند در سیر تکاملی خود به مقام قاب قوسین او ادنی رسیده که همان مقام عبودیت و بندگی و مقام خلیفه اللهی است و به اذن خدا تدبیر تمامی هستی را بر عهده گرفته و واسطه فیض بین ملک و ملکوت گردد.

## نتیجه:

ملاصدرا لازمه شناخت نفس را شناخت خداوند و بالعکس لازمه شناخت خداوند را شناخت نفس می‌داند؛ چراکه از نظر او انسان، مثال خداوند است و نه مثل او و بنابراین شناخت ذات، صفات و افعال خداوند می‌تواند ما را به شناخت بهتر نفس یاری کند: بنابراین، ذات انسان، همانند ذات خداوند، وجودی نامتناهی، واحد، بسیط، مجرد، فوق مقوله و بدون ماهیت و ازلی و ابدی است، صفات او همچون، علم، قدرت، اراده و فاعلیت او شبیه به فاعلیت الهی است، نفس انسانی همانند خداوند می‌تواند هرچه را بخواهد، خلق کند، ابتدا در درون خویش و در مراحل بالاتر در عالم خارج و همچنین که خداوند با وجود احدیت خود، مصداق معانی اسماء و صفات خود است، بدون آن که لازمه آن، کثرت در ذات باشد، نفس انسانی همانند خداوند، بسیط است و با وحدت و بساطت خود، جامع تمامی قوا، اعضاء و صورت‌های گوناگونی است که در خود دارد و طبق اتحاد عاقل و معقول، تمامی معلومات و کمالات را در خود دارد، بدون آن که کثرت در او راه‌یافته باشد و نفس، خود را به واحد بودن می‌شناسد، درعین حال که قوا و امور مختلفی را در خود دارد.

نتیجه بازخوانی اصول انسان‌شناسی حکمت متعالیه بر پایه خداشناسی نیز در نظریه انسان کامل بسیار روشن و واضح است؛ چراکه، انسان کامل از جهت ذات، صفات و افعال می‌تواند شبیه خداوند باشد و حاوی تمامی اسماء و صفات الهی گردد و شناخت هرچه بهتر خداوند، نیز ما را به شناخت بهتری از انسان می‌رساند. ملاصدرا حقیقت محمدیه ﷺ را مصداق انسان کامل می‌داند. او معتقد است جوهر شخص نبی ﷺ به حسب هویت و ذاتش، اشرف جواهر نفوس آدمی بوده و از نظر کمالات و قوایش، شدیدتر و نورانی‌تر از همه و قوی‌ترین نفوس است. نفس نبی ﷺ در نهایت مرتبه هر نفس و حقیقتی عقلی است.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۰)، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۳)، *هستی و علل آن (شرح نمط چهارم الاشارات و التنبیهات)*، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم: مرکز نشر اسراء.

- صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۸۰ الف)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ ق)، *الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *المفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تصحیح مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، *مظاهرالاهیه*، ترجمه و تعلیق سید حمید طیبیان، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *تفسیر سوره واقعه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *تفسیر قرآن کریم*، قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۲)، *رسائل فلسفی*، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۱)، *بدایه الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، قم: انتشارات دارالعلم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم و بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶)، *درآمدی به نظام حکمت صدراتی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام و تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *خدا در زندگی انسان*، تهران: حزب جمهوری اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، *شرح منظومه*، تهران: انتشارات صدرا.

## خوانش هانری کربن از آخرت‌شناسی ملاصدرا

یوسف شفیعی پناه در آباد\*

موسی اکرمی\*\*

انشاءالله رحمتی\*\*\*

### چکیده

هانری کربن با التزام به گونه‌ای تفسیر معنوی متأثر از عرفان ابن‌عربی و حکمه‌الاشراق سهروردی و الهیات شیعی از انسان و جهان، روش هرمنوتیک هایدگری را به مثابه کلیدی در تحلیل آخرت‌شناسی ملاصدرا که ادامه هستی‌شناسی او در تبیین ساحت‌های متعالی هستی آدمی است به کار می‌گیرد. کربن که عمیقاً تحت تأثیر هستی‌شناسی و پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر است نظریه سطوح هرمنوتیک او را به سطوح متعالی هستی و مراتب بالاتر حضور گسترش می‌دهد. در این نوشتار ضمن توجه و التزام به متن‌های ملاصدرا و بیان موجز اصول بنیادین فلسفه و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی هایدگر، چگونگی تأثیر آن‌ها بر رویکرد کربن در آخرت‌شناسی به تحلیل نگرش کربن به آخرت‌شناسی و سپس به بررسی

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (y.shafiee.p@gmail.com).

\*\* استاد گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (musa.akrami@gmail.com).

\*\*\* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (n.sophia1388@gmail.com).

نگرش هستی‌شناسانه کربن به اتصال و پیوستگی نحوه‌های گوناگون حضور در مابعدالطبیعه وجودی ملاصدرا - در پرتو هرمنوتیک موردنظر کربن که کشف حجاب از انحا حضور است - می‌پردازیم. در این بررسی بر «وجود معطوف به آن سوی مرگ» در برابر «وجود معطوف به مرگ» هایدگر تأکید خاص خواهیم داشت.

## کلیدواژه‌ها: کربن، ملاصدرا، هایدگر، هرمنوتیک، آخرت‌شناسی.

### مقدمه

پیش از ورود به موضوع خوانش کربن از آخرت‌شناسی ملاصدرا بیان این نکته در مورد خاستگاه فکری و پیشینه نگرش او ضروری است که کربن در پارادایم فکری زمانه خود می‌اندیشید؛ زیست‌بوم تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی او غرب بود، غربی که وارث و حامل جریان‌ها و سنت‌های فکری یونان باستان، قرون وسطی و عصر جدید بود. کربن به تحولات تاریخی، فرهنگی و فکری رنسانس، مدرنیته و پسامدرن اندیشیده بود و درعین حال همواره به تاریخ تحولات فکری دوران معاصر غرب نگرشی منفی داشت. «او به طور هم‌زمان، یک فیلسوف نوافلاطونی، یک الهی‌دان علاقه‌مند به امانوئل سوئدنبِrg [اِسْوِدِنْبِری]، یوهان گئورگ هامان، یاکوب بوهمه و مارتین هایدگر و متخصص نوعی از الهیات عرفانی بود که خود او شاهد افول آن در پی برآمدن ماده‌گرایی و عقل‌گرایی بوده است» (رک: چیثام، ۱۳۹۷: ۱۴).

کربن با آن نوع نگرش و فهمی که با تفسیر معنوی از انسان و جهان مغایرت داشت، مخالفت ورزید و معتقد بود که روح حاکم بر اندیشه غرب مدرن، همه چیز را به عنصر عقل تحویل می‌کند و به دنبال تبیین تاریخی و مادی پدیده‌ها و رویدادها است. وی در این زمینه می‌گوید:

دبری است که فلسفه غرب و بهتر است بگویم «فلسفه رسمی» دنباله‌روی دانش‌های تحصیلی است و فقط دو منبع را برای معرفت می‌پذیرد. یکی از آن دو ادراک حسی است که «یافته‌ها» و داده‌هایش همانی است که از آن به یافته‌های تجربی تعبیر می‌شود و دیگری مفاهیم فاهمه، عالم قوانین حاکم بر این یافته‌های تجربی است ... ولی در میان ادراکات حسی و شهود یا مقولات عقلی، کماکان خلأیی باقی است (کربن، ۱۳۹۵: ۳۹).

در نگرش شرق‌شناسانه غربیان، بر پایه نقد و نظر غزالی نسبت به فلسفه که در «تهافت‌الفلاسفه» تجلی‌یافته بود، فلسفه اسلامی پایان‌یافته تلقی می‌شد. کسی چون کربن در

هم‌نشینی و همدلی با مدرسان فلسفه در ایران دریافت که این نحله فلسفی به‌ویژه در ایران پایان نیافته است و علاوه بر جریان اشرافی‌جریانی نیز با صدرالمتألهین پدید آمده که در ایران بسیار نیرومند است. چنین است که «کار هانری کربن و دغدغه مادام‌العمری او برای دادن جایگاهی درخور به فلسفه «شرقی» را تا حدی باید به‌عنوان واکنشی در برابر این درک نوعاً غربی و «شرق‌شناسانه» از اموری چون وضع فلسفه در جهان اسلام] فهمید» (Landolt, 1999: 484).

کربن با تأثیرپذیری از نگرش‌ها و ادبیات فلسفی و عرفانی ایرانی - اسلامی به دنبال «جان جهان» و «نفس عالم» و بهره‌گیری از عرفان و معنویت در معرفت‌شناسی بود تا بدین طریق آن خلأ میان ادراکات حسی و مقولات عقلی را که پس از دکارت بر معرفت‌شناسی غرب سیطره یافته بود پر کند. از نظر او پدیدارشناسی هرمنوتیکی که کلیدش را از هایدگر گرفته بود، می‌توانست این معرفت‌شناسی را دگرگون ساخته و به سطوح بالاتری از شناخت رهنمون شود.

نوع خوانش متفکران و مفسران از اندیشه‌ها و موضوعات فلسفی به‌تناسب زمینه‌های فکری و معرفتی متفاوت است. کربن با به‌کارگیری روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی خوانشی از حکمت و فلسفه اسلامی ارائه می‌نماید که در اغلب موارد او را از دیگر مفسران و شارحین سنتی متمایز می‌کند. یکی از موضوعاتی که کربن با اشتیاقی وصف‌ناپذیر در اغلب تألیفات خویش به‌ویژه در دفتر پنجم جلد چهارم مجموعه *اسلام/ایرانی* به آن می‌پردازد موضوع آخرت‌شناسی ملاصدرا است.

### ۱. کلیاتی در نگرش فلسفی کربن به آخرت‌شناسی ملاصدرا

رویکرد کربن به ملاصدرا به‌ویژه در زمینه آخرت‌شناسی نیز از قاعده بهره‌گیری پدیدارشناسی و هرمنوتیک مستثنی نبود. وی در مواجهه با متون و آثار ملاصدرا امانت‌دار و ملتزم به آن بود؛ اما فهم و تفسیر او از متن‌های ملاصدرا لزوماً آن فهمی نیست که مفسران سنتی ملاصدرا از اندیشه او دارند. چنین بود که به گفته داریوش شایگان: «اندیشه صدرا، در پرتوی جهتی که کربن بدان داده بود، جاذبه‌ای بی‌سابقه و لحنی امروزی یافته بود» (شایگان، ۱۳۹۴: ۵۴). باین‌همه آنچه را که کربن می‌گوید می‌توان از تألیفات و اندیشه‌های ملاصدرا استنباط کرد، یعنی حداقل می‌توان گفت آثار و تألیفات ملاصدرا آن را نفی نمی‌کند.

کربن موضوع آخرت‌شناسی صدرای شیرازی را نه به‌عنوان پاسخ به سؤالات دینی و اعتقادی، بلکه پاسخ به پرسش‌های فلسفی انسان مطرح می‌کند؛ یعنی در برابر نگرش کلامی رویکردی فلسفی و هستی‌شناسانه دارد که اثبات و چگونگی آن را می‌توان از اصول و مبانی فلسفی ملاصدرا اخذ نمود. کربن بر این باور بود که ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود و تقدّم بخشیدن به فعل وجودی در برابر ماهیت نسبت به فلسفه سنتی مبتنی بر ماهیت انقلابی ایجاد کرده است. از نظر کربن گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، نوعی گذر، تعالی و تأویل است.

کربن در مقدمه خود بر/المشاعر می‌نویسد:

باید در نظر داشت که ملاصدرا در مابعدالطبیعه خود که مبتنی بر وجود و محق دانستن اولویّت فعل وجودی است، موفق به ایجاد تحوّل شده است که حاکمیت مابعدالطبیعه مبتنی بر ماهیت را که از قرن‌ها پیش از زمان فارابی و ابن‌سینا و سهروردی برقرار بوده از قدرت ساقط می‌کند... اولویتی که او به وجود داده است در واقع حاکم بر کلّ ساختار نظام فلسفی اوست. اولویّت فعل وجودی نسبت به ماهیت، تصوّر وجود را به‌عنوان حضور مطرح می‌سازد (کربن، ۱۳۸۱: ۸۵).

دستگاه فلسفی ملاصدرا که بر پایه اصالت وجود بنا نهاده شده است معنایی از هستی و غایت آن، انحای حضور، رسیدن به اقلیم متفاوتی از هستی و مراتب بالاتر حضور، تناظر میان «نحوه بودن» و «نحوه حضور» و اتصال و پیوستگی میان مراتب هستی ارائه می‌نماید که انسان در هر مرتبه و در هریک از عوالم وجودی خود، یعنی طبیعت و خیال و عقل، اشتداد وجودی پیدا کرده و در سیر صعودی خویش در هر مرتبه، حضوری متناسب با آن مرتبه دارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۴-۲۷۱). البته لازمه این سیر صعودی و گذر از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر که به‌واسطه حرکت جوهری انجام می‌پذیرد، مرگ است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۳۲-۳۳۳).

ملاصدرا وجود را اساس و زیربنای بسیاری از امور همچون علم توحید، علم معاد، علم نفس، حشر ارواح و اجساد می‌داند و می‌گوید: «فَمَنْ جَهَلَ بِمَعْرِفَةِ الْوُجُودِ يَسِرُ جِهْلُهُ فِي أُمّهَاتِ الْمَطَالِبِ وَ

معظمتها و بالذَّهول عنها فَاتَتْ عنه خَفِيَّاتُ الامورِ و خَبِيَّاتُها و علم الربوبيَّاتِ و نبواتِها و معرفة النفسِ و اتصالاتِها و رجوعِها الى مبدأ مبادئها و غاياتِها» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴).<sup>۱</sup>

همچنین ملاصدرا جهل انسان به مسئله وجود را موجب جهل به همه اصول و ارکان معارف الهی می‌داند و می‌نویسد: «والحقَّ أنَّ الجهلَ بمسألةِ الوجودِ لِلانسانِ يوجبُ له الجهلَ بجميعِ اصولِ المعارفِ و الأركانِ لأنَّ بالوجودِ يعرف كلَّ شيءٍ» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۴).

نظر به اهمیت و لزوم تبیین فلسفی آخرت‌شناسی ملاصدرا و باتوجه‌به مطالب پیش‌گفته می‌توان پذیرفت یکی از مواردی که فهم کربن از موضوع آخرت‌شناسی ملاصدرا را از دیگر شارحان و مفسران اندیشه‌های ملاصدرا متمایز می‌کند نگرش حکمی و فلسفی او به آخرت‌شناسی ملاصدرا است نه نگاه کلامی. براین‌اساس از نظر کربن آخرت‌شناسی ملاصدرا در واقع همان تبیین وجودشناسی و ساحت‌های متعالی آن است که با روش متعارف پوزیتیویستی که بر اندیشه غرب سایه افکنده است نمی‌توان به آن مراتب متعالی دست‌یافت، زیرا چنین نگرش‌هایی که در غرب رواج دارند طرحی تقلیل‌دهنده از «هستی» ارائه می‌دهند که هرآنچه از دایره عقل مادی و بیرون از افق تجربه مادی است نادیده انگاشته می‌شود. این نوع جهان‌شناسی که مبتنی بر علیت تاریخی و عینیت‌گرایی است و بر طبق آن همه چیز محصور در مکان کمی است، همه امور و پدیده‌ها برای اینکه فهمیده شوند، همواره به امر دیگری تقلیل می‌یابند که از پیش شناخته شده و گذشته است. این روش فهمیدن و ادراک نیازمند آن است که هر چه پدید می‌آید یا آنکه خود را در زمان حال بر ما آشکار می‌کند، برای اینکه فهمیده شود بایستی برحسب چیز دیگری که حاضر نیست [و به عبارتی «غایب» است] نگریسته شود. از این‌رو، چیزی که با آن مواجهه می‌یابیم محو می‌شود و در سیستمی که از پیش موجود است، بلعیده می‌گردد و امکان «حضور» از میان بر می‌خیزد (چیثام، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

از دید کربن، در این نوع روش ادراک، نیروی تحول‌آفرین روح نادیده انگاشته می‌شود. از همین رو است که پیروان چنین نگرش و روشی از درک سطوح بالاتر هستی و از فهم تجربیات روحانی

۱. هر کس از معرفت وجود بی‌بهره باشد، نادانی او، به مهم‌ترین و بزرگ‌ترین مسائل سرایت می‌کند، از آنها غافل می‌ماند و حقایق پوشیده و نهان، علم به توحید، نبوت، شناخت نفس و اتصال و بازگشت نفس به مبدأ اصلی و غایت حقیقی خویش را از دست می‌دهد.

ناتوان‌اند. درحالی‌که از نظر صدرای شیرازی ادراک اعم از حسّی، خیالی و عقلی عارض بر مدرک نبوده؛ بلکه بروز و ظهوری از یک «نحوه بودن» و یک «نحوه حضور» است، قائم به نفس است و معرفتی است که فاعل‌شناسا را تغییر داده و دگرگون می‌سازد و افق‌های وسیع‌تری از سطوح هستی را نمایان می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۸ و همچنین ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ج ۳، ۳۳۰-۳۴۷).

## ۲. «مرگ» در فلسفه هایدگر و تأثیر آن بر رویکرد کربن در آخرت‌شناسی ملاصدرا

هایدگر یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان غربی است که ضمن نقد فلسفه غرب معتقد است چیزی که در کل تاریخ فلسفه غرب مغفول مانده است، موضوع «هستی» است. فلسفه غرب به‌جای بحث از هستی، همواره از هستنده‌ها سخن گفته است و اگر فیلسوفی نیز از هستی بحث کرده، هستی را همچون هستنده در نظر گرفته است. از نظر هایدگر: «فلسفه را دیگر آن توان نیست که بر توان نسیان هستی که خود به‌تمامی در آن سقوط کرده است، گواهی روشن حاصل آورد» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۵۲)؛ بنابراین هایدگر پرسش از هستی و «مسئله هستی» را موضوع بنیادین اندیشه و سخن فلسفی می‌دانست. او در کتاب هستی و زمان می‌گوید:

آنچه پرسش درباره آن است در این پرسش که بناست ساخته‌وپرداخته شود خود هستی است؛ هستی‌ای که تعین بخش هستنده بماهو هستنده است، هستی‌ای که بر اساس آن هستندگان، صرف‌نظر از این که تا چه حد شرح و بسط داده شده باشند، همواره فهمیده شده‌اند. هستی هستندگان خود یک هستنده نیست (هایدگر، ۱۳۹۸: ۷۰).

به باور هایدگر یگانه هستنده‌ای که از معنای هستی پرسش می‌کند، انسان است. او این هستنده را با واژه «دازاین» بیان می‌کند. پرسش از هستی و فهم معنای هستی، دازاین را از هستندگان دیگر متمایز می‌کند. به نوشته هایدگر:

دازاین هستنده‌ای است که صرفاً در میان هستندگان دیگر واقع نمی‌گردد، بل او از آن‌رو که در حیطه هستی خودش هم این هستی را دارد، به لحاظ هستومندی از هستندگان دیگر متمایز است. اما آنچه به این بنیان هستی تعلق دارد این است که او در حیطه هستی خود نسبت به هستی خود مناسبتی با هستی دارد. ... ویژگی خاص این هستنده آن است که با هستی خودش و از طریق هستی خودش این هستی بر او گشوده می‌گردد. فهم هستی، خود مشخصه هستی دازاین است (هایدگر، ۱۳۹۸: ۸۳-۸۲).

هایدگر آن هستی را که بر دازاین آشکار می‌شود اگزریستانس می‌نامد: «ما آن هستی‌ای را که دازاین می‌تواند به نحوی از انجا با آن نسبت داشته باشد و همواره نیز به نحوی با آن نسبت دارد اگزریستانس می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۸۳)؛ بنابراین اگزریستانس داشتن دازاین، یعنی هستی او که خود را به‌صورت برون ایستایی نشان می‌دهد. نسبت و رابطه‌ای که دازاین با هستنده‌ها برقرار می‌سازد به‌واسطه همین برون ایستایی است که هستی به روی او گشوده می‌شود. اما این گشودگی هستی و اندیشه هستی که از ویژگی‌های دازاین است، یک کنش است.

کنش از خود بیرون شدن<sup>۱</sup> و خود را در «آنجا» قراردادن، پیش روی خود بودن، انسان خود را طرح می‌اندازد. هرگز به گوهر خود نمی‌رسد، اما با طرح اندازی به سویی آن گوهر، یا، بهتر بگوییم، به سویی «آنجا»<sup>۲</sup> پیش می‌رود. دازاین آن هستن<sup>۳</sup> است که به سویی «آنجا» پیش می‌رود. گوهر دازاین به سویی آنجا رفتن است (احمدی، ۱۳۹۷: ۲۳۷).

در این طرح اندازی‌ها است که دازاین شیوه بودن خویش در جهان را تعیین می‌کند. نحوه بودن دازاین «امکان‌های اوست. تأکید هایدگر بر آنجا (da) پیش از آن که به معنای مکان خاصی باشد، تأکید بر امکان است» (احمدی، ۱۳۹۷: ۲۵۵). جهان برای هایدگر به معنی مکان یا امر خارجی نیست، آن‌گونه که موجودات درون آن قرار می‌گیرند. دازاین و جهان به یکدیگر وابسته بوده و هیچ‌کدام بدون دیگری معنایی ندارند. برخلاف معرفت‌شناسی دکارت که موجب تمایز و جدایی سوژه و اُبژه می‌شود، رویکرد پدیدارشناسانه هایدگر اساساً این تفکیک و جدایی سوژه و اُبژه را نمی‌پذیرد. از نظر هایدگر در جهان بودگی دازاین به معنی رویارویی با دیگر هستندگان و تمامی مناسباتی است که با دیگر هستندگان برقرار می‌سازد؛ بنابراین دازاین و جهان دو امر متمایز از هم نیستند و مفهوم دازاین بدون مفهوم جهان بازشناختنی نیست: «در جهان بودن از مقومات ضروری و ما تقدّم دازاین است» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۷۱). جهان دازاین، جهان راه‌ها و امکان‌ها است و دازاین همواره در حال گزینش آن راه‌ها و امکان‌هایی است که به روی او گشوده است. دازاین نه‌تنها در پیدایش خود بلکه در قرارگرفتن در وضعیت اجتماعی و فرهنگی خویش نیز انتخابی نکرده است و به هستی پرتاب شده است و این یکی از ویژگی‌های بنیادین دازاین است. «دازاین

---

1. Ekstatisch

2. da

3. sein

خود را در موقعیت‌ها و وضعیت‌هایی می‌یابد که فارغ از او و فراتر از او وجود دارند. دازاین همواره در وضعیت قرار دارد ... و خود را همچون هستنده‌ای متناهی در میان دیگر هستندگان می‌یابد» (احمدی، ۱۳۹۷: ۳۱۱-۳۱۰). دازاین هرچند در قرارگرفتن در چنین وضعیتی نقشی ندارد؛ اما در گزینش و انتخاب راه آزاد است، از همین رو است که گفته می‌شود: «دازاین در بنیاد خود نه فعلیت بل امکان است. در هستی و زمان آمده: بالاتر از فعلیت، امکان قرار دارد ... هستنده‌ای است که امکان‌هایش را در جریان گزینش از میان آن‌ها از آن خود می‌کند» (احمدی، ۱۳۹۷: ۲۶۹). یکی از امکان‌هایی که دازاین همواره با آن روبروست و همه امکان‌های دازاین را پایان می‌دهد «مرگ» است. از این جهت «مرگ» در فلسفه هایدگر مفهوم کلیدی پیدا می‌کند. کسی نمی‌تواند به هستی بیندیشد و هستی مسئله اصلی او باشد اما «مرگ» را نادیده بگیرد. من موجود انسانی هر بار که به خودم مراجعه می‌کنم این حس را در خود می‌یابم که دغدغه «بودن» خود را دارم. این دغدغه بودن، انسان را همواره با مسئله عدم و نبودن و این مسئله روبرو می‌کند که اختیاری برای بودن خویش ندارد همان گونه که اختیاری در پیدایش خود و قرارگرفتن در وضعیت را نداشت و به جهان پرتاب شده بود. از میان امکان‌های پیش رو یک امکان نهایی به سوی او می‌آید که پایان همه امکان‌ها و درنهایت امکان نبودن است و این امکان نبودن یا عدم، همانا «مرگ» است که نقطه پایان همه امکان‌های دازاین است؛ بنابراین دازاین همواره در کشاکش است، کشاکش میان آنچه واقع شده و بنابراین الزام کننده است - آنچه بوده‌ایم و اینک هستیم - و آنچه ما به صورت «نه - هنوز» هستیم به این اعتبار که به عنوان یک طرح‌ریزی آینده سو در قلمرو گشوده‌امکانات، وجود داریم و زندگی‌های ما، ... به مثابت «به سوی - نهایت - بودن»، یا به سوی کمال (خویش) بودن، تصویری از جهت‌مندی زندگی که هایدگر آن را «وجود - به سوی - مرگ» می‌خواند، توصیف شده است.

مرگ در اینجا ناظر به این واقعیت که همه ما در آینده‌ای خواهیم مرد، نیست، بلکه ناظر است به این واقعیت که زندگی‌های ما به سوی تحقق یک صورت پیش می‌رود و هر یک از ما در قبال آن صورت که زندگی او در نهایت واجد است، مسئول است (گیگنون، ۱۳۹۶: ۳۸۲).

نزد هایدگر مرگ از این جهت «امکان» است نه قطعیت، زیرا تا مادامی که دازاین هست مرگ در نزد او همواره در افق امکان باقی می‌ماند؛ اما وقتی حادث شد دیگر من یا دازاینی نیست. بدین سان:

هرگونه تلاش فلسفی برای فهم وجود دازاین به‌عنوان یک کل، با مرگ معنا می‌یابد. دازاین تا هست ناتمام است، همواره پیش‌اروی خویش است، و از خود طرحی در می‌افکند. اما همین که هستن دازاین تمام شود، یعنی بمیرد، زندگی‌اش همچون یک تمامیت فرض می‌شود، اما خود او دیگر در میان نیست (احمدی، ۱۳۹۷: ۴۸۹).

البته فرض هایدگر بر این است که دازاین دو وجه دارد: وجودی نا اصلیل و وجودی اصلیل. دازاین نا اصلیل غرق در روزمرگی‌ها و نگران سرخوشی‌ها و گریزان از امکانات حقیقی خویش، مرگ همان آجلی است که می‌گویند روزی فرا خواهد رسید. درحالی‌که تلقی اصلیل می‌کوشد تا مرگ، این آخرین امکانی را که پیش روی اوست، پذیرا شود. بنیاد «برای مرگ بودگی» در دغدغه خاطر است، در این حقیقت است که دازاین هم از آغاز تولد خویش با مرگ خویش می‌بالد و کمال می‌یابد (ر.ک: شایگان، ۱۳۹۴: ۷۱).

بنابراین، دازاین اصلیل فهمی اگزیستانسیال از مرگ دارد بدین معنا که در می‌یابد پس از آن دیگر هیچ حالتی از «بودن» برای او وجود ندارد. او می‌داند «مرگ؛ از این پس نبودن، آنجا هستن است» (احمدی، ۱۳۹۷: ۴۹۳). پس «به‌سوی مرگ بودگی» از ویژگی‌های بنیادین دازاین است یعنی «پذیرش مسئولیت مرگ به‌عنوان امکان؛ جهیدن پیشاپیش در امکان نهایی و منتظر تحقق آن امکان بودن» (شایگان، ۱۳۹۴: ۷۲).

در پرتو این فهم آگاهانه و اگزیستانسیال از مرگ به‌عنوان امکان نهایی است که برای دازاین دغدغه خاطر پدید می‌آید تا به بودن و هستی خود بیندیشد و نگران و مراقب بودن خود باشد. همین دغدغه، دازاین را به تکاپو می‌اندازد تا طرح‌افکنی کند و به‌سوی تحقق‌بخشی به امکان‌های وجودی خویش پیش رود. دازاینی که مرگ را چنین پذیرا شود و منتظر آن باشد به وجودی آزاد برای مرگ تبدیل می‌شود، «یعنی به وجودی تبدیل می‌شود که با مرگ خویش به آزادی می‌رسد» (شایگان، ۱۳۹۴: ۷۲). چون دازاین زمانمند است و در زمان بودگی ویژگی بنیادین او است، مرگ دازاین به معنای پایان در زمان بودگی دازاین و در نتیجه به معنای متناهی بودن آن است.

باتوجه‌به آشنایی کرین با اندیشه فلسفی هایدگر که به ترجمه کتاب هستی و زمان وی به زبان فرانسه انجامید، او عمیقاً تحت‌تأثیر هستی‌شناسی هایدگر و از منظر روش‌شناسی تحت‌تأثیر پدیدارشناسی هرمنوتیکی او بود. کرین از طریق هایدگر اهمیت هرمنوتیک (با معادلی چون «تأویل» برای او) را به‌عنوان کلیدی که درهای معانی باطنی پدیدارها را می‌گشاید دریافت. او در مصاحبه با فیلیپ نمو در این مورد می‌گوید:

آنچه من با اشتیاق نزد هایدگر باز می‌یافتم، در واقع منشأ و نسبت هرمنوتیک شلابرماخر بود؛ و اگر خود را پیرو پدیدارشناسی می‌دانستم، به این دلیل بود که هرمنوتیک فلسفی اساساً کلیدی است که معنای نهفته و نهان (از لحاظ ریشه‌شناسی همان مفهوم باطنی) را در پس گزاره‌های ظاهری کشف می‌کند. در واقع من فقط کاربرد این هرمنوتیک را به حوزه بکر و وسیع عرفان اسلامی شیعه - و سپس عرفان مسیحی و عرفان یهود که هم‌مرز آن هستند - گسترش داده‌ام (کرین، ۱۳۸۴: ۲۴).

هایدگر نحوه «بودن» و به عبارتی وجود حالت‌های مختلف هستی را در سایه‌گزینش امکان‌های پیش روی دازاین و به فعلیت رساندن آن و در نتیجه حالت‌های مختلف حضور را مطرح می‌کرد و این چگونه بودن، نحوه فهم انسان از جهان و زندگی را تعیین می‌کرد؛ بنابراین دازاین هایدگر میان نحوه بودن و نحوه ادراک پیوندی برقرار می‌کرد: «این هرمنوتیک یا فن فهمیدن است. این نوع «فهمیدن» از پیش متضمن استحاله و دگرگونی است» (چیثام، ۱۳۹۷: ۱۰۹).

هایدگر با تمرکز روی هرمنوتیک، نخستین وظیفه آن را همانا هرمنوتیک خود دازاین، یا هرمنوتیک «حضور» می‌داند که در پی روشن ساختن این امر است که چگونه حضور آدمی، در هنگام فهم خویشتن، جایگاه خود را معین می‌کند؛ بنابراین مفهوم از حجاب در آوردن امر پنهان برای آشکار ساختن «حقیقت وجود»، نقش محوری در آثار متأخر او ایفا می‌کند (ر.ک: چیثام، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۱۱۰).

کرین این مفاهیم هایدگری واقعیت بنیادین هستی، تمایز میان هستی و هستنده‌ها، حضور، ارتباط میان ادراک با نحوه بودن و نظریه سطوح هرمنوتیک را - که اشاره به ساحت‌های گوناگون هستی دارد - در دستگاه فلسفی ملاصدرا یافته بود، دستگاهی که بر پایه «اصالت وجود» شکل گرفته بود و معنایی از هستی و غایت آن، حضور و رسیدن به اقلیم متفاوتی از هستی و مراتب

بالاتر حضور، علم حضوری و غیره را ارائه می‌داد که کربن را در جهان محدود هایدگری محصور نمی‌کرد. بدین‌سان:

کربن بر آن بود تا با همان کلید قفل‌های دیگری، به‌ویژه قفل‌هایی را بگشاید که برنامه تحلیلی هایدگر بدان‌ها راهی نداشت. وجوهی دیگر از وجود، موازی با مراتب دیگر از تأویل و وجوهی دیگر از زمان‌مندی، مشکل تاریخ قدسی، آخرت اندیشی و فضای مثالی نمادهای، از زمره چیزهایی بودند که در افق اندیشه هایدگری پدیدار نمی‌شدند، اما دغدغه عمده کربن را تشکیل می‌دادند (شایگان، ۱۳۹۴: ۷۰).

### ۳. آخرت‌شناسی ملاصدرا در پرتو تفسیر کربن

گفتیم که در دستگاه فلسفی هایدگر مرگ به‌عنوان آخرین امکان دازاین، و هدف نهایی‌اش پذیرش وضعیت خود به‌عنوان «هستی به سوی - مرگ - بودن» و محدود به جهان مادی است. در نگرش کربن: راه وصول به اصالت و معنای راستین هستی یک فرد تنها، همانند دستگاه هایدگری، فرار از زندگی روزمره مبتذل و پیش‌پاافتاده برای رویارویی با گریزناپذیری مرگ خویش نیست بلکه می‌توان آن را با پیمودن مسیری معنوی نیز تحقق بخشید که معنای بازگشت روح به موطن اصلی خویش از طریق دستیابی به درجه فزاینده‌ای از حضور که جهان‌های برتر و غیرمادی را به خود می‌گیرد (Akbarian And Neuve, 2008: 15-16).

در برابر چنین تلقی‌ای از مرگ:

کربن معتقد است که در هر صورت هیچ ضرورتی ندارد که در جهان‌بینی هایدگر، «حاضر» بمانیم او از آن خارج می‌توانیم گشت. «به‌سوی مرگ بودن» که همانا به اعتقاد هایدگر، نحوه وجود ابتدایی و زیربنایی ما به شمار می‌رود، در اصل، از منظر وجودشناختی، زیربنایی و بنیادی نیست، بلکه خود از نظر تاریخی مقید و محدود گشته است: از این‌رو ضرورتی ندارد که آن را اقتباس کنیم (چیثام، ۱۳۹۷: ۴۶).

کربن هرچند از کلید هرمنوتیکی هایدگر (که متضمن تحلیلی از هستی و دلالت‌های آن است) و وجود حالت‌های مختلف هستی، حضور، ادراک و ارتباط آن با نحوه بودن - که کربن آن را در نظریه علم حضوری ملاصدرا پی می‌گیرد - بهره می‌گیرد؛ ولی هرگز خود را در بند نحوه حضور دازاین و نحوه ارتباط آن با جهان محصور نمی‌سازد. از نظر او حضوری که حکیمان الهی مانند ملاصدرا تجربه می‌کنند، حضوری نیست که پایان و غایتش مرگ یا به‌سوی - مرگ - بودن

باشد. انحایی از وجود و حضور به همراه عالمی که آن را اقتضا می‌کنند برای انسان قابل دسترسی است. او در پرتو خوانشی که از اندیشه‌های ملاصدرا داشت به کرانه‌های وسیع و گشوده‌تری از هستی راه می‌جست که دستگاه فلسفی هایدگر فاقد آن بود.

از آنجاکه در وجودشناسی ملاصدرا وجود مساوق حضور است اشتداد وجود همراه با اشتداد حضور است که در اثر تجرد از احکام و عوارض عالم ماده دست می‌دهد. یعنی میزان حضور یک موجود به میزان تجرد آن بستگی دارد به گونه‌ای که: «یک موجود در صورتی می‌تواند برای خودش و دیگر موجودات حاضر باشد و دیگر موجودات برای او حضور بیابند که از شرایط عالم شهادت ... رهایی یافته باشد و این رهایی به معنای رهایی از شرایط غیبت، مرگ، است» (رحمتی، ۱۳۹۴: ۱۴۰-۱۴۱).

ملاصدرا در مورد غیبت و قصوری که در قوس نزول بر وجود عارض می‌شود می‌نویسد: «فالأول علی کماله الأتمّ الذی لانهایه له [...] و کلّ ما هو أكثر تأخراً عنه، فهو أكثر قصوراً و عدماً»<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۹). از این رو در هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی ملاصدرا هر عالم بالاتری واجد کمالات عالم مادون و پایین‌تر خود بوده و نسبت آن‌ها با هم نسبت تمام با نقص، و کمال با ضعف است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۳۴). برای این اساس کربن می‌گوید:

موضوع بحث ملاصدرا و اشراقیان، یک نوع وجود [یا نحوه وجود] در این عالم است که از اساس متفاوت با آن نحوه وجودی است که به طور ناگزیر به این عالم پرتاب و در این عالم رها شده، به دست «وجود معطوف به مرگ» [یا برای] مرگ خویش سپرده شده است. زیرا نسبت [یا رابطه تناسبی] میان وجود و حضور، در نظر ملاصدرا، بدین صورت است که هر قدر حضور قوی‌تر باشد، به همان میزان حضور در عوالم دیگر، افزون‌تر خواهد بود، ... و او بیشتر شاهد عوالم دیگر [یا آخرت] است، و کمتر وجود او «وجود برای مرگ» است؛ و وجود او بیشتر وجود برای آن سوی مرگ خواهد بود (کربن، ۱۳۹۱: ۵۰۶-۵۰۵).

بنابراین، هر موجودی به هر اندازه از جهان پدیداری تجرید حاصل کرده باشد و هر چه بیشتر مجرد گردد، در واقع از شرایط غیبت و مرگ بیشتر رها می‌گردد. سپس کربن نتیجه می‌گیرد:

---

۱. اول تعالی، دارای وجود کاملی است که نهایی برای او نیست ... و هر چه یک موجود تاخرش نسبت به او بیشتر باشد حضور و نیستی او افزون‌تر است.

بدین طریق، آن موجود بیش‌ازپیش از شرایط بودن<sup>۱</sup> که آن را به پایانش گسیل می‌دارد، رها و آزاد می‌گردد، یعنی از قید وجود لالموت در می‌آید. از دیدگاه ملاصدرا و تمام اشراقیون، درجه حضور هرچقدر شدت بیشتری داشته باشد، فعل وجودی نیز شدت بیشتری خواهد داشت، یعنی وجود بعد از مرگ شدت بیشتری خواهد داشت؛ زیرا بدین‌وسیله آن موجود تأخر خود را از حضور تام رفع می‌نماید. کلّ فلسفه معاد و رستاخیز ملاصدرا جز بیان و تصریح همین شهود بنیادی، کار دیگری به عهده ندارد (کربن، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

به باور کربن در منظر صدرایی مرگ گذر از سطحی فرودست به سطحی فرادست و متعالی از «هستی» و دستیابی به سطوحی دیگر از حضور در آن سوی جهان پدیداری است، حضوری که از محدودیت‌های حضور این‌جهانی و تاریخ‌مندی دازاین‌هایدگر گذر می‌کند. بدین‌سان کربن ضمن تأثیرپذیری از هرمنوتیک حضور هایدگری، آن را در قلمروهای وسیع‌تری به کار می‌گیرد از نظر او هرمنوتیک:

کشف حجاب است از انحاء حضور، و از عوالم و از حالت‌های وجودی که با آن آنحوه‌های حضوراً متناظرند. این کار خود عملی است دگرگون‌سازنده، چرا که فهمی از رهگذر هرمنوتیک به دست می‌آید، نحوه وجود مدرک را دگرگون ساخته و امور مکتوم و نهان را برملا می‌سازد ... تا نفس را به حالت‌های وجودی تازه‌تر رهنمون شود (چیثام، ۱۳۹۷: ۱۱۲).

سید حسین نصر در این باره می‌گوید:

کربن طرفدار هرمنوتیک، یا تأویل، بود و به همین دلیل هر جا که مجذوب دینتای، هوسرل، هایدگر و دیگر فلاسفه می‌شد برای استفاده از هرمنوتیک بود. او به دنبال هرمنوتیکی بود که بعد پنهان و واقعی چیزها را نشان دهد و این دقیقاً چیزی است که عرفان اسلامی آن را "کشف‌المحجوب" یا همان آشکارسازی چیزی که در پس پدیدار مخفی است، می‌نامد (Akbarian And Neuve, 2008: 24).

در نگرش کلی می‌توان گفت از آنجاکه دغدغه اصلی کربن نجات بشر از بی‌معنایی است، او راه رسیدن به معنویت را توجه به طریقت باطنی و عرفانی ادیان آسمانی می‌داند. از نظر او تمدن مغرب‌زمین، دست‌کم از سده دوازدهم، با نزاع میان فلسفه و الهیات، میان ایمان و دانش دچار شکاف گردیده است، و، با رویکرد طبیعت‌گرایانه، هرآنچه روحانی است به کناری نهاده شده است.

به باور کربن به دلیل آن که مغرب‌زمین معنی «تأویل» را از کف داده است، دیگر قادر نیست به امور مکتوم متون مقدس راه یابد و لذا از بعد مقدس عالم اسطوره‌زدایی می‌کند. به نظر وی با کلید هرمنوتیک (تأویل) که با زبان کتاب مقدس ارتباطی وثیق دارد، می‌توان بر این شکاف غلبه کرد. یکی از دلایل تأکید کربن بر آنچه «فلسفه نبوی» می‌خواند آن است که در بطن خود «پدیده کتاب مقدس» را دارد که در ادیان اهل کتاب هر پیامبر مرسلی آن را بر انسان‌ها عرضه می‌کند. این پدیده عمدتاً وضعیت هرمنوتیکی می‌آفریند، یعنی وضعیتی که در آن، مسئله اساسی همانا شناختن و دریافتن «معنی حقیقی» کتاب است. در چنین برداشتی از هرمنوتیک، بدون تحول هم‌زمان خواننده متن، تفسیر آن متن محال است و بر این مبنا تمام خلیقات درونی فرد مؤمن نیز از نحوه فهم وی نشئت می‌یابد. از نظر کربن تنها به لطف همین هرمنوتیک دوگانه معنی باطنی متن و نفس (به طور هم‌زمان) است که کتاب مقدس در زمان حال به حیات خود ادامه می‌دهد. بدین‌سان، قدم‌نهادن بر کرانه‌های ناپیدای هستی به‌منظور رها ساختن خویشتن مستلزم فهم حقیقی از کتاب مقدس و استحاله درونی است (کربن، ۱۳۹۱: ۲۵۰-۲۷۰؛ چیثام، ۱۳۹۷: ۱۰۱-۱۱۴ و ۱۹۹-۲۲۶). چنین است که می‌توان گفت:

برداشت بلندنظرانه او از «توحید»، همانند برداشت ماسینیون، بر مفهوم اسلامی «دین ابراهیمی» استوار بود ... مهمتر از همه، آن چیزی بود که او آن را «پدیده کتاب مقدس» و همتای ضروری آن، یعنی شخص یک چهره نبوی [شخصیت نبوی]، سرچشمه مفروض هرمنوتیک معنوی می‌نامید. من فکر می‌کنم در تحلیل نهایی، اعتقاد کربن این است که این سرچشمه شخصی هرگز نمی‌تواند یک‌بار برای همیشه در تاریخ «تجسد» یابد (Landolt, 1999: 489).

گفتنی است که فهم این مراتب هرمنوتیک و حضور، نفس را از محدوده تنگ و باریک جهانی که در آن محبوس شده است آزاد می‌گرداند. با علم حضوری، نفس خود را دگرگون ساخته و مراتب دیگری از حضور را تجربه می‌کند. با این دگرگونی‌های درونی و انفسی، عوالم و سطوح دیگری از هستی به روی او گشوده می‌شود و این آشکارگی ساحت‌های گوناگون هستی، همان «کشف‌المحجوب» در فرایند هرمنوتیک است. به همین دلیل در معنای موردنظر ملاصدرا انسان‌شناسی با معادشناسی پیوند می‌خورد. کربن در این باره می‌نویسد:

انسان‌شناسی او [یعنی ملاصدرا] با معادشناسی شیعی مطابقت کامل دارد. این انسان‌شناسی با نوعی نظریه مهم مربوط به تکوین جهان و نفس پیوند دارد که عبارت

است از هبوط نفس در أسفل‌السافلین و صعود تدریجی آن تا صورت انسانی به‌عنوان نقطه ظهور آن در آستانه ملکوت، و تداوم انسان‌شناسی در طبیعیات و مابعدالطبیعه معاد. در این صورت، مفهوم ماده نه مفهوم اصالت مادی خواهد بود و نه مفهوم اصالت روحی. ماده از حالات بی‌شماری گذر می‌کند: ماده‌ای لطیف، روحانی و حتی الهی نیز وجود دارد (کربن، ۱۳۹۶: ۴۲۶).

به باور کربن این مابعدالطبیعه وجودی ملاصدرا آدمی را از دنیا آزاد می‌سازد، زیرا دنیا با حضور حقیقی سازگار نیست. چنین وجودی در دنیا، مسبوق به عدم نیست و به دنیا پرتاب نشده است (ر.ک: کربن، ۱۳۹۸: ۲۶۶).

کربن فکرت قدم نفس (أزلیت نفس) را ضامن پابندگی وجود و در نتیجه ضامن نجات آدمی می‌داند. از نظر او وجود ازلی مستلزم تداوم وجود و بقای هستی است؛ بدین معنا که وجود ما در حد ذات خود، قبل از زمان و بعد از زمان هرگز به عدم نمی‌پیوندد و در نتیجه أزلیت نفس مستلزم ابدیت آن است. به همین دلیل وجود دنیوی ما، فقط مقطعی در میانه ازل و ابد، یا به عبارت دیگر مقطعی است که از ازل تا ابد امتداد دارد (ر.ک: کربن، ۱۳۹۳: ۴۰۷-۴۰۹).

به نظر کربن وحدت مبدأ و مقصد - که در نقطه واحد به هم می‌پیوندند - و نقطه پایان - که حاصل بازگشت به نقطه آغاز است - مضمون اصلی آخرت‌شناسی ملاصدرا و آئین گنوسی است، همان مضمونی که با عنوان دو قوس نزول و صعود و مبدأ و معاد تصویر شده است به گونه‌ای که از نظر ملاصدرا ترتیب بازگشت صعودی انسان در عوالم سه‌گانه برعکس ترتیب ابتدایی نزولی از حق تعالی است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۶۵) و مبتنی بر اصولی است که از نظر ملاصدرا این اصول عبارت‌اند از: توجه موجود پائین‌تر به موجود بالاتر، بازگشت هر چیزی به اصل خویش، بازگشت هر صورتی به حقیقت خود، اثبات حرکت جوهری، بازگشت معلول‌ها به علت‌هایشان و دارای غایات و نهایات بودن همه اشیا (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۸۶). کربن در همین زمینه می‌نویسد:

در انجیل توماس (قول ۴۹) می‌خوانیم: شما ملکوت را خواهید یافت، زیرا از آنجا آمده‌اید و دوباره بدان‌جا باز خواهید گشت، یعنی آنان که مبدأ خویش را می‌شناسند مقصدشان را نیز می‌شناسند، زیرا، کشف مبدأ لاجرم با کشف مقصد همراه است؛ زیرا هر جا که مبدأ هست، مقصد همان‌جا خواهد بود (کربن، ۱۳۹۳: ۴۰۶ و ۴۰۷).

از نظر کرین، از آنجاکه فلسفه‌های مدرن غربی از معرفت نجات‌بخش (گنوس) و به تعبیری علم حضوری دور مانده‌اند درکی از این مراتب برتر وجود و حضور ندارند. او در این باره می‌نویسد: مراتب وجود و وفور حضورها که به علم حضوری درک شده‌اند در این مابعدالطبیعه سنتی و فلسفه‌ای که در اثر لادری گری زمین‌گیر شده است، معیار واحدی ندارد. در نظر ملاصدرا همه مفروضات چنین فلسفه‌ای، معنایی جز تشدید «تأخر» وجود، واداشتن آن به عقب ماندن از خویش ندارد (کرین، ۱۳۹۸: ۲۶۷).

از دیدگاه کرین در وجودشناسی سلسله‌مراتبی ملاصدرا هر چه موجود تأخرش نسبت به مبدأ اعلی بیشتر باشد، غیبت و قصور او نیز بیشتر است. بر همین اساس انسان در قوس نزول علاوه بر غیبت و نقصانی که مانند همه موجودات عالم هستی، متناسب با مرتبه وجودی‌اش در میان موجودات، دارد در اثر «هبوط» نیز تأخر و غیبت او نسبت به مرتبه نخستین هستی تشدید شده است؛ بنابراین باید برای بازیابی‌اش بکوشد. به باور کرین بسیاری از مباحث آخرت‌شناسی ملاصدرا بازیابی آن ازلیات به تأخیر افتاده است که موجب رهایی از غیبت می‌گردد و دستیابی به حضور امکان‌پذیر می‌شود. نقطه اوج این حضور و عروج که در پرتو علم حضوری انجام می‌شود رسیدن به عقل فعال «روح‌القدس» و اتحاد با آن است (ر.ک: کرین، ۱۳۹۴: ۱۴۲-۱۴۵).

ملاصدرا می‌گوید: «فان کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجود العقل الفعّال لها و اتّصالها به و اتّحادهای معه» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸۹). کرین در این زمینه می‌نویسد: «رسیدن به عقل فعّال، قلّه و اوجی است که فعل وجودی به نهایت حضور می‌رسد. بدین ترتیب هر نوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ملاصدرا منتهی به مابعدالطبیعه روح‌القدس می‌شود» (کرین، ۱۳۸۱: ۱۱۱). این سیر عروجی در مسیر بازگشت از طریق تلطیف و تکامل جسم آغاز می‌شود، و از دل جسم متراکم مادی در فرایند تحولات پیاپی نفس پدید می‌آید، و در نهایت این نفس به مرتبه تجرّد و حضور می‌رسد. این سیر تلطیف و تکامل تا اتصال به عقل فعّال ادامه می‌یابد.

همه این‌ها ناشی از این است که نزد ملاصدرا وجود ذاتی بی‌قرار و نهادی ناآرام دارد. براین‌اساس از نظر کرین جسم مادی، نفس و جسم روحی<sup>۱</sup> نیز موجود است. البته کرین یادآور

می‌شود که این شهود ملاصدرا با تکامل‌گرایی مرسوم در غرب که به عقیده‌ای تعبّدی تبدیل شده است فاصله بسیار دارد، او می‌نویسد:

بر طبق تکامل‌گرایی همه چیز در جهت معنای افقی خطی، در مرتبه واحد وجود، حادث می‌شود. نسنجیده از «جهت تاریخ» سخن می‌گویند و کاملاً غافل‌اند از اینکه برای سخن‌گفتن از آن لاف‌ها باید نوعی آخرت‌شناسی، در اختیار داشت. جنبش جهان، در اندیشه ملاصدرا و همه متفکران ما، جنبش جهان در حال تکامل - تحول - نیست، بلکه جنبش جهان در حال عروج است (کرین، ۱۳۹۸: ۲۶۳).

بر این مبنا، روشن است که مفهوم هایدگری در جهان بودن و زمان‌مندی، امکان‌های اصیل انسان را در مواجهه با آن‌سوی هستی از بین می‌برد. درحالی‌که آنچه توجّه کرین را در اندیشه ملاصدرا به خود جلب می‌کند مفهوم معاد است، و درواقع کرین در مابعدالطبیعه وجودی ملاصدرا گونه‌ای اتصال و پیوستگی میان وجود این‌جهانی انسان و وجود آن‌جهانی یا ملکوتی او می‌یابد. وجود فراسوی مرگ و آن‌جهانی انسان وجودی منقطع و منفصل از وجود این‌جهانی نیست و ادامه آن است. «سه‌گانه انسان‌شناسانه، یعنی ساختار انسان به منزله جسم، نفس، روح، منطبق با آن سه عالم [یعنی عالم حس، عالم خیال و عالم عقل] است» (کرین، ۱۳۹۸: ۳۲۴). از نظر ملاصدرا هیچ‌گونه انفصالی میان عوالم سه‌گانه نیست؛ بلکه این عوالم متصل‌به‌هم بوده به‌گونه‌ای که پایان و نهایت هر عالم، سرآغاز عالم بالاتر است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۵۳).

چیزی که کرین از متون ملاصدرا می‌فهمد و ضامن این پیوستگی و اتصال است وجود عالم خیال (مثال) است که برای کرین در حوزه‌های معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی کارکرد تبیینی دارد. ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد:

- 
1. hyle
  2. psyche
  3. pneuma

إِنَّ الْقُوَّةَ الْخَيَالِيَّةَ جَوْهَرًا قَائِمًا لَا فِي مَحَلٍّ مِنَ الْبَدَنِ وَاعْضَائِهِ، وَ لَا هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي جِهَةٍ مِنَ جِهَاتِ هَذَا الْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ؛ وَ أَمَّا هِيَ مَجْرَدَةٌ عَنِ هَذَا الْعَالَمِ وَاقِعَةٌ فِي عَالَمِ جَوْهَرِي مُتَوَسِّطٍ بَيْنَ الْعَالَمَيْنِ: عَالَمِ الْمَفَارِقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَ عَالَمِ الطَّبِيعِيَّاتِ الْمَادِيَّةِ<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۸).

براین اساس تأکید فراوان کربن بر عالم خیال و به تبع آن نقش معرفتی قوه خیال از این روست که او هیچ زمینه‌ای را برای به هم پیوستن جهان معقول و جهان محسوس و متناظر با آن میان انسان مادی و انسان عقلی (روحی) نمی‌یابد، مگر اینکه جهانی میانی و میانجی وجود داشته باشد. به نظر کربن این جهان واسطه تنها در فلسفه اسلامی به‌ویژه در فلسفه ملاصدرا به‌صورت دقیقی تعریف شده است.

به باور کربن بدون این عالم میانی حوادث تاریخ معنوی، فلسفه رستاخیز و حوادث مربوط به آن، تمامی وحی‌های نبوی، و تجارب شهودی عرفا ممکن نخواهد بود. بدون این عالم امکان یک جهان‌شناسی تمام‌وکمال وجود ندارد. براین اساس می‌توان گفت در دستگاه فلسفی ملاصدرا، با در نظر گرفتن عالم مثال می‌توان با سیر عمودی به سطوح بالاتری از هستی و حضور رسید.

رسیدن به ساحت‌های متعالی هستی و حضور مستلزم گذر از زمان آفاقی به زمان انفسی است که به واسطه مرگ روی می‌دهد. اما مرگ از نظر کربن، در تأثیرپذیری از ملاصدرا، معنای وسیع‌تری می‌یابد و صرفاً مرگ طبیعی مورد نظر نیست؛ بلکه انسان می‌تواند در این جهان باشد و در عین حال از «خود» بمیرد. این مردن از خویش تولدی دوباره است، تولدی معنوی که حاصل معرفتی اشراقی است که موجب تحوّل وجودی می‌شود. شرط چنین معرفتی آگاهی به غربت غربی خویش و این نکته است که انسان از اصل خویش دور مانده است. انسانی که چنین است، به دنبال برقراری ارتباطی وجودی با جایگاه اصیل خویش و عالم معنا است. او می‌داند که ورود به آن عالم و درک اسرار آن از مسیر درون و باطن او می‌گذرد. اینجا است که تناظر میان عالم و معلوم برقرار می‌شود و عوالم معنوی در وی متحقق می‌گردند. تأکید کربن بر مرگ‌اندیشی، مرگ آگاهی و ولادت ثانی و آخرت‌شناسی بر همین اساس است. کربن وقتی فلسفه نبوی را فلسفه

۱. قوه خیالی جوهری است که به هیچ محلی از بدن و اعضاء آن قائم نیست، و در هیچ جهتی از جهات این عالم طبیعی موجود نیست؛ و بلکه مجرد از این عالم است و در عالمی جوهری واقع است که متوسط میان دو عالم است: میان عالم مفارقات عقلی و عالم طبیعیات مادی.

معاداندیش می‌داند صرفاً بدین معنا نیست که این فلسفه درباره احوال پس از مرگ طبیعی سخن گفته است، بلکه این فلسفه «برای نشان دادن راه مردن از خویش و رستاخیز درونی در همین دار دنیا نیز نظر دارد» (رحمتی، ۱۳۹۳: ۵۷).

تأکید اهل عرفان و حکمت بر جمله «موتوا قبل أن تموتوا» نشانگر قابلیت است که انسان در این دنیا دارد و می‌تواند با مرگ ارادی، ولادت روحانی را تجربه کند و در همان حالی که در این دنیا است به جسم لطیف خود زنده باشد (ر.ک: رحمتی، ۱۳۹۳: ۵۸). به نظر کربن این حقیقت همان چیزی است که در روان‌شناسی اعماق<sup>۱</sup> از آن به ایماگو یا صورت مثالی نفس<sup>۲</sup> تعبیر می‌شود. او می‌نویسد:

صورتی نیست که از یک ادراک قبلی نتیجه می‌شود. این صورتی است که فوق هر ادراک حسّی است. صورتی است که به نحو پیشاتجربی بیانگر ژرف‌ترین وجود شخص است ... هر یک از ما صورت جهان خاص خویش<sup>۳</sup> را در خود دارد و این صورت را در عالمی کمابیش منسجم فرافکنی می‌کند و آن عالم مبدل به صحنه‌ای می‌شود که سرنوشت وی در ساحت آن به اجرا در می‌آید (کربن، ۱۳۹۷: ۹۷).

هنگامی که آدمی به صورت مثالی و جسم لطیف خویش متحقق می‌شود، در واقع رستاخیز درونی را تجربه کرده جهان او جهان دیگری خواهد شد؛ بنابراین کربن تناظری میان این رستاخیز درونی شخصی و رستاخیز اخروی تشخیص می‌دهد و روایت «من مات فقد قامت قیامت»<sup>۴</sup> را به معنای مرگ اختیاری در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «به‌واقع این عمل متألّهانه، این تجربه خلسه‌آمیز از قید تن را که بر خروج در اثر مرگ، پیش‌دستی می‌کند فقط به‌صورت پایان چیزها و پایان زمان، به‌صورت یک واقعه اخروی فردی، می‌توان ابراز کرد و آزمود» (کربن، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

#### ۴. نتیجه‌گیری

آشنایی کربن با جریانات فکری غرب و گرایش‌های عرفانی وی در حوزه تحقیقات شرق‌شناسی و به‌طور کلی پیش‌فرض‌ها و تمامی مایه‌های فکری کربن به او این امکان را می‌داد که با نگرش نو

1. depth Psychology
2. image
3. imago mundi

۴. «هر کس بمیرد در حقیقت قیامت او برپا شده است.»

و امروزی با جهان تفکر ایرانی، از جمله متون ملاصدرا، روبرو شود. کربن در مواجهه با متون و آثار ملاصدرا امانت‌دار و ملتزم به آن بود. اما فهم و تفسیر او از اندیشه‌های ملاصدرا فراتر از تفسیرهای سنتی و دارای لحنی امروزی بود. یکی از جنبه‌های تمایز خوانش کربن در موضوع آخرت‌شناسی ملاصدرا نگرش حکمی و فلسفی او به این موضوع در برابر نگاه کلامی است. کربن موضوع آخرت‌شناسی ملاصدرا را در ذیل هستی‌شناسی مطرح می‌کند که با اصول و مبانی فلسفی ملاصدرا به‌خوبی می‌توان آن را تبیین نمود. کربن از طریق هایدگر اهمیت هرمنوتیک (تأویل) را به‌عنوان کلیدی که درهای نهان و معانی پنهان پدیدارها را می‌گشاید، دریافت. از این‌رو از نظر کربن هرمنوتیک کشف حجاب از ساحت‌های دیگر وجود و انحاء حضور است. کربن این روش هرمنوتیکی را در تحلیل آخرت‌شناسی ملاصدرا به کار می‌گیرد و نظریه سطوح هرمنوتیک هایدگر را به کرانه‌های گشوده‌تری از هستی گسترش می‌دهد.

بر اساس خوانش کربن، در اندیشه ملاصدرا درجه وجود متناسب با درجه حضور است، به‌گونه‌ای که هر قدر حضور قوی‌تر باشد، فعل وجودی نیز شدت بیشتری دارد و به همان میزان حضور در عوالم دیگر افزون‌تر خواهد بود. به باور کربن حضوری که ملاصدرا تجربه می‌کند حضوری نیست که پایان و غایتش به‌سوی مرگ باشد. همچنین وجود موردنظر ملاصدرا وجودی مسبوق به عدم نیست و به دنیا پرتاب نشده است. بر اساس خوانش کربن پیوندی میان انسان‌شناسی و آخرت‌شناسی برقرار است، بدین صورت که اندیشه ازلیت نفس مستلزم تداوم وجود و بقای هستی است. وحدت مبدأ و مقصد که در نقطه واحد به هم می‌پیوندند مضمون اصلی آخرت‌شناسی ملاصدرا و آیین گنوسی است. به باور کربن در هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی ملاصدرا، آدمی علاوه بر تأخرش نسبت به مبدأ اعلی در اثر هبوط نیز تأخر و غیبت او به آن مبدأ متعالی مضاعف شده است؛ بنابراین در قوس صعود، سیر عروجی انسان برای بازبایی «این ازلیت به تأخیر افتاده» است که موجب رهایی از غیبت و دستیابی به حضور است که نقطه اوج آن رسیدن به عقل فعال و اتحاد با آن است.

کربن در مابعدالطبیعه وجودی ملاصدرا عالم مثال را ضامن پیوستگی وجود این جهانی انسان و وجود ملکوتی او می‌داند. به باور کربن رسیدن به ساحت‌های متعالی هستی و حضور، مستلزم گذر از زمان آفاقی به زمان انفسی است که به‌واسطه مرگ روی می‌دهد. اما با تأثیرپذیری کربن

از ملاصدرا، مرگ از نظر او مضمون وسیع‌تری دارد و صرفاً مرگ طبیعی موردنظر نیست، بلکه مرگ ارادی را نیز شامل می‌گردد که از آن به ولادت ثانی تعبیر می‌شود که حاصل رستاخیز درونی در همین دنیا است.

## منابع

- احمدی، بابک (۱۳۹۷)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز، چاپ نهم.
- چیثام، تام (۱۳۹۷)، *عالم زیروزبر هانری کرین و عرفان اسلامی*، ترجمه امیر حسین پور نامدار، تهران: انتشارات حقیقت، چاپ اول.
- رحمتی، انشاءالله (۱۳۹۴)، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ نخست.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۴)، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر فرزانه، چاپ هفتم.
- صدرالدین محمد شیرازی [ملاصدرا]، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، *کتاب المشاعر*، مترجم بدیع الملک میرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کرین، تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *مفاتیح‌الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ الف)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ ب)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، ج ۸، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، ج ۹، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مصحح آشتیانی، جلال‌الدین، بیروت: ناشر مؤسسه التاریخ العربی.
- کرین، هانری (۱۳۹۵)، *أرض ملکوت کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه و تحقیق: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ نخست.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *مقدمه بر المشاعر ملاصدرای شیرازی*، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- 
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، *اسلام ایرانی (۱)*، تحقیق و ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ اول.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، *اسلام ایرانی (۲)*، ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ دوم.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ نخست.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ویراست دوم، تهران: انتشارات مینوی خرد، چاپ سوم.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷)، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه و توضیح: انشاءالله رحمتی، نهران، نشر سوفیا، چاپ چهارم.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸)، *اسلام ایرانی (۴)*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
  - گیگنون، چارلز (۱۳۹۶)، *وجود به‌عنوان پدیدارشدن: بازیابی تجربه یونانی از فوسیس در هایدگر، مارتین درآمد به متافیزیک (متن و شرح)*، ترجمه و تحقیق، انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
  - هایدگر، مارتین (۱۳۸۳)، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ هشتم
  - Akbarian, R. and E. A. Neuve (2008), “Henry Corbin: from Heidegger to Mullâ Sadrâ, Hermeneutics and the Unique Quest of Being”, *Hekmat va falsafeh (Wisdom and Philosophy)* 4 (214), 5-30
  - Landolt, H. “Henry Corbin’s Understanding of Mullâ Şadrâ”, *Mullâ Şadrâ and Transcendent Philosophy (Islam-West Philosophical Dialogue: The Papers Presented at the World Congress on Mullâ Şadrâ, May, 1999, Tehran)*.

## پاسخ به منتقدان ملاصدرا درباره معاد جسمانی: رد ادعای تعارض با شریعت و حصر آن در معاد روحانی

سیدعباس ذهبی\*

سیدعلی رضی زاده\*\*

### چکیده

نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا، علاوه بر هماهنگی با مبانی دینی، بر اصول و مبانی فلسفی و عقلی مبتنا دارد. ملاصدرا چون ناظر به اشکالات متکلمین خصوصاً فخر رازی بود، بر آن شد تا برای اجتناب از اشکالات ایشان، برای نخستین بار به اثبات عقلی معاد جسمانی بپردازد؛ لذا در صورت‌بندی این نظریه از اصول فلسفی نوین مکتب خود بهره برد. او با ردّ معاد جسمانی عنصری و نیز اعتقاد به معاد جسمانی اخروی، در مقابل دیدگاه اکثر متکلمین - یعنی بازگشت اجزای متفرق مادی عنصری در آخرت که دار تجرد است - ایستاد. همچنین او به عینیت فرد مُعاد با فردی که در دنیا بوده معتقد شد تا راه را بر منتقدینی که مدعی تعارض نظریه او با شریعت بودند، مسدود سازد.

---

\* استادیار گروه الهیات فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول: falsafeh100@gmail.com).

\*\* دانشجوی دکتری رشته الهیات فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (sidalirazi655@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷

در مقابل انتقادات و ابهامات متنوعی بر این نظریه مطرح شد. برخی منتقدین آن را نظریه‌ای فلسفی و متعارض با شریعت دانسته، برخی با ابعادی از آن همراه شده و آن را تحسین نمودند. اما مفسرینی هم متعرض ناسازگاری این نظریه با شریعت نشده و با آن موافقت نمودند. در مجموع عدم بررسی همه‌جانبه این نظریه توسط منتقدین، موجب ایجاد این تردیدها گردید. ملاصدرا با طرح نشئات سه‌گانه (عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل) و نیز سه‌گونه انسان (حسی، نفسی و عقلی)، معادهایی فراتر از معاد مثالی و همچنین معاد برای سایر موجودات را اثبات نمود. نهایتاً ملاصدرا با ارائه دیدگاه ابتکاری، شناخت مسئله معاد را در گرو طریق معرفت نفس و معرفت قوا می‌داند.

**کلیدواژه‌ها:** ملاصدرا، معاد جسمانی اخروی، معاد جسمانی عنصری، عینیت بدن دنیوی و اخروی.

## بیان مسئله

اعتقاد به مسئله‌ی معاد در کنار مبدأ، از اصول دینی مسلمانان به شمار می‌آید. باین‌همه چگونگی اعتقاد به وقوع معاد، مورد اتفاق حکمای مسلمان نبوده و تبیین و اثبات اقسام آن خصوصاً قسم معاد جسمانی، همواره از سوی حکیمان مسلمان و از جمله ملاصدرا امری ضروری بوده است. عمده اختلافات درباره‌ی قسم معاد جسمانی ناشی از اختلاف متکلمان و فیلسوفان، در تفسیر این اصل دینی و نیز حقیقت نفس انسانی (تجرد و مراتب آن) می‌باشد. براین‌اساس طرح نظریه‌ی فلسفی معاد جسمانی ملاصدرا برای نخستین‌بار در فضای فکری شکل گرفت که پیش از آن هیچ متکلم و فیلسوفی حتی در تراز بوعلی‌سینا، به اثبات عقلی آن مبادرت نورزیده بود. ملاصدرا، در طراحی این نظریه - باتوجه‌به اشکالات پیچیده‌ی معاد جسمانی مانند اعتقاد به اعاده معدوم به عینه متکلمین و ... - مواجه بود. او بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های مکتب‌اش - یعنی جدایی‌ناپذیر بودن انسان، قرآن و برهان - چنان طیّ طریق نمود که نظر شریعت و دین در کنار عقل توأمان تأمین گردد؛ بنابراین ملاصدرا به تصریح خود بر عقلانیت و فلسفه‌ای اعتقاد و اصرار دارد که تعارضی با شریعت نداشته باشد. همچنین او به‌عنوان یک فیلسوف، اعتقاد خویش را به هر دو قسم معاد جسمانی و روحانی به‌صراحت بیان نمود.

نظریه‌ی معاد ملاصدرا، بر اساس مبانی و اصول فلسفی تأسیسی او و همچنین آرای‌اش درباره‌ی نفس، قوا و کارکردهای آن شکل گرفت. برخی از این اصول اثرگذار در این نظریه عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت نفس، تجرد نفس، تجرد قوا خصوصاً تجرد قوه‌ی خیال، حرکت جوهری، جسمانیة‌الحدوث نفس و ... در مقابل منتقدین نظریه‌ی معاد جسمانی صدرایی، انتقادات متنوعی بر این نظریه مطرح نموده‌اند. برخی نظریه‌ی ملاصدرا را از جهتی به‌عنوان نظریه‌ی فلسفی و ساخته‌وپرداخته‌ی ذهن انسان و در مقابل وحی و از جهتی دیگر نظریه‌ی ناهمخوان و ناسازگار با شریعت قرآن و روایات و نیز محدود در مرتبه‌ی مثال بر می‌شمارند. در مقابل برخی مفسرین صدرایی متعرض ناسازگاری این نظریه با وحی و شریعت نشده و با مبانی و مقدمات آن موافقت نمودند. برخی دیگر هم در عین انتقاد به ابعادی از این نظریه مانند مبانی فلسفی صدرایی، با برخی دیگر از ابعاد و مبانی فلسفی آن همراه شده و آن را مورد تحسین قرار داده‌اند. در مجموع ارائه‌ی دسته‌بندی از انتقادات منتقدین این نظریه و پاسخ به انتقادات ایشان رسالت اصلی این مقاله می‌باشد؛ لذا این مهم بر اساس آرای ملاصدرا و تفاسیر برخی شارحین و مفسرین صدرایی، با بیان غرض اصلی ملاصدرا از طرح این نظریه و بیان نقاط قوت آن و نیز تبیین نقاط ضعف منتقدین در مواجهه با آن به فرجام خواهد رسید. در نهایت سؤال اصلی این مقاله آن است که چرا منتقدین نظریه‌ی ملاصدرا - علی‌رغم اطلاع از پیش‌فرض‌های او در سازگاری عقل و شریعت و نیز تصریح اعتقادش به دو معاد جسمانی و روحانی - به جمیع ابعاد این نظریه توجه نداشته و یک‌طرفه به تعارض و ناهمخوانی آن با شریعت رأی داده و آن را تنها محدود در عالم مثال می‌دانند؟

### ۱. تاریخچه‌ی معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا:

ملاصدرا گوید: اختلاف پیروان ادیان و مذاهب در کیفیت امر معاد، به علت دشواری فهم این مسئله است؛ لذا اذهان بسیاری مانند شیخ‌الرئیس، در کیفیت معاد به‌کندی گرایید (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷۹). مسئله‌ی معاد جسمانی، پیش از ملاصدرا و خصوصاً توسط ابن‌سینا، از نظر عقلی مبرهن نشده بود. چنان‌که استاد دینانی گوید: «بزرگان فلسفه تا زمان ملاصدرا در مورد این مسئله یا مقلد بوده‌اند یا متوقف؛ لذا وصول و اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و فلسفی، نصیب ملاصدرا گشته است» (دینانی، ۱۳۹۹: ۸۴ و ۸۳).

بنابراین، این مسئله، ملاصدرا را بر آن داشت تا بر سیاق حکمت متعالیه و با مبانی و رهیافت‌های نوین خود - که به دنبال هماهنگی میان شریعت و عقل بود - به این بحث ورود نموده و به تبیین عقلانی آن بپردازد (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷۹). ملاصدرا در خصوص آرای متکلمان، فقها و اهل حدیث گوید: برخی به معاد جسمانی فقط معتقد بودند. در مقابل، جمعی از حکما و عرفای اسلامی و متکلمان هم‌چون غزالی، راغب اصفهانی و بسیاری از علمای امامیه و شیعه‌ی اثنی‌عشری مانند شیخ مفید، شیخ صدوق و ... به هر دو قسم معاد اعتقاد دارند (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۳۷۵ و ۳۷۴). اما حکمای مشاء معتقدند: معاد فقط روحانی است. اما ملاصدرا دیدگاه بزرگان یونان در خصوص تناسخ را تأویل کرده و با مبانی خود سازگار می‌شمارد (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۳۷۴). نگارنده گوید: ملاصدرا برخی از این آرا را باطل دانسته و برخی را همدلانه پذیرفته و در خصوص برخی دست به تأویل می‌زند.

## ۲. تعریف معاد و معاد جسمانی:

ملاصدرا در آثار خود به‌طور مشخص در فصل و مبحثی خاص، به تعریف معاد و معاد جسمانی، نپرداخته است؛ لذا مواردی که در زیر خواهد آمد، (تا حدود زیادی) تعریف اصطلاحی است که از لابه‌لای آثار مختلف او جمع‌آوری شده است. ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* گوید: معاد عبارت است از: تجدد احوال، اوصاف و خصوصیات برای یک امر ثابت باقی به نام نفس (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷۰). در *مفاتیح‌الغیب* گوید:

أن لكل شيء معادا و مرجعا كما أن له مبدأ و منشأ فإن المعاد بمعنى العود و الرجوع للشيء إلى الحالة التي خرج منها كما قيل كل شيء يرجع إلى أصله؛ برای هر چیز همان‌گونه که مبدأ و منشأئی هست، معاد و بازگشتی هم است. پس معاد، عود و بازگشت شیء است به حالتی که از آن خارج شده بود، زیرا هر چیزی در نهایت به‌سوی اصل و منشأ خود باز می‌گردد (الشیرازی، ۱۳۶۳: ۶۱۱).

ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* گوید: هرکسی می‌خواهد معنای قیامت کبری و ظهور حق و بازگشت اشیا به‌سوی او را دریابد، بداند خداوند حتی جبرئیل، اسرافیل و میکائیل و ملک‌الموت را می‌راند چنان‌که گفتیم: طبق اصل رجوع کل شیء الی اصله و عود کل صورة إلى حقیقتها، هر چیزی به‌سوی اصل خود رهسپار خواهد بود (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۹: ۲۷۹).

### ۳. دسته‌بندی نصوص ملاصدرا در معاد جسمانی:

پیش از ورود به بحث انتقادات، برای شناخت بهتر از اصل نظریه‌ی ملاصدرا، دسته‌بندی نصوص و آرای او در معاد جسمانی، ضروری می‌نماید. براین اساس آرای ملاصدرا را در پنج دسته‌ی کلی دسته‌بندی و طبقه‌بندی می‌کنیم:

**دسته‌ی اول:** دیدگاه‌هایی است که بر اساس آن ملاصدرا نظریه‌ی معاد جسمانی خود را با آنچه شریعت و عموم مردم به آن اعتقاد دارند، موافق دانسته است (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۴۱۴ و ۳۸۰).  
**دسته‌ی دوم:** آرای که در برگیرنده اصول و مبانی فلسفی نوین ملاصدرا بوده و بر اساس آن ملاصدرا بر معاد جسمانی و عینیت بدن دنیوی و اخروی، اصرار داشته است (همان، ۱۳۵۴: ۳۹۶ و ۳۹۵؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۰۷ و ۲۰۰).

**دسته‌ی سوم:** دیدگاه‌هایی که معاد را نه با بدن جسمانی عنصری، بلکه با بدن جسمانی اخروی می‌داند (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۱۶ و ۲۱۵؛ ۱۳۵۴: ۳۹۷؛ ۱۳۶۱: ۲۵۰).

**دسته‌ی چهارم:** عباراتی که بیانگر دیدگاه ابتکاری ملاصدرا در معاد جسمانی بر اساس طریق معرفت نفس است که مطابق آن ملاصدرا بر ایجاد بدن اخروی به قدرت تخیل قوه‌ی خیال تأکید دارد (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۴۰۹؛ ۱۳۵۴: ۴۰۹).

**دسته پنجم:** آرای که از معاد‌هایی فراتر از معاد مثالی سخن می‌گوید. ملاصدرا علاوه از معاد مثالی، به معاد عقلی و نیز معاد برای سایر موجودات معتقد می‌باشد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۰۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۹).

### ۴. اشکالات منتقدین صدرایی بر نظریه معاد جسمانی ملاصدرا:

اشکالات به نظریه‌ی ملاصدرا را می‌توان به دو بخش تقسیم‌بندی نمود: اشکالات به تعارض نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا با ظواهر شریعت و اشکالات بر اصول و مبانی فلسفی معاد جسمانی صدرایی.

#### ۴.۱. تعارض نظریه معاد جسمانی ملاصدرا با شریعت:

براین اساس منتقدین با بیان اشکالاتی، متعرض تعارض نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا با شریعت (قرآن و روایات) و نیز با آنچه در قیامت رخ خواهد داد، شده‌اند. این اشکال، مهم‌ترین اشکال منتقدین به نظریه‌ی ملاصدرا می‌باشد.

۴.۱.۱. در مقابل وحی بودن این نظریه:

برخی انتقادات بر اساس رویکرد تادب و احتیاط دینی و حقانیت وحی است:

تادب و احتیاط دینی ایجاب می‌کند که انسان بگوید: ما معتقدیم به حقانیت آن چه که وحی آورده و اینکه اصل معاد ضروری و قطعی الوجود است، بدون کم‌وکاست. چون این مطلب نظری است و صاحب‌نظران، نظرات فراوانی را ارائه داده‌اند، پس اصل، حق و میزان وحی بوده و عقل، و نظر صاحب‌نظران فرع و تابع می‌باشد (ر.ک: جواد آملی، جلسات اسفار: جلسه ۱۲۶ و ۱۲۵).

در خصوص عدم تطبیق این نظریه با ظواهر کتاب و سنت، هم گفته شده:

نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا دارای نقطه‌ضعف‌هایی است که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. طبق سخنان ملاصدرا، عالم برزخ غیر از عالم قیامت است و نفوس به طور تدریجی و پس از مرگ وارد عالم برزخ می‌شوند و ورود به آن به یک‌باره نیست. اما عالم قیامت طبق نصوص قرآنی و روایات، عالمی است که دفعتاً حاصل می‌شود و همه با هم و یک جا وارد می‌شوند: «یَوْمَ مَجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ». پس ایشان چگونه می‌توانند فرق بگذارند بین عالم برزخ و عالم قیامت؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۸ و ۱۵ و ۱۴).

۴.۱.۲. تأکید شریعت، بر جسمانی بودن معاد:

برخی به معاد جسمانی با جسم عنصری تأکید داشته و معتقدند:

از آنجاکه آیات فراوانی از قرآن دلالت بر اعاده و جمع اجزای پراکنده‌ی مردگان در قیامت دارد. ضرورت حکم می‌کند معاد، جسمانی باشد و اصل آن هم امری ممکن است (حلی، ۱۴۲۵: ۵۴۹ و ۵۴۸).

اگر ثواب و عقاب جسمی باشند، معاد نیز باید جسمانی باشد؛ زیرا ثواب و عقاب جسمی فقط با وجود بدن امکان‌پذیر است (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۱۶۰).

منتقدی گوید:

مطابق دیدگاه ملاصدرا نشئه‌ی آخرت، نشئه‌ی ادراک است و آنچه در آن عالم و در بهشت هست به فاعل و اراده‌ی او متکی است نه به قابل و تا فاعل چیزی را اراده نکند، آن چیز حاصل نمی‌شود. پس ملاصدرا ماده را در آخرت دخیل ندانسته و تنها جهات فاعلی را در آن مؤثر می‌داند (ر.ک: جوادی آملی، جلسات اسفار: جلسه ۱۲۶ و ۱۲۵).

۳. ۱. ۴. حصر نظریه معاد صدرایی در معاد روحانی:

برخی منتقدین به این‌همانی کامل معاد جسمانی ملاصدرا با معاد روحانی قائل بوده و گویند: این دیدگاه با دیدگاه حصر معاد در معاد روحانی تفاوتی ندارد؛ زیرا اگر فرض بر آن باشد که شیئیت هر چیزی به صورت آن باشد و صورت نفس هم همان خود اوست و چیزی که در دنیا با نفس در ارتباط است (جسم دنیوی) در قوام نفس دخالتی ندارد، پس در قیامت محشور نمی‌گردد؛ بلکه محشور همان نفس است. البته این نفس یا یک بدن مثالی انشا می‌کند که قیام آن به نفس قیام صدوری خواهد بود و آن بدن هم از ماده و لوازم آن (جز مقدار) مجرد است که این در مورد نفوس متوسطان از اصحاب یمین و شمال اتفاق می‌افتد، یا اصلاً آن بدن مثالی هم وجود ندارد؛ چنان‌که در مورد مقربان رخ می‌دهد. این نوع برداشت از معاد، به جان خودم سوگند که با آنچه شرع مقدس آورده است همخوان نیست (آملی، ۱۳۷۴: ۲۱۹).

همچنین ایشان در تعلیقه بر منظومه نیز دیدگاه سبزواری را همانند دیدگاه ملاصدرا، اعتقاد به معاد روحانی دانسته و از ناهمخوانی آن با کتاب الهی و روایات خبر داده است. منتقدی هم گوید: «امثال ملاصدرا گفته‌اند؛ معاد جسمانی است؛ اما همه‌ی معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته‌اند: این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد» (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۲۹).

۴. ۲. انتقادات به مبانی و اصول فلسفی صدرایی:

منتقدین به برخی مبانی و اصول فلسفی ملاصدرا انتقاداتی داشته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

۴. ۲. ۱. حصر معاد جسمانی ملاصدرا در معاد مثالی و انسان‌ها:

منتقدی با نادیده‌گرفتن اصول فلسفی نوین ملاصدرا، نظریه‌ی او را تنها متناسب با قالب‌های مثالی دانسته و گوید: «این اصولی که به‌عنوان پایه‌های معاد جسمانی ترسیم گردیده است، با

آنچه در قیامت کبری محشور می‌گردد، همخوانی ندارد. گرچه ممکن است با قالب‌های مثالی در برزخ همخوان باشد» (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۱۹).

منتقدی دیگر گوید: نظریه‌ی ملاصدرا را تنها به حصر معاد در قالب‌های مثالی محدود انگاشته و معتقد است؛ ملاصدرا عالم پس از مرگ را فقط به عالم مثال محدود می‌داند. این منتقد با مبهم خواندن آن احتمال می‌دهد که ملاصدرا تنها توانسته حشر در برزخ را مستدل نماید. همچنین گوید: «چرا ملاصدرا حشر مراتب بالاتر از عالم مثال را معتقد نیست؟» (مصطفوی، ۱۳۹۱: ۱۵۳ تا ۱۴۷).

برخی انتقادات هم مربوط به معادهایی فراتر از عالم مثال است: ملاصدرا تنها حشر و معاد را برای انسان‌ها اثبات کرده و از حشر سایر موجودات سخنی به میان نیاورده است: ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد، چون معاد قرآن تنها روی انسان نیست، روی همه‌ی عالم است. قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می‌کند نه فقط انسان. پس: إِذَا أَلْمَسُ كُورَتٍ... (تکویر: ۱-۳) مربوط به قیامت است، يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ (ابراهیم: ۴۸) ارض فقط روح ما را نمی‌گوید، قرآن همین زمین را می‌گوید (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۲۹).

ایشان در بخش دیگر تمایل خود را به صحت مبانی صدرایی مخفی نکرده است. همچنین عدم مطابقت نظریه‌ی معاد صدرایی با معاد قرآنی را نه در باب انسان بلکه در خصوص عالم مطرح می‌کند و در این باره عدم پیشرفت علوم زمانه‌ی او را مانع دانسته و نه توانایی ملاصدرا را (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۲۹).

#### ۲.۲.۴. انتقاد به خلّاق بودن نفس و خیال در آخرت:

برخی انتقادات مربوط به قوه‌ی خیال کارکردها و خلاقیت آن در آخرت می‌باشد. یکی از منتقدین گوید:

طبق دیدگاه ملاصدرا نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید؛ لذا از قوه‌ی خیال بدنی مطابق بدن دنیوی صادر شده و در معاد محشور شده و ثواب و عقاب او با همین بدن است. التزام به این قول صعب و دشوار است، زیرا که به‌طور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۸۳ تا ۷۹).

همچنین ایشان با باطل دانستن اقوال تناسخ و تعلق نفوس به اجسام سماوی، به تعلق روح به جسد مثالی برزخی معتقد می‌باشد، البته زمانی که ماده‌ی عنصریه مستعد زندگی ابدی شود. در این باره گویند:

پس از آن که خاک عنصری تحت تکامل طولانی طبیعی به حدی واصل شود که لیاقت ساختمان بدن اخروی را دارا شود و معاد جسمانی ظهور یابد، آن وقت با همان بدن برزخی مثالی به بدن خاکی تعلق می‌گیرد و نایست اشکال نمود که لازم آید در آخرت روح دارای دو بدن باشد. زیرا دو بدن در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند. به این معنا که بدن برزخی مطابق ملکات و اخلاق روح است؛ و بدن خاکی (جسمانی) اخروی مطابق شکل و هیئت بدن برزخی است (همان، ۱۳۶۷: ۸۳ تا ۷۹).

نگارنده گوید: این منتقد ملاصدرا با قول حق دانستن دیدگاه خود، دیدگاه ملاصدرا را در معاد جسمانی، صالح پذیرش قول حق بودن نمی‌داند. البته در مواردی مانند بدن برزخی و تعدد ابدان، همسو با ملاصدرا بوده و با سخن خود - که دو بدن در عرض هم نیستند - عملاً به برخی اشکالات در خصوص ابدان در برزخ پاسخ می‌دهد.

منتقدی دیگر همسو با انتقاد فوق گوید:

بدن نفس در نشئه‌ی آخرت، بدنی معلول و مخلوق نفس نیست بلکه بدنی است که نفس خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن مساوق اعدام و ایجاد خودش است. البته ممکن نیست شیء به فعالیت خودش موجود شود، زیرا مستلزم دور صریح و باطل است. اگر عبارتی از عبارات آخوند موهّم این معنی باشد که نفس با فعالیت بدن خودش را ایجاد می‌کند، از خطاهای لفظی است و نمی‌پذیریم. اگرچه به فعالیت نفس قائلیم تا آنجا که معتقدیم نفس می‌تواند معالیل جرمیه و اجسام و مقادیر عظیمه را باذن ربّه القادر ایجاد کند. چنان که در عالم طبیعت، قادر بر خلق صور خیالیّه و اشکال محسوسه است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۹۴).

منتقدی دیگر گوید: «چرا ملاصدرا، به ساخته شدن بدن عقلی توسط نفس در آخرت معتقد نیست؟ و اساساً حشر اجساد و ابدان تا کجا ادامه دارد؟» (مصطفوی، ۱۳۹۱: ۱۵۳ تا ۱۴۷).

۲. ۳. اشکال به جسمانیة الحدوث نفس:

دیدگاه جسمانیة الحدوث ملاصدرا از دیگر مبانی مورد انتقاد منتقدین است. در این خصوص منتقدی گوید: ملاصدرا معتقد است: نفس در ابتدا جسمانی بوده و بعد تکامل یافته و به تجرد

برزخی و عقلانی می‌رسد؛ اما اصولاً ما تبدیل شدن ماده به مجرد را نمی‌توانیم بپذیریم و هنوز باور نداریم که نفس جسمانی باشد! (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۸ و ۱۷).

همچنین این منتقد با دیدگاه افلاطون - که معتقد بود نفوس قبل از تعلق به ماده علی نعت اکثره موجودند - مخالفت کرده است. او گوید:

ملاصدرا بین قول افلاطونیان و نظریه‌ی خودش جمع کرده و معتقد است: ما نفس را جسمانیة‌الحدوث می‌دانیم منتها علی نعت اکثره. خوب منشأ کثرت نفس در قوس صعودی - که مجرد است - را چه می‌دانید؟ اگر شما ملاک کثرت را ماده می‌دانید، در عالمی که ماده نیست؛ مانند عالم برزخ، کثرت را چگونه می‌پذیرید؟ اشکال دیگر اینکه همه حکما تصریح کرده‌اند که در نوع واحد مانند مجردات، کمیّت منفصل وجود ندارد، اما ملاصدرا تصریح دارد که نفوس پس از این عالم، انواع متعدّد هستند. خوب فرض کنید اینکه هر نفسی بشود یک نوع خاص، این چیز عجیبی است؟ (همان، ۱۳۸۹: ۱۸ و ۱۷).

۴.۲.۴. اشکال به حفظ وحدت شخصی بین مراتب این موجود:

از دیگر انتقادات به ملاصدرا حفظ وحدت شخصی بین مراتب مختلف نفس است. منتقدی گوید: حال به فرض که چنین تبدیلی - تبدیل شدن ماده به مجرد - امکان داشته باشد، اما همچنان در حفظ وحدت شخصی مراتب انسان در آخرت حرف است. ملاصدرا معتقد است: همه عوالم وجود با هم یک نحوه وحدت دارند؛ و اتحادشان اتحاد حقیقت و رقیقت است. حال اگر مثلاً خاک تبدیل شد به نبات، و نبات به حیوان، و حیوان به انسان و انسان مجرد شد و شد عقل فعّال و با آن اتحاد پیدا کرد، آیا می‌شود گفت: که این خاک با عقل فعّال اتحاد دارد؟ آیا می‌شود گفت که هر دو یک شخص هستند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ۱۹ و ۱۸).

سپس این منتقد در تحسینی گوید:

البته اینجا هنری که ملاصدرا به خرج داده است آن است که همه را مراتب وجود واحد می‌داند؛ لذا وحدت شخصی این موجود را به گونه‌ای حفظ کرده که گوید: میان مرتبه‌ی جسمانی و مرتبه‌ی برزخی اش وحدت شخصی برقرار می‌باشد (همان).

## ۵. دفاع از نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا و مبانی و اصول آن:

اینک زمان آن فرارسیده است که با استفاده از آرای ملاصدرا و برخی شارحین او در مقابل انتقادات منتقدین ایستاده و علاوه بر دفاع از نظریه‌ی ملاصدرا، از نقاط ضعف منتقدین در مسئله‌ی معاد جسمانی پرده بردارم.

### ۵.۱. رد ادعای تعارض نظریه‌ی ملاصدرا با شریعت:

در این بخش به پاسخ ملاصدرا و منتقدین صدراپی در رد ادعای تعارض نظریه‌ی او با ظواهر شریعت می‌پردازیم: ملاصدرا معتقد است: فرد مُعاد در معاد مجموع نفس و بدن بوده و آن‌که در قیامت محشور می‌گردد به عینه همان فردی است که در دنیا بوده و نه بدنی دیگر که مابین با آن بوده و نه عنصری باشد و نه مثالی (چنان‌که اشراقیون به آن معتقد بودند). ملاصدرا این تبیین از معاد را همان اعتقاد صحیح مطابق با شریعت و مورد تطبیق با فلسفه و برهان بر می‌شمارد. او گوید: «... بأن هذا البدن بعینه سیحشر یوم القيامة بصورة الأجساد و ینکشف له أن المعاد فی المعاد مجموع النفس و البدن بعینهما و شخصهما و أن المبعوث فی القيامة هذا البدن بعینه لا بدن آخر مابین له عنصریا...» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۱۹۸ و ۱۹۷).

در موضع دیگر هم گوید: «قد بینا أن الحق فی المعاد عود البدن بعینه کالنفس بعینها کما یدل علیه الشرع الصحیح - الصریح من غیر تأویل» (همان، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۲۰۷).

البته باید یادآور شد این سخن ملاصدرا در باب معاد با اعتقاد به معاد جسمانی عنصری، این‌همانی ندارد. در خصوص ادعای تعارض این نظریه با وحی باید گفت: ملاصدرا به‌عنوان یک فیلسوف معتقد است؛ شریعت و عقل در همه مسائل حکمی با یکدیگر مطابق هستند؛ لذا او مخالفت احکام شریعت با معارف عقلی و مخالفت فلسفه با قوانین شریعت (کتاب و سنت) را مردود می‌شمارد. چنان‌که گوید: «فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان فی هذه المسألة... و تباً لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة».

پس از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که مبانی فلسفی ملاصدرا در معاد جسمانی، به‌تصریح خود او با اعتقادات دینی ناهمخوان نمی‌باشد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۸، ۳۰۴). نکته‌ی دیگر اینکه ملاصدرا

هرگونه تأویل در خصوص معاد جسمانی را نپذیرفته و در انتقاد به فلاسفه‌ی مشاء گوید: اگر معاد چنان باشد که این گروه از حکما پنداشته‌اند که معنای ظاهری آیات قرآن مقصود گوینده نباشد، پس افراد چیزهایی را می‌فهمند که نارواست، اما این مسئله مخالف هدایت می‌باشد (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۴۰۳ و ۴۰۲). سپس ملاصدرا گوید: من از این حکما در عجبم که چگونه از آیات قرآن کریم درباره‌ی وجود عالم دیگر جسمانی در غفلت‌اند: «و العجب منه کیف غفل عن وجود عالم آخر جسمانی فیه أجسام و أعراض و أشخاص جسمانیة أخرویة و ناس أخرویون» (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۴۰۳ و ۴۰۲).

در خصوص ردّ ادعای عدم تطبیق این نظریه با ظواهر کتاب و سنت، یکی از همین منتقدین صدرا بی گوید:

یک نقطه‌ی مثبتی که می‌توان برای این نظریه قائل شد، این است که در آیات و روایات مربوط به عالم آخرت، چیزهایی هست که جمع آن با این دیدی که ما به این عالم می‌نگریم، خیلی مشکل است مثل ابعاد بهشت و جهنم و مکان آن. اما ایشان با این نظریه، می‌توانند این مشکلات را حل کنند. ملاصدرا می‌گوید: اینها همه مربوط به جسم مثالی است و بین اجسام مثالی تراحمی نیست و هر انسانی می‌تواند جنتی داشته باشد که: عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ هِيَ تَزَاحِمُ هُمَ بَا انْصَانِ هَاي دِیْگَر نَدَاشْتَه بَاشَد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۴ و ۱۳).

نگارنده گوید: بنابراین تحسین این منتقد نسبت در خصوص اثبات عالم مثال و برزخ و ابدان مثالی برای نفس دیگر نیازی به تأویلات مشائیین در خصوص آیات و روایات در معاد جسمانی نخواهیم داشت. همچنین در پاسخ به یکی از انتقادات در خصوص دفعی بودن قیامت، باید گفت: قوه‌ی خیال، تجرد برزخی دارد و با زوال بدن زائل نمی‌شود و عوالم به یک نظر، در حکمت متعالیه و شریعت پیامبر ﷺ و اخبار اهل بیت ﷺ سه عالم هستند. همچنین طفره مطلقاً محال است، و هر انسانی تا جمیع مراتب مادون خویش را استیفا نکرده باشد، به آن مرتبه‌ی فعلیت نمی‌تواند برسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۷۶).

## ۵. ۲. تفسیر ناصواب از معاد جسمانی قرآنی:

در پاسخ به یکی از انتقادات باید گفت: ملاصدرا در خصوص انسان اخروی معتقد است؛ اجسام اخروی از باب انشا به مجرد جهات فاعلی است نه از باب خلقت از اصل مادی. پس انسان و بدن

اخروی همانند جسم دنیوی از ماده و بدن عنصری حاصل نمی‌شود. چنان‌که گوید: «قد علمت من الأصول أن الإنسان الأخروی ينشأ منه الجسمیة بحسب نفسه و صفات نفسه، لا أنه يحدث و ينشأ هی من الجسم كما فی الدنيا، لما بینا أن الأبدان الأخرویة یحصل من الجهات الفاعلیة لا من الجهات القابلیة» (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۳۹۷ و ۳۹۶).

همچنین در خصوص غیرمادی بودن موجودات در نشئه‌ی اخروی گوید: «حکم النشأة الأخرویة لأن الموجودات هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فلیس لها من الأسباب إلا واهب الصور و الصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۱۶ و ۲۱۵).

همچنین یکی از مفسرین در پاسخ به انتقادات به ملاصدرا در خصوص انشا در آخرت گوید: چون اجسام اخروی را نشئه‌ای قوی‌تر است، لذا از انشا و ابداع به مجرد جهات فاعلی بدون ماده و بدون خلق و ترکیب‌شدن از مزاج و از اجزای مختلف پدید آمده‌اند. زیرا امور مادی شأن قوا و طبایعی است که در درجه‌ی پایین‌تری از قصور در فاعلیت و تأثیر می‌باشند. پس ابداع صور و انشا آن‌ها بدون ماده‌ای سابق مناسب‌تر و آسان‌تر است به علت اولی، تا ترکیب مواد و جمع اجزای امور متفرق: و هوالذی یبداء الخلق ثم یعیده و هو اهون علیه (روم: ۱۷) (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۴۴۲).

این مفسر صدرایی در خصوص عنوان جسمانی گوید: «... بنده در هیچ یک از جوامع روایی فریقین تعبیر به تجسم از معصوم (علیه السلام) ندیده‌ام» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۹۲ و ۳۹۱). همچنین این جسم و تجسم از قرآن و حدیث مأثور نیست، بلکه مستفاد از آن‌ها است. یعنی این اصطلاح مانند اصطلاحات رایج در فقه و اصول و کلام و تجوید و حدیث - که از قرآن و حدیث مأثور نیستند - را اهل هر صنعتی وضع کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۴۳۳). همچنین مسئله‌ی تجسم اعمال از مسائل مسلم و محقق در شرع و عقل است و واژه‌ی تمثیل اعمال، صواب‌تر از تجسم و تجسد اعمال می‌باشد. پس جهنم و بهشت باطن انسان است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۸۲) و آدمی به ادراکات، افکار، اقوال و اعمالش سازنده خویش است، و عالم خیال هم مجرد و باقی و محشر نفوس ضعیفه و حیوانات بوده و روایات در این باره مؤید بدن مثالی می‌باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۲۱۳).

درباره‌ی عنصری یا اخروی بودن معاد باید گفت:

آنچه در آیات قرآن مسلم و معاد مقصود بالذات است، بحث عینیت بدن دنیوی و اخروی و جسمانی بودن است نه عنصری و مادی بودن آن؛ لذا برخی بدن عنصری را برای توجیه این عینیت و تصحیح عذاب و ثواب اخروی مطرح نموده‌اند حال اگر ما از طریقی دیگر این عینیت را ثابت کنیم، موضوعیتی برای طرح بدن عنصری باقی نمی‌ماند (پویان، ۱۳۸۸: ۲۸۱).

لذا ظواهر در این باب که بدن اخروی جسم عنصری هست یا خیر صراحتی ندارند حال به چه دلیل سکوت ظواهر را باید بر جسم عنصری تأویل برد؟ (مؤمنی، ۱۳۹۲: ۱۱۱ و ۹۷).

نکته دیگر اینکه متفاوت بودن جهان آخرت با این جهان نشانگر تفاوت جهان جسمانی دنیا با جهان مجرد مثالی و عقلی می‌باشد: «البته چون آن جهان با این جهان متفاوت است، نوع بدن انسان در آن سرا نیز متفاوت با دنیا خواهد بود» (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۲۴۳).

نگارنده گوید: گرچه اینجا از ملاصدرا نامی به میان نیامده؛ اما از این سخنان روشن می‌شود که؛ اولاً ایشان ماهیت جهان آخرت را متفاوت با جهان جسمانی عنصری دانسته و قائل به تفاوت ماهوی دو بدن دنیوی و اخروی می‌باشد. ثانیاً این سخن همسو با دیدگاه ملاصدرا در خصوص عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی است. مفسری دیگر در خصوص تعبیر آخرت گوید: «آخرت خود بیانی است برای ورای این نشئه‌ی مادی و نه اینکه آخرت، همان نشئه‌ی نخست باشد و گر نه تفاوت نشئه‌ی آخرت با نشئه‌ی دنیوی در چه خواهد بود؟» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۴۴۲).

### ۵.۳. ردّ قول انحصار نظریه معاد صدرایی در معاد روحانی:

ملاصدرا به هر دو قسم معاد؛ به جسمانی و روحانی معتقد بوده است و گوید: «ذهب کنیر من الحکماء المتألهین و مشایخ العرفاء فی هذه الملة إلى القول بالمعادین جميعاً» (الشیرازی، ۱۳۶۳: ۶۰۵).

یکی از مفسرین در ردّ ادعای حصر معاد در معاد روحانی گوید:

هرکسی که معاد را به معاد روحانی منحصر کند، راه را اشتباه پیموده است. به نظر ملاصدرا، بدن در روز حشر عین همین بدن دنیوی است؛ چون وجود که اصیل شمرده می‌شود در هر دو یکی است، به‌گونه‌ای که اگر کسی بدن خود را ببیند آن را خواهد شناخت (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۰۵ و ۲۰۴؛ ج ۵: ۳۳۲ و ۳۳۱).

نگارنده گوید: این دیدگاه همسو و موید مبانی نظریه‌ی ملاصدرا است. از آن جمله می‌توان به عینیت بدن دنیوی و اخروی و نیز تشخیص داشتن انسان به نفس در این نظریه اشاره نمود. همچنین از سخنان ملاصدرا در ردّ تأویل نصوص قرآنی بر امور روحانی، توسط حکمای مشاء می‌توان فهمید که او از حصر امور در معاد روحانی اجتناب می‌نماید: «کیف یحمل الآیات و النصوص القرآنیة فی أحوال المعاد علی الأمور الروحانیة و فیها مبالغات و تأکیدات لا مجال لعدم حملها علی الجسمانیات...» (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۴۰۳ و ۴۰۲).

یکی از منتقدین هم در این خصوص گوید: «نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا، در مقابل اتباع مشائین قرار دارد که آن‌ها معاد را مطلقاً روحانی می‌دانستند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۳). از سخنان این منتقد روشن می‌شود که نظریه‌ی معاد ملاصدرا - برخلاف ادعای منتقدین - نه تنها محدود به معاد روحانی نیست؛ بلکه آن را در مقابل مشائینی می‌داند که معاد را مطلقاً روحانی می‌دانستند. در مجموع نگارنده در پاسخ به انتقادی که به این‌همانی کامل نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا در معاد روحانی اشاره دارد گوید: اولاً ملاصدرا معتقد است به هماهنگی میان شریعت و عقل بوده ثانیاً از معادهایی فراتر از مراتب مثالی و عقلی سخن گفته است. پس باتوجه به صراحت ملاصدرا در اعتقاد به دو معاد جسمانی و روحانی از یک سو و نیز اعتقاد به عینیت بدن دنیوی و اخروی از دیگر سو، راه بر منتقدانی که به دنبال طرح تعارض میان مبانی ملاصدرا با ظواهر شریعت هستند، مسدود می‌گردد؛ بنابراین ماحصل نظریه معاد صدرایی آن است که انسان پس از مرگ رهسپار عالمی مجرد است که خاستگاه ماده‌ی عنصری نیست؛ لذا ملاصدرا به حشر انسان با بدن جسمانی اخروی در آخرت معتقد است نه حشر با بدن عنصری مادی.

#### ۵.۴. پاسخ به منتقدین مبانی و اصول فلسفی صدرایی:

در این بخش به دفاع از مبانی و اصول صدرایی در معاد جسمانی می‌پردازیم:

##### ۵.۴.۱. ردّ حصر معاد جسمانی ملاصدرا در معاد مثالی:

در رابطه با محدود نبودن معاد جسمانی ملاصدرا به معاد مثالی باید گفت: ملاصدرا معتقد است: عوالم و نشئات سه مرتبه می‌باشند. نشئه‌ی اول عالم طبیعی و مادی است. نشئه‌ی دوم که برزخ میان دو عالم دیگر است، عالم صور مقداری و محسوسات صوری است که غیرمادی می‌باشد

و نشئه‌ی سوم عالم صور عقلی و مُثل مفارق که مأوا و منزل کاملین و معاد مقربین می‌باشد. همچنین ملاصدرا در هر انسانی هم به سه گونه انسان متفاوت قائل می‌باشد؛ انسان حسی، انسان نفسانی و انسان عقلی (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۳ و ۷۲). ملاصدرا پس از برشمردن سه گونه انسان گوید: هر کس که در او یکی از مراتب کمال (حسی، نفسی و عقلی) غلبه داشته باشد، مآل و بازگشتش هم به آن عالم و احکام آن خواهد بود و به همان طور محشور خواهد گشت (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۹).

در پاسخ منتقدی که - اصول ملاصدرا را با قیامت کبری ناهمخوان دانسته و تنها از مطابقت آن با قالب‌های مثالی سخن می‌گوید - گوییم: راهکار شناخت صحیح نظریه‌ی صدرا توجه به جمیع ابعاد این مسئله در آثار او می‌باشد که مورد غفلت منتقدین صدرایی قرار گرفته است. اتفاقاً نظریه‌ی معاد ملاصدرا، نظریه‌ی جامعی است؛ زیرا از سویی در برگزیده اعتقاد به اقسام معاد بوده و از سوی دیگر هماهنگ با شریعت است، زیرا به دنبال عینیت بدن دنیوی با اخروی می‌باشد. همچنین نظریه‌ی ملاصدرا صرفاً محدود به عالم مثال نبوده و از معاد عقلی هم سخن گفته است. باید افزود معاد نزد او برخلاف ادعای منتقدین، فقط معاد انسان نبوده و بلکه شامل حشر اجساد و معاد سایر موجودات نیز می‌گردد: «منها إثبات المعاد الجسمانی: و حشر الأجساد كلها حتی الثبات و الجماد...» (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۰۸).

همچنین گوید: «لنا رسالة علی حدة فی هذا الباب بینا فیها حشر جمیع الأشياء الکائنة - حتی الجماد و الثبات إلى الدار الآخرة و حشر الكل إليه تعالی بیانات واضحة و قواعد صحیحة برهانیة» (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۹). البته مبنای ملاصدرا در خصوص حشر جمیع موجودات آن است که هر موجودی به آنچه مناسب با اوست محشور می‌شود: «فالكل متوجه نحو الغایة المطلوبة إلا أن حشر كل أحد إلى ما یناسبه و یجانسه فلا ینسان بحسبه - و للشیاطین بحسبهم و للحووانات بحسبها و للنبات و الجماد بحسبهما» (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۹).

#### ۵. ۴. ۲. خلاقیت نفس و خیال:

ملاصدرا نفس و قوه‌ی خیال را خَلْق و منشأ صدور ابدان و صور می‌داند. پس همان‌طور که خداوند خلاق مبدعات و موجودات است، نفس انسان نیز در ذات و صفات و افعال مثال اوست؛

بنابراین چون نفس بازتاب خداوند در عالم هستی است و معرفت نفس که مرقات (نردبان) معرفت‌الله است، می‌توان به خلاقیت نفس او همانند خلاقیت رب او واقف گشت. چنان‌که در حدیث مشهور: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» آمده است. محیی‌الدین عربی، هم خلاقیت نفس را تأیید کرده و گوید: هر انسانی به کمک نیروی وهم می‌تواند صوری را در قوه‌ی خیال خود ابداع کند. این ویژگی برای تمام انسان‌ها امکان دارد؛ اما شخص عارف می‌تواند با به‌کارگیری همت و اراده‌ی خویش و بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای در عالم خارج، اموری را خلق و ایجاد کند. ملاصدرا گوید: این قوت و قدرت در ایجاد صور عینی برای صاحب کرامات در دنیا بوده و برای عموم در آخرت امکان‌پذیر می‌باشد (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۳۹۲ و ۳۹۱). نگارنده در پاسخ به انتقادات گوید: بررسی بسیاری از روایات معصومین علیهم‌السلام وجود ابدان مثالی را تأیید می‌نماید. از عبارات برخی منتقدین هم روشن است که علی‌رغم پذیرش کلیت دیدگاه ملاصدرا و همسو شدن با ملاصدرا در آرایه؛ مانند اعتقاد ابدان مثالی برای نفس اما قدرت ایجاد و خلاقیت نفس در آخرت را نمی‌پذیرند؟ نگارنده گوید: ایشان به فعالیت نفس و قدرت خلق صور خیالی و اشکال محسوسه در دنیا - به اذن الله - قائل هستند و معترف‌اند که نفس و خیال می‌تواند در این دنیای مادی خلاق و منشأ آثار شگرفی باشد، اما چرا این قدرت و خلاقیت را در مراتب بالاتر که نفس از قدرت بیشتر و آشکارتری برخوردار است، نمی‌پذیرند؟

۵. ۴. ۳. ابتناء جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء نفس بر حرکت جوهری:

ملاصدرا در خصوص جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء نفس گوید: «النفس الناطقة من حيث إنها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى و هي جسمانية‌الحدوث و إن كانت روحانیة‌البقاء» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۰۹).

یکی از شارحین در خصوص تأثیر اصل حرکت جوهری می‌گوید: «نفس، ولیده طبیعت است و با حرکت جوهری، از همین عالم، شروع به حرکت می‌نماید» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۷۷ و ۷۶).

همچنین در خصوص تکامل نفس و تبدیل بدن دنیوی به بدن برزخی گوید:

نفس، گرچه از خود طبیعت ایجاد می‌شود، ولی سرانجام بدن مادی با حرکت جوهری، به بدن برزخی مجرد مبدل می‌شود. منتها ما ملتفت این تبدیل نیستیم. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌زنیم: اگر ناخن و ریش را بگیری و دور بیندازی، این دیگر ناخن و ریش تو نیست. جسم و بدن برزخی هم به تدریج تکامل یافته و تبدیل به جسم برزخی

می‌گردد. پس تبدیل مُلک به ملکوت به صورت قهری انجام می‌شود (همان: ۹۴ و ۹۳ و ۹۱).

در پاسخ به اشکالی در خصوص اینکه انسان در دنیا نوع بوده و تحت او افراد است و در آخرت (در عالم مثال) فرد است و تحت او انواع است (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۷ تا ۲۵۵) باید گفت: این مسئله ناشی از ملکات مکتسبه‌ی انسان است که در اثر اتحاد فرد با عملش به آن نایل شده‌اند. همچنین ملاصدرا به بدن اخروی و مثالی اشاره کرده و گوید: «أن المحشور إليه الإنسان في القيامة هو من الأبدان الأخروية المثالية المكسوبة للأرواح بحسب أعمالهم و أخلاقهم و ملكاتهم و اعتقاداتهم مما أضره» (الشیرازی، ۱۳۶۳: ۶۱۶).

شارحی گوید:

انسان که در دنیا نوع است و تحت او اشخاص می‌باشد... آن انواع صور جوهریه از ملکات نفس تحقق یافته و از ذات نفس خارج نیستند. همچنین صور برزخی را جسد مثالی و بدن مکتسب گویند، پس بدن اخروی تجسم صور غیبی است نه خود ماده؛ بنابراین باطن انسان در دنیا عین ظاهر او در آخرت می‌گردد که *يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ* است. پس موت عدم انسان نیست بلکه در حقیقت جدائی انسان از غیر خودش است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۸۶).

درباره‌ی قالب‌های مثالی باید گفت:

قالب مثالی که بر سر زبان‌ها هست همین معنا است که از ذات نفس پدید آمده، نه قالب جداگانه‌ای که روح از این قالب یعنی بدن عنصری به آن قالب تعلق گیرد. به طوری که آن قالب بدن او و این روح نفس او گردد و گرنه تناسخ بوده و باطل می‌باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۷۶).

ملاصدرا در تبصره‌ای اخرویه معتقد است: در داخل بدن هر انسان، حیوانی است که با تمام اعضاء، اشکال، قوا و حواس‌اش نهفته است که قائم بالفعل بوده و با مرگ بدن نمی‌میرد و در روز قیامت با صورتی مناسب معنایش محشور می‌گردد. حیوانی است میان حیوان عقلی و حیوان حسی و در روز قیامت به صورت هیئات و ملکاتی که نفس به دست خود کسب کرده است، محشور می‌گردد. او گوید: «إن في داخل بدن كل إنسان و مكن جوفه حيوانا سوريا...» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۸).

## ۵. ۴. ۴. حفظ وحدت شخصی:

ملاصدرا معتقد است: وحدت شخصی در تمام اشیا و موجودات به یک نحو نیست. وحدت شخصی در جواهر مجرد، غیر از وحدت شخصی در جواهر مادی است. از این رو در یک جسم واحد، محال است اوصاف متضاد جمع گردد، چون گنجایش و ساحت ذات و وجودش محدود است. در حالی که جواهر مجرد مانند نفس می‌توانند پذیرای امور متضاد و جامع تجسم و مجرد باشند (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۷ و ۳۸۶). یکی از شارحین در خصوص محفوظ بودن هویت نفس در تمام مراتب دنیوی و برزخی و بالاتر از آن در آرای ملاصدرا گوید: «نفس یک حقیقت واحده است از مرتبه‌ی نازله طبیعی تا مراتب عالی‌هی آن با حرکت جوهری مدام تبدل و تغییر می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۸۰-۷۷).

این مفسر صدرایی در پاسخ به اشکالی در خصوص محفوظ بودن هویت نفس در مراتب مختلف، گوید:

«نفس» اسمی است برای یک مرحله از امر سیال، پس این‌طور نیست که نفس بعد از تکامل بدن، از جای دیگری بیاید و به آن تعلق گیرد. این موجود طبیعی، در عالم طبیعت در عین اینکه مراتب مختلفی دارد مثل علقه و مضغه و ... بدن، نفس و در هنگام خروج از عالم طبیعت، «عقل» نامیده شده و هویت واحدی دارد که همواره در بین مراتب مختلف محفوظ می‌باشد (همان، ۱۳۹۲: ۸۰).

این مفسر درباره‌ی کیفیت ابدان در برزخ و معنای حقیقی جسمانی بودن در آخرت گوید: اصل جسمیت در عالم برزخ هم وجود دارد، اما هرچه خارج از اصل جسمیت و زائد بر آن باشد؛ مانند داشتن ماده در عالم برزخ نخواهد بود. پس نفس پس از مرگ، تمام جهات کمالی نشئه‌ی قبل را دارا بوده و خلاصه‌ی همه کمالات عالم طبیعت با اوست (همان، ۱۳۹۲: ۱۰۲-۱۰۱).

نیز ملاصدرا معتقد است: نفس در آن مرحله‌ی روحانی و عقلانی، واجد کل کمالات است حتی کمالات مراتب پایین (مادی)، زیرا بسیط‌الحقیقه است (همان، ۱۳۹۲: ۲۹۱).

## نتیجه‌گیری:

با بررسی انتقادات نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا، نتایج زیر حاصل می‌شود که: اولاً؛ ملاصدرا خود به‌عنوان یک فیلسوف، برای نخستین‌بار به تبیین عقلانی آن مبادرت ورزید. نظریه‌ی او در برگیرنده‌ی ابعاد مختلفی بوده و به صواب نیست که به طور یک‌جانبه کل دیدگاه او را زیر سؤال برد. برخی منتقدین علی‌رغم انتقادات، تمایلاتی هم به مبانی عقلی صدرایی داشته و در مواردی هم بخشی از نظریه‌ی او را پذیرفته و زبان به تحسین آن می‌گشایند. ثانیاً؛ بیشتر انتقادات مربوط به تعارض مبانی او با نصوص آیات و روایات بوده و برخی منتقدین مدعی هستند، نظریه‌ی او، معاد قرآنی به شمار نمی‌آید. از دیگر نقاط ضعف منتقدین آن است که ایشان، کل نظریه‌ی ملاصدرا را مورد ارزیابی قرار ندادند. برخی مدعی بودند که ملاصدرا به معاد جسمانی معتقد نمی‌باشد. اما صریح کلمات ملاصدرا بیانگر اعتقاد راسخ او بوده و این اعتقاد با اعتقاد به عینیت بدن دنیوی و اخروی همراه می‌باشد؛ بنابراین ملاصدرا به اتحاد قرآن و برهان معتقد بوده و لذا مباینت میان آرای او با مبانی دینی بی‌معناست. ثالثاً؛ ملاصدرا به معاد جسمانی عنصری که حاصل از جمع متفرقات اجزای مادی در آخرت باشد - مانند رأی فخر رازی و سایر متکلمین - قائل نبوده؛ بلکه به معاد جسمانی با ابدان اخروی متناسب با عوالم برزخ (عالم مثال) و عالم عقل معتقد می‌باشد. همچنین ملاصدرا معاد را صرفاً منحصر در عالم مثال ندانسته و به معادهایی فراتر از عالم مثال، و متناسب با افراد و موجوداتی مثل نبات و حیوان تصریح دارد. رابعاً؛ ملاصدرا با ارائه اصول فلسفی خود و خصوصاً راهکاری ابتکاری، شناخت معاد جسمانی را با طریق معرفت نفس و شناخت قوا گره می‌زند. او با اثبات مجرد عالم مثال، موجبات آن را فراهم آورد تا افراد بتوانند با شناخت از نفس، خصوصاً قدرت خیال، به معاد، و ایجاد ابدان اخروی آگاهی یابند.

## منابع

- قرآن کریم.
- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴)، *در الفوائد*، قم: اسماعیلیان.
- ابی خلف اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۸۲)، *المقالات و الفرق*، ترجمه یوسف فضایی تهران: آشیانه کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، *جلسات تدریس اسفار*، جلسه ۱۲۶ و ۱۲۵.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم: قیام.
- (۱۳۸۲)، *مُثل و مثال*، قم: نثر طوبی.
- (۱۳۸۱)، *لقاءالله*، ترجمه‌ی ابراهیم احمدیان، قم: یاران.
- (۱۳۸۰)، *سُرح العیون فی شرح العیون*، ترجمه‌ی محمدحسین نائینی، قم: قیام.
- (۱۳۶۶)، *شرح آغاز و انجام*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: دلیل ما.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۵)، *شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: انتشارات اسلامی.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹)، *معاد*، تهران: حکمت.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *مجموعه مقالات*، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: الزهرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۸۷)، *المظاهر الهیه*، تصحیح و تعلیق از سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- (۱۳۶۱)، *العرشیه*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مولی.
- (۱۳۵۴)، *المبدء والمعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۸)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه‌ی سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- (۱۳۶۱)، *رسائل توحیدیه*، ترجمه‌ی علی شیروانی، تهران: الزهرا.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.

- کاشانی، فیض (۱۳۵۰)، *اصول المعارف*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴)، *سرمایه‌ی ایمان*، تهران: الزهرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *شرح الاسفار الاربعه*. تحقیق محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، زهرا (۱۳۹۱)، *ابهاماتی پیرامون نظریه معاد جسمانی صدر*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۲، شماره ۳، ۱۵۴-۱۴۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *معاد*، تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲)، *معاد*، تهران: نشر عروج.
- مؤمنی، مصطفی (۱۳۹۲)، *عینیت بدن اخروی و دنیوی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن*، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۳۳، ۱۱۳-۹۷.

## بررسی و نقد طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی با تأکید بر فیزیکالیسم حذفی

حمیدرضا شاکرین\*

### چکیده

طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی از جمله مبانی مهم الحاد جدید است و بر اساس آن شماری از عقاید و آموزه‌های دینی مورد مخالفت قرار می‌گیرد. این قسم از طبیعت‌گرایی در فلسفه علوم انسانی نیز مورد توجه قرار گرفته و شماری از علوم انسانی، مانند روان‌شناسی تکاملی و غیر آن بدان متکی است. بدین‌روی هم باحثان مباحث الهیاتی و هم کاوشگران فلسفه علوم انسانی و متعاطیان علوم انسانی - اجتماعی نیازمند تحقیق و تدقیق در این مسئله‌اند. از جمله رویکردهای طبیعت‌گرایانه جدید فیزیکالیسم حذفی است که تعارض آن با عقاید دینی آشکارتر و متعصبانه‌تر است و در بحث پیش‌رو چالش‌های جدیدی را در پی دارد. بدین‌روی تحقیق حاضر بر آن است که ضمن بررسی و نقد طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی به طور کلی، نگاهی هم به فیزیکالیسم حذفی افکنده و آن را در معرض سنجش قرار دهد. روش گردآوری در این تحقیق اسنادی و روش داوری عقلی - تحلیلی خواهد بود. نتیجه تحقیق نیز مردودانگاری طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی در همه اشکال آن، بویژه فیزیکالیسم و تثبیت دوگانه‌انگاری جوهری با کاربست شماری از روش‌های معهود در علم النفس اسلامی و فلسفه ذهن و دفع چالش نوپدید فیزیکالیسم حذفی است.

\* دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (shakerinh@gmail.com).

**کلیدواژه‌ها:** طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی، دوگانه‌انگاری جوهری، فیزیکالیسم حذفی.

## مقدمه

طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی<sup>۱</sup> بخشی از طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی<sup>۲</sup> است که به جهت اهمیت ویژه مباحث مربوط به انسان و نقش آن در حوزه‌های مختلف فلسفی، الهیاتی و علمی، به طور مستقل درخور توجه است. در رابطه با انسان مسائلی مطرح شده که شماری از آنها در رابطه با دیگر پدیده‌های جهان مطرح نبوده و یا به لحاظ اهمیت کمتر آن چندان جدی تلقی نشده است. اهم این مباحث عبارتند از:

(۱) چیستی انسان، بویژه از این جهت که موجودی مادی محض است یا ساحت وجودی دیگری دارد که حقیقتی فرامادی و مجرد است.

(۲) چگونگی آفرینش انسان و اینکه حتی بر فرض پذیرش نگره تکامل زیستی در سطح گیاهان و حیوانات؛ آیا نوع کنونی انسان آفرینشی مستقل از دیگر زیستندگان دارد، یا چیزی جز برونداد فرگشت طبیعی تدریجی نیست؛

(۳) آگاهی‌ها و حالات ذهنی<sup>۳</sup> انسان، بویژه مسئله خودآگاهی<sup>۴</sup> و رابطه ذهن و بدن؛

(۴) عاملیت انسانی و اراده آزاد<sup>۵</sup>، اینکه آیا می‌توان برای انسان اختیار و آزادی در تصمیمات، کنشها و فعالیت‌ها در نظر گرفت؛ یا اینکه اختیار و اراده توهمی بیش نبوده، جبر علی و معلولی با آن ناسازگار<sup>۶</sup> است و جایی برای آن باقی نمی‌گذارد. این مسئله بویژه آنگاه جدی‌تر می‌شود که انسان و ذهن و روان او را پدیده‌هایی صرفاً طبیعی انگاشته و حالات ذهنی، تصمیمات و فعالیت‌های او را تنها در قالب محرک - پاسخ‌های عصبی و محکوم جبر<sup>۷</sup> حاکم بر رویدادهای طبیعی بیانگریم؛

- 
1. anthropological naturalism
  2. ontological naturalism
  3. qualia
  4. self consciousness
  5. free will
  6. incompatible
  7. determinism

۵) معنای زندگی<sup>۱</sup>؛ اینکه اساساً زندگی چه معنایی دارد؛ چرا برای انسان این مسئله مطرح است؛ معنای زندگی امری اکتشافی است، یا جعلی و وضعی؛ شخصی و نسبی است یا نوعی و فراگیر؛

۶) گستره حیات انسان، که آیا محدود به حیات اینجهانی است و با مرگ پایان می‌پذیرد؛ یا فراختر از این جهان است و حقیقت مرگ انتقال از جهانی به جهان دیگر است؛

۷) مسئله اخلاق<sup>۲</sup> در منش انسان، منشا زیست اخلاقی و مسئولیت‌های اخلاقی او؛

۸) مسئله دین‌ورزی، چرایی تمایل و گرایش انسان به دین و پیدایی و پایایی آن در حیات انسان؛

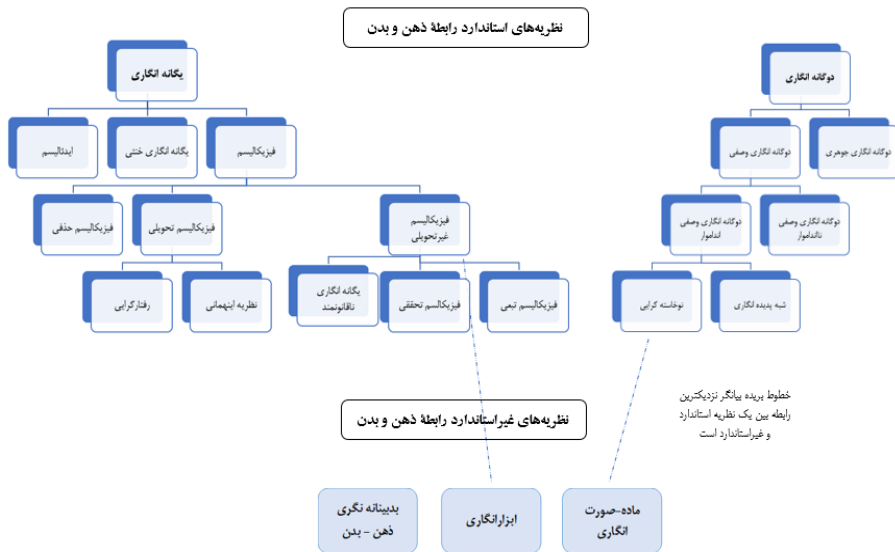
۹) تجربه‌های دینی<sup>۳</sup> و کشف و شهودهای عرفانی، تجربه‌های پیشامرگی<sup>۴</sup> یا بیرون از بدن<sup>۵</sup> و... در رابطه با مسائل فوق از سوی ارباب معرفت، مکاتب و ادیان پاسخ‌های مختلفی داده شده که آنها را می‌توان به دو نگاه طبیعت‌گرایانه و فراطبیعت‌گرایانه تقسیم کرد. در مسائل یاد شده بین این دو نگاه تفاوت‌های چشمگیر و تحویل و آشتی‌ناپذیری وجود دارد. اساسی‌ترین تفاوت که نقش زیربنایی برای حل دیگر مسائل داشته و کانون اصلی تعارض دو نگره طبیعت‌گرا و فراطبیعت‌گرا است، موضع آنها در برابر پرسش نخست است. از همین روی طرح آن به مثابه مبنای انسان‌شناختی الحاد جدید از سوئی و مباحث ناظر به علوم انسانی و تحول علم اهمیت مضاعفی می‌یابد و تحقیق حاضر نیز هم و غم خود را مصروف آن می‌دارد. در عین حال این مسئله گاه همراه با مسئله دوم و از طریق آن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر اگرچه ثبوت مسئله نخست مبنای حل بسیاری از دیگر مسائل انسان‌شناختی است؛ ولی یکی از راه‌هایی که در مقام اثبات برای تعیین مادیت یا تجرد نفس پیموده می‌شود واکاوی در مسئله دوم است و از طریق آن می‌توان برای اثبات تجرد نفس یا عدم آن استمداد کرد. مسئله فوق در علوم شناختی<sup>۶</sup> از جمله فلسفه ذهن<sup>۷</sup> همراه با مسائلی چون چیستی ذهن؛ رابطه ذهن و بدن و چگونگی

- 
1. the meaning of life
  2. morality
  3. religious experiences
  4. near death experiences
  5. out of body experiences
  6. cognitive science
  7. philosophy of mind

شکل‌گیری احوال و رفتارهای ذهنی مانند بینایی، تفکر و استدلال کردن، حافظه، توجه، یادگیری؛ وجوه برتری و قابلیت بیشتر انسان در تفکر و... دنبال می‌شود.

### نگره‌ها در حقیقت نفس و رابطه ذهن و بدن

در رابطه با ماهیت نفس یا ذهن و نحوه رابطه آن با بدن دیدگاه‌های متنوعی رخ نموده است. دیدگاه‌های استاندارد در این زمینه به نظریات دوگانه‌انگار<sup>۱</sup> و یگانه‌انگار<sup>۲</sup> تقسیم می‌شوند. هریک از این دو اقسامی را شامل می‌شوند که امهات آنها در جدول زیر مشاهده می‌شود.



آنچه بیش از همه در مدعیات پیشگامان الحاد نو خودنمایی کرده و با مبانی آنها سازگارتر می‌نماید فیزیکالیسم، بویژه نوع حذفی آن<sup>۳</sup>، یعنی افراطی‌ترین گونه طبیعت‌گرایی است. در الحاد جدید هرگونه هویت فراطبیعی نفی شده و هستن برابر با مادیت و هویت فیزیکی داشتن است.

1. dualism
2. monism
3. eliminative physicalism

بنابراین در این نگره جایی برای وجود نفس و ذهن مجرد، که به‌طور معمول تحت عنوان دوگانه-انگاری جوهری<sup>۱</sup> از آن یاد می‌شود، نمی‌توان یافت. البته نفی تجرد نفس و ذهن نقطه مشترک همه نگره‌های یگانه‌انگار و حتی دوگانه‌انگاری وصفی<sup>۲</sup> با زیرشاخه‌های آن است. لیکن آنچه غریب می‌نماید اینکه نگرش حذفی از سوی شماری از ماده‌گرایان تا آنجا پیش رفته که به نفی کوالیا یا حالات و رویدادهای ذهنی انجامیده است. مراد از کوالیا یا کیفیات ذهنی، وجوه پدیداری حالت‌های ذهنی است، که از طریق درون‌نگری در دسترس ما است (Tye, 2017). به بیان دیگر احساس، حالت و کیفیتی در ذهن است که با رخ دادن برخی از تجربه‌ها مانند دیدن گلهای رنگارنگ، اشتشمام بوی دلربای عطرها، مشاهده امواج خروشان دریا، مواجهه با حادثه‌ای دلخراش و... حاصل می‌شود (برای آشنایی با تعاریف کوالیا، کاربردها و اقسام آن بنگرید: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Qualia). تجربه چنین صحنه‌هایی حالت‌هایی در ذهن ایجاد می‌کند که افزون بر دریافت اطلاعات علمی و فیزیکی مربوط به آنها مثل طول موج و... است. برای روشن شدن مطلب می‌توان به آزمایش فکری<sup>۳</sup> فیلسوف استرالیایی، فرانک جکسن توجه کرد. او می‌گوید فرض کنید مری، عصب شناسی در قرن بیست و سوم است که در زمینه فرایندهای مغزی مربوط به دیدن رنگها، کارشناس برجسته‌ای است. مری تمام عمر خود را در یک اتاق در بسته با یک مانیتور سیاه و سفید مرتبط با منابع اطلاعاتی لازم گذرانده و هرگز رنگهای متنوع را ندیده‌است. او همه چیز را در باره فرایندهای فیزیکی درون مغز - شامل زیست‌شناسی، ساختار و کارکرد آن - می‌داند. این شناخت به او امکان می‌دهد اطلاعات را جمع‌آوری کرده و گزارش‌های زبانی تولید کند. با شناختی که او از بینایی رنگها و نشانه‌های زبانی دارد، نام رنگ متناظر با هر طول موج خاص در طیف رنگها را نیز می‌داند. با این‌همه، مطلب بسیار مهمی درباره دیدن رنگها وجود دارد که مری هنوز از آن بی‌خبر است: اینکه دیدن یک رنگ، مثلا قرمز، چگونه است. از این رو اگر او را از اتاق دربسته‌اش بیرون آورند و چشمش به رنگ قرمز افتد نوعی درک، احساس و حالت ذهنی جدید برایش پدید خواهد آمد که پیشتر فاقد آن بوده است. برای اولین بار که او چشمش به یک گوجه فرنگی در نور مناسب افتاد، بلافاصله می‌گوید: «آخ‌جون! تازه فهمیدم قرمزی چه جوریه»

---

1. substance duality

2. duality

3. thought experiment

(Jackson, 198, 291-295). این نشان می‌دهد واقعیت‌هایی درباره تجربه آگاه ما وجود دارد که قابل استنتاج از واقعیت‌های فیزیکی درباره عملکرد مغز نیست.

دیدگاه‌هایی چون رفتارگرایی<sup>۱</sup>، کارکردگرایی<sup>۲</sup> و نگره این‌همانی<sup>۳</sup> فهم رایج از حیات ذهنی را می‌پذیرند، لیکن حذف گرایان برآنند که چنین هوایاتی اساساً وجود نداشته و الفاظ مشیر به آن نیز از قلمرو واژگان معنا دار و ارجاع دهنده حذف خواهند شد. حتی ماده‌گرایی فروکاهش‌گرایانه<sup>۴</sup> بر آن است که حالت‌های ذهنی آن‌سان که تصور می‌شود، وجود دارد؛ اما به حالات فیزیکی تحویل می‌پذیرد (Ramsey, 2016). در این نگره هر گونه‌ای از حالات ذهنی با نوعی حالت فیزیکی و عصبی در مغز یکی است، اما واژه‌های مربوط به حالات ذهنی، معنایی متفاوت از واژگان مربوط به حالات مغزی داشته و لاجرم این‌همانی یاد شده تحلیلی نیست. در مقابل، فیزیکیالیسم حذفی برآن است که کلماتی چون «عشق»، «امید»، «باور»، «میل» و «ترس» مطابق و طرف اضافه واقعی نداشته و به چیزی در جهان خارج ارجاع نمی‌دهند. در نتیجه باید گفتگو از هر گونه امر ذهنی را فرونهاد، به جای آن به بیان فرآیندهای مغزی و عصب‌شناختی بسنده کرد (بنگرید: موسوی کریمی و دیگران، ۱۳۹۵: ۴-۱۹). به تعبیر ناگل این حالت‌ها از ویژگی‌ها و حالات ذهنی به حساب می‌آیند و لاجرم وجودشان با حذفگرایی ناسازگار می‌نماید (See: Nagel, 1974, 83: 435-456). از همین روی دنت کیفیات ذهنی را با ویژگی‌هایی چون بیان‌ناپذیری<sup>۵</sup>؛ درونی بودن<sup>۶</sup>؛ خصوصی بودن<sup>۷</sup>؛ دسترسی مستقیم و ذاتی بودن توصیف کرده و آن را بی‌معنی، تناقض‌آمیز، نشأت گرفته از شهود دکارتی و یک هویت نظری وابسته به متافیزیک منسوخ شده، قلمداد می‌کند (See: Dennett, 1988, 42-77, Dennett, 1990, 519-548). دنت، همچنین آزمایش‌های ذهنی مانند آنچه از جکسون نقل شد را «پمپ‌های شهود»<sup>۸</sup> می‌خواند که گویی می‌کوشند تا امور پیچیده فلسفی را به زبان ساده‌تر از طریق «داستان‌سرایی»<sup>۹</sup> برای ما بازگو کنند، به نحوی که به یک‌باره تصدیق آنچه به نظرمان رسیده بر ما هجوم آورد (see: )

1. behaviorism
2. functionalism
3. identity theory
4. reductionistic materialism
5. ineffability
6. intrinsicity
7. privacy
8. intuition pumps
9. story telling

Dennett, 1991) در عین حال او تلاش می‌کند تا با آزمایش فرضی دیگری شرایط را برای تأیید و تثبیت دیدگاه حذف‌گرایانه خود هموار کند (See: Dennett, 1988).

بن‌مایه‌های این رویکرد را در اندیشمندانی چون کواین، فایرابند و ریچارد رُرتی (Rorty, 1970, 24: 112-121) می‌توان یافت (See: Broad, 1925, pp. 607-611). در عین حال حذف‌گرایی اقسام و مراتبی دارد و همه حذف‌گرایان در اینکه کدام پدیده یا حالت ذهنی محذوف است اتفاق نظر ندارند. برای مثال دنت در باب کیفیات ذهنی حذف‌گرا بوده و در باب آگاهی پدیداری تقلیل‌گرا است. برخلاف وی شماری از فیلسوفان مانند پاول<sup>۱</sup> و پاتریشیا چرچلند (Churchland, 1981, 78: 3-90)، منکر وجود آگاهی پدیداری و گرایش‌های گزاره‌ای<sup>۲</sup>، یعنی حالت ذهنی شخص نسبت به یک گزاره؛ مانند باور به آن، می‌باشند. تفصیل این مسئله تحقیق مستقلی می‌طلبد و از حوصله این دفتر خارج است (بنگرید: موسوی کریمی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۹-۴؛ پور اسماعیل، ۱۳۹۰: ۵۳-۷۲).

### اثبات تجرد نفس و نقد فیزیکالیسم حذفی

اندیشمندان در مخالفت با طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی روش‌های مختلفی را پیموده‌اند که در این مختصر مجال بررسی آنها نیست. این راهها در بادی امر به دو گونه ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود. مراد از راه‌های ایجابی دلایلی است که به هدف اثبات تجرد نفس اقامه کرده‌اند. از جمله راه‌هایی که اندیشمندان مسلمان بر آن تأکید دارند یکی ادراک حضوری نفس و حالات نفسانی و دیگری تجرد ادراک است (راه‌های متعدد دیگری نیز در این زمینه وجود دارد. بنگرید: فارابی، بی‌تا: ۷ به بعد؛ این‌سینا، ۱۳۵۷: ۲۸۸-۲۹۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج: ۹: ۲۶۰-۳۲۲، حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، دفتر سوم؛ معلمی، ۱۳۹۵: ۱۶۲-۱۶۸). در غرب نیز افزون بر روش‌های کلاسیک آنچه امروزه بر آن تأکید می‌رود مسئله پدیدارهای ذهنی (کوالیا) است. مراد از راه‌های سلبی نیز نقدهایی است که به طور عام یا خاص بر نگره‌های طبیعت‌گرا یا دلایل آنها وارد شده است. اکنون به اختصار برخی از دلایل اثباتی در این زمینه را بررسی کرده و سپس نقدی بر حذف‌گرایی خواهیم داشت.

1. paul churchland  
2. propositional attitudes

## ۱. خودآگاهی

انسان خویشتن را با علم حضوری می‌یابد و امور دیگر را با وساطت گیرنده‌های حسی، مفاهیم، اندیشه و تفکر ادراک می‌کند، لاجرم او دارای حقیقتی غیر مادی و مجرد به نام روح است که هرگز احکام ماده و قوانین مادی در او راه ندارد (بنگرید: عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۳: ۱۱۷ - ۱۱۸). خودآگاهی امری همگانی، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات و مورد قبول الهیون و مادیون است؛ لیکن آنچه محل بحث است حقیقت این آگاهی و ویژگی‌های آن است. واکاوی در این مسئله ویژگی‌هایی را نشان می‌دهد که به خوبی حکایت از مجرد نفس دارند. این ویژگی‌ها عبارتند از درک تمایز خود از بدن، فراموشی ناپذیری خود، ثبات، وحدت، صرافت و عدم غیبت از خویش. علامه طباطبایی و شهید مطهری این مطلب را به شرح زیر توضیح می‌دهند:

۱. هر یک از ما درمی‌یابد که حقیقتی است متشخص و متمایز از بدن و خواص آن؛ به گونه‌ای که قابل انطباق به هیچیک از اعضای بدن نبوده، زیرا با زیاده و نقیصه اعضا تفاوت نمی‌کند و با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوا تغییری نمی‌پذیرد، جز اینکه کامل‌تر و روشن‌تر می‌شود.

۲. گاهی می‌شود که انسان یک یا چندین عضو و گاهی همه بدن را فراموش می‌کند، ولی «خویشتن» هرگز فراموش شدنی نیست.

۳. انسان درمی‌یابد که حقیقتی ثابت و باقی در ضمن جمیع حالات و عوارض است. سلول‌هایی که مراکز سلسله اعصاب را تشکیل داده‌اند دائماً با همه محتویات خود در تغییر و تبدیل‌اند، یک دسته می‌میرند و دسته دیگر جای آنها را می‌گیرند، و حال آنکه هر کسی حضوراً تشخیص می‌دهد که بدون تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان (البته در خود نه در حالات) همان کسی است که در شصت یا هفتاد سال پیش بوده است و از آن دمی که می‌تواند از روزهای گذشته خود به یاد آورد و این حال شهودی خود را متذکر شود، پیوسته یک امر ثابت و دگرگون ناشونده را مشاهده می‌کرده و کمترین تبدل و تغییری در خود «من» نمی‌دیده و نمی‌بیند.

۴. هر کسی بالوجدان تشخیص می‌دهد که در گذشته و حال یکی است، نه بیشتر و هیچ گونه تعدد، تکثر و انقسام در او راه ندارد. استاد مصباح یزدی در این باره می‌نویسد:

روح متعلق به بدن که به یک معنا اتحاد با آن دارد جسمانی نخواهد بود؛ زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام‌پذیر نیست، بر خلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل

که به تبع اجسام قابل انقسام هستند و از این رو اموری جسمانی به شمار می‌روند

(مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۳۵).

۵. هر شخصی از درون شهود می‌کند که واقعیتی است صرف و خالص که هیچ‌گونه تحدید

نهایی و خلیط در وی موجود نیست.

۶. نفس آدمی همواره می‌یابد که هیچ‌گونه غیبتی از خود ندارد و هیچ‌حائلی میان او و

خودش نیست.

این ویژگی‌ها نتیجه می‌دهد که علم به نفس، مادی نیست؛ بلکه بالاتر از این، نتیجه می‌دهد

که نفس خودش علم به خودش می‌باشد، یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی

است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۵۰-۱۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، مقاله چهارم).

استاد مطهری در این باره اظهار می‌دارد ذهن انسان، هم آنچه را که در برابرش واقع است

ادراک می‌کند و هم خودش را، یعنی خودیاب و «خودآگاه» است، نه فقط «غیرآگاه». این یکی

از ظریف‌ترین مسائل فلسفی است و فلاسفه در این زمینه به این تعمق بسیار ژرف رسیده‌اند که

در سایر آگاهیها- یعنی وقتی انسان به دنیا آگاهی پیدا می‌کند- «آگاه» یک چیز است (من)،

«آگاهی» چیز دیگر (صورتی از جهان که در ذهن من است)، و «آنچه انسان، آگاه به آن شده»

چیز دیگری است (عالم عینی). اما در «خودآگاهی» به معنای دقیق، عامل «آگاه» و به تعبیری

فاعل شناسایی، نیز نفس «آگاهی»، و هم متعلق آن یا موضوع «آگاه شده به او» هر سه یکی

است؛ یعنی نفس انسان در آن واحد هم آگاه است، هم آگاهی است و هم آگاه شده‌ی به خودش.

این یکی از لطیف‌ترین مسائل است، و اولین دلیل خدشه‌ناپذیری که فلاسفه بر تجرد روح و تجرد

نفس می‌آورند خودآگاهی است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۴۲۴-۴۲۳).

## ۲. تجرد ادراک

ادراک امری مجرد و غیرمادی است و ویژگی‌های ماده را ندارد. علم، حضور مجرد نزد مجرد است

و از همین رو صورت علمیه؛ یعنی وجود ذهنی، و هم عالم که نفس است، مجرداند. از علایم تجرد

ادراک این است که: ۱. ادراک، فعلیت محض است و قوه و تغییر در آن راه ندارد، ۲. امری زمانمند

نیست، ۳. نامکان‌مند است، ۴. اشاره حسی نمی‌پذیرد، ۵. تقسیم‌پذیر نیست؛ درحالی که موجود

مادی، امری تغییرپذیر، زمانی، مکانی و تقسیم‌پذیر است، ۶. امتناع انطباق کبیر بر صغیر نیز به

روشنی بر مجرد ادراک و فرافیزیکی و غیر مادی بودن نفس مُدرک دلالت دارد (بنگرید: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۶-۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۱۲-۱۱۹) در عین حال برخی از ماده‌گرایان برآنند که آنچه ما می‌بینیم صورت‌های کوچک شده‌ای نظیر میکروفیلم است که در دستگاه عصبی ما به وجود می‌آید و ما به کمک قرائن و نسبت سنجی‌ها به اندازه واقعی آنها پی می‌بریم (بنگرید: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۶-۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۱۲-۱۱۹).

استاد مصباح در جواب از این اشکال می‌نویسد:

دانستن مساحت غیر از دیدن صورت بزرگ است و ثابیا، به فرض اینکه صورت مرئی، خیلی کوچک باشد و ما با مهارت‌هایی که در اثر تجارب به دست می‌آوریم و با استفاده از قرائن و نسبت‌سنجی‌ها آن را بزرگ می‌کنیم گویی زیر ذره‌بین ذهن، قرار می‌دهیم، اما سرانجام، صورت بزرگی را در ذهن خود می‌یابیم و دلیل مزبور عیناً درباره این صورت ذهنی و خیالی تکرار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۰۶).

اگر خواسته باشیم با مثالی تفاوت اندازه صورت مرئی و آنچه بزرگی آن با محاسبه دریافت می‌شود را دریابیم، می‌توان به تصاویر، نقشه‌های ساختمان‌ها یا نقشه‌های جغرافیایی توجه کرد که همه آنها با مقیاس معینی کوچک شده و ما از این مسئله آگاهی داریم. در نقشه‌های ساختمانی، راه و شهرسازی و جغرافیایی به طور معمول مقدار تفاوت را مشخص ساخته، روشن می‌سازند که نسبت نقشه و واقعیت خارجی مثلاً یک در میلیون یا کسر دیگری است. سپس ما با ضرب کردن می‌توانیم به اندازه واقعی آن امر خارجی پی ببریم، لیکن در عین حال تصویر را همچنان کوچک دیده و با صرف عملیات ریاضی ضرب کردن تصویر مرئی بزرگ دیده نمی‌شود. جالب اینکه حتی اگر ما پس از ضرب کردن تصویر بزرگتری در ذهن خود پدید آوریم، این تصویر صورت خیالی جدیدی افزون بر صورت مرئی است که ذهن ما قادر به خلق آن بوده و صورت مرئی همچنان در اندازه کوچک خود مشاهده می‌شود.

### ۳. پدیدارهای ذهنی

چنانکه پیشتر اشاره شد یکی از راه‌های حل مسئله ذهن - بدن و اثبات دوگانگی این دو از طریق پدیدارهای ذهنی است که چندان هم بیگانه با مباحث مطرح شده در مجرد ادراک نیست. برای آشنایی با این روش ابتدا اشاره‌ای به اقسام پدیدارهای ذهنی و سپس ویژگی‌های آنها خواهیم

داشت. مهمترین اقسام حالات ذهنی عبارتند از: ۱. احساسات؛ مانند درد و رنج، احساس خارش، سوزش و... ۲. شناخت‌ها؛ از قبیل: ترس، حسادت، غبطه، عصبانیت، اندوه و...، ۳. ادراکات حسی؛ همچون دیدن، شنیدن و... ۴. حالات نیمه ادراکی یا شبه ادراکی؛ از قبیل رویا، تصور و تخیل، توهم، (حالتی که شخص می‌پندارد چیزی را می‌بیند یا می‌شنود ولی واقعاً اینگونه نیست)، باور کاذب (که برخلاف باور صادق باز نمود واقعی عینی نیست) ۵. حالات کنشی؛ مانند قصد کردن، آرزو کردن، خواستن و...

حالات و پدیدارهای ذهنی ویژگی‌هایی متمایز از پدیدارهای جسمانی و فیزیکی دارند. شماری از این ویژگی‌ها از قرار زیراند:

**۱. آگاهانگی؛** پدیدارهای ذهنی آگاهانه‌اند، اما پدیدارهای جسمانی چه بسا ناآگاهانه تحقق پذیرند. به عبارتی سنخ پدیدارهای ذهنی از جنس آگاهی است و منهای آگاهی هیچ تحقق‌ی برایشان متصور نیست؛ بر خلاف امور فیزیکی که صرفنظر از آگاهی امکان وجود دارند. از طرف دیگر برخی از پدیدارهای ذهنی، مانند توهمات و... مابازای خارجی ندارند؛ درحالی‌که هیچیک از امور صرفاً فیزیکی اینگونه نبوده و چنین نظیری ندارند.

**۲. شخصی و مشارکت‌ناپذیر بودن؛** هر کسی مستقیماً، یعنی به نحو اول شخص، با علم حضوری و شفاف به حالات ذهنی خود آگاهی و دسترسی دارد. ولی دیگران در این جهت مشارکت نداشته و مرجع آگاهیشان عبارت است از مدعای شخص و یا نشانه‌ها و پدیدارهای فیزیکی ثانوی دال بر آن. این ویژگیها برخلاف امور فیزیکی مانند شکل و قیافه شخص است که دسترسی به آن درونی، اختصاصی و به صورت اول شخص نبوده؛ بلکه از بیرون و به نحو سوم شخص است.

**۳. حیث التفاتی؛** شماری از حالات روحی، مانند کنشهای شناختاری چون آگاهی، یادآوری؛ همچنین حالاتی چون ترس، امید و... افزون بر علت، دارای طرف اضافه، تعلق و متناظر به چیزی هستند. از این ویژگی به حیث التفاتی، دربارگی یا قصدمندی یاد شده و ناظر به این معنا است که شناختها و تجربه‌های ما ضرورتاً «شناخت» یا «تجربه» چیزی خاص بوده و متوجه عین‌ها

یا متعلق‌های شناسایی‌اند. اگر نگاه می‌کنیم، یک «عین» دیدنی، مانند گل، بوستان یا دشت و دریا را می‌نگریم. در فرایند یادآوری، یک «عین» مربوط به زمان گذشته را در ذهن حاضر می‌کنیم؛ اگر داوری می‌کنیم، موضوع آن نیز وضعیتی از امور یا یک واقعیت است. حتی آنگاه که تخیل می‌ورزیم، قوه خیال ما یک «عین» خیالی مانند غول، بخت، سیمرغ و... را حاضر می‌سازد؛ درحالیکه امور فیزیکی اینگونه نیستند. گفتنی است مراد از «قصد»<sup>۱</sup> در حیث التفاتی یاد شده غیر از «قصد»<sup>۲</sup> به معنای هدف و مقصودی است که هنگام انجام دادن کاری در نظر داریم، (see: Sokolowski, 2000: Part 1) هرچند از جهت تعلق و ذات اضافه بودن فرقی بین این دو نیست و قصد و اراده نیز یک پدیدار ذهنی ذات اضافه و دارای حیث تعلق است.

**۴. نامکان‌مندی؛** از ویژگی‌های پدیدارهای جسمانی مانند سلول‌های عصبی و نورون‌های مغزی و... داشتن موقعیت مکانی خاص است؛ در حالی که پدیدارهای ذهنی مانند آگاهی و ... چنین نبوده و نمی‌توان آنها را جایگزیده در وضعیت مکانی معینی انگاشت.

**۵. کیفیات پدیداری خاص؛** از ویژگی‌های پدیدارهای جسمانی و فیزیکی دارا بودن ابعاد و امتدادهای چهارگانه فضا - زمانی، تجزیه و انقسام‌پذیری و... است. درمقابل پدیدارهای ذهنی فاقد این خصوصیات بوده و ویژگی‌های متفاوتی چون فقدان بعد، تجزیه و انقسام‌ناپذیری دارند. خصوصیات دیگری برای پدیدارهای ذهنی بیان شده است، مانند کلیت و... که به جهت اختصار از تفصیل در آن چشم‌پوشی می‌کنیم (بنگرید: مسلین، ۱۳۹۱: ۵۹) از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که:

- ذهن و بدن تفاوت‌های اساسی داشته و حالات ذهنی با امور فیزیکی به هیچ روی این‌همانی نداشته و به آنها تحویل‌ناپذیر نیستند.

- امور ذهنی قائم به نفس و وابسته به آنها؛ زیرا اولاً اینکه امور ذهنی بتوانند بدون وجود موضوع رخ دهند مانند علم منهای عالم، درد بدون دردمند و... ممکن نیست؛ چنانکه حرکت بدون متحرک نشاید. ثانیاً امر فیزیکی مانند مغز و سلسله اعصاب با تفاوت‌هایی که از منظر هستی‌شناختی دارد، نمی‌تواند محل و موضوع امر ذهنی باشد. در نتیجه نفس یا ذهن که امور ذهنی بدان قائم است حقیقتی مجرد و غیر فیزیکی است.

بر این اساس آن همه نگره‌های مادی و یگانه‌انگار در باب نفس و بدن و حتی نگره‌ای چون دوگانه‌انگاری وصفی مورد نقد و ابطال واقع می‌شوند. ضمن آنکه هر یک از این گمانه‌ها دچار اشکالات ویژه‌ای نیز هستند که بررسی آنها از حوصله این مختصر خارج است (در نقد هریک بنگرید: کیت مسلین، ۱۳۹۱).

**اشکال:** در اینجا دو اشکال باقی می‌ماند: ۱. چگونگی رابطه نفس و بدن و اینکه با وجود تفاوت جوهری آن دو، که یکی حقیقتی عقلی و دیگری جوهری فیزیکی است، چگونه با یکدیگر پیوند یافته و ترکیب یا متحد شده‌اند؟ ۲. با توجه به شخصی بودن و مشارکت ناپذیری پدیده‌های ذهنی، از کجا بفهمیم کسی که در کالبد جسمانی معینی در گذشته با ما سخن گفته همان کسی است که امروز با ما سخن می‌گوید؟

**پاسخ:** هر دو اشکال در نگره صدرایی بر اساس جسمانیه الحدوث بودن نفس و مرتبه تجرد آن حل شده است؛ توضیح اینک:

۱. نفس محصول عالی و مرتبه برین تکامل ماده است. بنابراین رابطه نفس و بدن یک رابطه انضمامی و تلفیقی نیست؛ بلکه پیوندی ذاتی و اتحادی است. در نتیجه مشکلی در پیوند آن دو وجود ندارد. از طرف دیگر در فلسفه مجردات به تام و ناقص تقسیم می‌شوند. مجرد تام یا محض آن است که در ذات و فعل خود هر دو مجرد باشد. مجرد ناقص نیز آن است که از نظر ذات مجرد، اما به لحاظ فعل مادی، یعنی نیازمند استفاده از ابزار و معادات مادی و جسمانی است. تجرد نفس از گونه اخیر، یعنی ناقص و بدنمند است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۹۳؛ ج ۱: ۱۳۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۳۳-۱۳۰). بنابراین نفس اگرچه جوهری مجرد است، لیکن در مرحله نخست فروترین مرتبه تجرد و نزدیکترین وضعیت به جسم فیزیکی را دارا بوده و بتدریج ارتقاء یافته و همواره با بدن‌هایی متناسب با مرتبه وجودی خود ادامه حیات می‌دهد.

۲. بر اساس رابطه اتحادی نفس و بدن، هر نفس تنها بدن عرضی واحدی می‌تواند داشته باشد. در پرتو این مسئله از وحدت بدن زنده، وحدت شخص نیز نتیجه می‌شود.

#### ۴. بطلان حذف‌گرایی

چنانکه گذشت دلایل تجرد نفس همه اشکال یگانه انگاری، به‌ویژه فیزیکی‌لیزم را از اساس ابطال می‌کند. لیکن در این میان توجه به نگره حذف‌گرایی از این جهت ضرورت دارد که فی الجمله موضوع دلیل سوم، یعنی پدیدارهای ذهنی را منکر است و به اصطلاح آن را سالبه به انتفاء موضوع ساخته و چالش جدیدی فراروی اثبات تجرد ذهن ایجاد می‌کند. با توجه به این نکته به اختصار در نقد آن می‌توان گفت:

۱. حذف‌گرایی بر خلاف شهود است و شمار زیادی از فیلسوفان بر این باورند که وجود کوالیا و هویتی چون احساس درد و ... چنان واضح و روشن است که هیچ استدلالی نمی‌تواند آن را انکار کند (See: Nagel, 1974, 83: 435-456). به بیان دیگر چیزی برای انسان واضح‌تر از داشتن این حالات ذهنی نیست و وجود آنها آنگاه آشکارتر رخ می‌نماید که شخص صادقانه از خود بپرسد: «حالات ذهنی وجود دارند یا نه؟» بنابراین، بطلان حذف‌گرایی از شدت وضوح حاجتمند استدلال نبوده؛ بلکه در مقابل، انکار پدیده‌های ذهنی نیازمند استدلالی نیرومند است (Lycan, & Pappas, 1972, pp:149-59).

این مسئله در تفکر اسلامی از طریق علم حضوری به نحو بهتری تبیین پذیر است. توضیح اینکه شهود در اندیشه غربی خالی از پاره‌ای ابهامات و خلط کاربردهای مختلف نیست.<sup>۱</sup> از جمله کاربردهای آن عبارت است از درک و دریافت چیزی بدون وساطت مقدمه و استدلال (see: Wikipedia, Intuition). چنین چیزی اعم است از ادراکات حضوری و حصولی، و در میان معلومات حصولی اعم است از بدیهیات، حدسیات و استحسانات، یا به تعبیری آنچه در بادی امر به نظر می‌آید. از همین رو چرچلند در مخالفت با اعتبار معرفتی شهود مدعی است که چه بسا به نظر رسد خورشید بر گرد زمین می‌چرخد، درحالی‌که این پنداره با همه وضوحش نادرست است. به همین سان، ممکن است آشکار به نظر آید که افزون بر رخدادهای عصبی، حالات ذهنی هم از واقعیت برخوردارند و آن نیز تصور نادرستی باشد (Churchland, 1981, 78: 67-90).

۱. جهت آگاهی بیشتر پیرامون معنای شهود و کاربردهای مختلف آن بنگرید:

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Intuition, also: Wikipedia, the free encyclopedia, Intuition.

در نقد اشکال چرچلند گفتنی است بیان او مبتنی بر نوعی قیاس مع الفارق است. به عبارت دیگر پنداشت گردش خورشید بر گرد زمین، یا بنا بر برخی تعاریف، اساساً از سنخ ادراکات شهودی به حساب نمی‌آید و یا اگر به حساب آید از نوع استحسانات است، نه گونه دیگری مانند بدیهیات یا ادراکات حضوری. این درحالی است که علم ما به وجود حالات ذهنی، باورها، بیم و امیدها و عشق و نفرت‌هایمان از سنخ علم حضوری است که به طور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای؛ یعنی نه تنها بدون وساطت مقدمات و استدلال‌ها، بلکه حتی بدون واسطه شدن مفاهیم و تصورات ذهنی و ابزارها و اندام‌های حسی، وجودشان را در خود می‌یابیم.

بنابراین عنصر مهمی که در معرفت‌شناسی اندیشمندان مسلمان مورد توجه قرار گرفته و کلید حل این معما است مسئله علم حضوری است. علمی که برخلاف علم حصولی، واقعیت آن از واقعیت معلوم جدا نبوده؛ عین آن است. برای مثال آنگاه که اراده کاری را می‌کنیم، یا احساسی چون ترس، اندوه و شادی در ما پدید می‌آید، عین واقعیت آنها نزد ما حاضر است؛ بلکه وجود عینی آنها عین همان وجود ذهنی‌شان است و علم و معلوم در آنها واقعیت واحدی بیش نیستند. از همین رو شک و تردید و خطا در اینگونه امور هیچ جایگاهی نداشته و فرض وقوعشان تناقض-آمیز است. بنابراین برخلاف گفته لیکن که انکار چنین پدیده‌هایی نیازمند استدلالی نیرومند است؛ باید گفت چنین پدیده‌هایی با هیچ استدلالی قابل انکار نیست، چرا که اولاً مفاد هر استدلالی از جنس علم حصولی و مفهومی است، اما پدیدارهای ذهنی با علم حضوری درک شده و علم حصولی توان تعارض با معلوم حضوری را ندارد. ثانیاً علم حضوری افزون بر خطاناپذیری، زیرساخت و بنیاد اعتبار دهنده به معلومات حصولی است و مخالفت با آن از طریق علم حصولی، بر سر شاخ بن بریدن، نابودی بنیادی‌ترین ارکان معرفت و ایجاد شکاکیت بزرگ معرفتی است.

### نتیجه‌گیری

چنانکه گذشت طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی غیر از بعد فیزیکی انسان، که مورد مطالعه علوم فیزیولوژیکی و زیستی است، حقیقت دیگری را باور نداشته و با تقریرهای متفاوتی ذهن و نفس را با مغز و کارکردهای آن یکی انگاشته و یا بدان تحویل می‌برد. این پنداره از جهات مختلفی مورد نقد واقع شده است. از جمله راه‌هایی که در نقد آن و اثبات دیدگاه مخالف پیموده شده

ادراک حضوری نفس است که بر اساس آن هر کسی درمی‌یابد حقیقتی متشخص و متمایز از بدن است. افزون بر آن فراموشی ناپذیری خود، ثبات شخصیت، وحدت، صرافت و خلیط‌ناپذیری نفس، تجزیه و انقسام‌ناپذیری آن؛ حائل ناپذیری و عدم غیبت از خویشتن و اتحاد علم و عالم و معلوم در خودآگاهی، هر یک بر تفاوت جوهری نفس و بدن و تجرد نفس گواهی می‌دهند. روش دیگر بر اثبات تجرد نفس مسئله ادراک است؛ چرا که ادراک برخلاف ماده فعلیت محض و فاقد قوه، امری نازمانمند و نامکانمند، تقسیم‌ناپذیر و فاقد قابلیت اشاره حسی است. افزون بر آن امتناع انطباق کبیر بر صغیر، در عین امکان رویت صور کبیره، به روشنی بر تجرد ادراک و فرامادی بودن نفس مُدرک دلالت دارد.

راه دیگر برای اثبات دوگانگی نفس و بدن و فرامادی بودن نفس از طریق پدیدارهای ذهنی چون احساسات، شناخت‌ها، ادراکات حسی، حالات نیمه ادراکی یا شبه ادراکی و حالات کنشی است. این امور ویژگی‌هایی متمایز از پدیدارهای جسمانی و فیزیکی دارند. شماری از ویژگی‌های بیان شده عبارت بود از: آگاهانگی، شخصی و مشارکت‌ناپذیر بودن، اشتغال بر حیث التفاتی و شماری از دیگر کیفیات پدیداری که نشان می‌دهد ذهن و بدن با یکدیگر تفاوت‌های جوهری داشته و حالات ذهنی به هیچ روی با امور فیزیکی این‌همانی نداشته و به آنها تحویل پذیر نیستند؛ لاجرم نفس یا ذهن که این امور قائم و وابسته به آنند نیز حقیقتی مجرد و غیر فیزیکی است. این دلایل همه اشکال طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی را از اساس ابطال و دوگانه‌باوری جوهری را اثبات می‌کند. در عین حال فیزیکالیزم حذفی به دلیل مخالفت با پدیدارهای ذهنی می‌رود تا روش سوم را سالبه به انتفاع موضوع ساخته و آن را به چالش بکشاند. در مقابل گفته آمد که این پنداره بر خلاف شهود، بلکه مغایر با علم حضوری است و آنچه با علم حضوری درک می‌شود به هیچ روی و با هیچ استدلالی قابل انکار نیست.

## منابع

- قرآن کریم.
- آقا سنجرى، حسین، سنجرى، زهرا (۱۳۸۹)، *نقش شریعت در سیر کمال انسان*، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، (۲-۱)۱۲، ۲۰۳-۲۲۶.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۷)، الشفاء، (کتاب النفس) تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- پور اسماعیل، یاسر (۱۳۹۰)، صورت‌بندی حذف‌گرایی در باره حالات ذهنی، ذهن، ش ۵۶، صص ۵۳ – ۷۲.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، دروس معرفت نفس، دفتر سوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ پناهی‌آزاد، حسن (۱۳۸۹)، هستی‌شناسی معرفت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین) (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العرب، الطبعة الثالثه.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، قم: صدرا، چاپ دوم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، (انسان‌شناسی)، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
- فارابی، ابونصر (بی‌تا)، *رساله فی اثبات المفارقات*، مجموعه رسائل، بی‌جا، بی‌نا.
- مسلین، کیت (۱۳۹۱)، *درآمدی بر فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- معلمی، حسن (۱۳۹۵)، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- موسوی کریمی، فخرالسادات و دیگران (۱۳۹۵)، *بررسی و نقد نظریه حذف‌گرایی ماده‌باور*، دوفصلنامه هستی و شناخت، ج ۳، ش ۲، صص ۱۹ – ۴.
- Braod, C. D, (1925), *The Mind and Its Place in Nature*, pp. 607 - 611.
- Churchland, P. M, (1981), *"Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes"*, *Journal of Philosophy*, 78: 67 – 90.
- Dennett, Daniel C, (1988), *"Quining Qualia"*, in: *Marcel, A and Bisiach, E (eds), Consciousness in Contemporary Science*, 42 – 77. New York, Oxford University Press.

- 
- Dennett, Daniel C, (2013), *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*, New York: W. W. Norton & Company.
  - Dennett, Daniel C, (1991), *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown and Company.
  - Dennett, Daniel C, (1990), "Quining Qualia," in *Mind and Cognition*, W. Lycan (ed.), Oxford: Blackwell, 519 – 548.
  - Zalta, Edward N. Ed. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Qualia, substantive revision Mon Dec 18, 2017.
  - Jackson, Frank, (1986) *What Mary Didn't Know*, *Journal of Philosophy* 83 (5):291 - 295.
  - Lycan, W. G. & Pappas, G, (1972), "What is eliminative materialism?", *Australasian Journal of Philosophy*, 50: No: 2, pp:149 - 59
  - Nagel, T, (1974), "What is it like to be a Bat?", *Philosophical Review*, 83: 435 - 456.
  - Ramsey, William, (2016), "Eliminative Materialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/materialism-eliminative>.
  - Rorty, R, (1970), "In Defense of Eliminative Materialism", *Review of Metaphysics*, 24: 112–121.
  - Sokolowski, Robert, (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
  - *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Intuition, *First published Tue Dec 4, 2012; substantive revision Tue May 9, 2017*.
  - Tye, Michael, 2017, "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/qalia/>.
  - Wikipedia, the free encyclopedia, Intuition, edited on 19 July 2021, at 10:23 (UTC).

## آرزوی مرگ از دیدگاه تفسیری ملاصدرا

ناصر محمدی\*

### چکیده

صدرالمتألهین از طریق بررسی و تفسیر اخلاق‌مدارانه آیات تمنای موت نشان داده است که محب کامل و صادق خدا به دلایلی چون ولایت کامله خدا و برای وصول به سعادت اخروی و هم نجات از دنیای دنی و نیز به دلیل عرفان و شناخت خدا، آرزومند مرگ است. او تنها در صورتی که متقاضی استکمال بیشتر باشد، می‌تواند با تحمل دوری محبوب، تقاضای دوام و بقای در دنیا را داشته باشد. موت ارادی و گونه عمل و زندگی این افراد نشان از آرزوی اصیل مرگ است که در نهاد آنهاست. محبت خود و دنیا و محبت خدا در طیفی ذومراتب و به شدت و ضعف در مؤمنین وجود دارد. محبت خدا چون به کمال برسد و محبت دنیا میل به صفر کند. تعبیر دیگرش، ولایت و عشق است و برانگیزاننده شوق و آرزوی مرگ است. اما آرزوی مرگ از شور زندگی نمی‌کاهد و ولی کامل تا در دنیا است به فکر تعمیر قلوب مردم و تکامل ایشان است. آرزوی مرگ اقدام برای مرگ نیست؛ بلکه مرگ ارادی و انقطاع از این دنیا و اشتغال به محبوب است تا زمانی که مرگ حقیقی رخ دهد و لقای کامل در دنیایی با ظرفیت بیشتر حاصل شود.

**کلیدواژه‌ها:** محبت خدا، آرزوی مرگ، موت ارادی، ولایت خدا، سعادت اخروی، ملاصدرا.

\* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (naser\_mohamadi@pnu.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷

## مقدمه

مرگ‌اندیشی یکی از دغدغه‌های فکری همه فیلسوفان و بلکه اندیشه‌ورزان مسلمان بوده است و از جهات گوناگون درباره آن سخن گفته‌اند. ملاصدرا می‌گوید: شناخت احوال مردگان و یادآوری مرگ از بزرگ‌ترین عبادت‌ها است؛ زیرا حجاب بشریت از بزرگ‌ترین حجاب‌ها است و رفع این حجاب از بهترین امور است. قلب‌های مردمان نیز با آرزوی مرگ امتحان شده است. «فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (جمعه: ۶)؛ یعنی اگر راست می‌گویید، آرزوی مرگ کنید. یا در حدیثی از رسول اکرم ﷺ آمده است: «قلب‌ها زنگ می‌زنند، همان‌طور که آهن زنگ می‌زند. روشنی قلب‌ها به یادآوری مرگ و تلاوت قرآن است» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۴: ۴۱۷).

اینکه برخی در آرزوی مرگ‌اند و برخی از آن کراهت دارند، امری است واقع که نمی‌توان آن را انکار کرد. سخن این مقال در درست و نادرست و بایدونباید آن‌ها است. به عبارت دیگر تمنای موت از جنبه هستی‌شناسی و هست‌و نیست یا بود و نبودش مورد بحث نیست؛ بلکه در اینجا بُعد اخلاقی و ارزش‌شناختی آن و درست و نادرستش مورد بحث است. به این معنا که آیا انسان تا مقیم دنیا است؛ باید آرزومند مرگ و در تمنای آن باشد یا نه؟ آیا آرزوی مرگ امری پسندیده و مستحسن است و یا امری است ناپسند و مکروه؟ صدرا اغلب این موضوع را در تفسیر قرآن خود و به انگیزه روبرو شدن با آیاتی که از انسان صادق، تمنای موت را طلب می‌کنند، مطرح کرده و تفسیر خود را از آیات قرآن و برخی روایات مأثوره ارائه کرده است.

## ۱. معنانشناسی واژگان پژوهش

در ابتدا لازم است معانی کلیدواژگان این تحقیق و روابط معنایی آن‌ها روشن شود تا در امتداد بحث با خلط معانی روبرو نشده و ارائه تصویری درست و روشن از آرزوی مرگ مقدور گردد.

### ۱.۱. محبت و عشق

محبت میل به چیزی است که آن را می‌بینی و با خیر و خوبی گمانش می‌نمایی (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۶۸). محبت در لغت عبارت است از: ابتهاج به شیء موافق؛ اعم از اینکه عقلی یا حسی و یا حقیقی یا ظنی باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۲۴۹). محبت شدت‌پذیر است و اگرچه

کمیت ندارد؛ اما کیفیت دارد. وزن ندارد؛ ولی شدت وجودی دارد و وزین است. در محبت هرچه درک، قوی‌تر و مدرک، قوی‌تر باشد، محبت بیش‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶-۳۲۵). حبّ به حساب محبوب، گاه ممدوح است و گاه مذموم؛ چنانچه در حدیث است: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ». اما حبّ مفرط را عشق می‌گویند (سجادی، ۱۳۷۰: ۳۱۰ و ۷۰۰). عشق شدت محبت است و در اصطلاح حکما به دو معنی به کار می‌رود؛ عشق غریزی و عشق الهی. عشق الهی، عشقی است که محبت خالص است و صوفیان انسان را به آن دعوت می‌کنند (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۶۸).

### ۲.۱. شوق

شوق در نزد عارفان میل مفرط است. لذتِ محبتی است که لازمه فرط اراده و آمیخته با ألم مفارقت است (سجادی، ۱۳۷۰: ۵۱۲). پس اراده در اثر شدت یافتن به مرحله شوق می‌رسد؛ لذا گفته‌اند: شوق همان اراده مؤکد است. در شوق هم محبتِ مطلوب هست و هم رنج هجرانِ مطلوب. شوق با درد همراه است. درد فراق و درد برای درک کمال مراد، دردی است لذیذ و تحمل‌پذیر و زمینه‌ساز وصول، چون به دنبالش برای رفع این رنج تلاش می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴-۳۲۳).

### ۳.۱. آرزو و امید

آرزو تصویر و تقدیر چیزی در نفس است با تخمین، گمان یا تدبیر و بنا گذاشتن بر اصل. اما از آنجاکه اکثر این موارد با گمانه‌زنی است، دروغ در آن غلبه دارد و اکثر تمنیّات و آرزوها محقق نمی‌گردد. خداوند می‌فرماید: «أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى» (نجم: ۲۴)؛ «فَتَمَنَّا الْمَوْتَ» (بقره: ۹۴) و «وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا» (جمعه: ۷)؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ۷۴۸). آرزو در اصطلاح خواهش یا چشمداشت و میل قلبی شدید است برای وقوع امری در گذشته یا آینده که تحقق آن سخت یا ناشدنی است (مصطفوی، ۱۳۸۵: ج ۱: ۱۶۲).

اما رجا در لغت به معنی طمع کردن در چیزی است که دست‌یافتن بدان ممکن است. رجا مترادف امل است و به هر دو معنای نفی و ایجاب به کار می‌رود. اصطلاحاً رجا تعلق دل به حصول محبوبی در آینده است. توقع خیر از کسی است که خیر به دست اوست (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۷۰).

آرزو و امید، هر دو چشمداشت به چیزی است؛ اما میان آن‌ها تفاوت‌هایی است:

- آرزو به گذشته و آینده تعلق می‌گیرد؛ ولی امید فقط به آینده تعلق می‌گیرد.

- آرزو در امور ممکن و غیرممکن به کار می‌رود؛ اما امید فقط در امور ممکن به کار می‌رود.  
- شدت خواهش در آرزو بیش از امید است؛ لذا با شهوت و اشتها مترادف دانسته شده است  
(فرزند وحی و سهرابیان، ۱۳۹۳: ۱۰۸-۸۹).

#### ۱.۴. روابط معنایی محبت، عشق، شوق، آرزو و امید

به نظر می‌رسد محبت و عشق یکی هستند به شدت و ضعف. عشق، محبت به افراط است. اما شوق در اثر محبت و نتیجه محبت و عشق است و از جنس انگیزه و محرک قوی است. عشق و محبت آنگاه که به سوی محبوب بجنبند، در اثر شوق است.

عشق شور و شوقی در نهاد ما نهاد جان ما را در کف غوغا نهاد

(عراقی، ۱۳۷۵: ۱۶۴).

آرزو نیز در نتیجه عشق و محبت و برای امور سخت یا ناشدنی است و میل قلبی شدیدی است. برخلاف امید که طمع در امری ممکن‌الوقوع است و از نظر شدت، ضعیف‌تر از آرزو است.

#### ۲. محبت از نگاه ملاصدرا

از آنجاکه آرزو متفرع بر محبت است و تا محبت به مرگ تعلق نگیرد، آرزوی مرگ هم تحقق پیدا نمی‌کند؛ پس ابتدا محبت از دیدگاه صدرا و در منظومه فکری و تفسیری او مورد مذاقه قرار می‌گیرد تا از این رهگذر دیدگاه او در باره آرزوی مرگ خود را بهتر نشان دهد.

#### ۲.۱. رابطه محبت و معرفت

محبت ابتهاج و سرور به چیزی است که موافق و ملایم با طبع و میل آدمی است. محبت به حسب محبّ و محبوب بر دو نوع است؛ اول محبتی که خصلت طبیعت بشری انسانی است و منشأ آن نفس آماره است. دوم محبتی که از صفات حق تعالی است و آن محبت، معرفت و حکمتی است که مقتضی خلق عالم و مافیها است. چنانچه فرموده است: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۵۸) و انسان شایسته این نوع از محبت است. صدرا می‌گوید: محبت، یا عین معرفت یا مساوق با آن است. نیروی محبت از نیروی معرفت و یقین است و ضعف محبت از ضعف معرفت و یقین جدا نیست (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۰۰). پس محور بحث در محبت، معرفت است، نه خود

محبت؛ چون محبت از فروعات معرفت است. انسانی که اهل حکمت و معرفت نباشد در انتخاب محبوب خطا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹-۳۲۸). در نتیجه علت حبّ دنیا، کمی شناخت خدا است؛ زیرا تنها عارف به خدا، دوستدار اوست و فقط کسی که در دنیا زهد می‌ورزد و از لذت‌ها و امور مرغوب آن دوری می‌جوید، عارف به خداست. پس نشانه حبّ خدا و معرفت او اجتناب قلبی و باطنی از دنیا است. هر چند به‌ضرورت با اهل‌وعیال و فرزند و مال به حدّ کفایت و بدون تعلق فکر و خاطر، معاشرت باید داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۱۰۱).

## ۲.۲. رابطه محبت و عبودیت

هرکس که چیزی را به محبت نفسانی دوست بدارد یا الوهیت را در معبودی غیر حق منحصر کند، در حقیقت مشرک است و بتان را عبادت می‌کند و آن کس که غیر خدا را چون خدا، دوست بدارد و اهل محبت خالص خدا نباشد، غیرت الهی او را به‌سوی محبت غیر خود می‌راند (همو، ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۹۲). کسی که وابسته به محبت نفسانی است، در بند هوای نفس و انواع بت‌هایی است که شیطان آن‌ها را تراشیده و با آن‌ها مردم را رام و از جنود خود قرار می‌دهد. پس جنود شیطان چه مسلمان و چه کافر، اهل دنیا و دوستدار شهوات هستند؛ زیرا در نزد ارباب حقیقت، میان عبادت‌کنندگان بت و عبادت‌کنندگان دنیا فرقی نیست. کفار برخی لات و برخی عزی را دوست داشته و عبادت می‌کنند؛ اهل دنیا نیز برخی اموال و برخی اولاد را دوست داشته و عبادت می‌کنند. «و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (بقره: ۱۶۵) و یا می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (تغابن: ۱۵) و یا «أَنْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ» (تغابن: ۱۴). پس باید از محبت این امور برحذر داشت؛ چراکه این محبت از محبت خدا باز می‌دارد؛ درحالی‌که او دوست است و آن‌ها دشمن‌اند. دشمن اصیل؛ هوای نفس و طاغوت است (همو، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۵۸). بر اساس آیه شریفه «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ» (یس: ۷۴) اتخاذ غیر خدا به دلیل محبت نفسانی است که بازگشت آن به عبادت صورت‌هایی موهوم است؛ زیرا هرکس غیر خدا را دوست بدارد، پیوسته او را عبادت و خدمت می‌کند و جویای توصل به اوست و قرب و اتحاد با او را خواهان است و تصور می‌کند که یاری و سکون و لذت از اوست و این حال اکثر مردم است که در پی لذات حسی چون اهل و ولد و جاه و مقام و ... هستند (همو، ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۹۴).

## ۲.۳ رابطه حبّ دنیا و دیگر حبّها

حبّ بازی در سنّ کودکی، حبّ زنان و زیبایی در سن بلوغ حیوانی و حبّ ریاست و علوّ و تکاثر در سن بیست‌سالگی، مجمع همه آن‌ها حبّ دنیا و محبت مافیها است. اهل محبت دنیا هر کدام در هر مرتبه که باشند، حبّ دیگران را که در مراتب دیگرند، انکار و مسخره می‌کنند. به‌طوری‌که اهل دل می‌گویند: چون انسان به مرتبه علم به خدا و محبت او برسد، مردم از سر انکار او را سنگ می‌زنند (همان: ۹-۸۸). محبت دنیا چون قوی بشود، قلب را فرامی‌گیرد و جایی برای محبت خدا نمی‌ماند و نتیجه‌اش فرورفتن در شهوات و انجام بدی‌ها است تا اینکه ظلم و قساوت حاصل از گناهان، متراکم و انبوه می‌شود و پیوسته نور ایمان خاموش می‌شود تا آنکه کدورت و تیرگی شهوات، طبیعت انسان و زنگار وجود او می‌شود. پس زمانی که مرگ این فرد فرا برسد؛ چون آشکار می‌شود که باید از دنیا جدا شود، محبتش به خدا ضعیف‌تر می‌شود؛ و بیم آن می‌رود که چون ببیند مرگ میان او و آنچه دوست دارد، جدایی می‌اندازد و آن را هم از جانب خدا می‌بیند، در درونش بغض و دشمنی خدا ظاهر شود؛ برای اینکه دل‌ها فطرتاً بر بغض و دشمنی با عواملی هستند که سبب محرومیت آن‌ها از امور محبوب و لذت‌بخش است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۰۰). در نتیجه جامع همه محبت‌های نفسانی علی‌رغم تکذیب و انکاری که صاحبان این محبت‌ها نسبت به یکدیگر دارند، حب دنیا است و این محبت می‌تواند آن‌چنان قوت بگیرد که دیگر جایی برای محبت خدا نگذارد، بلکه بغض و دشمنی جای آن را بگیرد.

به‌واقع محبت، به غیر خدا تعلق نمی‌گیرد؛ چراکه محبت از عالم وحدت است و قبول شرکت نمی‌کند؛ چنانچه خداوند می‌فرماید: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) و در فارسی گفته‌اند:

بلی سلطان معشوقان غیور است      ز شرکت ملک معشوقیش دور است  
نمی‌خواهد ز انجام و ز آغاز      در این منصب کسی را با خود انباز

محبت خدا از محبت غیر خدا باز می‌دارد. او دوست و غیر او دشمن است. پس کسی که خدا را دوست بدارد، غیر خدا را دشمن می‌دارد. حال خلیل‌الله نیز چنین بود. «فَأَيُّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۷۷؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۴: ۶۰-۲۵۹).

### ۳. دلایل و جاهت آرزوی مرگ

پس از تبیین کلید واژگان تحقیق لازم است که اکنون به سؤال اصلی پرداخته شود که آرزوی مرگ چه حکمی دارد؟ آیا چنین آرزویی روا و شایسته است؟ پاسخ این سؤال از نظر جناب صدرا مثبت است. او به استناد دلایل نقلی و با استفاده از آیات قرآن و برخی روایات ثابت می‌کند که آرزوی مرگ از سوی مؤمن امری طبیعی و بلکه علامت و نشانه ایمان است. در چهار دلیلی که در پی خواهد آمد، ملاصدرا از طریق برقراری رابطه میان کمال محبت (و عشق و شوق) به خدا و آرزوی مرگ به این بحث پرداخته است. البته در هر دلیل از یک متغیر دیگر استفاده می‌کند؛ اما اصل مشترک و حد وسط همه این دلایل ملازمه میان کمال محبت به خدا و آرزوی مرگ است. اکنون بررسی این دلایل:

#### ۳.۱. ولایت خدا و آرزوی مرگ

ملاصدرا به استناد آیات ششم و هفتم سوره جمعه از ولایت و محبت خدا و رابطه آن با آرزوی مرگ بحث کرده است. «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» (جمعه: ۶ و ۷)؛ یعنی اگر اهل یهود آن طور که گمان می‌کنند فقط آن‌ها از اولیا و محبان خدا هستند، باید آرزوی مرگ کنند؛ زیرا مرگ از اسباب رسیدن به خدا است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷: ۷-۱۹۶).

اولیا در این آیه جمع ولیّ است. ولیّ، کسی است که در صورت نیاز، شایسته و سزاوار نصرت و یاری است. خدا ولیّ مؤمنان است؛ برای اینکه آن‌ها را در وقت نیاز یاری می‌کند و مؤمن ولیّ خدا است به همین دلیل و برای اینکه دین خدا را یاری می‌کند (همان: ۱۹۸). ولایت در لغت به معنی قرب است و لذا حبیب، ولیّ نامیده می‌شود؛ چراکه به محبّ خود نزدیک است. ولایت در اصطلاح قرب حق است و بر دو نوع عام و خاص است. ولایت عام برای هرکس که به خدا ایمان داشته باشد و عمل صالح انجام دهد، حاصل است «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷). ولایت خاصه نیز فنای در خدا از جهت ذات و صفت و فعل است. ولیّ، در خدا فانی و متخلّق به اسماء و صفات اوست (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۷۶).

ولی دارای نشانه‌هایی است؛ چون اشتغال فکروذکر و همت او به خدا، اجتناب از معاصی و لذات و روی‌گردانی از دنیا و مافیها (همان: ۷۷۸).

حال در تفسیر آیات ۶ و ۷ سوره جمعه ابتدای بحث باید گفت: چون مرگ با کشف و مشاهده، انسان را به لقای حبیب می‌رساند. پس محبّ خدا باید مشتاق مرگ باشد و نباید سفر از موطن دنیا به سوی محل استقرار محبوب برایش سنگین باشد؛ لذا خداوند آرزوی مرگ و تمنّای آن را یکی از علامت‌های محبت خدا و ولایت او را شرط صدق ادعا قرار داده است. خداوند در مورد کسانی که گفتند: ما خدا را دوست داریم، درد کشته‌شدن در راه خود را شرط صداقت و حقیقی بودن ادعای آن‌ها دانسته است؛ لذا کشته‌شدن در راه خدا و طلب شهادت علامت صدق است. «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا» (صف: ۴) و نیز فرموده است: «يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ» (توبه: ۱۱۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۴-۱۰۳). بدین ترتیب در این آیات ولایت با معنای محوری قرب و محبت که لازمه‌اش یاری رساندن نیز هست، محور اصلی در احتجاج با اهل یهود قرار گرفته است و با آرزوی مرگ صدق ادعای یهود در ولایت خدا سنجیده شده است. به تعبیر علامه طباطبایی، ولی خدا و محبّ او باید دوستدار لقای خدا باشد و اگر مردن حائل میان ایشان و دیدار خدا و رهایی از دنیای پست و پرانده است و یقین هم دارند که بهشت تنها متعلق به آن‌ها است؛ باید که آرزوی مرگ کنند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۵۳۹).

البته لازم به ذکر است که آرزوی مرگ یکی از نشانه‌های محبت و ولایت الهی است و به‌هیچ‌وجه سبب منحصر نبوده و نافی محبت الهی دیگر مؤمنان که آرزوی مرگ ندارند، نیست. ملاصدرا به این موضوع در کسر اصنام الجاهلیه تصریح دارد و عوامل متعددی را نشانه محبت الهی دانسته است که یکی از آن‌ها محبت و اشتیاق به مرگ است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۱۵-۱۰۳).

### ۲.۳. سعادت اخروی و آرزوی مرگ

ملاصدرا در تفسیر آیه «قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۵-۹۴) می‌فرماید: آرزوی مرگ دلیل است بر اهل سعادت بودن. این آیه تنبیه است بر اینکه یهود حتی شایسته سلامت در آخرت و سعادت اخروی هم نیستند و لذا بر خلاف

ادعایشان که آخرت را که تنها برای خود می‌دانند و مدعی‌اند در آنجا به مقام قرب و سعادت می‌رسند، نیز کاذب‌اند؛ چون آرزوی مرگ ندارند.

صدرا در اینجا معتقد است؛ آیه مذکور به این مسئله تنبّه می‌دهد که آن‌ها اهل محبت الهی و مودت رحمانی نیستند؛ چرا که محبت و ولایت خدا علامت‌هایی دارد که مرجع و بازگشت همه آن‌ها ترک توجه به غیر خدا و قطع نظر از ماسوا و پاکیزه کردن قلب از سایر محبوب‌ها است و آنچه که متضمن همه این ترک‌ها است، موت است. پس کسی که لقای خدا را دوست بدارد، مشتاق مرگ است؛ زیرا با مرگ به‌طور کلی از مصاحبت اغیار رها می‌شود و به‌سوی لقای خدا برمی‌گردد. همه محبوب‌های مجازی چون جان و خویش و فرزند و مال و جاه و شهرت از عبودیت تامّ خدا و محبت حقیقی او باز می‌دارد. استعداد لقای خدا با ترک همه محبوب‌ها است که در این صورت از اولیای الهی می‌شود و آرزوی مرگ می‌کند (همو، ۱۳۷۹، ج ۷: ۲۰۱ و ۱۳۸۱ ب: ۱۰۳). به عبارتی با اینکه در ابتدا محور بحث در این آیه با عنوانی که صدرا هم به آن داده، سعادت اخروی است؛ اما در ادامه به دلیل قبل بازگشت می‌شود به‌طوری‌که منشأ عدم تمایل به آرزوی مرگ و نائل شدن به سعادت اخروی در عدم محبت الهی و محبت اغیار است.

علامه طباطبایی بر خلاف ملاصدرا از محبت دنیا یا خدا سخنی به میان نمی‌آورد و به ظاهر آیه تمسک جسته است و معتقد است، محتوای آیه ارجاع به یک امر فطری است. هر انسانی خواهان انتقال از یک جای ناخوشایند به جای خوشایند است و اگر بین آن دو مخیر شود، جای خوش را انتخاب می‌کند. پس یهود نیز با آن باوری که در باره بهشت و جایگاه خود در آنجا دارند، باید که تمنای بهشت را داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۸-۳۰۷).

اولیای خدا به منزله همان دانش‌آموز موفقی هستند که انتقال به جهان دیگر که نامش مرگ است برای آن‌ها یک آرزو است؛ آرزویی که لحظه‌ای برای آن‌ها آرام و قرار نمی‌گذارد و به گفته امام علی علیه السلام اگر نبود که خداوند اجل معینی برای آن‌ها نوشته است، طرفه العینی روح‌های ایشان در بدنشان از شوق ثواب و خوف عقاب باقی نمی‌ماند (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۳؛ مطهری، ۱۳۹۸: ۱۱۵).

### ۳.۳. نجات و آرزوی مرگ

چون گروهی خود را با علوم ظاهری اهل نجات می‌پندارند و صاحبان معارف حقیقی را که تارک شهرت و آوازه‌اند از نجات به‌دور می‌دانند؛ لذا خدای متعال نشانه اهل نجات را در مرگ از زندگی این دنیا و آرزوی مرگ قرار داده است و این حال سالک و محب صادق و اهل حقیقت عاشق است. عبد مطیع، رجوع به مولا را دوست دارد و عبد عاصی از رجوع به مولا کراهت دارد. در حدیث آمده است: کسی که لقای خدا را دوست بدارد، خدا هم لقای او را دوست می‌دارد و کسی که لقای خدا را ناپسند می‌دارد، خدا هم لقای او را ناپسند می‌دارد. یعنی چون خدا، لقای بنده خود را دوست می‌دارد، بنده هم لقای او را دوست می‌دارد. به همین دلیل فرموده است: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) یعنی اول خدا بندگانش را دوست می‌دارد و آنگاه بندگان، خدا را دوست می‌دارند و محب و محبوب بودن یک رابطه دوطرفه است.<sup>۱</sup>

ملاصدرا در ادامه انسان‌ها را به دو گونه تقسیم می‌کند؛ سالک عارف و ساکن عدو. اولی از حیات دنیا به‌سوی حیات آخرت در سفر است؛ ولی دومی ساکن و ایستاده است. درحالی‌که انسان، حیات نخستین و گذرای دنیا را می‌بیند؛ چرا به یاد حیات باقی و سرای جاودان نمی‌افتد؟ «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (واقعه: ۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷: ۲۰۴).

۱. از دیدگاه عرفانی ملاصدرا محب و محبوب تعریف خاصی دارد و متفاوت از معنای عرفی آن است. محبوب کسی است که جذب او به خداوند متعال، سابق بر مجاهدت و تلاش اوست؛ چرا که خدای سبحان پیش از مجاهدت، او را جذب کرده است. محبوب، اهل عنایت ازلی و برگزیده خدا است که به راه مستقیم هدایتش کرده است. اما محب کسی است که مجاهدت او سابق بر جذب اوست. ابتدا مجاهده می‌کند و سپس انجذاب الهی برایش حاصل می‌شود. این‌ها کسانی هستند که «و جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج: ۷۸) و نیز «أَنَابُوا إِلَيْهِ حَقَّ إِنَابَتِهِ». پس خدا نیز آن‌ها را به راه‌های خود هدایت کرده است. هر دو صنف عارف به خدا و اهل الله هستند و عاقبتشان یکی است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۷۷ و ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۷۹). همین سخن در مورد ولایت خاص نیز گفته شده است که بر دو نوع است؛ عطایی و کسبی. عطایی آن است که با قوه انجذاب به سوی حضرت الهی به دست می‌آید و قبل از مجاهده و کسب است. ولی در ولایت کسبی چنین است که بعد از مجاهده و کسب، انجذاب به سوی او حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۷۶). از حکمت‌ها، حکمت نظری و حکمت عملی ویژه محبان و حکمت صدیقین از خواص محبوبان است (همو، ۱۳۷۹، ج ۷: ۸-۱۵۷).

در واقع ملاصدرا در این بخش از طریق مقایسه دو گروه از انسان‌ها که یکی محبّ دنیا است و دیگری محبّ خدا است، می‌خواهد به مفهوم نجات برسد. محبّ دنیا اهل نجات نیست؛ چه مؤمن باشد و چه مشرک؛ بلکه مدعی ایمان از نجات دورتر است تا مشرک؛ چرا که قرآن در وصف حال آن‌ها آورده است: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا» (بقره: ۹۶). یعنی حال ایشان و حرصشان به دنیا بدتر از مشرکان است؛ هرچند هر دو اهل دنیا هستند؛ زیرا مشرکان اگرچه بر دنیا حریص‌اند؛ اما به دلیل شرک و انکار بعث، خوف عقاب ندارند؛ اما مغرورهای فریفته، هم حرص بر دنیا دارند و هم خوف عقاب دارند؛ لذا از مشرکان بر دنیا حریص‌ترند. پس حبّ دنیا، نتیجه غفلت از خدا و کراهت لقای او است و هر چه انسان‌ها غافل‌تر باشند و کم‌تر محبّ خدا باشند بیش‌تر محبت دنیا دارند و در نتیجه کراهت مرگ و لقای خدا در نزد آن‌ها بیش‌تر است و از نجات دورترند (همان: ۲۰۵). یعنی صدق مفاهیمی مثل محبت، کراهت و نجات به تناسب افراد، متفاوت است؛ بنابراین اگر گفته شود: آیا معصیت (که ریشه در محبت دنیا دارد) با اصل محبت خدا در تضاد است؟ پاسخ می‌دهیم گناه و معصیت با اصل محبت در تضاد نیست؛ بلکه با کمال محبت ناسازگار است. پس انسان با یک معصیت از محبت الهی خارج نمی‌شود؛ بلکه معصیت او را از کمال محبت خارج می‌کند (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۰۶). به‌واقع مفاهیمی چون حبّ دنیا و حبّ خدا مقول به تشکیک هستند و بر افراد مختلف به‌مراتب متفاوت در شدت و ضعف صدق می‌کنند.

#### ۴.۳. شناخت خدا و آرزوی مرگ

هر کس که در این دنیا دارای معرفت الهی است و از آن لذت می‌برد، لقای خدا و مشاهده ذات او را به بصیرت عقلی دوست دارد و در نتیجه مرگ را دوست دارد و در نزد او امری ناپسند و مکروه نیست. مبنای این سخن صدرا این است که «لَيْسَ يَسْتَأْنِفُ لِأَحَدٍ شَيْءٌ فِي الْآخِرَةِ مَالِمَ يَسْتَصْحَبَهُ فِي الدُّنْيَا» در آخرت برای هیچ‌کس چیزی بر نمی‌گردد؛ اگر در دنیا با آن مصاحب و همراه نبوده است؛ لذا آنچه را کاشته درو می‌کند «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲).

هر که امروز نبیند اثر قدرت دوست غالب آن است که فرداش نبیند دیدار  
لذا هر کس در این دنیا لذت علم و انکشاف ملکوت آسمان‌ها و زمین را بر ریاست و آمیزش  
و خوردنی‌ها ترجیح دهد، در آخرت نیز لذت نظر به وجه الله را بر نعیم بهشت ترجیح می‌دهد.

سرای آخرت، سرای علم و سرای حیات عقلی است. دلیل ترجیح دنیا بر آخرت هم در نزد عده‌ای، جهل و نادانی به معارف است. پس علامت عدم شناخت و عرفان حق تعالی، عدم حبّ لقای اوست و علامت عدم حبّ، کراهت از موت و ترجیح حیات دنیا است، با اینکه آخرت بهتر و باقی‌تر است. و اگر سیدالموحیدین و امام‌العارفین می‌فرماید: به خدا قسم پسر ابوطالب با مرگ مأنوس‌تر است از انس طفل به پستان‌های مادرش و یا اگر در وقت ضربت ابن ملجم (لعنه الله) بر سرش می‌فرماید: «به پروردگار کعبه رستگار شدم» به این دلیل است که به علم یقینی می‌داند که آخرت برای او بهتر است؛ زیرا در آنجا است که به مقصود نائل می‌شود و جمال معبود را مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷: ۴۰۰-۳۹۹).

بر این نکته تأکید می‌شود که این استدلال همچون استدلال‌های گذشته، ناظر به بالاترین مراتب و در اینجا بالاترین مرتبه معرفت و شناخت خداست؛ لذا در مانند علی علیه السلام ناظر به مرتبه کمال معرفت، محبت، ولایت و مرتبه مقربان است و این امر نافعی مراتب پایین‌تر معرفت و محبت در دیگر مؤمنین و اصحاب یمین نیست. امیرالمؤمنین در تمام عمر شریف خود از طریق مرگ ارادی یعنی عدم وابستگی به دنیا و بریدن به‌سوی حق متعال با مرگ طبیعی مأنوس بود. او با ترک تعلقات دنیوی، آماده ترک دنیا با مرگ طبیعی بود تا به وصال معبود نائل شود. انس او با مرگ در تمام طول حیات طبیعی، حاصل بود و به همین دلیل با مرگ چون انس کودک با پستان مادر مأنوس است و در لحظه قطع کلی ارتباط با دنیا و قطع کامل همه تعلقات دنیایی شادمان است و با رضایتمندی می‌فرماید: به پروردگار کعبه رستگار شدم.

### ۳.۵. حکمت و رحمت مرگ و آرزوی آن

مرگ از منظر برهان و قرآن، حکمت و رحمت است و لذا اولیا و مؤمنین باید آرزوی مرگ طبیعی کنند. صدرا می‌گوید: مرگ رحمتی از سوی خدا برای اولیایش و تحفه‌ای است برای مؤمنان. به همین دلیل اولیای الهی آرزوی مرگ دارند؛ همان‌طور که خداوند در آیات ۶ و ۷ سوره جمعه، کسانی را که گمان می‌کنند آرزوی مرگ نادرست است، توبیخ کرده است. نفس چون از قوه به فعل رسیده است، به‌کارگیری بدن را رها می‌کند و مرگ بر بدن عارض می‌شود. نفس چون صنعتگری است که چون در دکان خود برای هدفی تلاش کرد و به آن رسید، دکان خود را ترک

می‌کند و ادوات و ابزارش را می‌اندازد و از عمل راحت می‌شود. پس برای نفوس بشری در این زمان آرزوی مرگ سزاوار و شایسته است (همو، ۱۳۸۰، ج ۸: ۲۱-۱۲۰).

تعمق در اسرار مرگ حکم می‌کند که مرگ تماماً خیر و نظم است و این مرگی که مردم از آن وحشت دارند، هنگامی که محقق شود، معلوم می‌شود که معنا و غایتش جز تحول نفس از حیاتی پایین‌تر به حیاتی عالی‌تر نیست. خدای سبحان به مرگ کسی راضی نیست؛ مگر برای انتقال به حیاتی دیگر و برتر (همان: ۵-۱۲۳).

### ۳.۶. نشاط شهادت و آرزوی مرگ

تعبیر شهید مطهری نشاط شهادت و آرزوی مرگ است و می‌گوید: در زمان رسول خدا ﷺ افرادی بودند که نشاط شهادت داشتند و در دل آن‌ها یک آرزو بود که آیا ممکن است خدا شهادت را روزی ایشان کند؟ و از رسول خدا ﷺ می‌خواستند که دعا کند خدا شهادت را نصیبشان کند. نیز در دعاهائی که از ائمه علیهم‌السلام به ما رسیده این موضوع به چشم می‌خورد (مطهری، ۱۳۹۸: ۶-۹۵)؛ بنابراین آرزوی شهادت یکی از مصادیق آرزوی مرگ است که در لسان دین یک فضیلت بزرگ محسوب می‌شود.

### ۴. دلایل عدم آرزوی مرگ

دلایل این بحث از خلال مباحث گذشته کم‌وبیش روشن شد؛ اما به دلیل اهمیت سؤال و ارتباط مستقیم آن با موضوع مقاله، تصریح به آن‌ها خالی از فایده نیست.

#### ۴.۱. حبّ دنیا

قرآن می‌فرماید: «وَلَا يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيهِمْ» آرزوی مرگ نمی‌کنند به دلیل آنچه پیش داشته‌اند؛ یعنی کفر و معاصی و هم به دلیل افعال بد و اعمال قبیح و اندیشه‌های فاسدی که منجر به احتراق در آتش می‌شود. آن‌ها به ملکه حبّ دنیا و لذات و شهوات آن گرفتار شده‌اند و نفس‌هایشان توسط دنیا به زنجیر کشیده شده و در آن محبوس هستند. منشأ این امر در فساد عقیده و شک در بقا و معاد و بازگشت به خداوند است؛ لذا به جای محبت خدا، محبت دنیا و خلود

در زمین پیدا کرده‌اند و به اهل دنیا متمایل شده‌اند. در نتیجه مرگ در نزد آن‌ها منفور و مبعوض است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۸: ۱۹۸ و ۲۰۱).

پس محبّ دنیا نمی‌تواند محبّ خدا باشد و در نتیجه از مرگ که لقای خدا و محبوب حقیقی است گریزان است و از آن کراهت دارد. ملاصدرا از این بحث تفسیری خود نتیجه‌ای جالب می‌گیرد. او می‌گوید: طبیعت بیش‌تر مردم از حقیقت دین متنفر و از لقای حق روی‌گردان است و به قاعده عکس نقیض اکثر مردم از اولیاءالله نیستند؛ برای اینکه آرزوی مرگ ندارند؛ بلکه از مرگ کراهت دارند؛ در نتیجه از اولیای طاغوت هستند (همان: ۱۹۹). یعنی هر کس از مرگ کراهت دارد از اولیای طاغوت است و طاغوت در منظومه فکری ملاصدرا، هوای نفس، دنیا و متعلقات آن است و باز متذکر می‌شود که از اولیای الهی یا از اولیای طاغوت بودن مفهومی ذومراتب و مشکک است و مردم در طیفی گسترده، متنوع و متدرّج از محبت و دشمنی و از ولایت خدا و ولایت طاغوتِ نفس‌آماره قرار دارند.

## ۲-۴ حبّ خود

صدرالمتألّهین پس از بر شمردن شش محبوب مجازی:

- حبّ وطن که از حج باز می‌دارد
- حبّ بدن که از صوم باز می‌دارد.
- حبّ نفس و جان که از جهاد باز می‌دارد.
- حبّ اهل و ولد که از عدالت باز می‌دارد.
- حبّ مال که از زکات باز می‌دارد.
- حبّ جاه و شهرت که از علم باز می‌دارد.

می‌فرماید: همه این حبّ‌ها از عبودیت کامل و از محبت حقیقی خدا باز می‌دارد و محبت هرکدام از یک امر حقیقی و واجب الهی منع می‌کند. ترک هرکدام از این محبت‌های مجازی علامت محبت خدا است و ترک همه آن‌ها استعداد لقای او است که در نتیجه آن مرگ آسان می‌شود. به عبارت دیگر جامع همه محبت‌های مجازی، محبت خود است و انسان با ترک محبت خود، از اولیای خدا می‌شود و آرزوی مرگ می‌کند؛ لذا کسی که محبت خود دارد، محبت خدا

ندارد و از اولیای الهی نیست و آرزوی مرگ ندارد؛ بلکه اصلاً آرزوی مرگ از او ممتنع است، چون استعداد کمال علمی و عملی را ازدست داده است. کسی که محبت خدا در اوست با موت به محبوب اصلی اش می رسد و از اسارت طبیعت و حبس ظلمت ها و امور مودی و مصاحبت اضداد رها می شود و سختی عبادات و ریاضت ها و رنج ها و بیماری ها از او قطع می شود (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳-۲۰۲). با بیانی که گذشت، محبت خود و محبت دنیا به یک معنا است که از دو زاویه به آن نگریسته شده است. محبت دنیا، محبت خود و محبت طاغوت نفس اماره است.

#### ۴.۳. عدم معرفت

ملاصدرا از منظری روان شناسانه مرگ را از نظر اکثر مردم مکروه و ناپسند می داند؛ درحالی که منشأ این کراهت عدم شناخت حقیقت مرگ است. او می گوید: مرگ اگرچه در تحت فشار و قسر انجام می شود؛ اما در آن لطفی عظیم است به طوری که انسان از این صورت ها به صورتی برتر و نزدیک تر از برای قبول حیات و رحمت الهی انقلاب پیدا می کند. در کلام خدا نیز به این معنا اشاره شده است: «إِثْبَاتُ طَوْعاً أَوْ كَرْها قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) بیایید خواسته یا ناخواسته و با اکراه، گفتند: آمدیم فرمان بردار. پس آمدن به سوی خدای سبحان در مانند مرگ و امثال آن اگرچه در ابتدا مکروه و ناپسند است، چون شیء به حیات جزئی خود وابسته است؛ اما چون از این حیات به سوی حیات دیگر برود، آنچه از آن فرار می کرد، مطلوب می شود و آنچه با اکراه پیش آمده بود، به آن راغب و مشتاق می شود (همان: ۲۸۷) و مردم اگر این حقیقت را می دانستند از مرگ هراسی نداشتند و آن را آرزو می کردند.

همچنین از مباحث گذشته معلوم شد که عدم حبّ لقای خدا، معلول عدم شناخت درست اوست و نیز روشن شد که اصل و بنیاد محبت و ریشه آن، معرفت و شناخت است و هر جا ضعف محبت هست، از ضعف معرفت و یقین سرچشمه می گیرد. اولیا و محبان خاص و اخصّ خدا کسانی هستند که حکمت های نظری و عملی و حکمت ویژه صدیقان متعلّق به ایشان است. آن ها اهل معرفت و در نتیجه اهل محبت هستند و بالمآل در تمنای موت اند.

#### ۴.۴. فرجام ناخوشایند

تعبیر «بِمَقَدَّمَتِ أَيْدِيهِمْ» بیان دلیل عدم آرزوی مرگ است و کنایه از ظلم و فسوقی است که این‌ها در دنیا مرتکب شده‌اند. ظالمان چون دشمن خدا هستند بین آن‌ها و خدا ولایتی در کار نیست و لذا آرزوی مرگ نمی‌کنند. کراهت آن‌ها از مرگ و فرارشان از مرگ به این دلیل است که می‌ترسند به وبال اعمال زشتشان برسند (مطهری، ۱۳۹۸: ۱۱۶). به‌واقع آن دسته از اعمال را که انسان به طور مستمر انجام می‌دهد، بهترین دلیل بر خوبی و بدی باطن اوست و اعمال زشت حکایت از باطن زشت می‌کند که به‌خاطر آن مایل به ملاقات پروردگار و انتقال به عالم دیگر نیست (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۰۸).

### ۵. نشانه‌های آرزوی مرگ

از نظر صدرا علامت این آرزو و تمنا، مرگ ارادی است که به استقبال مرگ طبیعی رفتن است؛ یعنی ترک دنیا و در نتیجه عزلت و انقطاع از خلق که مستلزم بریدن کلی به‌سوی خدا در طلب حیات ابدی است (حیات ارادی). فطرت روحانی انسان همچون گوهری در معدن است که استخراج آن سخت است و جز با جهد بسیار و رنج شدید و سعی وافر و پاکیزه کردن قلب و تصفیه باطن و عمل و عبادت بر طبق قانون شریعت و پیروی کامل نبی ﷺ، امکان‌پذیر نیست. از نظر صدرالمتألهین بیش‌تر مردم؛ بلکه اکثر علما و فقها نه آرزوی مرگ دارند و نه طالب موت ارادی هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷: ۲۰۰).

برخی دیگر از علائم آرزوی مرگ عبارت است از: روی‌گردانی از آنس با مردم، تنفر از شهوات و ویران کردن بنای آنس و التیام با ابنای روزگار و وارد شدن در بارگاه سلاطین و حکام و در نیامیختن با کسانی که محبت دنیا در قلوب آن‌ها کاشته شده است؛ چرا که در آمیختن با این امور، انسان را دوستدار جاودانگی در زمین و تمایل به اهل دنیا می‌کند و مرگ و جدایی از جسمانیات را بر قلب مبعوض و منفور می‌کند (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۰۴).

### ۶. آرزوی طول عمر

اگرچه قاعده کلی آرزوی مرگ است؛ با این‌حال پاسخ ملاصدرا به این سؤال مثبت است. او دو دلیل یا دو استثنا، برای قاعده کلی‌اش ذکر می‌کند:

۶. ۱. آنجا که فرد بخواهد استکمال بیش‌تری در دنیا پیدا کند، می‌تواند آرزوی بقای در دنیا داشته باشد. استکمال معرفتی می‌تواند بیش‌تر شود؛ زیرا دریای معرفت خدا، بدون ساحل است و احاطه به کنه جلال و عظمت او مطمح نظر کسی نمی‌تواند باشد (همو، ۱۳۷۹، ج ۷: ۳۹۹) و افزایش معرفت، افزایش محبت و ولایت خداست.

شهید مطهری برعکس جناب صدرا، اصل را برای اولیای الهی در عدم استقبال از مرگ می‌داند؛ و این دلیل را که جناب صدرا به‌عنوان یک استثنا بر اصل و قاعده کلی آرزوی مرگ تلقی کرده است به‌عنوان قاعده کلی اولیای الهی برای عدم استقبال از مرگ بیان کرده و می‌گوید: البته اولیاء‌الله هرگز به استقبال مرگ نمی‌روند؛ زیرا می‌دانند تنها فرصت کار و عمل و تکامل همین عمر محدود است. می‌دانند هرچه بیش‌تر عمر کنند، بهتر کمالات انسانی را طی می‌کنند. بلکه ایشان به‌کلی با مرگ مبارزه می‌کنند و از خداوند همواره طول عمر را طلب می‌کنند. طبق این بینش محبوب بودن و مطلوب بودن و مورد آرزو بودن مرگ برای اولیاء‌الله با مبارزه با مرگ و درخواست طول عمر از خدا به‌هیچ‌وجه منافات ندارد (مطهری، ۱۳۹۸: ۱۶-۱۱۵).

۶. ۲. صدرا در پاسخ به این سؤال که حکمت بقای نفوس کامله در دنیا چیست؟ چرا آن‌ها با اینکه مستغنی از بدن و قوای آن هستند؛ با همه رنج‌ها و دردها و سختی‌ها و دشمنی نادانان و فتنه‌اشرار که به آن‌ها می‌رسد، در این دنیا باقی می‌مانند؟ می‌گوید: آن‌ها با همه این بلاها و شرور در دنیا باقی‌اند و آرزوی مرگ هم نمی‌کنند؛ به سه دلیل:

الف) این نفوس به تدبیر نفوس ناقصه مشغول‌اند تا آن‌ها نیز تام و کامل شوند و از نفس خلاص شوند.  
ب) درعین‌حال خودشان هم کامل و فوق‌تمام می‌شوند و به کمال بعد از کمال می‌رسند؛ زیرا دایره کمال بی‌نهایت است «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲). آن‌ها با بیرون بردن موجودات از قوه به فعل و از بطون به ظهور، به باری‌تعالی تشبیه پیدا می‌کنند؛ زیرا نفوس انسان‌ها هر چه دارای علم بیش‌تر و فعل و عمل محکم‌تر و نیکوتر باشند، بر غیر خود افزوده بیش‌تری می‌کنند و در نتیجه به خدا نزدیک‌تر می‌شوند و به او تشبیه بیش‌تری پیدا می‌کنند. «يَتَّبِعُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ يُهْتَمُّونَ بِأَقْرَبُ» (اسراء: ۵۷). به همین دلیل بزرگان و پیشوایان حکمت در تعریف آن گفته‌اند: حکمت، تشبیه به خدا است به اندازه طاقت بشری. در حکمت محمدی نیز تخلُّق به اخلاق الهی توصیه می‌شود؛ یعنی فرد دارای علوم حقیقی، صنعت محکم، اعمال صالح، اخلاق شایسته و آرای

صحیح می‌شود و بر مادون خود پیوسته فیض می‌رساند و در نتیجه از مؤمنان مقرب و دوستان نزدیک خدا می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷: ۱۷-۲۱۶؛ ۱۳۸۰، ج ۷: ۹-۱۳۸).

به تعبیر دیگر چون این گروه حکیم‌اند و در پی تخلّق و تشبّه به اخلاق الهی هستند، دنیا فرصت استکمال و کمال آن‌ها است و با ذره‌ذره اعمال خود پیوسته در پی استکمال بیش‌ترند و این تنها دلیل اشتیاق آن‌ها به بقای در سرای دنیا است؛ درحالی‌که در ذات خود از جسم و جسمانیات مستغنی هستند و می‌توانند با موت طبیعی به سوی آخرت سفر کنند.

شهید مطهری معتقد است، اولیاءالله در دو صورت از درخواست طول عمر صرف‌نظر می‌کنند؛ یکی آنگاه که احساس کنند وضعی دارند که دیگر هرچه بمانند توفیق بیشتری در طاعت نمی‌یابند؛ برعکس به جای تکامل تناقص پیدا می‌کنند. صورت دوم، شهادت است. آن‌ها مرگ به‌صورت شهادت را بلاشرط از خدا طلب می‌کنند؛ زیرا شهادت هم عمل است و هم تکامل (مطهری، ۱۳۹۸: ۱۸-۱۱۶).

## ۷. بررسی ادله مخالف آرزوی مرگ

به نظر می‌رسد برای مخالفت با وجاهت آرزوی مرگ از سوی اولیای الهی و محبّان خدا می‌توان دلایلی به شرح ذیل اقامه کرد که برخی از آن‌ها خدشه‌ها و یا ردّیه‌هایی است بر دلایلی که از سوی ملاصدرا و موافقان آرزوی مرگ اقامه شده است:

۱. مبنای ملاصدرا در بحث آرزوی مرگ تمسّک به چند آیه شریفه است که در طول بحث آورده شد؛ درحالی‌که آیات ۹۴ و ۹۵ سوره بقره و ۶ و ۷ سوره جمعه، خطاب به یهود است و این تئوری و نظریه آن‌ها بود که چون مقرب درگاه خدا هستند، هرگاه یکی از ایشان بمیرد، نزد خدا می‌رود. در واقع آیه درصدد مجادله است و با پذیرش فرضی مبنای آن‌ها، با ایشان مجادله می‌کند؛ درحالی‌که قرآن این مبنا را قبول ندارد و به ملازمه میان ولایت خدا و آرزوی مرگ، قائل نیست.

هرچند جناب صدرا می‌تواند پاسخ دهد که با تجرید آیه از خصوصیات افراد و ویژگی‌های شأن نزول و با تمسّک به روح کلی و معنای عام آیه، آن را به عموم افراد تسرّی داده است و حکم کلی آیه را صرف‌نظر از یهود بر هر کس که مانند آن‌ها اندیشیده و عمل کند، منطبق می‌کند.

اما در پاسخ به این پاسخ احتمالی می‌توان گفت: فرض آیه آن است که کسانی خود را ولیّ خدا بدانند؛ اما با قید «مِن دُونِ النَّاسِ»؛ یعنی مردم را در ولایت خدا، احتمال شرکت هم ندهند. قطعاً چنین کسانی که انحصاراً خود را ولیّ خدا می‌دانند، باید آرزوی مرگ هم بکنند تا زودتر به بهشت رضوان الهی و لقای محبوب نائل شوند. یعنی در مجادله با چنین کسانی و با فرض صدق ادعای گزافشان، عدم تحقق آرزوی مرگ از سوی این عده دلیل بر نادرستی ادعای مطرح شده است. پس آیه شریفه درصدد مسامحه و سازش با ادعای اهل یهود است و اگر از آن‌ها آرزوی مرگ می‌خواهد، نه به این معنا است که واقعاً چنین آرزویی از هر ولیّ خدا باید تحقق پیدا کند؛ بلکه به این معنا است که اگر کسی مدعی ولایت خاص خدا «مِن دُونِ النَّاسِ» است؛ باید چنین آرزویی بکند. ادعای ولایت خاص از هیچ ولیّ به حقی سر نمی‌زند، پس آیه شریفه از هیچ ولیّ به حقی هم درخواست تمنای موت نکرده است.

البته از مباحث گذشته چنین برمی‌آید که مخاطب کلی آیه، اولیای الهی است که در مرتبه کمال ولایت و محبت قرار دارند. شاید استبعاد مستشکل به دلیل مراتب تشکیکی ولایت است که در بسیاری از مراتب پایین‌تر، آرزوی مرگ از سوی ایشان به وقوع نمی‌پیوندد؛ بلکه آرزومند بقای در دنیا هستند و روشن است آنچه که مورد ادعای یهود بود و تعبیر «مِن دُونِ النَّاسِ» بیانگر آن است، انحصار مرتبه کمال ولایت و محبت در آن‌ها بود و لذا می‌بایست آرزومند مرگ باشند.

۲.۷. حدیث شریف منقول از امام علی علیه السلام را نیز می‌توان چنین تأویل کرد که مراد حضرت این است که من آن لحظه عدم تعلق را تمرین کرده‌ام و بارها در زندگی، عدم تعلق به دنیا را با موت ارادی تمرین کرده‌ام؛ بنابراین چون پیوسته مرگ ارادی را تمرین کرده‌ام، به مرگ؛ یعنی مرگ ارادی مأنوس‌ترم از آنس و الفت کودک به پستان مادر.

البته این تأویل خلاف ظاهر کلام حضرت است. به‌رحال ظاهر کلام حضرت امیر علیه السلام گواه این است که ایشان هر لحظه در آرزوی مرگ بوده است. البته این مرتبه، مربوط به کمال اولیای الهی و مقربان درگاه اوست و دیگر مؤمنان چون اصحاب یمین در این مرتبه قرار ندارند. شاهد مدعا، کلام دیگر آن حضرت است در نامه به حارث همدانی که می‌فرماید: بسیار به یاد مرگ و پس از آن باش؛ اما آرزوی مرگ مکن؛ مگر اینکه مطمئن باشی که به شرطی محکم دست‌یافته باشی (نهج‌البلاغه، نامه ۶۹). یعنی بدانی خدا از تو راضی است و اهل نجاتی؛ بنابراین امام علیه السلام آرزومند

مرگ بوده برای اینکه در مرتبه اولیای کامل بوده و اطمینان برایش حاصل شده است که خدا از او راضی است؛ ولی برای سایر مردم این آرزو را جایز نمی‌داند.

۳.۷. از سوئی لقای خدا و دیدار محبوب برای عارف در همین دنیا هم با موت ارادی حاصل می‌شود و لزوماً با مرگ طبیعی حاصل نخواهد شد؛ بنابراین معنای آیات تمنای مرگ این است که اگر صادقید و واقعاً اهل ولایت و محبت الهی هستید، با تمنای موت اختیاری، ادعای خود را ثابت کنید. اگر مرگ، جدایی از عالم طبیعت است، انسان با تزکیه نفس هم می‌تواند از عالم ماده جدا شود و به سوی خالق خود متوجه شود و موت ارادی یا اختیاری؛ «یعنی بریدن دل از شهوات و خواسته‌ها و بازداشتن نفس از هوا و هوس و زنده کردن آن به حیات سرمدی طبیعی» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۱۱). ملاصدرا در تفسیر سوره جمعه می‌گوید: جمهور مردم نسبت به ترک دنیا و عزلت و انقطاع از خلق که همان آرزوی مرگ است، استبعاد می‌ورزند و بریدن و انقطاع کلی به سوی خدا را که با مرگ ارادی است، انکار می‌کنند (همو، ۱۳۷۹، ج ۷: ۲۰۰). جناب صدرا در این عبارات، موت ارادی را با صراحت، تمنا و آرزوی مرگ دانسته است.

هرچند در پاسخ می‌توان گفت: این برداشت خلاف ظهور آیات تمنای موت است و ظاهر آیات منصرف به موت حقیقی است، نه موت ارادی.

۴.۷. روایات زیادی نیز در باب اسباب افزایش طول عمر یا کاهش آن به ما رسیده است. برای افزایش طول عمر دعاهای چندی نیز وارد شده است. همچنین مردم در عرف خود، برای کسی که کار نیک انجام می‌دهد، از خدا طول عمر مسئلت می‌کنند و اصطلاحاً می‌گویند: الهی پیر شوی. برای پرهیز از اطاله کلام تنها به ذکر دو مورد از روایات مأثوره در باب افزایش یا کاهش عمر بسنده می‌شود:

— قال علی علیه السلام «مَنْ جَارَ قَصْرَ عَمْرِهِ» هر کس ستم کند عمرش کوتاه می‌شود (اللیثی الواسطی، ۱۳۷۶، ح ۷۳۳۴: ۴۲۹) پس توصیه امام علیه السلام این است که از ستمکاری پرهیز کنید تا به بلیه کاهش عمر دچار نشوید.

— قال الصادق علیه السلام: «الْبِرُّ وَ حُسْنُ الْخُلُقِ يَعْمُرَانِ الدِّيَارَ وَ يَزِيدَانِ فِي الْأَعْمَارِ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۰۰) نیکوکاری و خوش اخلاقی خانه‌ها را آباد و عمرها را طولانی می‌کند. امام صادق علیه السلام با این بیان مردم را از طریق دو امر پسندیده به طول عمر که راغب بر آن هستند، سوق می‌دهند. در پاسخ می‌توان گفت: ظاهر روایات مذکور بیان رابطه اعمال نیکو با ازدیاد عمر است؛ اما دلالت ندارد بر اینکه تمنای موت برای انسان کامل نقص است و نافی آن نیست. به عبارت دیگر؛ انسان‌هایی که به درجه کمال نرسیده‌اند و مخاطب روایات هستند، با اعمال نیکو، طول عمر و فرصت کمال بیشتر را برای خود فراهم می‌کنند؛ اما انسان‌های به کمال رسیده از شمول این روایات خارج هستند.

۷.۵. از سوی دیگر به نظر می‌رسد میان محبت موت و تمنای موت خلط شده است. آنچه در برخی روایات و آیات آمده، سخن از محبت موت و انس با آن است که به معنی آرزوی مرگ نیست. دوست‌داشتن امری به معنای آرزوی آن نیست. می‌شود محبّ مرگ بود از آن جهت که مستلزم ترک وابستگی‌های دنیایی است؛ اما این به معنای آرزو و تمنای مرگ نیست. آرزو و تمنا، تقاضای وصل شدید است. فقط در دو آیه از تمنای مرگ سخن رفته که آن هم اگر از باب مجادله باشد و آرزوی حقیقی مقصود نباشد، این ادعا تقویت می‌شود.

در پاسخ به این اشکال بر نکته پیش گفته تأکید می‌شود که محبت در منتهای درجه، عشق است و عشق و محبت شدید برانگیزاننده آرزو است. پس توجه آیات تمنای مرگ به مرتبه انسان‌های کامل یا مدعی کمال است که باتوجه به عشق و محبت شدید، آرزوی مرگ و وصال محبوب را دارند.

### نتیجه‌گیری

آرزوی مرگ، اگرچه امری است واقع و بالفعل از انسان‌ها سر می‌زند؛ اما ملاصدرا در آثار تفسیری خود از ارزش اخلاقی آن سخن گفته و به استناد آیاتی از قرآن که درباره یهود نازل شده است، تمنای موت را برای اولیای کامل، علامت و نشانه محبت خدا می‌داند. محبّ و عاشق خدا، چون ۱. اهل ولایت خدا، ۲. طالب سعادت اخروی، ۳. اهل نجات و ۴. عارف به خدا است و ۵. مرگ را حکمت و رحمت می‌بیند و هم ۶. دارای نشاط شهادت است؛ به این شش دلیل، در آرزوی مرگ طبیعی و شهادت است.

اما همو در صورتی که بخواهد به استكمال و عرفان بیش‌تر نائل شود، می‌تواند آرزومند مرگ نباشد. او در دنیا با عمر افزون، تشبّه افزون به خدا پیدا می‌کند و به کمال بیش‌تر می‌رسد. او هرچند شایق و آرزومند مرگ است؛ اما بقای در دنیا را برای رسیدن به کمال بیش‌تر خود و دیگران ترجیح می‌دهد. او در دنیا و با موت ارادی طالب مرگ طبیعی است و این را در عمل اخلاقی و زندگی دنیوی خود نشان می‌دهد. این آمادگی که با مرگ ارادی حاصل می‌شود، نشانه آرزوی بالذات و اصیل مرگ است که در او است.

محبت خدا امری است تشکیکی و ذو مراتب و با اینکه وجود مراتب پایین‌تر آن از بسیاری از مؤمنین نفی نمی‌شود؛ اما چون این محبت به حدّ اعلاّی خود و به مرتبه عشق و شوق برسد، دیگر جایی برای محبت غیر نمی‌گذارد و فرد را آرزومند مرگ می‌کند تا به وصال محبوب برسد؛ بنابراین آرزوی مرگ را اگر برای اولیای کامل بپذیریم و نشانه ولایت، عشق و محبت کامل به خدا بدانیم؛ اما برای دیگر مردم این آرزو جایز شمرده نشده است و بلکه به دلیل عدم محبت کامل خدا و به جهت حب خود و دنیا که در قلب آن‌ها است، منطقاً آرزوی مرگ از سوی آن‌ها محال است. بلکه آرزومند بقا و زندگی دنیا هستند. آن‌ها با آرزوی طول عمر بیش‌تر باید سعی کنند تا محبت خدا را جایگزین کنند و با موت ارادی آماده مرگ طبیعی شوند.

و اگر عقیده شهید مطهری ترجیح داده شود، حتی اولیای کامل نیز آرزومند حیات و زندگی هستند، مگر آنکه اسباب شهادت برایشان فراهم شود که در آن صورت آرزومند شهادت‌اند. به‌واقع آرزوی مرگ، اقدام برای مرگ نیست، به‌طوری‌که حتی در صحنه جهاد نیز مؤمن مکلف به حفظ جان است. پس آرزوی مرگ، اولاً از سوی ناقصان در ایمان نه جایز است و نه نوعاً تحقق پیدا می‌کند. ثانیاً آرزوی مرگ در صورتی‌که از سر ولایت کامل خدا و از فرط عشق او باشد، نشانه صداقت در ایمان و ولایت خداست و این آرزو تنها در زمانی که خدا مقرر فرموده از راه مرگ طبیعی و یا شهادت و یا به مرگ احترامی به وقوع می‌پیوندد.

دیگر آنکه به تعبیر ملاصدرا در تفسیر قرآن، انقطاع و بریدن ولی کامل از دنیا به‌وسیله موت ارادی و اختیاری همان تمنا و آرزوی مرگ و لقای محبوب است؛ یعنی مرگ ارادی آرزوی مرگ است و اهل دنیا چون وابسته به این دنیا هستند، مرگ ارادی ندارند و لذا آرزومند مرگ نیستند و این مرحله که از آن به موت ارادی تعبیر می‌شود، مخصوص افراد نادری است.

## منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، سید رضی، محمدبن حسین.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۳۹۰)، *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه حسین خدایپرست، زیر نظر عقیقی بخشایشی، قم: نوید اسلام.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۰)، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰)، *الاسفار الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی و علی اکبررشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *تفسیر القرآن*، تصحیح محمد خواجهی، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ الف)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفرشاه نظری، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ب)، *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محسن جهانگیری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
- صلیبیا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه ناصر مکارم شیرازی و سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد فکری و علمی علامه طباطبایی.
- عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی (۱۳۷۵)، *دیوان عراقی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران: سنایی.
- فرزند وحی، جمال و سهرابیان، فاطمه (۱۳۹۳)، *آرزو در اسلام*، سراج منیر، دوره ۵، شماره ۱۴، بهار ۱۳۹۳.
- کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷)، *الکافی*، قم: دارالحديث.
- اللیثی الواسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و الواعظ*، تحقیق شیخ حسین الحسنی البیرجندی، قم: دارالحديث.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸ ق)، *قیام و انقلاب مهدی* علیه السلام از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران: صدرا.



## بررسی رعشه اعضاء بدنی در پرتو رابطه نفس و بدن از دیدگاه ابن سینا و مقایسه اجمالی آن با دیدگاه ملاصدرا

محمود صیدی\*

محمد رضا فرهمندکیا\*\*

### چکیده

تعلق نفس ناطقه به بدن و رابطه این دو با هم از مهم‌ترین مسائل در حکمت سینوی و متعالیه است که مباحث بسیاری را تحت‌الشعاع خویش قرار می‌دهد. یکی از این موارد، حدوث رعشه در عضو یا اعضاء بدنی می‌باشد. به هنگام رعشه مقتضای حرکت ارادی نفس ناطقه با مقتضای طبیعت عضو بدنی ناسازگار می‌گردد. بدین صورت که مثلاً نفس ناطقه حرکت دست به سوی چپ یا سکون را اراده می‌نماید؛ ولی طبیعت این عضو در تعارض با آن قرار دارد و به گونه دیگری حرکت می‌کند. ابن سینا عواملی را در مورد چگونگی حدوث رعشه بیان می‌دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌انداز: ضعیف گشتن اعضاء بدنی به جهت عوامل نفسانی، سست شدن اعصاب در اعضاء بدنی و اختلال حرکتی اعضاء بدنی به دلیل عوامل مادی خارجی. ملاصدرا نیز عروض رعشه را به دلیل اختلال در کارکرد قوای بدنی و مادی می‌داند. در پژوهش حاضر اثبات گردید که همه این عوامل موردنظر ابن سینا در

\* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد (m.saidiy@yahoo.com).

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز (mohammad.gorgin@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

پرتو رابطه نفس ناطقه با بدن قابل تحلیل و بررسی هستند و لذا مهم‌ترین عامل حدوث رعشه، اختلال در این رابطه می‌باشد.

### کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، ملاصدرا، رعشه، نفس ناطقه، بدن، عضو بدنی.

#### مقدمه

از دیدگاه ابن‌سینا نفس ناطقه، روحانیه الحدوث می‌باشد که به واسطه اعضاء و قوای بدنی افعال خویش را انجام می‌دهد. نفس ناطقه به هر یک از اعضاء بدنی تعلق دارد و خود مباشرتاً افعال جسمانی را انجام نمی‌دهد. به بیان دیگر نفس ناطقه افعال جسمانی خویش مانند حس و حرکت را با اعضاء و قوای مادی بدن انجام می‌دهد. زیرا که به دلیل مجرد بودن نفس ناطقه، انجام چنین فعالی مباشرتاً امکان ندارد. ملاصدرا نیز در کلیت این مبانی با ابن‌سینا هم نظر می‌باشد با این تفاوت که از دیدگاه او نفس ناطقه جسمانیه الحدوث است.

از دیدگاه شیخ‌الرئیس، نفس ناطقه دو جهت و لذا دو فعل متفاوت دارد: یکی فعل نفس ناطقه در مقایسه با بدن که ابن‌سینا آن را سیاست یعنی تدبیر بدن می‌نامد؛ مانند شهوت، غضب، ترس، غم و شادی؛ دیگری فعل نفس ناطقه در مقایسه با مبادی و علل خویش که تعقل نام دارد که ادراک ذات نفس ناطقه نیز در این قسم جای می‌گیرد. این دو جهت متفاوت و متضاد از یکدیگر هستند. زیرا که یکی در مقایسه و نسبت به بدن و دیگری بدون آن می‌باشد. از این جهت، اگر نفس ناطقه اشتغال به یکی از این امور داشته باشد، از دیگری غافل می‌گردد و جمع نمودن این دو برای نفس ناطقه آسان نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۶۹). بلکه در موارد بسیاری نفس ناطقه با اشتغال به یکی از این افعال، از دیگری غافل می‌گردد.

در حالات عادی و طبیعی [مثلاً سالم‌بودن بدن و مریض نبودن آن] که رابطه نفس ناطقه با بدن منظم و مرتب می‌باشد، اختلالی در رابطه نفس ناطقه با اعضاء بدنی پیش نمی‌آید. زیرا که بدن افعال خویش را صحیحاً انجام می‌دهد و مشکلی جهت تدبیر و تعلق نفس ناطقه بدان وجود ندارد. به بیان دیگر نفس ناطقه افعال جسمانی خویش را به واسطه اعضاء بدنی انجام می‌دهد و اعضاء بدنی نیز تحت سلطه و حیطة نفس ناطقه قرار دارند. در این هنگام نفس ناطقه با اراده خویش اعضاء بدنی را حرکت می‌دهد یا اینکه آنها را در سکون نگه می‌دارد.

از دیدگاه ابن سینا رعشه به دلیل عاجز گشتن قوه محرکه از حرکت دادن عضلات بدنی به گونه متصل و منظم حاصل می‌شود. زیرا که مانع داخلی در بدن انسان، مانع حرکت اعضاء بدنی می‌گردد و در نتیجه حرکات ارادی نفسانی با حرکات غیرارادی اعضاء بدنی یا ثابت نگه‌داشتن ارادی اعضاء بدن با حرکات غیرارادی اعضاء بدنی؛ دچار تعارض و اختلاط می‌گردند؛ بنابراین رعشه ناشی از نقص و بیماری در قوه محرکه انسان است (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹).<sup>۱</sup> چنین نقصان حرکتی در اعضاء بدن انسان [یا همان رعشه] یا ناشی از قوای نفسانی و ادراکات آنها، اعصاب و اختلال در اعضاء بدنی می‌باشد که هر یک از این امور منجر به ضعیف‌شدن رابطه نفس ناطقه با عضو یا اعضاء بدنی می‌گردد. به بیان دیگر در این موارد رابطه تدبیری نفس ناطقه با اعضاء بدنی کاهش می‌یابد و یا ضعیف می‌گردد.

بنابراین، اختلال در حرکات اعضاء بدنی، زمانی به وجود می‌آید که به هر دلیلی رابطه منظم نفس ناطقه با اعضاء بدنی مختل و نامنظم گردد. چنین حالتی بیشتر در زمانی اتفاق می‌افتد که اعضاء بدنی ضعیف می‌گردند یا اینکه نفس ناطقه توجه خویش را مصروف به امور دیگری می‌نماید که در ادامه به بررسی آنها از دیدگاه ابن سینا پرداخته می‌شود. مهم‌ترین حالاتی که رعشه عارض اعضاء بدنی می‌گردد، سه مورد فوق‌الذکر می‌باشد (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹). با نظر به این عوامل، رعشه ممکن است در تمام اعضاء بدنی به وجود آید یا اینکه برخی از اعضاء بدنی مانند دست، پا یا سر چنین گردند (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹).<sup>۲</sup> رعشه از دیدگاه ابن سینا مراتبی از شدت و ضعف دارد که شدیدترین نوع آن قابل‌مشاهده است و در این صورت عضوی از اعضاء بدنی حرکت غیرارادی دارد (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۳: ۱۱۱-۱۱۲). از سوی دیگر می‌توان گفت که با نظر به عواملی که

---

۱. همان‌گونه که خمر سبب به وجود آمدن نقص و آفتی در قوای احساسی و ادراکات محسوس می‌گردد (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹). بنابراین مست بودن در قوای ادراکی انسان منجر به رعشه در اعضاء بدن انسان می‌گردد. زیرا که در این حالت نیز به دلیل حالت نامتعادل بدن، رابطه نفس ناطقه با آن نامنظم و مختل می‌گردد.

۲. از دیدگاه ابن سینا رعشه‌ای که به اعضاء سمت چپ بدن عارض می‌گردد، سخت‌تر و مشکل‌تر از رعشه عارض به اعضاء سمت راست بدن می‌باشد. رعشه انسان‌های پیر نیز قابل درمان نیست (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹). زیرا انسان هنگامی که به پیری قدم می‌گذارد نفس ناطقه او فعلیت بیشتری می‌یابد و به موازات آن بدن نیز ضعیف‌تر و ناتوان‌تر می‌گردد. به بیان دیگر از شدت و استحکام تعلق نفس ناطقه به بدن به دلیل ضعیف‌گشتن آن کاسته می‌شود. لذا درمان رعشه نیز امکان پذیر نمی‌گردد.

ابن‌سینا بیان می‌دارد، نوع رعشه بستگی به چگونگی رابطه نفس ناطقه با بدن و اعضاء آن دارد. درهرحال در پژوهش حاضر به بررسی و تحلیل رعشه از دیدگاه ابن‌سینا در پرتو رابطه نفس ناطقه با بدن پرداخته می‌شود.

### ۱. ضعیف گشتن اعضاء بدنی به جهت عوامل نفسانی

بیان گردید که از دیدگاه ابن‌سینا نفس ناطقه ارتباط تدبیری وثیقی با بدن دارد و به‌واسطه بدن و اعضاء بدنی افعال جسمانی خود را انجام می‌دهد. بدین‌جهت، هر یک از نفس ناطقه و بدن در دیگری مؤثر هستند. با نظر به تأثیرگذاری نفس ناطقه در بدن، برخی از صورت‌های علمی و عوامل نفسانی سبب به‌وجودآمدن رعشه در اعضاء بدن انسان می‌گردند. شیخ‌الرئیس اسباب چندی را در ابتلا به رعشه در این زمینه بر می‌شمارد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹) که در این قسمت به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

#### ۱.۱. ترس:

به نظر می‌رسد که ترس و ادراک آن بدیهی باشد. زیرا که هر انسانی در درون ذات خوش پاره‌ای از اوقات احساس ترس از چیزی یا کسی می‌نماید که ممکن است عوامل مختلفی منجر بدان گردند. به بیان دیگر ترس از جمله معانی وهمی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۹) که عارض روح بخاری می‌گردد و لزوماً تأثیراتی را مانند سایر معانی نفسانی در نفس ناطقه و بدن می‌گذارد (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۲۶) که در مواردی ممکن است این تأثیرات بسیار شدید باشند. بدین‌جهت، در هنگام ترس شدید همه توجه و همت نفس ناطقه به‌سوی یک چیزی منصرف می‌شود و لذا از امور دیگری غفلت می‌نماید. مثلاً ترس باعث می‌شود که نفس احساس گرسنگی نکند یا غضب سبب انصراف نفس ناطقه از توجه به ترس می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۱). در نتیجه در این‌گونه موارد به دلیل غلبه داشتن ادراکی، نفس ناطقه امور دیگر را ادراک نمی‌کند یا توجه اندکی بدان می‌نماید؛ مثلاً در هنگام ترس از لذت خوردن غذا غافل است (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳: ۴۸۹).

بیان گردید که ترس از معانی وهمی است. بدین‌جهت از تصورات نفسانی انسانی حاصل می‌گردد و تأثیرات خاص خودش را در بدن نیز می‌گذارد. اصولاً ترس داشتن بر بروود و یبوست قلب دلالت می‌نماید (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۱۸). ترس سبب به‌وجودآمدن بروود شدیدی در بدن و روح

بخاری می‌گردد به گونه‌ای که حتی ممکن است منجر به مرگ و هلاکت گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۲۰). بدین نظر رابطه تدبیری نفس ناطقه با اعضاء بدنی یا برخی از آنها موقتاً یا دائماً ضعیف می‌گردد و از حالت اعتدال خارج می‌گردد.

حاصل اینکه ترس سبب اشتغال و غفلت نفس ناطقه از سایر امور ادراکی می‌گردد و سبب انقباض شدید و در برخی موارد انبساط بیش از اندازه روح بخاری می‌شود: «طبیبان حرکت‌های ناشی از ترس و خشم را به این نیرو [= روح بخاری] نسبت می‌دهند، زیرا مشاهده می‌کنند که این حالات باعث بروز حرکت انبساط و انقباض عارض بر روح منتسب به این نیروی می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ۵۴۷). از سوی دیگر نفس ناطقه به‌واسطه روح بخاری به بدن تعلق می‌یابد و افعال بدنی خویش را به‌واسطه روح بخاری انجام می‌دهد؛ لذا انبساط یا انقباض آن منجر به تداخل و تعارض حرکت نفسانی با حرکت اعضاء بدنی و لذا رعشه می‌گردد. زیرا که اختلال یا ضعف روح بخاری، منجر به اختلال رابطه نفس ناطقه با بدن یا ضعیف‌شدن این رابطه می‌گردد.

نتیجه اینکه ترس شدید باعث به‌وجودآمدن تغییراتی در روح بخاری و لذا اختلال در رابطه نفس ناطقه با بدن می‌گردد. بدین لحاظ از احاطه و تسلط نفس ناطقه بر برخی از اعضاء بدنی کاسته شده و به بیان دیگر رابطه تدبیری و تصرفی نفس ناطقه با آن عضو دچار اختلال می‌گردد. از این رو حرکات مورد اراده نفس ناطقه با حرکت یا سکون عضو خاص بدنی تعارض رخ داده و رعشه اتفاق می‌افتد. به بیان دیگر نفس ناطقه رابطه تدبیری کاملی با بدن نخواهد داشت.

### ۱.۲. شادی و غم:

شادی و غم کیفیات نفسانی از دیدگاه ابن‌سینا هستند و به دلیل وجدانی بودن این دو، ادراک آنها بدیهی است. زیرا که هر شخصی در درون ذات و نفس خویش چنین حالاتی را ادراک می‌کند. بدین‌جهت، شادی و غم انفعالاتی هستند که بر روح بخاری در قلب [روح بخاری قلبی] عارض می‌شوند (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۲۶-۲۲۷) و بدین‌سان مورد ادراک واقع می‌شوند. هنگامی که انسان بسیار شادمان یا غمناک می‌گردد، انفعالات متناسب با این دو یعنی انبساط یا انقباض شدید نیز عارض روح بخاری می‌گردد. به گونه‌ای که در هنگام شادمانی، روح بخاری منبسط می‌گردد و در هنگام غمناک بودن روح بخاری دچار انبساط شدیدی می‌شود. با نظر به اینکه روح بخاری واسطه میان

نفس ناطقه با بدن می‌باشد و نفس ناطقه به واسطه روح بخاری در بدن تصرف کرده و آن را تدبیر می‌نماید؛ اعتدال نداشتن روح بخاری سبب اختلال در رابطه نفس ناطقه با بدن می‌گردد. از این رو در هنگام شادی و غم شدید، نفس ناطقه به نیکی توان تدبیر و تصرف در اعضاء بدنی را نخواهد داشت؛ بنابراین مقتضای اراده نفس ناطقه در حرکت یا سکون اعضاء بدنی با مقتضای طبیعت اعضاء بدنی تعارض می‌یابد و در نتیجه شخص دچار رعشه در عضو یا اعضاء بدنی خویش می‌گردد.

### ۱.۳. روی دادن اتفاق بسیار وحشتناک:

برخی از اوقات اتفاقاتی روی می‌دهد که سبب به وجود آمدن حالت وحشت بسیاری در انسان می‌گردد به گونه‌ای که تمام توجه و ادراک نفس ناطقه معطوف به همان شیء و ادراک آن می‌گردد و لذا از تدبیر و تصرف در اعضاء بدنی خویش غفلت می‌نماید یا اینکه حتی در این گونه حالات توانائی لازم جهت تدبیر و تصرف نمودن در آنها را ندارد. از جمله این موارد می‌توان به نگاه کردن از مکانی بلند به سوی پایین، راه رفتن بر روی دیواری بسیار بلند، سخن گفتن با فردی دارای عظمت، حشمت یا ترسناک و مخوف اشاره نمود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹).

در این گونه موارد روح بخاری حالت انقباض شدیدی می‌یابد و به دلیل توجه نفس ناطقه به شیء ادراکی خاصی، روح بخاری نیز به سوی آن منصرف و منقبض می‌گردد و از ادراکات دیگر غفلت می‌نماید. به‌ویژه اینکه نفس و ادراکات آن از حالت تعادل و اعتدال داشتن در امور تدبیری و تصرفی بدن خارج شده است. در نتیجه به دلیل عوامل گفته شده، نفس ناطقه از تدبیر و تصرف در عضو یا اعضائی از بدن غافل می‌گردد و رعشه اتفاق می‌افتد. به بیان دیگر حرکات عضو یا اعضائی از بدن در تحت حیطة و تسلط کامل نفس ناطقه نیست.

### ۱.۴. غضبناک شدن:

غضب نیز از حالات نفسانی و وجدانی ذات و نفس انسان است که می‌توان گفت ادراک آن بدیهی است. زیرا که هرکسی در درون ذات خویش می‌یابد که برخی از اوقات حالت خشم و غضب نسبت به کسی یا چیزی دارد. اصولاً انسان غضبناک خواهان غلبه بر دیگری (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۱۷) و پیروزی بر او (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۶۲) می‌باشد. به بیان دیگر چنین شخصی به دلیل ماده‌ای خارجی حالت غضب بر او عارض گشته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۹). در حقیقت غضب از فروعات قوه شهوی

در انسان و لذا تمایل شدید به انجام‌دادن یا خواستن چیزی می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۰). در چنین حالتی قوای محرکه و اعضاء بدنی نیز به حرکت در می‌آید (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۲۱) و لذا نفس ناطقه همه توجه ادراکی و فعلی خویش را معطوف به امر یا امور خاصی می‌نماید و لزوماً روح بخاری نیز منقبض بدان‌ها می‌گردد. در نتیجه توجه از تدبیری و تصرفی نفس ناطقه از برخی از اعضاء بدنی کاسته می‌شود و آنها دچار رعشه می‌گردند.

#### ۱.۵. نزدیکی جنسی بسیار در زمان پر بودن شکم و سیری:

از دیدگاه ابن‌سینا غرض اصلی از لذت جماع، دفع نمودن مواد اضافی منی موجود در بدن انسان مذکر است که لذت بسیاری را نیز به همراه دارد. به دلیل دفع شدن مواد زائد بدنی، جماع لازمه صحت و سلامت بدنی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۲۸). لذت جماع به دلیل انفعالی است که عارض روح بخاری قلبی می‌شود و اعتدال آن را نیز به همراه دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۵۴)؛ بنابراین لذت جماع صرفاً به دلیل انزال و دفع مایع منی نیست؛ بلکه به دلیل حرکت روح بخاری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۹۷). جماع نمودن بعد از تناول طعام و سیری شکم منجر به بیماری‌های بسیاری از جمله نقرس، مسدود شدن کبد و رگ‌های آن، درد مفاصل و ... می‌گردد. همه این موارد به دلیل هضم نشدن غذا است (ابن‌رشد، بی‌تا: ۷۶). هنگامی که غذا هضم نگردد، روح بخاری که از خون و کبد به وجود می‌آید و تقویت می‌گردد، دچار نقصان و کاستی می‌شود. بدین جهت رابطه تدبیری و تصرفی نفس ناطقه با اعضاء بدنی به طور کامل برقرار نمی‌شود و لذا منجر به دردهای استخوانی و مفاصل شده و در نهایت رعشه به وجود می‌آید. دلیل اصلی چنین اتفاقی نیز اختلال در کارکرد روح بخاری به دلیل مختل شدن کارکرد خون و کبد می‌باشد. مسلم است که با اختلال روح بخاری رابطه نفس و بدن نیز مختل می‌گردد.

از نظر ملاصدرا نفس ناطقه انسانی حدوث جسمانی دارد و بدن با حرکت جوهری به مرحله تجرد و نطقی واصل می‌گردد؛ بنابراین رابطه نفس ناطقه با بدن ذاتی می‌باشد. از سوی دیگر نفس ناطقه به واسطه روح بخاری به بدن تعلق دارد؛ بنابراین در صورت بروز هر مشکلی در رابطه روح بخاری و نفس ناطقه، رعشه اتفاق می‌افتد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۳). یعنی اینکه رابطه نفس ناطقه با

عضوی از اعضای بدن طبیعی دچار اشکال می‌گردد و مقتضای طبیعت عضو بدنی با مقتضای تحت تسخیر بودن تحت اراده نفس تعارض پیدا می‌کند؛ لذا رعشه عارض می‌گردد. با نظر به نکات فوق ابن‌سینا در این قسمت جزئیات اسباب و علل رعشه را از دیدگاه طب و فلسفه یا بهتر است گفته شده فلسفه طب مورد بررسی قرار می‌دهد؛ ولی ملاصدرا صرفاً از دیدگاه فلسفی و به‌طور کلی آن را بررسی کرده است. به بیان دیگر از نظر ملاصدرا جزئیات این مسئله فلسفی نبوده و طبی است.

## ۲. سست‌شدن اعصاب در اعضاء بدنی

بیان گردید که از دیدگاه ابن‌سینا حرکات ارادی اعضاء بدنی به‌واسطه تدبیر و تصرفی که نفس ناطقه بدان‌ها دارد، انجام می‌گیرد. از سوی دیگر روح بخاری واسطه میان نفس ناطقه با بدن می‌باشد. روح بخاری به سه نوع قلبی، دماغی و کبدی تقسیم می‌شود که چنین تقسیمی با نظر به محل و جایگاه روح بخاری و تعلق داشتن روح بخاری به عضوی از اعضاء اصلی می‌باشد. بدین‌جهت روح بخاری دماغی که جایگاه آن در مغز می‌باشد، به‌واسطه رشته‌های عصبی به استخوان‌ها مرتبط می‌گردد. زیرا که استخوان بافتی سخت دارد؛ ولی عصب از بافتی نرم و لطیف ساخته شده است. بدین‌جهت اعصاب از استخوان‌ها روئیده می‌شوند که «عقب و رباط» نامیده می‌شوند. این اعصاب به هم پیچیده هستند و جسم واحدی را تشکیل می‌دهند. منشأ اعصاب، مغز و روح بخاری مستقر در آن می‌باشد که از آنجا به سایر اعضاء و قوای بدنی سرایت می‌یابند<sup>۱</sup> ولی به دلیل اینکه اعصاب رشته‌هایی بسیار نازک هستند، برای محافظت از آنها و حرکت دادن اعضاء بدنی آنها گوشت و ماهیچه محافظت می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ۴۳۵-۴۳۶).

با نظر به نکته فوق، روح بخاری منشأ اعصاب در بدن انسان است و این اعصاب نقش اصلی در بسیاری از کارکردهای بدن انسانی مانند انتقال ادراکات حسی به حس مشترک دارد (رازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۶۰). از این‌جهت هر یک از اعضاء بدنی متناسب با کارکرد خاص خودش، اعصاب مختص خویش

۱. ابن‌سینا می‌گوید: «...کذلک فی الحركة فانّ الدماغ آله الاوّلی فیها و العصب آله الثانیة و آله الدماغ الاوّلی و کما أنّ الدماغ تنفذ منه فی عصبه واحده قوی مختلفه فی أنّ بعضها حسّاسه و بعضها محرکه و الحساسه بعضها ذاتقه مثلاً...» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۴).

را دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۴۲). مثلاً اعصابی که در حس چشایی نقش دارند در جرم زبان مفروش شده‌اند و اعصاب مؤثر در ادراک حسی در سراسر پوست بدن قرار دارند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۵۹-۶۰). حاصل اینکه اعصاب نقش اساسی در حس و حرکت اعضاء بدنی دارند؛ مثلاً در حرکت دادن دست یا ادراک بویایی و چشایی (ابن رشد، بی تا: ۴۶). از این جهت اگر اعصاب بدن انسانی به هر جهتی دچار سستی گردند<sup>۱</sup>، نفس ناطقه نمی‌تواند به واسطه روح بخاری اعضاء بدن انسان را تدبیر و تصرف نماید. از این جهت، برخی از اعضاء بدنی از حیطة و تصرف حرکتی نفس ناطقه خارج می‌گردند (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹)؛ لذا مقتضای اراده نفس ناطقه در حرکت دادن عضوی از اعضاء بدنی با مقتضای طبیعت آن ناسازگار می‌گردد و رعشه به وجود می‌آید.

بیان گردید که از دیدگاه ابن سینا رعشه ممکن است در تمام یا برخی از اعضاء بدنی به وجود آید. بدین جهت گاهی از اوقات ممکن است رعشه تنها در سر یا دست یا دو دست به وجود آید. دلیل این امر به جهت اعصابی است که از نخاع در دست می‌باشد. یا اینکه ممکن است به دلیل برخی از عوامل خارجی روح بخاری موجود در اعضاء یا اینکه روح بخاری و اعصاب هر دو ضعیف گردند (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹-۳۳۰).

از دیدگاه ابن سینا، نوشیدن بسیار زیاد آب، نوشیدن زیاد مشروبات الکلی، نوشیدن زیاد آب سرد به‌ویژه در زمان‌های نامناسب [مثلاً اول صبح و قبل از تناول صبحانه]، ورزش نکردن و ... منجر به سست شدن اعصاب بدنی، عدم کارکرد صحیح آنها و لذا رعشه می‌گردد (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹). در توضیح این عوامل بایستی بیان نمود که این‌ها سبب نامتعادل شدن حرارت غریزی موجود در بدن انسان می‌شوند. درحالی‌که نفس ناطقه به واسطه روح بخاری به تعدیل حرارت غریزی بدن می‌پردازد که چنین امری نقش حیاتی در سلامتی بدن و معتدل نگه داشتن مزاج آن ایفا می‌نماید.

۱. البته از دیدگاه ابن سینا سست شدن اعصاب اگر خیلی زیاد بوده و شدید گردد، به فلج شدن عضو بدنی منجر می‌شود (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹).

نتیجه اینکه سست‌شدن اعصاب بدنی به دلیل اینکه منجر به اختلال در کارکرد روح بخاری و لذا رابطه نفس ناطقه با بدن می‌گردد، منجر به رعشه در برخی از اعضاء بدنی می‌شود.<sup>۱</sup>

نکاتی که بیان گردید در مورد سست‌شدن خود اعصاب بدنی بود. با وجود این، ابن‌سینا روی‌دادن رعشه از جهت موضوع و ماده اعصاب را نیز تحلیل می‌نماید. بدین بیان که اگر موضوع و ماده‌ای که اعصاب بدنی در آن جریان دارد، به روند معمولی و طبیعی از اعصاب متأثر باشد، نفس ناطقه به نیکی محرک اعضاء بدنی خواهد بود. ولی اگر ماده یا موضوع قابلیت انفعال و تأثیرپذیری اندکی از اعصاب داشته باشد یا اینکه به‌طور کلی مانع جریان اعصاب یا اینکه اعضاء بدنی دچار خشکی و رخوت شده باشد، اعصاب توانایی به حرکت درآوردن صحیح اعضاء بدنی و لذا مطاوعت نمودن از نفس ناطقه به‌واسطه روح بخاری نخواهد داشت (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹). در واقع در این موارد اعصاب و روح بخاری نقش خویش را به‌درستی انجام می‌دهند و لذا رابطه تدبیری و تصرف نفس ناطقه نیز کامل است؛ ولی اعضاء بدنی به دلیل نقصان و کاستی در انفعال، از اراده نفس ناطقه پیروی نمی‌کنند. در نتیجه حرکت اعضاء با حرکت مورد اراده نفس ناطقه دچار تعارض می‌گردد و رعشه اتفاق می‌افتد.

از دیدگاه ابن‌سینا اعضاء بدنی از جهت اعصاب و مبدئت آن به دو قسم تقسیم می‌گردند: گاهی منشأ حس و حرکت در اعضای حسی و حرکتی بدن، تنها یک عصب است و گاهی نیز منشأ حس و حرکت اعضاء بدنی اعصاب جداگانه‌ای هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ۳۷۷)؛ بنابراین به جهت تفاوت وجود عصب یا اعصاب در اعضاء بدنی و مطالب گفته شده، شدت و ضعف رعشه در اعضاء بدنی مشخص می‌گردد. زیرا که به میزان آسیب‌دیدن اعضاء بدنی، تعلق نفس ناطقه نیز به آن اعضاء بدنی کاسته می‌شود.

خلاصه مطالبی که ابن‌سینا در این قسمت بیان می‌دارد این است که در رعشه رابطه نفس ناطقه و بدن به دلیل اختلال در روح بخاری مختل شده است که شیخ‌الرئیس جزئیات آن را با نظر به مبانی طبی تشریح می‌نماید. در مقابل ملاصدرا معتقد به‌واسطه بودن روح بخاری میان نفس

---

۱. به دلیل اینکه دماغ منشأ اعصاب در اعضاء بدنی است، اختلالات ذهنی و ادراکات آن منجر به گرم شدن مزاج اعصاب بدنی و لذا رعشه می‌گردد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۴: ۵۸). بنابراین در چنین صورتی نیز اختلال در اعصاب منجر به خروج از اعتدال مزاج و لذا نامنظمی رابطه نفس ناطقه با بدن می‌شود.

ناطقه و بدن می‌باشد که تصرف بدون واسطه نفس ناطقه در آن می‌باشد. رعشه در روح بخاری نیز روی نمی‌دهد؛ بلکه هنگامی که رابطه نفس ناطقه با روح بخاری مختل می‌گردد، در عضوی از اعضاء بدنی رعشه عارض می‌گردد. به بیان دیگر رابطه نفس ناطقه با بدن به طور وثیق و کامل برقرار نمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۸). مسلم است که جزئیات و تفصیل اختلال در روح بخاری بایستی در طب مورد بررسی قرار گیرد؛ ولی از دیدگاه ابن سینا چنین بحثی در واقع فلسفه طب و جزء موضوعات مشترک می‌باشد که از جهات گوناگون در علوم مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۳. اختلال حرکتی اعضاء بدنی به دلیل عوامل مادی خارجی

از دیدگاه ابن سینا، در برخی از اوقات به دلیل علل و عوامل خارجی برخی از اعضاء بدن انسان دچار آسیب می‌گردند و لذا دچار رعشه می‌شوند. شایان توجه است که موارد مذکور در این قسمت ممکن است هم زمان با موارد پیشین باشد و هر دو با هم رخ دهند یا اینکه این موارد سبب به وجود آمدن هر یک از موارد گفته شده در قسمت‌های قبلی گردد (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹). در این قسمت به بررسی و تحلیل عوامل خارجی به وجود آمدن رعشه از دیدگاه ابن سینا در پرتو رابطه نفس ناطقه با بدن پرداخته می‌شود:

#### ۳.۱. سرمای زیاد:

از نظر طب و حکمت سینوی دو نوع حرارت در بدن انسان وجود دارد: غریزی که روح بخاری حیوانی به آن تعلق می‌یابد و غریبی که روح بخاری طبیعی به آن تعلق دارد. حرارت غریبی بدن انسان در تغذیه کردن، رشد نمودن و تکون اعضاء بدنی نقش اصلی دارد و افعال خویش را با مساعدت حرارت غریزی انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۲۴). در قسمت‌های پیشین اشاره شد که حرارت غریزی از مزاج و روح بخاری در بدن انسان به وجود می‌آید و نقش اساسی در سلامت و اعتدال بدن انسانی به‌ویژه دماغ دارد (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۱۰). خاموش شدن حرارت غریزی در بدن انسان منجر به مرگ او می‌گردد که به اقتضای مزاج اولیه هر شخصی متفاوت از دیگری است (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۳۲۶). حال اگر سرمای شدیدی به عضو یا اعضائی از بدن انسان اصابت نماید، حرارت درونی و غریزی آن عضو به سردی می‌گراید و در نتیجه نفس ناطقه به واسطه روح بخاری

توانائی لازم جهت تدبیر و تصرف در آن را نخواهد داشت. بدین لحاظ حرکت ارادی نفس ناطقه یا سکون آن با مقتضای طبیعت آن جسم متعارض می‌گردد و رعشه اتفاق می‌افتد.

### ۲.۳. گزیده شدن:

گزیده شدن انسان به واسطه حیواناتی مانند مار و ... منجر به تب، عرق سرد، فساد پوست به سوی رنگ سبزی، سرگیجه، حالت تهوع، سکسکه و ... می‌گردد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۴: ۳۳۰). بدین نظر عضوی از انسان که مورد گزیدگی قرار می‌گیرد، سریعاً مزاج آن تغییر می‌یابد. به دلیل اینکه مزاج نقش اساسی در اعتدال و به وجود آمدن روح بخاری در بدن انسان ایفا می‌نماید، تغییر مزاج منجر از بین رفتن روح بخاری موجود در آن عضو و کاسته شدن از رابطه تدبیری و تصرفی نفس ناطقه بدان دارد. مضافاً اینکه با گزیده شدن سموم وارد خون شخص می‌شود و آن را آلوده می‌نماید. از سوی دیگر روح بخاری قلبی به واسطه قلب و از خون به وجود می‌آید و حفظ می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۰). به همین جهت قلب فاعل حرارت غریزی در بدن انسان نیز می‌باشد. در نتیجه به همین دلیل حیظه و تسلط نفس ناطقه به عضو یا اعضای از بدن کاسته می‌شود و رعشه به وجود می‌آید.

### ۳.۳. گرمای شدید (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۲: ۳۲۹):

در طب و حکمت سینوی، از ترکیب اخلاط، مزاج به وجود می‌آید و مزاج نزدیک به اعتدال بهترین و کامل‌ترین مزاج می‌باشد. هم‌چنین بیان گردید که روح بخاری حرارت غریزی و طبیعی بدن انسان را حفظ می‌نماید و بدین جهت نقش اساسی و اصلی در سلامت بدن انسان و بقا بر صحت آن دارد. حال اگر فرض نماییم که گرمای شدید یا حرارتی به عضوی از اعضاء بدنی اصابت نماید، چنین امری سبب خارج شدن از اعتدال آن عضو می‌گردد و لذا نفس ناطقه نمی‌تواند تدبیر و تصرف خود را بر آن عضو به طور کامل حفظ نماید و لذا رعشه به وجود می‌آید.

این حالت به‌ویژه در زمانی پیش می‌آید که به دلیل شدت گرما، عضو بدنی دچار سوختگی گردد. در این هنگام به دلیل سوزش اعصاب، پوست و ... گردش خون به‌درستی در آن عضو جریان نمی‌یابد و در نتیجه روح بخاری موجود در عضو مذکور به‌شدت آسیب می‌بیند. از این‌رو رابطه تدبیری و تصرفی نفس ناطقه با آن عضو به طور کامل برقرار نمی‌گردد و دچار رعشه می‌گردد.

به طور کلی می توان گفت که هرگاه عضوی از اعضاء بدنی، آسیب شدیدی ببیند (یا به تعبیر ابن سینا آفتی در آن به وجود آید)؛ سبب به وجود آمدن رعشه می گردد. زیرا که در این هنگام عضو مذکور قابلیت تام و کامل خویش را در تدبیر شدن و تصرف گشتن به واسطه نفس ناطقه از دست می دهد. در این گونه موارد، فاعلیت فاعل [یعنی علیت فاعلی نفس ناطقه] دچار اشکال یا اختلالی نیست؛ بلکه قابلیت قوای مادی و اعضاء بدنی دچار کاستی، اختلال و نقصان شده است. از این رو نفس ناطقه در تدبیر و تصرف کامل در آن عضو بازمانده و رعشه حادث می شود.

بیان گردید که از دیدگاه ملاصدرا تعلق ذاتی نفس ناطقه به روح بخاری می باشد. به بیان دیگر تعلق نفس ناطقه به روح بخاری ذاتی می باشد و تعلق نفس ناطقه به بدن قسری یا به تعبیری بالواسطه می باشد. بدین نظر علل و عوامل مختلفی ممکن است منجر به رعشه گردد که از نظر ملاصدرا با تعلق بالواسطه نفس ناطقه به بدن تحلیل می گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۹۸).

### نتیجه گیری

حدوث رعشه از یکی از مهم ترین مسائل مرتبط با رابطه نفس ناطقه با بدن می باشد که در راستای ارتباط وثیق مسائل فلسفی و طبیبی در نظام حکمت سینوی قابل بررسی است. بدین بیان که هر یک از عوامل نفسانی و بدنی ممکن است دچار اختلال رعشه گردند. در مجموع ابن سینا سه عامل کلی در این زمینه بیان می دارد: ضعیف گشتن اعضاء بدنی به جهت عوامل نفسانی، سست شدن اعصاب در اعضاء بدنی و اختلال حرکتی اعضاء بدنی به دلیل عوامل مادی خارجی. برخی از عوامل نفسانی اند که صورت های علمی و نفسانی منجر به اشتغال نفس ناطقه و لذا اختلال حرکتی رعشه می گردند. سست شدن اعصاب و اختلال اعضاء بدنی نیز از جمله عوامل بدنی هستند که رابطه نفس ناطقه با بدن را دچار اختلال می نمایند و لذا رعشه به وجود می آید.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶)، *قانون در طب*، ترجمه علیرضا مسعودی، اصفهان، انتشارات مرسل.
- (۲۰۰۵ م)، *القانون فی الطب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تصحیح محسن بیدار فر، قم: ایران.
- (۱۳۷۹)، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (بی تا)، *رسالة فی الأدوية القلبية*، بی جا.
- (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح، عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۴۱۸ ق)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۹۵۳ م)، *رسائل*، تصحیح حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات.
- (۱۴۰۰)، *رسائل*، تصحیح محسن بیدار فر، قم: بیدار.
- (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدار فر، قم: بیدار.
- (۱۴۰۴ ق)، *طبیعیات شفاء*، تحقیق سعید زائد، قم: مرعشی نجفی.
- (۲۰۰۷ م)، *رسالة فی النفس و بقائها و معادها*، تحقیق از فواد الاهوانی پاریس: دار بیبلیون.
- (۱۳۳۲)، *قراضه طبیعیات*، تصحیح دکتر غلامحسین صدیقی، تهران: انجمن آثار ملی.
- (۱۳۸۳)، *رگ شناسی*، تصحیح سید محمد مشکوه، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن رشد (بی تا)، *شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سینا*، قطر: جامعه قطر.
- اسفراینی نیشابوری، فخرالدین (۱۳۸۳)، *شرح النجاة*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴)، *شرح الإشارات و التنبیها*، تصحیح از دکتر نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیها*، قم: دفتر نشر کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، امینی و امید، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۱)، *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

## بازخوانی موردی مطالعات بدن پژوهی در حوزه الهیات؛ رویکردها و چالش‌ها

احمد شه‌گلی \*

### چکیده

ساحت جسمی انسان یکی از مهم‌ترین ابعاد وجود آدمی است که در ارتباط با افراد و اجتماع و شکل‌گیری هویت انسان، نقش ایفا می‌کند. با وجود اهمیت این جنبه، در پژوهش‌ها کمتر به این موضوع توجه می‌شود. علی‌رغم اهمیت ساحت جسمی و تأثیر آن در شکل‌گیری هویت انسان، همچنان این موضوع در مباحث علم‌النفس و انسان‌شناسی جایگاه شایسته‌ای ندارد. عظمت روح، نگرش سلبی نسبت به بدن، تلقی ابزاری از بدن، خارج بودن از حقیقت انسان و دوگانه‌انگاری حداکثری، از جمله عواملی است که در کم‌توجهی به مباحث بدن مؤثر بوده است. بدن در تفکر برخی از اندیشمندان اسلامی، امری منفی، دشمن انسان، حجاب نفس، امری ظلمانی و راهزن در کمال است. درباره این رویکردها ملاحظات وجود دارد. در این پژوهش ضمن تبیین و نقد این دیدگاه‌ها به تبیین رویکرد مبتنی بر حکمت و اندیشه اسلامی می‌پردازیم. طبق این دیدگاه بدن کالبد قدسی، مرکب کمال انسان و محلی برای پذیرش افاضه روح است. بازسازی این رویکرد، بستری

\* استادیار گروه فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (shahgoliahmad@gmail.com).

برای تبیین چهارچوب نظری جایگاه بدن در ساختار وجود انسان و مواجهه عملی با بدن را فراهم می‌آورد.

## کلیدواژه‌ها: بدن، انسان، الهیات، دین.

### مقدمه

«بدن انسان»<sup>۱</sup>، از حیثیت‌های مختلف موضوع یا مسئله علمی نظیر: پزشکی، روان‌پزشکی، زیست‌شناسی انسانی، روان‌شناسی، فلسفه و ... قرار می‌گیرد. هر یک از این علوم بر اساس تفاوت در موضوع، روش، مسئله و هدف، از منظرگاه‌های گوناگون به بدن نگریده‌اند. به جهت اهمیت موضوع و ابعاد مختلف آن، از اواسط دهه ۱۹۸۰ «جامعه‌شناسی بدن»<sup>۲</sup>، مورد توجه جامعه‌شناسان قرار گرفت. با وجود اهمیت و گسترش مطالعات مختلف پیرامون بدن، در جامعه ما همچنان بحث از آن مغفول واقع شده است. امروزه با توجه به گسترش مطالعات مربوط به بدن در علوم مختلف خصوصاً علوم تجربی، نیاز به رویکرد مستقل به بدن و بازخوانی مسائل مربوط به آن از رویکرد الهیاتی وجود دارد. مع‌الاسف با وجود حجم فراوان پژوهش‌ها در مورد نفس، فقر رویکرد الهیاتی و فلسفی به بدن مشهود و ملموس است. با توجه به فقدان شدید منابع در این موضوع و نقش سازنده‌ی این بحث در پاره‌ای از مسائل نظری و عملی ضرورت پرداختن به این موضوع دو چندان می‌شود. این موضوع به لحاظ منابع بسیار محدود و کم است. مقاله‌ای با عنوان بدن و دین، از ناصرالدین غراب در نامه پژوهش فرهنگی موجود است: از همین نویسندگان جایگاه بدن در دین، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، در این مقاله نگاه جامعه‌شناختی به مباحث دینی بدن دارد. مباحث مربوط به دین اسلام در آن محدود است. در کتاب دکتر حسین نصر، اصل بحث مربوط به دین و نظم طبیعت است. بحث حکمت بدن، بخشی از این کتاب است که در

۱. در این مقاله مراد از بدن همین بدن دنیوی و مادی است که متعلق نفس در دنیا قرار می‌گیرد و ما با آن فعالیت‌ها و کنش‌های روزمره انجام می‌دهیم. واژه بدن در برابر نفس قرار دارد که گاه از آن به «ساحت جسمی» نیز تعبیر می‌شود که در اینجا مقصود از هر دو تعبیر یکی است. بر این اساس بحث بدن مثالی و برزخی از محل بحث این پژوهش خارج است.

2 . sociology of the body

آن به حکمت بدن در اسلام پرداخته است. رویکرد این بحث بیشتر تبیین جایگاه و اهمیت بدن در اسلام و نفی انگاره‌های تمدن غربی به بدن است و نویسنده در بیان این موضوع توفیق خوبی داشته است. یکی از منابعی که تا حدی مرتبط با این موضوع است کتاب «الجسد و الصورة و المقدس فی الاسلام» از فرید الزاهی نویسنده و مترجم مراکشی است. وی آثار دیگری مرتبط با بدن انسان نوشته است. مباحث مربوط به جسد و اسلام بخشی از کتاب را در بر می‌گیرد در این کتاب بحث بدن و دین در ذیل عناوینی نظیر اسلام و جسد، مسئله نفس و جسد، زیبایی و جسد، جنسیت و جسد بحث کرده است. همچنان که از عناوین موضوعات مشخص است این مقاله به لحاظ موضوع، هدف و رویکرد، با آثار نگاشته شد که تعداد آنها نیز محدود است، تفاوت دارد. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به بازخوانی جایگاه بدن در مطالعات الهیات بر اساس رویکرد دینی پرداخته شده که در رویکرد دینی با استفاده از آموزهای اسلامی به تبیین و بازخوانی موضوع پرداخته می‌شود.

## ۱. ضرورت بدن پژوهی

بدن، موضوعی ذو ابعاد است. بحث بدن از منظر تجربی، عقلی و دینی قابل طرح است. بحث تجربی از بدن، شامل طیف وسیعی از روش‌ها و علوم می‌شود. موضوعات چند تباری، زمینه بحث تطبیقی و مطالعات میان رشته‌ای در آنها زیاد است. در این موضوع با رویکرد دینی، نگرش جامع و مستقلی صورت نگرفته است. عمده پژوهش‌ها درباره نفس است و بحث بدن نیز از منظر و افق نفس طرح شده است.

در پژوهش‌های تجربی مطالب بسیاری در خصوص عملکردهای بدن کشف شده، اما بخش اعظم واقعیت بدن را نیز مستور ساخته است. این پژوهش‌ها نوعی از علم و طب با دستاوردهای حیرت‌آور و آثار خطرناک پدید آورده است (نصر، ۱۳۸۹: ۳۴۵). در این علوم، متأثر از نظریاتی مانند داروین، بدن صرفاً به‌عنوان یک موجود زیست‌شناختی و خالی از هرگونه قداست و معنویت مطرح شده است. در این میان، طرح مبانی و مسائل دینی مربوط به بدن جهت ترمیم و بازسازی نگرش انسان معاصر به بدن ضرورت دارد. برای اهمیت این پژوهش نکات زیر را می‌توان مطرح کرد:

**اول) اهمیت ساحت جسمی انسان:** بدن؛ ظرف ظهور هویت فردی انسان در نشئه مادی عالم است بدون وجود این جنبه از انسان، هویت او در این نشئه آشکار نمی‌شود و از یک منظر دیگر، بر اساس دیدگاه حدوث جسمانی نفس، با نبود بدن مادی، روح نیز حادث نمی‌شود، از این جهت شرط حدوث روح، وجود بدن مادی است. ساحت جسمانی انسان، عامل ظهور هویت اجتماعی او نیز هست. انسان تنها از طریق بدن می‌تواند هویت اجتماعی خود را با ابعاد و مسائل متنوع آن ظاهر سازد. بدن انسان پیوند وثیقی با دین‌داری دارد. بدن مرکب کمال انسان است و انسان بسیاری از فعالیت‌های دینی و تکالیف شرعی را با بدن انجام می‌دهد؛ بنابراین بدن، جایگاه مهم و بلندی در پیکره وجود انسان دارد.

**دوم) رشد فزاینده پژوهش‌های تجربی درباره بدن:** امروزه پژوهش‌های تجربی درباره بدن، به لحاظ کمی و کیفی، بسیار زیاد و هر روز در حال گسترش است. از دانش پزشکی و گرایش متنوع آن تا علوم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی هر یک از جهات مختلف ساحت جسمی انسان را بررسی می‌کنند، در کنار این پژوهش‌ها که عمدتاً تجربی‌اند، وجود رویکرد مبتنی بر حکمت و اندیشه اسلامی ضرورت دارد تا یک منظر و افق نوینی برای محققان علوم تجربی، گشوده شود و در کنار نگرش‌های مادی و تجربی به بدن، علم‌البدن دینی نیز مطرح گردد.

**سوم) قلمرو تأثیرگذاری موضوع:** در بحث «ابعاد تأثیرگذاری بحث بدن» روشن خواهد شد که این بحث با سرنوشت مباحث مهمی در فلسفه و کلام از قبیل حدوث، بقای نفس، تناسخ، استکمال نفس، مرگ، معاد، معراج و ... گره خورده است و هر یک از این موضوعات به‌نوعی در ارتباط با بدن مطرح شده است، بنابراین تأملات بیشتر پیرامون بدن، در تبیین و تحلیل و در مواردی نقد موضوعات مذکور کمک بیشتری می‌کند.

**چهارم) جایگاه حاشیه‌ای بدن در علوم عقلی:** غلبه رویکرد «دوگانه‌انگاری حداکثری بین نفس و بدن» در بین اکثر اندیشمندان اسلامی که بر اساس آن نفس و بدن دو جوهر مستقل در وجود و متباین در صفات هستند که بین آن دو تعامل وجود دارد. تلقی «بزارانگاری صرف بدن»، «جایگاه فرعی بدن در حقیقت انسان» و «تحقیر ساحت جسمی انسان توسط برخی از متصوفه» از جمله عواملی است که سبب به حاشیه رفتن مباحث مربوط به بدن شده

است. امروزه باتوجه به اهمیت یافتن مباحث مربوط به بدن، نیاز است در فلسفه، بابتی تحت عنوان «علم البدن فلسفی» مطرح شود و بدن انسان از زاویه فلسفی مورد تحلیل قرار گیرد.

**پنجم) تنزل بدن در دوران مدرن:** در دوران مدرن، بدن انسان تحت تأثیر نگرش‌های مادی و سکولار، به موجودی زیست‌شناختی، مکانیکی و خالی از هرگونه قداست و معنویت تنزل پیدا کرده است. در تمدن غرب خصوصاً در طب جدید شاهد تخریب مستمر راز جسم بشری و تبدیل آن از یک حریم اندرونی خصوصی متعلق به خداوند، به مکانی عمومی که هرگونه رازی از آن دور شده است، هستیم. طب جدید هم به جهت توفیق‌های خود شگفت‌انگیز و هم به جهت شکست‌های خود و نیز انسانیت‌زدایی از بیماران وحشتناک است که امروز همین انسانیت‌زدایی از بیماران به صورت بحرانی اخلاقی در آمده است (نصر، ۱۳۸۹: ۳۰۶-۳۰۸). در ساحت عمل با گسترش فناوری‌های نوین و شکل‌گیری سبک زندگی جدید، اشکال مختلف استفاده ابزاری و نمایشی از ساحت بدنی، با مسابقات و اشکال نامتعارف به ظاهر بدن، مصرف‌زدگی بدن، التفات افراطی به هویت جنسی انسان، سبب هبوط مذلت خیز ساحت جسمی انسان مدرن شده است؛ بدن در تمدن غرب، ابزاری برای بهره‌کشی‌های مادی و انجام فعالیت‌های حیوانی تنزل یافته است. برای بازسازی سبک زندگی دینی مربوط به جسم انسان و در امان ماندن از هجوم فرهنگ‌های منحط مواجهه با بدن در غرب، چاره‌ای جز رجوع به معارف اصیل دینی نداریم.

**ششم) پیدایش چالش‌های نوین درباره بدن:** رشد تکنولوژی‌های نوین از یک‌طرف و پیدایش تحولات علمی گسترده در علم پزشکی و زیست‌شناختی انسانی از طرف دیگر، امکان انجام تصرفات و تغییرات گسترده در بدن انسان به انحاء مختلف (مانند: شبیه‌سازی، لقاح مصنوعی و تولیدمثل غیرجنسی، نازایی، تغییر جنسیت، تجارت اعضا بدن انسان، پیوند اندام‌های حیوانی تغییر ژنتیکی یافته به انسان و ...) فراهم آورده است. غیراخلاقی بودن برخی از این تغییرات، سبب شکل‌گیری مباحث اخلاقی در حوزه دانش پزشکی شده است. باین‌حال این موضوع نیازمند شکل‌گیری مبانی دینی درباره بدن است.

## ۲. علل غفلت از ساحت جسمی انسان

تحقیر بدن ریشه در نگاه برخی از متفکران اسلامی به بدن دارد آنان طرز تفکری درباره بدن، داشتند که محصول آن تحقیر بدن می‌شود. برخی از این امور عبارت است از:

**اول) عظمت و اهمیت نفس:** یکی از دلایل غفلت از مباحث بدن، عظمت و اهمیت است. نفس موجود اشرف، افضل، قدسی و حقیقت انسان است. در این طرز تلقی نفس افضل و اشرف از بدن است و موجود برتر علم به آن نیز برتر است. از این جهت عظمت نفس سبب غلبه این مباحث شده است. از دیدگاه دانشمندان اسلامی ارزش علم به معلوم است، هر چه معلوم شریف‌تر باشد، علم به آن نیز اشرف و افضل است. «شرف العلم و کرامته بنسبه شرف المعلوم و کرامته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۶: ۱۹۴). بر این اساس علمی که به مرتبه اشرف می‌پردازد، اشرف از علمی است که به مرتبه اخس می‌پردازد. علمی که به مراتب عالی انسان می‌پردازد برتر از علمی است که به مراتب سافل می‌پردازد. بر اساس این نگرش ارزشی به علوم، علم به نفس از علم به بدن شریف‌تر است. از طرف دیگر حکما اسلامی در طبقه‌بندی علوم، دانش‌ها را به نظری و عملی تقسیم می‌کنند و علوم نظری را اشرف از علوم عملی می‌دانند؛ زیرا دانش نظری با جنبه عالی نفس ارتباط دارد و دانش عملی که علم دانی است با جنبه سافل انسان یعنی امور مرتبط با بدن ارتباط دارد، سافل در خدمت عالی قرار دارد و نیز آگاهی بر فعل که مربوط به بدن است، تقدم رتبی و ارزشی دارد (همو، ۱۴۲۲: ۷)؛ بنابراین نظر و علم که موطن آن مربوط به نفس است بر فعل و عمل که عمدتاً موطن آن تحقق بدن است که برتری و شرافت دارد.

**دوم) تلقی ابزار انگاری صرف از بدن:** از دیدگاه حکما اسلامی بدن ابزار نفس است که نفس برای انجام فعالیت‌های خود از آن استفاده می‌کند. «البدن کله آله للنفس» (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج: ۲: ۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۹۸)؛ بر اساس این دیدگاه، کارکرد بدن، به فعلیت رساندن قوا و استعدادهاست. وقتی نفس بالفعل شد از بدن بی‌نیاز می‌شود، ولی همراه با بدن برزخی خواهد بود. در این دیدگاه نسبت بدن به نفس همانند نسبت عصا با انسان است. همان‌گونه که انسان به علت ضعف بدن از عصا استفاده می‌کند و اگر بدن قوی شود بی‌نیاز از عصا می‌شود، همچنین نفس نیز در ابتدا به دلیل ضعف وجودی از بدن استفاده می‌کند؛ اما وقتی که قوی

می‌گردد از بدن بی‌نیاز می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۶). در تقسیم‌بندی علوم نیز حکما جایگاه علوم آلی (ابزاری) را نازل‌تر از علم اصالی می‌دانستند. زیرا علوم آلی ذاتاً مطلوب نیستند، بلکه مطلوبیت آن برای امر دیگری است. در این بحث نیز تلقی اینکه بدن صرفاً ابزار نفس است، در تنزل جایگاه آن مؤثر است.

**سوم) خارج بودن از حقیقت انسان:** بر اساس تلقی رایج از رابطه نفس و بدن، نفس حقیقت انسان است و بدن خارج از آن است و با مرگ از بین می‌رود؛ اما نفس حقیقت باقی و ثابت انسان است. در این نگاه؛ انسانیت انسان به نفس است و بدن ابزاری است که از حقیقت انسان خارج است «الانسان هو الروح و البدن آلتها» (الآمدی، ۱۴۲۴، ج ۵: ۴۳) لازمه تلقی ابزار انگاری از رابطه نفس با بدن، خارج بودن بدن از حقیقت انسان است؛ زیرا ابزار همواره خارج از حقیقت ذی ابزار است. یکی دیگر از دلایل غفلت از بدن، نگرش سلبی نسبت به بدن است. به جهت اهمیت این موضوع ابعاد آن مجزا بیان می‌شود.

### ۳. نگرش منفی به بدن

طرز تلقی‌ای که درباره بدن وجود دارد، یکی دیگر از علل کم‌توجهی به بدن است. در بسیاری از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی، تصریحاً بدن موجودی پست و دانی معرفی شده است. بدن در این نگرش با تعابیری مانند: چاه تن، دشمن انسان و حجاب بدن، بدن ظلمانی، راهزن در کمال و خار جان بیان شده است. برخی از محورهای این رویکرد سلبی عبارت‌اند از:

#### ۳.۱. حجاب بودن بدن

یکی از تفکرات درباره بدن، تفکر حجاب بودن بدن است. بر اساس این نگرش، تعلق نفس به بدن سبب پیدایش حجاب‌هایی شده است. بر اساس این رویکرد، بدن حجاب نفس است. حجاب بدن، یعنی حجابی که از جهت تعلق نفس به بدن و اسارت آن در قیدوبند بدن، عارض می‌گردد. این حجاب سبب ظلمت و تیرگی و محدودیت نفس می‌شود (گروه نویسندگان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۰۹). در عرفان حجاب را به دو قسم نورانی و ظلمانی تقسیم می‌کنند. حجاب ظلمانی حجاب مربوط به ظلمت جسم است (ابو خزام، ۱۹۹۳: ۷۳). بر اساس این رویکرد نفس مادامی که

وابسته به بدن و در زندان طبیعت گرفتار است، برای او مقام عالی عقل بالفعل حاصل نمی‌شود (انواریه، ۱۳۶۳: ۱۲۵) و شخص عارف به جهت وجود عایق و مانع در دنیا نمی‌تواند لذت کامل برای او حاصل شود. با مرگ، حجاب بدن برداشته می‌شود و نفس قدسی از چنگال جسم عنصری خلاص می‌گردد (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۳۵-۷۳۷) در این حالت به امراض باطنیه خود شعور پیدا می‌کند و از آنها احساس تألم کند (طلاقانی، ۱۳۷۳: ۴۸۷)؛ این طرز تفکر صرفاً در بین عرفا و فلاسفه رایج نبود، بلکه علمای اخلاق نیز به آن باور داشتند (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۳۵).

### ۳.۲. مدح عوامل زوال ساحت جسمی

بر اساس رویکرد دیگری، برخی از اشخاص به مراحل کمال می‌رسند که بدن و بال آنها است و از این رو همواره در انتظار رهیدن از بدن هستند و اگر کسی آن را از بین ببرد به گونه‌ای خدمت به انسان کرده است. مولوی اشاره به داستانی دارد که در آن ابن‌ملجم ملعون به امیرالمؤمنین علیه السلام می‌گوید: اگر من قاتل تو هستم، زودتر من را بکش. حضرت با این بیان که اگر تقدیر الهی باشد، قابل تغییر نیست و من بنده تن خود نیستم و تن من مهم نیست و حقیقت و جوانمردی من به روح من وابسته است و شمشیر و خنجر من که تن من را بکشد، مانند گل و ریحان برای من است. استناد این سخن به حضرت علی علیه السلام صحیح نیست و در مجامع روایی و دینی چنین سخنی از آن حضرت نقل نشده است. مولوی به نقل از آن حضرت در جواب ابن-ملجم ملعون می‌گوید:

لیک بی غم شو شفیع تو منم	خواجه روحم نه مملوک تنم
پیش من این تن ندارد قیمتی	بی تن خویشم فتی ابن‌الفتی
خنجر و شمشیر شد ریحان من	مرگ من شد بزم و نرگسدان من
آنک او تن را بدین سان پی کند	حرص میری و خلافت کی کند

(مولانا، ۱۳۸۰، دفتر اول: ۱۶۵).

این طرز تفکر، اگرچه در مواردی در بیانات شعری حالت اغراق گونه به خود می‌گیرد، اما حاکی از طرز تفکر برخی از اندیشمندان اسلامی در مورد جسم است. مولوی در جای دیگر در مدح قاتل خون خود می‌گوید:

تو مکن تهدید از کشتن که من  
تشنه زارم به خون خویشتن  
گر بریزد خون من آن دوست‌رو  
پای‌کوبان جان برافشانم برو

(مولانا، ۱۳۸۰، دفتر سوم: ۴۳۹)

### ۳.۳. تحقیر بدن به جهت عاریتی بودن کمالات آن

نفس مقوم و مدبر بدن است؛ از این‌رو کمالات ظاهری بدن به جهت ارتباط آن با بدن است. بدن صرف‌نظر از نفس، فاقد کمال، جمال و حیات است. این خصوصیت بدن در عین حالی که سخن صحیحی است؛ اما در نگاه برخی از دانشمندان به ادبیات منفی علیه بدن تبدیل می‌شود. مولوی با یک ادبیات سلبی به تحقیر بدن به جهت عاریتی بودن کمالات آن می‌پردازد:

جسم را نبود از آن عز بهره‌ای  
جسم پیش بحر جان چون قطره‌ای  
جسم از جان روزافزون می‌شود  
چون رود جان جسم بین چون می‌شود  
تن همی نازد به خوبی و جمال  
روح پنهان کرده فر و پر و بال  
گویدش ای مزبله تو کیستی  
یک دو روز از پرتو من زیستی  
غنج و نازت می‌نگنجد در جهان  
باش تا که من شوم از تو جهان

(مولانا، ۱۳۸۰، دفتر چهارم: ۵۴۶)

### ۳.۴. بدن به‌عنوان ساحت پست انسان

در برخی از دیدگاه‌ها، بدن ساحت پست و دانی انسان قلمداد می‌شود. بدن محل نفوذ شیطان و ظهور قوای نفسانی است و از این‌رو آفات، معصیت‌ها و مصیبت‌هایی برای نفس فراهم می‌آورد (شیخ بهائی، ۱۴۳۱: ۲۳۲). در برخی از تعبیر، رویکردی هستی‌شناختی به بدن دارند و به جهت اینکه بدن از اجسام عنصری تشکیل شده است و اجسام عنصری در اخس مراتب و ابعاد مراتب از حق تعالی است، لذا به این اعتبار جنبه اخس و دانی انسان است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۴۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۹؛ ۲۳۶؛ انواریه، ۱۳۶۳: ۱۲۵). «فهی فطره البدن الذی حصل من الأجسام الحسیة المادیة التی وجودها أخس الوجودات و أظلمها و أبعدها عن الله و ملکوتہ» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۹؛ ۲۳۶).

### ۳.۵. مانعیت بدن برای کمال نفس

بر اساس برخی از نظریات ارتباط نفس با بدن سبب پیدایش موانعی شده است که انسان نمی‌تواند به کمال نایل شود، فارابی در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله*، از دیدگاه افرادی گزارش می‌دهد که معتقدند حقیقت انسان همان نفس است و اقتران و همراهی بدن با نفس سبب فساد نفس و پیدایش رذائل شده است. بر این مبنا کمال نفس نیز در رهایی از بدن است و نفس در رسیدن به سعادت به بدن نیازی ندارد. عبارت فارابی در گزارش این دیدگاه چنین است.

فقوم رأوا أن اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي، و أن الانسان هو النفس؛ و اقتران البدن إليها مفسد لها مغیر لأفعالها، و الرذائل إنما تكون عنها لأجل مقارنة البدن لها، و ان کمالها و فضيلتها أن تخلص من البدن؛ و أنها فی سعادتھا لیست تحتاج إلى بدن، و لا أيضا فی أن تنال السعادة تحتاج إلى بدن (فارابی، ۱۳۷۴: ۱۶۲).

### ملاحظه

چنان‌که در عبارات فوق اشاره شد رویکرد سلبی به بدن اختصاص به برخی از اندیشمندان اسلامی دارد. چنین نیست که همه یا غالب فلاسفه و عرفا چنین رویکردی داشته باشند. به‌عنوان مثال رویکرد سلبی نسبت به بدن در عرفان مولوی بسیار پررنگ است. وی در اشعار متعددی به این مورد پرداخته است، مدح قاتل بدن از ناحیه امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به ابن ملجم یکی از نمونه‌های این تفکر اشتباه است (مولانا، ۱۳۸۰، دفتر اول: ۱۶۵). در این مسئله در مقابل عرفان مولوی، عرفان ابن‌عربی وجود دارد که نه‌تنها چنین رویکرد نسبت به بدن ندارد، بلکه وی در موارد متعددی بر نقش بدن و مزاج بدنی در تعالی انسان اشاره دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۵۴ و ج ۱: ۶۶۳). در عبارتی که از فارابی در بالا نقل شد، معلوم می‌شود در همان روزگار نیز عده‌ای از دانشمندان رویکرد منفی نسبت به بدن داشته‌اند (فارابی، ۱۳۷۴: ۱۶۲). حاکمیت یکسری مبانی و رویکردها نسبت به بدن انسان سبب شد که ساحت جسمی انسان مورد غفلت قرار گیرد. برخی از دیدگاه نیز نتیجه رابطه خاص نفس و بدن است. به طور مثال عظمت روح، اصالت و قدسیت آن در هندسه وجود انسان زمینه‌ساز کم‌توجهی به بدن را فراهم می‌آورد. همچنین این تفکر که بدن حجاب نفس است، نیز در پیدایش رویکرد منفی بی‌تأثیر نبود،

درحالی‌که حجاب بودن بدن بر فرض صحت این موضوع<sup>۱</sup> مقتضای نشئه طبیعت و تعلق نفس به بدن در عالم مادی است. در این دیدگاه چنان‌که خواهد آمد بین مباحث درست و نادرست خلط شده است، این خلط همانند خلط دنیا و تعلق به دنیا است. عده‌ای از بدی تعلق به دنیا، بدی دنیا را نتیجه گرفته‌اند. در بحث بدن نیز برخی از تعلق به بدن و امور بدنی به مذموم بودن بدن معتقد شده‌اند. با این توضیحات ملاحظات زیر در مورد نگرش به بدن مطرح می‌شود:

**تمرکز بر جنبه‌های منفی بدن:** به‌طور کلی در مواجهه با بدن نوعی رویکرد منفی وجود دارد که بیشتر بر جنبه‌های سلبی آن تمرکز شده و از موقعیت‌های سازنده و اوصاف مثبت بدن غفلت شده است. در کنار نقش بدن در انحطاط انسان باید نقش بدن در سعادت انسان نیز باید توجه شود. همچنین در کنار احس بدن مرتبه بدن به خلقت احسن و اکمل و زیبایی آن نیز باید توجه شود.

**خلط بین تعلق تکوینی نفس به بدن و تعلق به شئون بدنی:** در بسیاری از موارد بین تعلق تکوینی نفس به بدن و تعلق به امور بدنی خلط شده است. اینکه نفس به بدن تعلق دارد امر مذمومی نیست؛ بلکه تعلق داشتن به شئون بدنی نظیر: خوردن، خوابیدن و ... وابستگی شدید به این امور مذموم است. این نظیر این است که دنیا فی‌نفسه مذموم نیست؛ بلکه تعلق به دنیا و امورات آن مذموم است.

**لابشرط بودن بدن نسبت به خوبی و بدی:** بر اساس این تفکر که بدن ابزار و آلت نفس است و نفس فعالیت‌های خود را با آن انجام می‌دهد؛ بنابراین بدن ابزار است و ابزار نسبت به خوبی‌ها و بدی‌ها خنثی است. از این رو می‌توان ابزار برای اهداف نفسانی و شیطانی یا برای امور الهی باشد (نراقی، ۱۳۷۸: ۴۰)؛ بنابراین این نفس است که بدن را در کارکردهای منفی و ناپسند بکار می‌گیرد و اوصاف ممدوح و مذموم اولاً و بالذات مربوط به نفس است.

**تفاوت بین ابزار بودن و صرف ابزار بودن:** بر فرض اینکه رویکرد ابزارگرایی صحیح باشد، ابزار بودن بدن غیر از این است که بدن صرفاً ابزار نفس تلقی شود. در رویکرد ابزارگرایی بدن وسیله کسب کمال نفس است؛ لذا با حصول این هدف از ابزار بی‌نیاز می‌شود. بر همین اساس در فلسفه علت تعلق نفس به بدن را کمال نفس ذکر کرده‌اند. اما بین اینک گفته شود

۱. چه بسا اولیاء الهی در همان حال تعلق به بدن، حجاب از آنها مرتفع شده است.

«تنها» علت تعلق نفس به بدن کسب کمال است (ابزارانگاری صرف) و بین اینکه گفته شود یکی از علت‌های تعلق نفس به بدن کسب کمال است، تفاوت وجود دارد. اگر تنها علت تعلق نفس به بدن، کسب کمال باشد در این صورت ضرورتاً با حصول استکمال قطع تعلق صورت می‌گیرد و تعلق مجدد به بدن محال است؛ به نظر می‌رسد اگرچه نفس برای استکمال به بدن نیاز دارد، اما استکمال علت انحصاری آن نیست، بلکه وجوه دیگری عقلاً متصور است که آگاهی از این وجوه، مستلزم معرفت لازم و کافی به ابعاد گوناگون انسانی است. از طرفی برخی حکما بدن را مرتبه نازله نفس می‌دانند.<sup>۱</sup> «ان البدن مرتبه النازله للنفس» (حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ۲۱۵). این تفسیر از رابطه نفس و بدن با دیدگاه که بدن را ابزار می‌داند، همخوانی ندارد. زیرا در اولی دوگانگانگاری بین نفس و بدن حاکم است. این دیدگاه بیشتر با تفکر مشائی از رابطه نفس و بدن سازگار است. در دیدگاه دوم رابطه نفس و بدن وحدت‌انگاری ذو مراتب است.

**بدن فقط حجاب نیست:** باید بین حجاب بودن بدن و بین نشان‌دادن بدن صرفاً به‌عنوان حجاب برای حقیقت انسان، تفکیک شود. بحث حجاب بودن بدن یک بحث است، بحث گفتمان شدن این موضوع بحث دیگر است. بدن از جنبه‌ای حجاب تکوینی برای نفس است و تعلق نفس به بدن سبب انصراف آن از عالم فرا ماده شده است. اما باید به جنبه‌های دیگر بدن توجه شود. انسان عاطفه دارد، اما اگر در تبیین ماهیت انسان صرفاً عاطفه تأکید شود، دچار نوعی مغالطه کنه و وجه شده‌ایم. حجاب بودن بدن امر غیر اختیاری است و امر غیر اختیاری نکوهشی بر آن مترتب نیست و تلاشی نیز نباید برای رفع آن شود. آنچه باید تلاش شود رفع تعلق شدید از شئون بدنی و دنیا است که شامل التذادات و لهویات و غور در آنها است. در نگرش دینی گناه حجاب انسان است و باید در رفع گناه به‌عنوان اعظم حجب اختیاری تلاش شود. بدن از جنبه‌ای دیگر با انجام کارهای الهی و پسندیده می‌تواند سبب کشف حجاب شود. جهاد فی سبیل‌الله و روزه نمونه‌ای از فعالیت‌های بدنی هستند که نفس با مشارکت بدن انجام می‌دهد و در کمال انسان تأثیر بسزایی دارد.

۱. عده‌ای معتقدند در نظریه ملاصدرا ابهام وجود دارد و نمی‌توان به‌صراحت چنین دیدگاهی را به ملاصدرا اسناد داد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۴۹)؛ در حالی که در برخی از عبارات، ملاصدرا آشکارا بدن را مرتبه نازله نفس می‌داند: «النفس تمام البدن» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲)، «النفس ساریه فی جمیع اعضا البدن» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۶).

## ۴. بازخوانی رویکرد دینی

از یک منظر دو رویکرد کلی نسبت به بدن در دین قابل طرح است:<sup>۱</sup>

الف) رویکرد الهیاتی و اعتقادی: یکی از بنیادین‌ترین نگرش‌ها دین به بدن رویکرد اعتقادی است. در این رویکرد، بر پایه اندیشه الهیاتی گزاره‌های عقلی و غیر تجربی درباره بدن مطرح می‌شود. شرافت تکوینی بدن، قابلیت پذیرش نفخه الهی، خلقت احسن بدن و ... برخی از این موارد است. رویکرد دوم رویکرد فقهی است. عمده احکام فقهی به نوعی، مرتبط به ساحت جسمی هستند. احکام مربوط به مطهرات، نجاسات، وضو، غسل، احکام میت و ... به طور مستقیم با بدن ارتباط دارد. از آنجاکه بدن با فعل عملی ارتباط دارد؛ لذا در آموزه‌های دینی بحث بدن، دین اسلام از یک طرف به لحاظ نظری به بدن توجه دارد و آن را مخلوق احسن و اشرف الهی می‌داند از طرف دیگر، با وضع دستورات و احکام خاصی به لحاظ عملی مواجهه انسان با بدن تنظیم می‌شود. در ادامه بر اساس رویکرد الهیاتی به برخی از نگرش‌های الهیاتی دین به بدن اشاره می‌شود:

### ۴.۱. نگرش قدسی به بدن

بدن صرفاً متشکل از اجزاء و ابعاد مادی نیست؛ بلکه قوام و کارکردهای حیاتی آن در گرو حقیقت دیگری بنام «روح» است. خلقت روح امری غیر از سنخ بدن است. آیه ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون ناظر به دمیدن روح در انسان و تعبیر «خَلَقْنَا آخَرَ» تصریح بر وجود عنصری دیگر در هویت انسان است. بدن قبل از انشای نفس، دارای مراحل مختلف است، اما با انشای نفس خلقت دیگری پیدا می‌کند. اطلاق «خَلَقْنَا آخَرَ»، بعد از انشای نفس، حکایت از تفاوت اساسی این مرحله با قبل از خود دارد و به تصریح مفسران مراد از تعبیر «انشاء خلقاً آخر» دمیدن روح بر بدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۲۲۷). بدن از سنخ عالم ماده و روح از سنخ عالم فرا ماده است. این دو با همدیگر حقیقت انسان را تشکیل می‌دهند و روح مدبر و مقوم بدن است. راز توجه جدی شریعت اسلام به بعد

---

۱. رویکردهای دیگری نیز در دین نسبت به بدن قابل احصاء است. به عنوان مثال مانند رویکرد تجربی-طبی به بدن یکی از این رویکردها است. بخش از آموزه‌های دینی مربوط به تشریح مراحل خلقت و عجایب خلقت بدن، بهداشت بدن، پیشگیری و درمان بیماری‌های بدن است. در اینجا به حسب مسئله این پژوهش این دو رویکرد به صورت کلی مطرح شده است.

جسمی انسان را باید در پیوند تنگاتنگ روح و بدن جستجو کرد. بدن، نقش اساسی در تکامل روح دارد. روح برای حرکت به مرکب نیاز دارد. بدن مرکب روح است. روح برای کسب علوم، معارف و درک حقایق است به بدن نیاز دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱۸). بر خلاف تحقیر و تضعیف‌هایی که درباره بدن صورت گرفته است، در دین اسلام تحقیر بدن رخت بر می‌بندد. بدن کالبد مقدسی است که روح الهی در آن دمیده شده است و این بدن باید به حدی از اعتدال و شرافت وجودی برسد تا قابلیت دریافت نفس داشته باشد. از همین رو هر جسمی قابلیت دریافت نفس انسانی را ندارد و تنها این بدن با این اوصاف قابلیت دریافت نفخه الهی را دارد.

#### ۲.۴. رویکرد کرامت مدار به بدن

بدن موجودی پست و دانی نیست؛ بلکه بدن انسان مشمول کرامت خاص الهی شده است. کرامت تکوینی، عنایت خاص الهی به خلقت انسانی است که بدن را نیز در بر می‌گیرد. کرامت تکوینی انسان دارای ابعاد گوناگون است، یکی از ابعاد کرامت انسان، کرامت بدن است. کرامت تکوینی مربوط به امکانات، استعدادها و قابلیت‌های نوع انسان است؛ بنابراین کفر شخص ملحد مربوط به سوء اختیار اوست و منافاتی با کرامت انسان ندارد. در آیه ۷۰ سوره اسراء دلالت بر کرامت انسان دارد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (تکریم انسان به اختصاص دادن خصوصیتی است که در دیگران نباشد. انسان در کمالات تکوینی بیش از سایر موجودات نصیب و افزایشی دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۱۵۸ و جواد آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۶). مفسران برای کرامت انسان خصوصیتی مانند عقل (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۱۵۸ و طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۴۸۰)، حسن صورت و راست قامتی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۲۵ و آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۱۲)، غذا خوردن با دست (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۱۷۸)، بر دو پا راه رفتن و تناول با دست، تسلط انسان بر موجودات و تسخیر آسمان‌ها و زمین ذکر کرده‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵: ۹۰).

ساختار بدن انسان نیز نوعی از موهبت و کرامت الهی است. کمالات انسان، مانند عقل، فطرت، علم و اختیار بر اساس ساختار خاص بدنی قابلیت تحقق دارد. اگر فرض کنیم شاکله بدنی انسان نه مانند صورت فعلی آن، بلکه مانند خلقت یکی از حیوانات، مثلاً مانند گوسفند باشد،

کمالات و کرامت انسانی محقق نمی‌شود. خداوند عقل، علم و اراده به انسان داده است، این صفات برای تحقق نیاز به ظرف مناسب دارند و آن خلقت خاص بدن انسان است. قامت ایستاده انسان و ایستادن بر روی دو پا نوعی کرامت او است اگر مانند برخی حیوانات خمیده و چهار دست و پا راه می‌رفت، با کرامت انسان سازگار نیست. تصور انسان درحالی‌که چهار دست و پا راه می‌رود، نوعی ذلت انسان است. دو دست داشتن انسان نوعی دیگر از کرامت انسان است. فرض انسان بی‌دست و انسان چند دست، مناسب خلقت نیکوی انسان نیست. خوردن غذا با دست نوعی اکرام انسان است. اگر فرض کنیم، انسان مانند حیوانات غذا می‌خورد، نوعی تحقیر و تذلیل انسان به حساب می‌آید. صورت و شکل هر یک از اعضا انسان در غایت استواری و استحکام است.

#### ۴.۳. رویکرد حکمت آمیز بدن

بدن انسان به‌عنوان جزئی از نظام احسن، خلقت آن احسن است، آیه شریفه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) بعد از خلقت انسان بیان شده و اشاره به خلقت خاص حق تعالی دارد به گونه‌ای که از دیگران متمایز و ممتاز است. در آیه ۴ سوره تین، اشاره به احسن بودن خلقت انسان شده است. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» در آیه سه سوره تغابن نیز احسن بودن صورت انسانی مورد اشاره قرار گرفته است. «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ» این خلقت، اختصاص به ساحت روحی انسان ندارد؛ بلکه ناظر به اصل خلقت انسان که ترکیبی از نفس و بدن است می‌باشد. خلقت انسان با ترکیب نفس و بدن، مورد تکریم و تفضیل و تحسین خاص الهی قرار گرفته است. بدن انسان نیز به استوارترین روش، زیباترین شکل، موزون‌ترین وجه ساخته شده است. هر یک از اعضا بدن در جایگاه نیکو و شایسته قرار گرفته‌اند، به طوری که وجود آن‌ها در جایگاه دیگر و به‌صورت دیگر، سبب بروز اختلال و نقص می‌شود. دانشمندان اعصار متمدنی، تنها گوشه‌ای از ابعاد حیرت‌انگیز و اعجاب‌آور خلقت انسان را کشف کرده‌اند. بدن انسان به‌صورت و اشکال و هیئت دیگری امکان وجود برای آن متصور است؛ ولی خداوند حکیم در بین انواع امکان‌ها و صورت‌های مفروض، متقن‌ترین، استوارترین و دقیق‌ترین خلقت را برای بدن انسان انتخاب کرده است. خلقت بدن انسان نیز همانند جهان دارای مراحل خلق، تسویه، تقدیر و هدایت تکوینی است. حکمت بالغه الهی، پس از تسویه و تقدیر احسن بدن، آن را در مسیر هدایت

تکوینی خاصی قرار داده است. هر یک از هیئت و اشکال، ذرات، اجزاء، اعضاء، کارکرد و نسبت آنها با یکدیگر، مطابق حکمت و مناسب با ساختار خاص خلق است. دانش تجربی با همه پیشینه و گسترش آن، برخی از اسرار و حکمت برخی از اجزاء و اعضا بدن را تبیین کرده، باین‌حال به اذعان دانشمندان همین علوم هنوز بسیاری از ابعاد و پیچیدگی‌ها بدن انسان باقی مانده است. بر همین اساس حکما درباره حکمت موجود در بدن انسان گفته‌اند: «أن فی بدن الإنسان أربعة آلاف حکمة و فی نفسه قریبا من ذلک» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۵). امام صادق علیه السلام در برابر طبیب هندی، حکمت وجود برخی از هیئات و اشکال و اجزاء را در بدن بیان می‌کند. علت یکپارچه نبودن سر، نیچیدن صدا در سر، سبب وجود موی سر، حفظ سر از ضربات، تنفس سر به‌وسیله مو، بیرون رفتن بخارات مغز و حفظ سر از گرما و سرما، علت خطوط در پیشانی و بدون مو بودن آن، راحتی چشم در دیدن و نریختن عرق از طرف چشم به‌طرف صورت، دلیل لوزی بودن چشم، استفاده راحت از داروها، شستن چشم و خروج کثافات و جرم‌ها از گوشه چشم است (شیخ صدوق، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۰، مجلسی، بی‌تا، ج ۵۸: ۳۰۹). در این حدیث حضرت، حکمت برخی دیگر از اجزاء و اعضا بدن را بیان می‌کند. این حکمت‌ها، محدود به این موارد نیست، بلکه تنها بخشی از حکمت‌های نهفته در بدن است.

#### ۴.۴. پیوند تکامل انسان با ساحت جسمی

بین بدن مادی و نقش آن در معنویت پیوند وثیقی دیده می‌شود. عمل جوارحی دین که مربوط به ساحت فقه است از طریق بدن انجام می‌شود. تکرار و ممارست بر این اعمال سبب ملکه شدن عمل دینی و در نتیجه رشد و کمال انسان می‌شود. نفس به جهت مجاهدت‌های نفسانی و ریاضت‌های شرعی، نورانیت پیدا می‌کند. از آن‌جا که پیوند تنگاتنگی بین نفس با بدن وجود دارد، معنویت و قدرت روحانی حاصله از ملکات و صفات نورانی از نفس به بدن منتقل می‌شود. بدن نیز دارای قدرت و معنویتی می‌شود که اوصاف، احکام و توانایی‌های آن با سایر ابدان متفاوت می‌شود. از دیدگاه مرحوم طبرسی مفسر معروف؛ هر انسانی برای رسیدن به کمال، نیاز به تربیت جسم و نفس خود دارد و تمام ادیان الهی و قوانین شرع مقدس، همین هدف تربیت انسان را تعقیب می‌کنند و تلاش آنها برای رسیدن به این هدف و مقصد ارزشمند است. بنابراین لازم است انسان دو چشم خود را گشوده و با یکی دنیا و بدن خود را دیده و بهره خود را از آن

بگیرد و با دیگری به آخرت و مسائل روحی خود بنگرد. از اینجاست که می‌بینیم احکام دین مقدس اسلام منحصر به مسائل روحی نبوده بلکه هرکدام از جسم و روح را شامل می‌شوند (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۶). بدن ابزار کمال و مرکب نفس است «و المال فی طریق اللّٰه آله، و البدن مرکب». تعبیر مرکب و ابزار مشعر این معنا است که نفس با به‌کارگیری بدن در مسیر کارهای خیر او به‌سوی سعادت می‌کشانند با به‌کارگیری آن انجام کارهای ناصواب سبب شقاوت انسان می‌شود.

در اسلام بدن در تمام وضعیت‌های آن از بدو حیات تا ممات احکامی با رعایت حرمت بدن وضع شده است. انسان از بدو تولد، با امور معنوی مانند اذان، غسل ورود خود را به این جهان آغاز می‌کند و در مرگ نیز با نماز، دعا و غسل حضور جسمانی او از این عالم رخت بر می‌بندد. عمده احکام فقهی به‌نوعی، مرتبط به ساحت جسمی هستند. دین برای بدن در برخی از شرایط زمانی (مانند: استحباب غسل در روز جمعه، وجوب پوشش مناطق خاصی از بدن در نماز)، متناسب با برخی از امکان (مانند: لباس احرام، تراشیدن موی سر و کوتاه‌کردن ناخن در حج) و متناسب با برخی از وضعیت‌های بدنی (مانند: جنابت، خواب، بیهوشی و مستی) احکام خاصی قرار داده است. این احکام ناظر به شرایط خاص و موقعیت‌های گوناگون بدنی، است که با تغییر شرایط صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرند. در بخش عبادات، مطهرات، صوم، جهاد و در بحث احکام مباحثی مربوط به اطعمه، اشربه، اموات، حدود قصاص و تعزیرات از جمله مباحثی است که به‌طور مستقیم با بدن ارتباط دارد و به‌طور کلی چنان‌که شهید ثانی بیان کرده‌اند هر حکم شرعی بهره‌ای از حواس دارد «فلکل حاسة حظ من الأحكام الشرعیة» (شهید اول، ۱۴۰۰، ج: ۱، ۳۵-۳۶) حکم فقهی در قالب حواس و امور بدنی تحقق می‌یابد. وی براین اساس به توضیح واجبات و محرمات مربوط به هر یک از حواس می‌پردازد. ما به‌ازاء هر یک از حواس محرمات، واجبات، مستحبات، مکروهات و مباحات است. شنیدنی‌های واجب مانند قرائت جهریه در نماز صبح، مغرب و عشا که فرد باید صدای خود را بشنود. شنیدنی‌های حرام، مانند شنیدن موسیقی غنایی و آلات لهو. دیدنی‌های واجب مانند اطلاع از عیوب اجناس برای تعیین قیمت جنس، دیدنی‌های حرام، نظیر نگاه به محرمات. لمس‌های حرام مانند وطی و زنا و مقدمات آنها چشیدنی‌ها مانند احکام اطعمه و اشربه و صید و ذباحت (همان). بر اساس اینکه ایمان متشکل از سه رکن تصدیق قلبی، اقرار لسانی و عمل جوارحی است (سید مرتضی، ۱۴۳۳: ۵۳۶ و علامه حلی،

۱۴۱۶: ۹۳). عمل داخل، ایمان است و تحقق آن به وسیله بدن است؛ بنابراین یکی از ارکان ایمان، تحقق عمل بدنی است. در برخی از روایات تصریحاتی وجود دارد که عمل داخل حقیقت ایمان است. بدن در این کارکرد ابزاری است که دستورات عملی دین را انجام می‌دهد. در روایتی در اشاره به نقش بدن در تکمیل ایمان، انجام تکالیف شرعی با اعضای بدن را جزء مقوم حقیقت ایمان می‌داند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۸ و همو، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۷۸).

## نتیجه‌گیری

از این پژوهش نکات زیر به دست می‌آید:

- به جهت عظمت نفس و نگرش تحقیرآمیز به بدن، تباین حداکثری بین نفس و بدن، مباحث بدن مورد غفلت قرار گرفته است.
- در مواجهه با بدن نوعی، در برخی از دیدگاه‌ها رویکرد منفی وجود دارد که بیشتر بر جنبه‌های سلبی آن تمرکز شده و از موقعیت‌های سازنده و اوصاف مثبت بدن غفلت شده است.
- در رویکرد دینی بدن کالبدی مقدس برای پذیرش نفخه الهی است. بدن به جهت ارتباط با نفس از شرافت برخوردار است. این کالبد به حدی از قابلیت رسیده که تنها جسمی است که قابلیت دریافت نفس انسانی را دارد.
- در آموزه‌های دینی، بدن مخلوق احسن الهی است که خداوند بعد از آفرینش آن و نیز افزای روح، خود را «احسن الخالقین» می‌داند. تأکید بر کرامت خاص انسان در بین مخلوقات و اشاره به تفضیل وجودی انسان بر سایر مخلوقات، تکریم حقیقت انسان است که بدن نیز جنبه‌ای از این حقیقت است.
- بدن در تحقق احکام دینی خصوصاً احکام فقهی نقش اساسی دارد و عمده احکام فقهی به‌نوعی، مرتبط به ساحت جسمی هستند.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، تصحیح بدوی، عبد الرحمن، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم* / ابن کثیر، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- ابوالبرکات، ابن ملکا هبه‌الله بن علی (۱۳۷۳)، *المعتبر فی الحکمه*، چاپ دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا)، *الفتوحات*، ج ۲، چاپ سوم، بیروت: المکیه دار.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- الآمدی، سیف الدین (۱۴۲۴ق)، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، قاهره: دار الکتب و الوثائق القومیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *تفسیر انسان به انسان*، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
- الحلی، یوسف بن مطهر (۱۴۱۶ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ ششم، قم: موسسه نشر اسلامی.
- شهید اول (۱۴۰۰)، *القواعد و الفوائد*، قم: انتشارات مفید.
- شریف مرتضی (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، چاپ اول، قم: دار القرآن الکریم.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۳۱ق)، *الاربعون حدیثا*، چاپ سوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ صدوق (بی تا)، *علل الشرایع*، قم: مکتبه الداوری.
- شیخ صدوق (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- شیخ صدوق (۱۳۹۸)، *التوحید*، ج ۱، قم: جامعه مدرسین.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم صدر الدین (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم صدر الدین (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۰)، *المبدا و المعاد*، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۹۸۱ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار)*، بیروت: دار الاحیاء التراث.
- طالقانی، نظرعلی (۱۳۷۳)، *کاشف الاسرار (طالقانی)*، چاپ اول، تهران: رسا.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه النشر الإسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، مکارم الأخلاق، چاپ چهارم، قم: الشریف الرضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، قم: مدیریت حوزه علمیه قم.
- فراہی، محمد بن محمد (۱۳۷۴)، شارح آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا)، بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، تهران: انتشارات اسلامیہ.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار: ج ۲۷، (آشنایی با قرآن)، تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، مجموعه آثار: ج ۸، (درس های «اشارات»، «نجات»، «الهیات «شفا»»، تهران: صدرا.
- مولانا، جلال الدین (۱۳۸۰)، مثنوی معنوی، چاپ اول، تهران: راه ظفر.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۸)، معراج السعاده، چاپ ششم، قم: انتشارات هجرت.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر (بی تا)، جامع السعادات، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۹)، دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ سوم، تهران: نشر نی.

## ناکار آمدی «معرفت عرفانی منهای شریعت»

### از نگاه انسان‌شناسی اسلامی

کاووس روحی به رندی\*

ابراهیم فرجی\*\*

سید محمدباقر عبادی\*\*\*

#### چکیده

برخی از عارف نمایان، پایبندی به احکام و آداب و مناسک خاص را در نیل به کمالات عرفانی غیرضروری برشمرده، بلکه با استناد به برخی آیات قرآنی به مخالفت با لزوم شریعت برخاسته است، پژوهش حاضر در مقام از دفاع از عرفان راستین و با استناد به دلایل عقلی برون دینی و دلایل نقلی و آیات قرآنی به نقد عرفان منهای شریعت پرداخته و به این نتیجه رسیده است که برای رسیدن به معرفت عرفانی، التزام به شرایع عملی ضروری بوده و دلایل مورد استناد مدعیان عرفان‌های شریعت‌گریز، سست و نادرست است. روش این نوشتار در گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و در تجزیه و تحلیل مطالب، شیوه تحلیلی انتقادی است.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت عرفانی، شریعت، عرفان منهای شریعت، موسی و خضر علیهم‌السلام، رهبانیت، مقام یقین.

---

\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (k.roohi@modares.ac.ir).

\*\* طلبه سطح سه حوزه علمیه قم (faraji.eb@gmail.com).

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران (smb.ebadi@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰

## مقدمه

شبهه‌ای که در برابر ادیان دارای شریعت و قانون همواره مطرح بوده، این است که وجود شرایع و مقررات دست‌وپا گیر و پایبندی به احکام و آداب و مناسک خاص به‌ویژه در حوزه برقراری ارتباط با خدا و به تعبیر فراگیرتر، در حوزه ارتباط با ماورای طبیعت، چه ضرورتی دارد؟ لذا پاره‌ای از مدعیان عرفان بر آن‌اند که انسان وقتی به کمال رسید، دیگر نیاز به شریعت نخواهد داشت و بدین دلیل، تکلیف از او برداشته می‌شود، و برخی در این راستا به‌ظاهر بعضی از آیات قرآن تمسک کرده‌اند. اگرچه پیشینه پژوهش مسئله مورد بحث این مقاله را می‌توان در نگاه‌های فراوان که ذیل منابع پژوهش مشخصات تمامی آنها آمده و نیز پاره‌ای از پژوهش‌هایی که اخیراً به‌صورت کتاب، پایان‌نامه و البته بیشتر در قالب مقاله سامان یافته‌اند<sup>۱</sup>، جستجو کرد. اما هیچ‌کدام از این نگاه‌ها،

۱. مشخصات پیشینه به دست آمده در خصوص موضوع مقاله عبارت‌اند از: (۱) مقاله «موسی زرقی، سمیرا خالقی و مهناز قلعه نویی، (۱۳۹۷)، بررسی تاثیر پیدایش عرفان‌های کاذب و نوظهور بر عرفان‌های اسلامی، روانشناسی، علوم اجتماعی و علوم تربیتی، (۴)۲، (۱۱-۲۶»؛ (۲) پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «التزام عملی به شریعت در عرفان اسلامی و عرفان‌های نوظهور» نوشته (وحیده مقرب سید بیگلر، با راهنمایی دکتر اشرف میکائیلی)؛ (۳) مقاله «مهدوی آزاد بنی، رمضان، حق جو، سیاوش، رضازاده، مصطفی، (۱۳۹۵)، بررسی اختلافات و اشتراکات تفاسیر عرفانی فریقین ذیل داستان حضرت موسی علیه السلام و خضر علیه السلام مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ۱۱(۴۴)، ۶۷-۸۰»؛ (۴) مقاله «مظاهری، عبدالرضا، (۱۳۹۲)، چگونگی پیوند شریعت با طریقت و حقیقت از طریق آیات و روایات، سراج منیر، ۴(۱۳)، ۸۷-۱۰۴»، (۵) مقاله «شیخ الاسلامی علی، تاجیک ابوالفضل، (۱۳۹۵)، عرفان شریعت: از تعارض تا گفتگو گونه شناسی ارتباط میان عرفان و شریعت، پژوهشنامه عرفان، ۰ (۱۵): ۷۳-۵۱»؛ (۶) مقاله «رمضانی، حسن، (۱۳۹۳)، بررسی مسئله «ظهور حقایق و بطلان شرایع» در عرفان اسلامی، حکمت اسلامی، ۱(۱)، ۷۳-۹۸»؛ (۷) مقاله «آقا سنجر، حسین، سنجر، زهرا، (۱۳۸۹)، نقش شریعت در سیر کمال انسان، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۱۲(۱-۲)، ۲۰۳-۲۲۶، doi: 10.22091/pfk.2010.144»؛ (۸) مقاله «ولیکی ابرقویی، احمد، محمدی، عبدالله، (۱۳۹۷)، نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۲۲ (۷۴): ۱۲۷-۱۵۱»؛ (۹) مقاله «موسویان سید محمد، کلانتری ابراهیم، (۱۳۹۱)، نقد و بررسی دیدگاه پائولو کوئلیو درباره ایمان و شریعت، اندیشه نوین دینی، ۸ (۳۱): ۲۳-۴۰»؛ (۱۰) مقاله «رحیمی، نرگس، صالحی، صغری، (۱۳۹۱)، عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب، نشریه معرفت، ۲۱ (۱۷۷): ۱۰۱-۱۱۸»؛ (۱۱) مقاله «پثربی سید یحیی، (۱۳۸۴) جایگاه شریعت در قلمرو عرفان، کتاب نقد، ۳۵، ۹۳-۱۲۸»؛ (۱۲) مقاله «شیرازی یثربی، سید یحیی، سقوط تکلیف در عرفان اسلامی، مجموعه آثار کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (ره) - جلد ۱۵»؛ (۱۳) مقاله «آقا نوری، علی، سقوط تکلیف شرعی از دیدگاه عرفان و امام خمینی علیه السلام، مجموعه آثار کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (ره) - جلد ۷ مقالات عرفانی (۴)»؛ (۱۴) مقاله «مظاهری، دکتر عبدالرضا،

مسئله مورد بحث را مستقلاً مورد پژوهش قرار نداده و یا به استقصای ادله موافق و مخالف مسئله نپرداخته است؛ خواه پژوهش‌هایی که در زمینه عرفان اسلامی سامان‌یافته‌اند که بسیاری از پژوهش‌ها از این دست‌اند، و خواه پژوهش‌هایی که در نقد عرفان‌های کاذب نگاشته شده‌اند. بر این اساس، انجام پژوهش نو که اختصاصاً به مسئله ارتباط عرفان و شریعت پرداخته و از نظر روشی نیز به‌طور همگن بر ادله لفظی و نقلی و ادله عقلایی<sup>۱</sup> مبتنی است، قابل توجیه خواهد بود.

پیش از شروع بحث روشن است که در اینجا مراد از عرفان، ادراک حقایق با ابزار شناخت خاص به نام قلب و دل است که نتیجه آن شهود قلبی است و به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌گردد که در عرفان نظری، سخن از اثبات آموزه‌های نظری مرتبط با توحید حضرت حق (قونوی، ۱۳۷۴: ۶؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۳۵؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۴) با تمسک به شهود است و در عرفان عملی، تلاش در زمینه اجرای برنامه‌های خاص و سیروسلوک برای رسیدن به اهداف و مقاصد تبیین شده در عرفان نظری از راه شهود یقینی (سید حیدر آملی، ۱۳۸۲: ۲۷) است؛ چنان‌که مقصود از اصطلاح شریعت<sup>۲</sup>، احکام ظاهری دین است در برابر طریقت که عبارت از رعایت و حفاظت عملی از شریعت

(۱۳۸۰)، اسقاط تکلیف در عرفان اسلامی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی «۱۵» کتاب «عرفان و شریعت» نوشته سید یحیی یثربی؛ ۱۶، پایان نامه کارشناسی ارشد «قواعد سقوط تکلیف شرعی در اسلام نوشته (مطهره اختری) با راهنمایی دکتر حسین سلیمانی، گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۷) پایان نامه «نبوت و اسقاط تکالیف شرعی از منظر عرفان اسلامی» نوشته حمید اقبالی فر؛ ۱۸) مقاله «نوروزی اصغر، (۱۳۹۲)، نسبت تصوف و عرفان با تشیع و خاستگاه شیعی عرفان از منظر علامه طباطبایی، حکمت عرفانی ۲ (۶)، ۲۵-۴۲»؛ (۱۹) مقاله «جوکار، نجف، زنده بودی، حسین، (۱۳۹۸)، نگاهی به نقد خودپالایشی عرفا و بی‌التزامی به شرع، ادب فارسی، (۱)۹، (۱-۱۹)»؛ (۲۰) مقاله «رودگر، محمدجواد، (۱۳۹۰)، شناخت‌های لازم در سلوک عملی با نظر به آرای علامه جوادی آملی، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء، (۲)۳، (۱۰۷-۱۳۶)»؛ (۲۱) مقاله «یوسف ثانی، سید محمود، رادی میبدی، فاطمه، (۱۳۹۷)، بررسی عوامل مؤثر در حصول غایت سلوک عرفانی با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره)، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، (۶۶)۱۸، (۱۳۱-۱۵۸، ۱۰)»؛ (۲۲) مقاله «سلیمانیان، حمیدرضا، (۱۳۹۴)، در نسبت شریعت و عرفان، نشریه نثر پژوهی ادب فارسی، (۳۸)۱۸، ۱۸۵-۲۰۴»

۱. مسأله پژوهش حاضر از مصادیق عقلی عملی بوده و در این‌گونه مسائل، حکم عقلاء از آن جهت که عاقل‌اند، میزان عمل می‌باشد و این حکم بر مبنای حسن عدل و قبح ظلم استوار است (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۶۲).

۲. برگرفته از حدیث منقول از رسول اکرم ﷺ: «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَالطَّرِيقَةُ أَعْمَالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي»، شریعت عبارت از سخنان من و طریقت، کارهای من و حقیقت، حالات من می‌باشد (احسائی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۲۴؛ آملی، ۱۴۲۸، ج ۳: ۱۶).

و احکام ظاهری و التزام عملی به تهذیب نفس و اصلاح اخلاق درونی است و حقیقت که عبارت از شهود عرفانی و تجربه حالی حقایق دینی است (ر.ک: آملی، ۱۴۲۸، ج ۳: ۱۸؛ حوراء، ۱۳۶۳: ۸۷؛ ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۵۹۹-۵۹۸).

## ۱. نقد درون دینی عرفان منه‌ای شریعت

دلیل بسیار معروف مدعیان عرفان بدون شریعت، آیه شریفه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»<sup>۱</sup> تا زمان رسیدن به یقین پروردگار، او را عبادت کن (حجر: ۹۹)؛ است که از آن استفاده می‌شود بعد از رسیدن به مقام یقین، دیگر نیازی به عبادت نیست (ر.ک: عاملی، بی‌تا، ج ۱: ۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۹۶؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۸: ۱۱۹)، لذا برخی صوفی‌نماها، در معنای آیه‌ی «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»<sup>۲</sup> تا زمان رسیدن به یقین پروردگار، او را عبادت کن (حجر: ۹۹) ادعا کرده‌اند کسی که بدین مقام رسیده است، باید ترک عبادت کند، به طور مثال: فرقه‌ای از صوفیه، به نام واصلیه می‌گویند: نماز و روزه و زکات و حج و احکام دیگر از بهر آن است که شخص، اول بدان مشغول شود و تهذیب اخلاق کند و او را معرفت حق حاصل شود و چون معرفت حاصل شد، واصل بود، و چون واصل شد، تکلیف از او برداشته می‌شود و هیچ‌یک از شرایع دین بر او واجب نباشد و تمام محرمات بر او حلال باشد (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۱۳۱)، و علامه حلی نقل کرده است: گروهی از صوفیان را در حرم مطهر امام حسین علیه السلام زیر نظر گرفتیم و دیدیم یکی از آنان با دیگران نماز نمی‌خواند، از دلیل آن پرسیدم، در پاسخ گفت: کسی که واصل شد، نیازی به نماز ندارد، آیا درست است که پس از وصال، حجابی بین بنده و خدایش قرار گیرد؟ (حلی، ۱۴۰۷: ۵۸ و ۵۹) و این بنا بر نظر برخی اختصاص به زمان بعد از وصول عارف به مقامات عرفانی ندارد، بلکه اساساً مبنای این نوع عرفان‌ها، نفی شریعت است.<sup>۱</sup>

۱. ر.ک: رحیمی، نرگس، صالحی، صغری (۱۳۹۱)، عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب، نشریه معرفت، ۲۱ (۱۷۷)، ۱۱۸-۱۰۱؛ موسویان سید محمد، کلانتری ابراهیم (۱۳۹۱)، نقد و بررسی دیدگاه پائولو کولیبو درباره ایمان و شریعت، اندیشه نوین دینی، ۸ (۳۱): ۲۳-۴۰؛ ولیعی ابرقویی، احمد، محمدی، عبدالله، (۱۳۹۷)، نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، (۷۴) ۲۲، ۱۵۱-۱۲۷.

**نقد:** مفهوم یقین در این آیه شریفه، عبارت از امر یقینی، یعنی مرگ است، بدین ترتیب، معنای آیه این می‌شود که تا زمان رسیدن امر یقینی مرگ، خدا را عبادت کن (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۹۹؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۳۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۹۶)، لذا اکثر دانشمندان اسلامی «یقین» را در این آیه، به معنای مرگ و «عبد» را به معنای عبادت می‌دانند (طبری، ۱۴۱۳، ج ۱۴: ۵۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶: ۳۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۵۹۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳: ۳۷۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۵۳۴؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۶۶؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۶۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴: ۴۷۵؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۳۲۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۳: ۱۸۳) و اما معانی دیگر - از قبیل معنای یاد شده و یا قطع به چیزی که هیچ شک و تردیدی در آن نیست، یعنی نصر و پیروزی ای که خداوند به پیامبر ﷺ و عده داده بود، (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۷۳) و یا اینکه یقین در اینجا مشاهده صرف است، یعنی هرگاه به مقام توحید و مشاهده ازلی رسیدی و در دریای ابدیت فرو رفتی، در این حالت ظاهر عبادات از تو برداشته می‌شود، تا زمانی که از این حالت خارج شوی (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۳۰۶) و یا اینکه مقام حق‌الیقین که عبادت تو با انقضای وجودت پایان می‌یابد (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۵۶) - همگی معانی به دور معنای سیاق آیات و یا معانی تأویلی هستند، افزون بر این، با مضمون آیات دیگر سازگاری ندارد و نیز سیره عملی انبیا و اولیای الهی هماهنگی ندارد.

استدلال دیگر مدعیان عرفان منهای شریعت، آیه شریفه «وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» در دل پیروان حضرت عیسی ﷺ مهر و رحمت قرار دادیم و رهبانیتی را که آنان نوآوری کردند، بر آنان واجب نکردیم مگر برای طلب و رسیدن به خشنودی خدا (حدید: ۲۷)، دلالت بر آن دارد که نوآوری رهبانیت در دین برای رسیدن به خشنودی خدا جایز است و این بدان معنا است که دین در این زمینه، ساکت است و اختیار جعل احکام و شرایع را به ما سپرده است.

**نقد:** مفهوم این آیه شریفه آن است که استنباط قوانین فرعی و التزام و پایبندی به آن‌ها در صورتی که با قوانین کلی که دین جعل کرده است، انطباق داشته باشد، اشکالی ندارد؛ نه آنکه دین اصل جعل احکام را به انسان واگذار کرده است. به بیان دیگر، شرایع دین به دو دسته تقسیم

می‌گردد: ۱. دین تأسیسی؛ ۲. دین امضایی، و شرایع دینی امضایی باید با شرایع دین تأسیسی کمال سازگاری را داشته و از فروع آن به شمار می‌آید و گرنه مورد پذیرش شارع و مُمضی نخواهد بود.

عبدالرزاق کاشانی با استناد به آیه «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» بر آن است که رهبانیت در دین مسیح مانند تصوف در اسلام است، همان‌طور که رهبانیت به خاطر رعایت رضایت خداوند است، تصوف در اسلام نیز برای رضایت خداست (قاسانی، ۱۳۸۵: ۲۸۴؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۴۲۲)؛ لذا علامه طباطبایی رحمته‌الله گویی با اشاره به سخن یاد شده از در این باره تصریح می‌کند که برخی چنین پنداشته‌اند که چگونگی پیمودن این راه در شرع بیان نشده است و حتی برخی در تألیفات خود نوشته‌اند که این روش در اسلام همچون رهبانیت است که مسیحیان در دین مسیح، بدعت گذاشتند، بی‌آنکه حکمی الهی در مورد آن نازل شده باشد و خداوند سبحان آن را از ایشان پذیرفته است و گفته‌اند که طریق معرفت نفس در شریعت اسلامی وارد نشده است و شریعت، راهی برای رسیدن به کمال پسندیده است و در نقد آن می‌گوید: شریعت اسلام هیچ چیزی از لوازم سیر به سوی خدا و اندکی از آنچه مربوط به سعادت و نیک‌بختی یا شقاوت و نگونساری شود خواه ریز یا درشت، فروگزار نکرده است بلکه آن را بیان و آشکار ساخته است، پس هرکسی در گرو عمل خویش و هماهنگ با عملش پاداش و کیفر می‌یابد، و پس از استناد به برخی آیات و اشاره به روایات، می‌گوید: چه نیکوست این سخن بعضی از اهل کمال که گفته است: رهاکردن ریاضت شرعی و گرایش به ریاضت‌های شاق و دشوار در حقیقت گریختن از دشوارتر به سوی آسان‌تر است، زیرا پیروی از شرع برای قتل نفس و کشتن مستمر و دائمی آن است که مادام که نفس موجود است این ریاضت‌ها برقرار است، اما ریاضت‌های شاق و دشوار، قتل دفعی و آنی برای نفس هستند و از همین رو آسان‌ترند و نیاز به ایثار کمتری دارند، و بالجمله شریعت، بیان کیفیت سیروسلوک از طریق معرفت نفس را فروگزار نکرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج: ۲، ۷۵-۷۲).

استدلال دیگر مدعیان عرفان منهای شرعت، این است که از ماجرای دو پیامبر الهی، حضرت موسی و حضرت خضر علیه‌السلام که به طور مبسوط در سوره کهف (کهف: ۸۲-۶۰) مطرح شده است، می‌توان استفاده کرد که در پاره‌ای موارد برخلاف شریعت جایز است و خداوند آن را تأکید کرده است.

**نقد:** اولاً این موارد اندک است و ثانیاً باید از سوی خداوند به جهت مصالحی که خود در نظر دارد، اعلام گردد و اتفاقاً فلسفه امور سه‌گانه‌ای در آیات سوره کهف توسط حضرت خضر علیه‌السلام

بیان گردیده است و این که اقدام خودسرانه نبوده است، به همین دلیل، خضر علیه السلام با صراحت اعلام کرد که من آن کارها را خودسرانه انجام نداده‌ام: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۸۲) ولی آیا رسیدن به حقیقت و باطن توجیهی برای التزام نداشتن به شریعت است؟ ممکن است عده‌ای با استناد به آیات گذشته، بگویند هنگامی که انسان به حقیقت برسد، دیگر لازم نیست به ظاهر شریعت عمل کند؛ همان گونه که خضر به حقیقت و باطن رسیده بود، به ظاهر شریعت عمل نمی‌کرد.

در پاسخ می‌گوییم که حضرت خضر علیه السلام بدون دستور خاص از طرف خداوند، اجازه انجام چنین کارهایی را نداشت، زیرا فرمود: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» (کهف: ۸۲)، بنابراین تنها در موارد استثنایی که دستور صریح و خاص خداوند برای شخص معینی مثل حضرت خضر - که پیامبر خداوند است - رسیده باشد، عمل برخلاف شریعت جایز است، در غیر این صورت کسی حتی پیامبران و امامان علیهم السلام و اولیای الهی مجاز به عمل برخلاف شریعت نیستند و باید التزام کامل به دستورات شریعت داشته باشند، اینکه برخی صوفیان جاهل با استناد به این آیات به دنبال گریز از شریعت هستند، کاملاً اشتباه است و عدم فهم آن‌ها از آیات قرآن و روایات را نشان می‌دهد، بنابراین، باتکیه بر جمله «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» انسان در هر مقام و جایگاه عرفانی حتی اگر به حقیقت دست یافته باشد، نمی‌تواند برخلاف ظاهر شریعت و دستورات دین عمل کند.

## ۲. نقد برون دینی عرفان منهای شریعت

استدلال نخست در نقد عرفان منهای شریعت و لزوم پایبندی به شریعت در معرفت عرفانی این است که هر مکتب عرفانی فاقد شریعت گونه ناقص و ابتر از یک مکتب عرفانی است؛ زیرا هر روش عرفانی که داعیه هدایت انسان را داشته باشد باید دربردارنده سه عنصر: حقیقت، طریقت و شریعت باشد. بر این پایه، روش‌های عرفانی منهای شریعت که مدعی‌اند پیروان خود را بدون تحمل رنج و مشقت به جوهره آموزه‌های دینی که کشف واقعیت (- حقیقت) است می‌رسانند، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا می‌توان استدلال گذشته را به سود طرفداران عرفان با شریعت چنین ادامه داد که اگرچه ممکن است انسان در سایه عرفان‌های بدون شریعت به پاره‌ای تجربه‌های دینی هرچند کم‌رنگ و یا برخی مکارم اخلاق دست یابد، ولی نیل کامل به حقایق تنها در صورتی

می‌سر خواهد بود که حقیقت در تمامی ابعاد وجود انسان رسوخ کند و روشن است با عدم التزام عملی به انجام احکام ظاهری و اعمال بدنی منسجم و منظم، این مهم تحقق نخواهد یافت. استدلال دوم این است که هدفی که سالک در عرفان در پی آن است، در عرفان‌های غیرالهی عبارت از پیدایش قدرت فوق طبیعی برای نفس است که در اثر آن، نفس می‌تواند به عوالم مجرد راه یافته و در طبیعت تصرف کند و در عرفان‌های الهی که هدف برتری را پی‌گیری می‌کند، عبارت از رسیدن به توحید و تجرد محض است که حتی فراتر از دیگر عوالم مجرد است و در اثر آن، نفس قدرت الهی پیدا نموده و نه تنها بر طبیعت بلکه بر تمامی عوالم سیطره پیدا می‌کند. در هر دو حال، رسیدن به هدف یاد شده تنها در سایه دل‌کندن از تمایلات مادی امکان‌پذیر خواهد بود و گرنه نفس خوگر به مادیات هرگز نخواهد توانست به عوالم فوق مادی راه پیدا کند و دل‌کندن از مادیات با وجود آزاد گذاشتن اعضا و جوارح و پایبند نبودن به اعمال منسجم خاص (- شریعت)، می‌سر نخواهد بود.

از این‌رو، عارفان و شخصیت‌های اخلاقی و عرفانی به گونه‌های مختلف بر این حقیقت پای فشرده‌اند، از جمله ابو یزید بسطامی گفته است: «اگر کسی را بینی که از کرامت اندر هوا همی پرد، مگر غره نشوی به وی تا او را نزدیک امرونی چون یابی و نگاه داشت حدود و گزاردن شریعت» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۹) و خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «شریعت، کشتی و حقیقت، دریاست؛ از دریا گذشتن بی کشتی خطاست» (جامی، ۱۳۷۵: ش ۳۹۷۷) و عزیز الدین نسفی با اشاره به استدلال یاد شده می‌گوید: «سالک باید که اول از علم شریعت آنچه ما لا بد است بیاموزد و یاد گیرد و آن‌گاه از عمل طریقت آنچه ما لابد است بکند و به‌جای آورد تا از انوار حقیقت به‌قدر سعی و کوشش وی روی نماید» (هدایت، ۱۳۸۵: ۱۶۶) و سید مهدی بحر العلوم رحمته‌الله به‌صورت مشروح بیان می‌دارد:

و باید (درجه فدرجه) بالا رفت تا جمیع اعضاء و جوارح را از حظ آن‌ها از ایمان عطا کرد و هیچ عضوی نماند که از حظ خود بی‌نصیب ماند و رساند کار را به جایی که جمیع حظوظ هر عضوی از اعضاء ظاهره و باطنه از ایمان به او عطا شود، از اوامر و نواهی حتمیه و تنزیهیه که با اهمال جزئی از آن‌ها به همان قدر از ایمان ناقص است و با وجود قصور ایمان به قدر رأس ابره قدم در عالم بالاتر از آن نتوان نهاد، چه گذشت که عوالم سلوک به راه خدا مشابه ساعات است تا بالمره متقدم طی نشود متأخر را در نیابد (سید بحر العلوم، ۱۴۱۵:

براین اساس، می توان به فلسفه احکام عملی در ادیان پی برد که همه و همه برای اغراضی خاص در دین تعبیه شده اند و این که هدف نهایی از آن اصلاح اخلاق شهود حقایقی دینی است، از این رو، می بینیم راهبران دینی در احادیث فراوان بر فهم فلسفه انجام افعال تأکید ورزیده و آن ها را برای یاران خویش تبیین نموده اند، برای نمونه در خطبه فاطمه زهرا علیها السلام آمده است:

پس خداوند ایمان را برای پاکیزگی نفس شما از آلودگی و رشد روزی شما، و روزه را برای تثبیت اخلاص، حج را برای تقویت و تحکیم دین، و عدالت را برای هماهنگی بین دل ها، و اطاعت از ما (اهل بیت علیهم السلام) را برای نظم و آیین شریعت، و امامت ما را برای ایمنی از تفرقه، و جهاد را برای عزت اسلام (و ذلت کافران و منافقان) و صبر را وسیله ای برای جلب اجر و پاداش، و امر به معروف را برای مصلحت توده مردم، و نیکی به پدر و مادر را برای مصون ماندن شما از غضب خود، و رسیدگی به خویشاوندان را موجب طولانی شدن عمر و رشد جمعیت، و قصاص را برای جلوگیری از ریختن خون ها، و وفای به نذر را به خاطر قرار گرفتن در معرض آمرزش خداوند، و کامل دادن پیمانها و وزن را برای جلوگیری از کم فروشی، و پرهیز از خوردن شراب را از برای دوری از بدی ها و پلیدی ها، و اجتناب از نسبت ناروا به دیگران را برای پرهیز از لعنت، و ترک دزدی را برای دست یافتن به عفت و پاک دامنی مقرر فرمود، و شرک ورزیدن را برای نیل بندگان به اخلاص در ربوبیت حرام نمود (طبری املی، ۱۴۱۳: ۱۱۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۵: ۱۰۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹: ۲۲۳).

در ادامه، می توان به استدلال دیگری تمسک جست و آن بهره گیری از تجربه های عینی و عملی سالکان راه حق در طول تاریخ است که تمام سرمایه های خود را در طریق کشف حقیقت قرار داده و در این راه به ریاضت های طاقت فرسا پرداخته اند که قطعاً پاره ای از آن ها به حقیقت راه یافته اند، اینان به ویژه بزرگان این گروه، فارغ از آنکه پیرو چه مذهبی و یا طریقتی باشند، بر این نکته تأکید ورزیده اند که رسیدن به حقیقت و عرفان واقعی، بدون عمل به شریعت امکان پذیر نخواهد بود؛ بنابراین، بهره گیری از تجربه های عارفان در روش های عرفانی ضروری است.

گذشته از سه استدلال گذشته، به عنوان چهارمین استدلال با روش خلف و اثبات تناقض در گفتار و کردار طرفداران نظریه عرفان بدون شریعت، به سود عرفان با شریعت چنین استدلال نمود که طرفداران نظریه عرفان منهای شریعت تنها در حوزه گفتار و ارائه نظریه، طرفدار عرفان منهای شریعت هستند، زیرا خود آنان در مکتب های عرفانی خود، خواه ناخواه به انجام پاره ای از اعمال

ظاهری منسجم (مانند: تمرکز فکری در موضوع خاص و...) پایبند هستند و رسیدن به واقعیت را در گرو عمل به آن می‌دانند، بنابراین، حتی طرف‌داران این نظریه نیز عملاً به آن ملتزم نیستند. برای نمونه، «آیین بودا» که به نداشتن شریعت معروف است، به حدی که گفته شده است: «بودا» هیچ‌گونه تعالیم عبادی و ریاضت ظاهری ندارد، بلکه تمام اصرار او بر تمرین اخلاقی و تهذیب نفس و خودداری از لذات است (شلی، ۱۹۷۲: ۱۷۲، نیز ر.ک: مغنیه، بی‌تا: ۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۸۵) و عبادت شناخته شده در میان پیروان، عبارت از جشنواره‌ها و نیز پاره‌ای سفرهای زیارتی است (ر.ک: هینلز، ۱۳۸۵: ۷۷۸-۷۷۵؛ العالیه للشباب، ۱۴۰۹: ۱۱۰؛ آیوب، بی‌تا: ۳۴۸؛ با این حال، توصیه‌های ده‌گانه زیر از جمله سفارش‌های منسوب به اوست: نباید هیچ جان‌داری را نابود کرد، انسان نباید آنچه را که به او می‌دهند، بگیرد، نباید سخن نادرست و دروغ گفت، نباید ارتباط جنسی نامشروع داشت، نباید شبانه غذا خورد، نباید عطر استعمال نمود، نباید در مجلس رقص یا آوازه‌خوانی حضور پیدا کرد، و نباید طلا و نقره ذخیره نمود (شلی، ۱۹۷۲: ۱۶۶، به نقل از: p1.Berry: Religions of the world)، هر چند گفته شده است عهده تعالیم عملی او عبارت از تعالیم زیر به شمار آمده است و تعالیم دیگر، از افزوده‌های پیروان او می‌باشد، در هر حال، تعالیم اساسی او عبارت‌اند از: پرهیز از هرگونه عمل زشت، انجام هرگونه عمل نیک، تهذیب و پیراستن عقل و تهذیب نفس و مخالفت با هوای نفس، و تحریم لذایذ بر خود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۸۳؛ ج ۱۰: ۲۸۵).

چنان‌که ملاحظه می‌فرمایید بسیاری از این دستورها، دستورهای عملی هستند، درباره تعالیم مسیحیت که گفته شده است، بسیاری از تعالیم آن از تعالیم «بودا» برگرفته شده (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۲۱؛ بلاغی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۷۵؛ شلی، ۱۹۷۳: ۱۵۰)، نیز وضع این‌گونه است؛ یعنی آنان که از اسلام و یا هر دین دیگری به دلیل دارا بودن شرایع و مقررات و احکام عملی، به مسیحیت پناه برده‌اند، نیز گرفتار احکام و آداب و شرایع خاص دیگر شده‌اند،

استدلال پنجم این است که یکی از شیوه‌های نقد دستورالعمل‌های اجرایی و ایدئولوژیکی یک مکتب از جمله مکاتبی که در عرفان عملی ادعای نظریه‌پردازی دارند، نقد مبانی نظری و به تعبیر نقد جهان‌بینی آن مکتب است، زیرا اگر یک مکتب نظری پایه‌ها و مبانی استوار نباشد، دفاع از آن در حوزه عمل معقول نخواهد بود، بر این پایه، نقد نظری مکاتب و شیوه‌های عرفانی که مدعی‌اند شرایع از جمله شرایع انبیای الهی (علیهم‌السلام) باطل است و نیازی به آن‌ها نیست، بلکه بدون

شریعت نیز می‌توان به اهداف موردنظر در عرفان راه یافت، آن است که به اثبات لزوم نبوت پردازیم و نیاز به شرایع انبیای الهی (علیهم‌السلام) را مبرهن کنیم که در کتاب‌های کلامی، فلسفی و عرفانی نظری، از راه‌های گوناگون، نیاز به وحی و نبوت اثبات گردیده است، براین اساس، یکی از ادله رد عرفان منهای شریعت، اثبات نیاز به وحی و نبوت است که در این صورت دیگر نیازی به طرح بحث در حوزه عملی نخواهد بود و آنچه در اثبات شرایع گفته می‌آید، در حقیقت بر برهان اثبات نیاز به وحی و نبوت استوار است.

این سخن که انسان در زندگی اجتماعی نیاز به قانون دارد، نزد الهیون و مادی‌گرایان روشن است، اما دلایلی که برای لزوم قانون برای زندگی اجتماعی اقامه شده متفاوت است و حتی ادله‌ای که در علم کلام و فلسفه برای این منظور اقامه شده، لزوم قانون در امور عبادی، شخصی و ارتباط انسان با طبیعت را در صورتی که به جهات اجتماعی بازگشت نکند، توجیه نمی‌کند؛ زیرا عمده دلیل اهل کلام و فلسفه در این رابطه، پیش آمدن آشفته‌گی اجتماعی در صورت عدم وجود قانون است که با وضع قوانین از هرج و مرج پیشگیری می‌گردد (طوسی، بی‌تا: ۲۶۷؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۶؛ سبحانی، بی‌تا: ۱۰۲؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۳: ۳۷۲، و صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۶۱۳) و در عرفان نظری دلیل ضرورت قانون، آشفته‌گی در مظاهر اسماء و صفات الهی است که توسط شخص نبی کنترل می‌گردد و بدین ترتیب، حتی در سه حوزه دیگر از ساحتهای وجودی انسان، یعنی زندگی عبادی، شخصی و طبیعی نیز انسان به قانون نیاز دارد تا آشفته‌گی موجود در تقاضای هر یک از خواسته‌های خویش را کنترل کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۶؛ آملی، ۱۳۶۷: ۱۷۶؛ آملی، ۱۳۸۲، نص: ۲۷۳؛ آملی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۲۴۵؛ قاسانی، ۱۴۲۶: ۲۲؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۷۶).

بنابراین، حتی اگر یک تن در جهان زندگی کند، در رابطه با ارتباط فرد با خویش و با خدا و با طبیعت نیاز به قانون دارد و انکار عدم نیاز به قانون در امور عبادی، بی‌منطق خواهد بود و شریعت چیزی جز قوانین و مقررات وضع شده در ساحتهای گوناگون زندگی انسان نیست، سرانجام، به‌عنوان استدلال ششم می‌توان گفت که یکی از راه‌های نقد مکاتب از جهت مبانی نظری، نقد اهداف آنها است، بر این پایه، از عرفان‌های منهای شریعت می‌پرسیم که هدف شما چیست؟ هرچند بررسی پاسخ هر یک از مکاتب در پاسخ این سؤال، فرصت دیگری را می‌طلبد، ولی عمده پاسخ آنها به این پرسش این خواهد بود که می‌خواهیم فراتر از طبیعت برویم و با

ماورای طبیعت ارتباط برقرار کنیم و بتوانیم در مادیات تصرف کنیم و بدین طریق، آرامش و نشاط لازم را به دست آوریم، پاسخ ما این است که هدف فراتر از این در ادیان الهی به‌ویژه اسلام قابل‌دسترسی است، به‌گونه‌ای که اهداف یاد شده در مقایسه با آن هیچ به شمار نمی‌آید، در عرفان اسلامی انسان با تنها موجود فوق‌تجرد که احاطه به کل هستی و علم و قدرت مطلق ارتباط برقرار می‌کند و روشن است که این بسیار فراتر و بالاتر از رسیدن به تجرد نسبی است که تنها اطلاع از پاره‌ای امور غیبی و دور از دید چشم و قدرت نسبی بر برخی امور فراتر از قدرت مادی را به انسان ارزانی می‌دارد، از این‌رو، حضرت آیت‌الله‌العظمی بهجت رحمته‌الله‌علیه نقل می‌کرد که سید بحرالعلوم رحمته‌الله‌علیه در آغاز سلوک به‌قصد آموختن علم کیمیا از بیدآبادی رحمته‌الله‌علیه به اصفهان سفر کرد، بیدآبادی رحمته‌الله‌علیه او را به کنار زاینده‌رود برد و پیش از آنکه سید بحرالعلوم رحمته‌الله‌علیه خواسته خود را با او به میان بگذارد، بیدآبادی رحمته‌الله‌علیه فرمود: «سید، چیزی در اینجا (با اشاره به قلب ملکوتی خود) دارم که اگر همه زاینده‌رود را طلا کنند و به من بدهند، ذره‌ای از آن را نمی‌دهم»، نیز حضرت آیت‌الله‌العظمی بهجت رحمته‌الله‌علیه می‌فرمود: «استاد ما (آقای قاضی) می‌فرمودند: توکل به خدا، کیمیا است»، سید مهدی سید بحرالعلوم رحمته‌الله‌علیه در این باره تصریح می‌کند:

و اما استاد عام شناخته نمی‌شود مگر به مصاحبت او در خلأ و ملأ و معاشرت باطنیه و تمامیت ایمان جوارح و نفس او؛ و زینهار به ظهور خوارق عادات؛ و بیان دقایق نکات؛ و اظهار خفایای آفاقیه؛ و خبایای آنفسیه؛ و تبدل بعضی از حالات خود به متابعت او فریفته نباید شد؛ چه اشراف بر خواطر و اطلاع بر دقایق و عبور بر نار و ماء و طیّ زمین و هوا و استحضار از آینده و امثال اینها در مرتبه مکاشفه روحیه حاصل می‌شود؛ و از این مرحله تا سرمنزل مقصود راه بی‌نهایت است؛ و بسی منازل و مراحل است؛ و بسی راهروان این مرحله را طیّ کرده؛ و از آن‌پس از راه افتاده به وادی دزدان و ابالسه داخل گشته؛ و از این راه بسی کفار را اقتدار بر بسیاری از امور حاصل بلکه از تجلیات صفاتیّه نیز پی به وصول صاحبش به منزل نتوان برد، و آنچه مخصوص واصلین تجلیات ذاتیه است و آن نیز قسم ربانیّه‌اش، نه روحانیّه (سید بحرالعلوم، ۱۴۱۵: ۱۶۰-۱۵۹).

### ۳. بحث و نتیجه‌گیری

اتکای پژوهش حاضر بر نقدها و ادله برون دینی و درون دینی به طور همگن در ردّ عرفان‌های شریعت‌گریز امتیاز پژوهش حاضر است، زیرا هیچ‌یک از پژوهش‌های انجام‌گرفته به‌صورت فراگیر

به تمامی دلایل برون دینی و درون دینی پرداخته نشده است، بلکه صرفاً در پاره‌ای از پژوهش‌ها به برخی از دلایل درون دینی اشاره رفته است و بحث مستوفی انجام نپذیرفته است و در بسیار از پژوهش‌های انجام گرفته نه تنها به دلایل و مستندات اشاره نرفته که به نقل قول سخنان عارفان بسنده شده است. توضیح آنکه: زرقي، خالقي و قلعه‌نويي صرفاً به شريعت گريزي عرفان‌هاي كاذب اشاره کرده‌اند (۱۳۹۷) و حیدری و کیانی دلایل التزام مولانا جلال‌الدین به شریعت، طریقت و حقیقت را آورده‌اند (۱۳۹۴) و مظاهری اگرچه افزون بر نقل دیدگاه‌های عارفان به برخی آیات و روایات تمسک جسته است، لیکن به تحلیل و تقریر چگونگی پیوند شریعت؛ طریقت و حقیقت اقدام نکرده است (۱۳۹۲). و داستان مقاله مهدوی آزاد بنی، حق جو و رضازاده نیز اگرچه اختصاص به موسی و خضر<sup>علیه السلام</sup> دارد، لیکن در این مقاله نیز به مسئله مورد بحث و حل عدم تعارض میان شریعت و حقیقت توجه نشده است (۱۳۹۵)، چنان‌که رحیمی و صالحی نیز صرفاً اشاره‌ای به شریعت گریزی برخی عرفان‌های نوظهور کرده‌اند (۱۳۹۱)، همچنین بخشی از مقاله آقا سنجری و سنجری اگرچه به دلایل لزوم پایبندی به شریعت در سیروسلوک اختصاص یافته، لیکن صرفاً به نقل قول پرداخته شده و یا استدلال به برخی آیات بدون تحلیل و تقریر است (۱۳۸۹). نیز نویسندگان مقاله «نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه» و همچنین مقاله (نقد و بررسی دیدگاه پائولو کوئلیو درباره ایمان و شریعت) تنها اشاره به شریعت گریزی برخی عرفان‌های نوظهور و کاذب دارند (ولعی ابرقویی و محمدی، ۱۳۹۷؛ موسویان و کلانتری، ۱۳۹۱) و یربیری نیز صرفاً به نقل قول و تحلیل کوتاه سخنان عارفان پرداخته است (۱۳۸۴)، و مظاهری با استناد به سخنان عارفان اسقاط تکلیف در عرفان اسلامی را می‌کاود (۱۳۸۰) و همسان با این مقاله، سلیمانیان با عنوان «در پشت شریعت و عرفان» صرفاً از سخنان عارفان مایه برگرفته است (۱۳۹۴)، و جوکار و زنده بودی، وجه سخن عارفان در بی‌التزامی به شرع را با استناد به سخنان آنان پژوهیده‌اند (۱۳۹۸). یوسف ثانی و رادی میبیدی، در ضمن بررسی عوامل مؤثر در حصول غایت سلوک عرفانی با رویکردی بر آرای امام خمینی<sup>علیه السلام</sup> به مسئله مورد بحث اشاره و تحلیل کوتاهی عرضه داشته‌اند (۱۳۹۷)، و رضانی صرفاً در بررسی مسئله «ظهور حقایق و بطلان شرایع» در عرفان اسلامی به توجیه عرفانی مسئله با استناد به سخنان عارفان پرداخته است (۱۳۹۳)، و شیخ‌الاسلامی و تاجیک گونه‌شناسی ارتباط میان عرفان و شریعت از دید دانشمندان اسلامی را مورد پژوهش قرار داده‌اند (۱۳۹۵)، براین‌اساس،

همان گونه که پیشینه پژوهش گواهی می‌دهد پژوهش حاضر از جهت پرداختن با ادله نقلی قرآنی و عقلایی در مسئله پژوهش و تحلیل هر یک از ادله، افزون بر ذکر تفصیلی سخنان عارفان تاکنون و البته در حدی که تتبع نگارندگان مقاله حاضر بدان رسیده، بی سابقه است.

در حال، پژوهش حاضر در پاسخ به اما شبهه شریعت گریزی برخی مکاتب عرفانی و عدم لزوم پایبندی به مقررات دست‌وپاگیر و احکام و آداب و مناسک خاص به‌ویژه در حوزه برقراری ارتباط با خدا و در رسیدن به منزل مقصود در حرکت عبودی و سیروسلوک الی الله، با تمسک به‌ظاهر بعضی از آیات قرآن، به این نتیجه دست‌یافت که افزون بر وجود دلایل عقلی بر اثبات لزوم پایبندی به شریعت، مانند: عدم جامعیت در هدایت ابعاد وجودی انسان، عدم امکان سیر صعودی بدون التزام به شریعت، تضاد با تجربه‌های عینی عارفان، تنافی با ادله اثبات نبوت عامه، و نقد اهداف عرفان‌های شریعت‌گریز؛ عرفان‌های شریعت‌گریز در تمسک به پاره‌ای آیات، مانند: آیه «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) و آیه «رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا» (حدید: ۲۷) و آیات مربوط به ماجرای حضرت موسی و خضر علیهما السلام (کهف: ۸۲-۶۰) به سوء فهم در تفسیر آیات دچار آمده‌اند.

## منابع

- قرآن کریم.
- آقا سنجری، حسین، سنجری، زهرا (۱۳۸۹)، نقش شریعت در سیر کمال انسان، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۱۲ (۱-۲)، ۲۰۳-۲۲۶.
- آقا نوری، علی (۱۳۸۲)، سقوط تکالیف شرعی از دیدگاه عارفان و امام خمینی علیه السلام، مجموعه آثار کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی علیه السلام - جلد ۷ مقالات عرفانی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ه ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: انتشارات طوس، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، أنوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه، قم: نور علی نور.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ ق)، تفسیر المحيط الأعظم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق: السید محسن الموسوی التبریزی، مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، چاپ چهارم.

- ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد ترکه (۱۳۷۸ه ش)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- ابن سینا، شیخ الرئیس (بی تا)، الاشارات و التنبيهات، ناشر: نشر البلاغه.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق)، تحف العقول، محقق: غفاری، علی اکبر، قم: جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، فتوحات مکیه، بیروت: دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار المحجبه البيضاء.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، زکریا (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام، محمد هارون، قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ ق)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- احسانی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۳ ق)، عوالی اللثالی، تحقیق: حاج آقا مجتبی عراقی، بیجا: بی نا، اول.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ ق)، منازل السائرین، قم: دارالعلم.
- ایوب، سعید (بی تا)، ابتلائات الإمام فی الطريق المسیح الدجال و المهدي المنتظر اليهودیه و المسیحیه و الإسلام، نجف: مکتبه مرکز الأبحاث العقائديه.
- بحر العلوم، مهدی (۱۴۱۵ ق)، رساله سیروسلوک (تحفه الملوک فی السیر و السلوک)، محقق: علامه سید محمدحسین تهرانی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- بلاغی، شیخ محمدجواد (۱۴۱۴ - ۱۹۹۳ م)، الرحله المدرسیه، بیروت: دار الزهراء للطباعه و النشر و التوزيع، دوم.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق)، غرر الحکم و درر الکلم، محقق: رجائی، مهدی قم: دار الكتاب الإسلامی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، نفحات الأنس، محقق: محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- جوکار، نجف، زنده بودی، حسین، (۱۳۹۸)، نگاهی به نقد خودپلایشی عرفا و بی التزامی به شرع، ادب فارسی، (۱)۹، ۱-۱۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا)، الصحاح تاج اللغة و الصحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین.

- حسنی رازی، مرتضی بن داعی (منسوب به او) (۱۳۶۴ ش)، *تبصره العوام فی معرفه مقامات الانام*، تصحیح: اقبال، عباس، تهران: اساطیر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷ ق)، *نهج الحق و کشف الصدق*، قم: دارالهجره.
- حوراء، خواجه عبدالله مغربی (۱۳۶۳)، رساله نور وحدت چاپ شده در ضمن مجموعه رسائل عوارف المعارف، محقق: علی اکبر نوری زاده، شیراز: کتابخانه احمدی شیراز.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم (خوارزمی‌املی)*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، *مفاتیح‌الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رحیمی، نرگس و صالحی، صغری (۱۳۹۱)، *عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، نشریه معرفت، ۲۱ (۱۷۷)، ۱۱۸-۱۰۱.
- رمضان، حسن (۱۳۹۳)، بررسی مسئله «ظهور حقایق و بطلان شرایع» در *عرفان اسلامی*، حکمت اسلامی، ۱(۱)، ۷۳-۹۸.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۹۰)، *شناخت‌های لازم در سلوک عملی با نظر به آرای علامه جوادی آملی*، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسرا، ۳(۲)، ۱۰۷-۱۳۶.
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی‌نصر (۲۰۰۸ م)، *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (بی‌تا)، *قواعد العقائد*، بی‌جا.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: انتشارات طهوری، پنجم.
- سلیمانین، حمیدرضا، (۱۳۹۴)، *در نسبت شریعت و عرفان*، نشریه نثر پژوهی ادب فارسی، ۱۸ (۳۸)، ۲۰۴-۱۸۵.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۲۱ ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: زمرلی، فواز احمد، بیروت: دارالکتاب العربی.
- شلبی، أحمد (۱۹۷۲ م)، *مقارنه الأديان، أديان الهند، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية*، چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۷۳ م)، *مقارنه الأديان، المسيحية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية*، چاپ چهارم.

- شیخ الاسلامی علی، تاجیک ابوالفضل (۱۳۹۵)، *عرفان شریعت: از تعارض تا گفتگو گونه‌شناسی ارتباط میان عرفان و شریعت*، پژوهش‌نامه عرفان، ۰ (۱۵): ۵۱-۷۳.
- شیرازی یثربی، سید یحیی (۱۳۸۲)، سقوط تکلیف در عرفان اسلامی، مجموعه آثار کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی علیه السلام - جلد ۱۵، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم: فرهنگ اسلامی.
- صائن الدین علی بن ترکه (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم* (ابن ترکه)، قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۲۲ - ۱۳۸۰ ش)، *المبدأ و المعاد*، تحقیق: قدمه و صححه: الأستاذ السید جلال الدین الاشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲ ق)، *تفسیر جوامع الجامع*، مصحح: گرجی، ابوالقاسم، قم: حوزه علمیه قم، اول.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ ق)، *دلایل الإمامه (ط- الحدیثه)*، قم: الدراسات الإسلامیه مؤسسه البعثه، .
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (بی تا)، *تلخیص المحصل*، ناشر: دار الاضواء.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ ق)، *رسائل خواجه نصیر الدین طوسی*، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
- عاملی، سید محسن امین (بی تا)، *أعیان الشیعه*، بی جا.
- عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۸۶)، *تذکره الأولیاء*، محقق: محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.
- عین القضات همدانی (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین القضات*، محقق: علینقی منزوی، و عقیف عسیران، تهران: انتشارات اساطیر.
- غزالی، ابوحماد (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، محقق: حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۱۰ق)، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق: دانش پژوه، محمد تقی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملاک.
- فیاض، محمد اسحاق (۱۳۸۲ش-۱۴۲۴ق)، *المباحث الأصولیه*، ناشر دفتر مؤلف.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، *المصباح المنیر*، قم: دارالهجره، چاپ دوم.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، مقدمه و تصحیح: اعلمی، حسین، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام اصفهان.
- قاسانی، عبد الرزاق (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین (القاسانی)*، محقق: محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.
- قاسانی، عبد الرزاق (۱۴۲۶ق)، *کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم؛ عثمانی، ابوعلی (۱۳۷۴)، *رساله قشیریه (ترجمه)*، محقق: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- قمی، عباس (۱۴۱۴ق)، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، قم: اسوه.
- قونوی، صدر الدین (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب (مصباح الأنس)*، تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، *عیون الحکم و المواعظ (لللیثی)*، محقق: حسنی بیرجندی، حسین، قم: دارالحدیث.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، *شرح الکافی-الاصول و الروضه*، محقق: شعرانی، ابوالحسن، تهران: مکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
- مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۰)، *اسقاط تکلیف در عرفان اسلامی*، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، *چگونگی پیوند شریعت با طریقت و حقیقت از طریق آیات و روایات*، سراج منیر، ۱۳(۴)، ۸۷-۱۰۴.
- مغنیه، محمد جواد (بی تا)، *نظرات فی التصوف و الکرامات*، بیروت: منشورات المکتبه الأهلیه.

- مقرب سید بیگلر، وحیده (۱۳۹۷)، پایان‌نامه «الترام عملی به شریعت در عرفان اسلامی و عرفان‌های نو ظهور»، اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، بی‌جا.
- موسویان سید محمد، کلانتری ابراهیم (۱۳۹۱)، نقد و بررسی دیدگاه پائولو کوئلیو درباره ایمان و شریعت، اندیشه نوین دینی، ۸ (۳۱): ۲۳-۴۰.
- موسی زرقی، سمیرا خالقی و مهناز قلعه‌نویی (۱۳۹۷)، بررسی تأثیر پیدایش عرفان‌های کاذب و نوظهور بر عرفان‌های اسلامی، روان‌شناسی، علوم اجتماعی و علوم تربیتی، ۲ (۴): ۱۱-۲۶.
- مهدوی آزاد بنی، رمضان، حق جو، سیاوش، رضازاده، مصطفی (۱۳۹۵)، بررسی اختلافات و اشتراکات تفاسیر عرفانی فریقین ذیل داستان حضرت موسی علیه السلام و خضر علیه السلام، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ۱۱ (۴۴): ۶۷-۸۰.
- الندوة العالمیه للشباب الإسلامی (۱۴۰۹)، الموسوعه المیسرة فی الأدیان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة، الرياض.
- نوروزی اصغر (۱۳۹۲)، نسبت تصوف و عرفان با تشیع و خاستگاه شیعی عرفان از منظر علامه طباطبایی، حکمت عرفانی ۲ (۶): ۲۵-۴۲.
- ولیعی ابرقویی، احمد، محمدی، عبدالله (۱۳۹۷)، نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۲۲ (۷۴): ۱۲۷-۱۵۱.
- هدایت، رضا قلی خان (۱۳۸۵)، تذکره ریاض العارفین، محقق: ابوالقاسم رادفر؛ گیتا اشدری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هینلز، جان ر (۱۳۸۵)، راهنمای ادیان زنده، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- یثربی سید یحیی (۱۳۸۴)، جایگاه شریعت در قلمرو عرفان، کتاب نقد، ۳۵، ۹۳-۱۲۸.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، عرفان و شریعت، تهران: کانون اندیشه جوان.
- یوسف ثانی، سید محمود، رادی میبدی، فاطمه (۱۳۹۷)، بررسی عوامل مؤثر در حصول غایت سلوک عرفانی با رویکردی بر آرای امام خمینی علیه السلام، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۸ (۶۶): ۱۳۱-۱۵۸.



## کنکاشی در کرامت اولیا به عنوان انسان‌های برتر

علیرضا میرزایی\*

### چکیده

انسان موجود چندبعدی و دارای توانمندی‌های بالقوه فراوانی است که با شناخت و اکتشاف و فعلیت دادن به آنها، توانمندی‌های پنهان و باطنی انسان رخ می‌نماید و موجب اعجاب می‌شود. بندگی خدا و نزاهت نفس و کنترل ابعاد مادی تحت سیطره و قیادت ابعاد روحی و معنوی، توانایی‌های شگرف و محیرالعقولی را از انسان نمایان می‌کند و ابعاد الهی نهفته انسان متعبد را جلوه‌گر می‌سازد. در مسیر تکامل معنوی با ریسمان بندگی انسان عروج یافته و رنگ خدایی گرفته و انانیت نفاسی او شکسته و غایب می‌شود و بُعد ربانی او طلوع می‌کند و با ارتقای وجود در عالم خلقت، کارهای خدایی انجام می‌دهد که صدور کرامت از آن جمله است. سیر استکمالی انسان در عبودیت به مقام منیع ولایت منتهی می‌گردد. در مقام سرسپردگی کامل به حق، افعال انسان تحت مدیریت الهی و ربانی قرار گرفته و تفویض طرفینی محقق می‌شود. انسان امور خود را به حق می‌سپارد و خود را تحت تدبیر او قرار می‌دهد و به دنبال این امر خداوند با فضل و کرم، قدرت خلاقه و تکوینی در خارج از عالم نفس به او عطا می‌کند. این خلاقیت در عرف عرفا به کرامت اولیا و معجزات انبیا تعبیر می‌شود. کرامت و صدور افعال غیرعادی از اولیا مورد تأیید نصوص معتبر دینی و اندیشمندان اسلامی است. در مقاله پیش‌رو ضمن اعتباربخشی به این بعد

\* استادیار گروه الاهیات، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام (mohajerhazin2@gmail.com).

انسانی با استناد به نصوص و متون دینی و قرآنی، نحوه و سازوکار صدور کرامت بیان شده است و از کلمات بزرگان تعلیم‌یافته در مکتب وحی استشاداتی ذکر گردیده است.

## کلیدواژه‌ها: اولیا، کرامت، عبودیت، ربوبیت، صدور کرامت.

### مقدمه

انسان علاوه بر بعد مادی ظاهری قابل‌مشاهده، دارای بعد باطنی پنهان از منظر است. توجه افراطی به هر بعدی موجب تضعیف دیگر جنبه می‌شود و ایجاد توازن آن دو در کمترین، به مقام جمع منتهی می‌گردد که هم به‌صورت تمام‌عیار از زندگی ظاهری و تمتعات مشروع آن متمتع می‌گردند و هم از شکوفایی باطنی به سرور و بهجت سرشار معنوی واصل می‌گردند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۶۹۸). در شکوفایی قوای باطنی توانمندی‌های سترگی از انسان ظهور می‌کند که برای افراد ظاهربین غیرقابل‌باور است. تاریخ زندگی بشر شاهد شکوفایی باطنی و ظهور قوای خارق‌العاده از معدود انسان‌های معنی‌گرا است. صدور اعمال خارق‌عادت در غیر انبیاء<sup>علیهم‌السلام</sup> به کرامت مشهور است. گواهی کتب آسمانی و ترجمان وحی الهی و گزارش‌های موثق تاریخی و مشاهدات عینی، این ظرفیت پر رمز و راز انسانی را غیرقابل‌انکار نموده است. قدر متیقن در این مورد بروز و ظهور خوارق عادت از تعدادی انسان‌ها است. استکشاف این بعد خاص از انسان‌ها ضمن تغییر نگرش انسان‌شناسی و تعالی‌بخشی به آن، کران‌مندی پر دامنه و افق پر وسعتی را بر انسان نمایان می‌کند. بیان سازوکار و نحوه صدور کرامت و انطباق آن با آموزه‌های دینی ضمن اعتباربخشی به بعد خاصی از انسان، امکان تکرار اعمال شکوهمندی را میسر می‌سازد و انسان را به امیدهای متعالی و تجربه‌های جذاب سوق می‌دهد.

### کرامت در قرآن و روایت:

جلوه ربانی و اعمال خارج از عادت معمول توسط برخی انسان‌ها مورد تأیید و تقریر نصوص دینی است. نقل اعمال و صدور خوارق عادت در منابع اصلی دین همانند قرآن مجید، مهر تأییدی بر وجود وجه باطنی و توانمندی‌های پنهان انسان است.



هرچه باشد و آن شخص هرکه بوده باشد از اینکه آیه مورد بحث بدون عطف بر ما قبل آورده شد و از ما قبل جدا گردید، برای این بود که درباره این عالم که تخت ملکه سبأ را حاضر ساخت، آن هم در زمانی کمتر از زمان فاصله میان نگاه کردن، اعتنای بیشتری اعمال شود و همچنین به علم او اعتنا گردد، زیرا قرآن کلمه علم را به صورت نکره آورد و فرمود؛ علمی از کتاب، یعنی علمی که با الفاظ نمی‌توان معرفی‌اش کرد نزد او بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۵۱۸).

### رزق مریم مقدس و فرزندخواهی زکریا از مصادیق کرامت در قرآن:

از موارد خاص مورد تصریح قرآن، روزی اعطایی ویژه حضرت مریم علیها السلام است که بدون اسباب ظاهری مادی و با اراده الهی به این بانوی پرهیزگار عنایت می‌شد.

كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ، وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ زکریا هروقت در محراب او بر او وارد می‌شد رزقی مخصوص نزد او می‌دید می‌پرسید: ای مریم این رزق کدایی از ناحیه چه کسی برایت آورده‌اند؟ می‌گفت این رزق از ناحیه خدا است آری خدا به هر کس که بخواهد بی حساب رزق می‌دهد (آل عمران: ۳۷).

علامه طباطبایی استظهار جالب نظری را در این مورد دارند؛ رزقی که همواره نزد مریم مقدس بوده رزق معمولی و عادی نبوده است و در این جمله، «رزقا» را بدون الف و لام آورده و این اشاره است به اینکه رزق نامبرده، طعام معهود در بین مردم نبود، همچنان که بعضی هم گفته‌اند: هروقت زکریا به مریم سر می‌زد، میوه زمستانی را در تابستان و میوه تابستانی را در زمستان نزد او می‌دید.

مؤید این حکایت این است که اگر رزق نامبرده از طعام‌های معمول آن روز و طعام موسمی بود، نکره آمدن «رزقا» این معنا را می‌رساند، که زکریا هیچ‌وقت اتاق مریم را خالی از طعام نمی‌دید بلکه همواره نزد او رزقی را می‌یافت و در این صورت زکریا از پاسخ مریم قانع نمی‌شد، برای اینکه پاسخ مریم این بود که این رزق از ناحیه خداست و از ناحیه خدا بودن رزق اختصاص به رزق مریم ندارد، رزق همه مردم از ناحیه خدا است و جا داشت دوباره زکریا بپرسد این رزقی که خدا روزی‌ات کرده به وسیله چه کسی به تو رسیده، چون ممکن است افرادی از مردم که به

معبد آمدورفت دارند برایش آورده باشند، حال چه اینکه هدف خدایی در نظر داشته باشند و چه هدفی شیطانی.

پس از اینکه می‌بینیم زکریا از پاسخ مریم قانع شده، معلوم می‌شود رزق نامبرده رزق معمولی نبوده است. علاوه بر اینکه دعای زکریا بعد از پاسخ مریم که عرضه داشت؛ «پروردگارا از درگاه خودت فرزندی به من عطا فرما» دلالت دارد بر اینکه یافتن رزق نامبرده در نزد مریم را کرامتی الهی و خارق‌العاده تشخیص داده و در نتیجه به طمع افتاده که او هم از خدای تعالی بخواهد فرزندی طیب روزی‌اش کند. پس معلوم می‌شود رزق نامبرده رزقی بوده است که بر کرامت خدایی نسبت به مریم دلالت می‌نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۷۴).

«هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً؛ اینجا بود که طمع زکریا وادارش کرد و دست به دعا برداشته به پروردگار خود گفت پروردگارا مرا از ناحیه خود فرزندی و نسلی پاک ببخش که تو شنوای دعائی» (آل عمران: ۳۸).

### کرامت در سخنان اندیشمندان اسلامی:

ملا علی قاری از جانب ابوحنیفه در متن *الفقه الاکبر* می‌نویسد:

«الآیَات ثَابِتَةٌ لِلنَّبِيَّاءِ وَ الْكِرَامَاتِ لِلْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ؛ نشانه‌های برای انبیا قطعی و کرامت برای اولیا

حق است» (قاری، بی تا: ۳۲۵).

ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات در بیان مقامات منحصره‌فرد عرفا به صدور کرامت از نفس پاک آنها تصریح می‌کند؛

ان للعارفين مقامات و درجات یخسون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم، فکأنهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس و لهم امور خفیة فیهم و امور ظاهرة عنهم، یستنکرها من ینکرها و یتکبرها من یعرفها؛ عارفان در زندگی دنیوی دارای مقامات و درجاتی هستند که مخصوص آنان است و در غیر آنها یافت نمی‌شود، گویی عرفا در حالتی که درون پوشش تنهایی خویش قرار دارند، آن پوشش را کنده و به عالم قدس و تجرد قدم نهاده‌اند، عارفان از اموری که نزد آنان سرّی و نهان است و از اموری که از آنان ظاهر و پدیدار می‌گردد برخوردارند. آن کس که ناآشنای این امور است

منکر آنها می‌شود و آن‌کس که آشنای به این امور است آنها را بزرگ می‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶۳).

عبارت «امور ظاهره عنهم» مشعر به صدور امور خارق‌العاده یعنی صدور کرامت از عرفا است. این امر ناشی از ارتقای رتبه وجودی عارف در عالم هستی است که به توان تصرف تکوینی در عالم نایل شده است. علامه حلی معتقد است:

اتَّفقت الإمامیة، و جماعة من الأشاعرة علی جواز الکرامات و إظهار المعجزة علی ید الأئمة، و الصالحین، خلافا للمعتزلة؛ بر خلاف معتزله، امامیه و عده‌ای از اشاعره به امکان کرامت و ظهور معجزه به دست ائمه و صالحین اتفاق نظر دارند (حلی، بی‌تا: ۱۸۶).

عطار در کتاب تذکره الاولیا سرنوشت ۹۷ نفر از بزرگان را نوشته و در اغلب آنها به مقامات عالی و صدور کرامت آنها اشاراتی نموده است (عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱ تا آخر).

ابن‌عربی که خود از عارفان به نام حوزه اسلامی در قرن هفتم است و به شدت در افکار و آرای اندیشمندان بعد از خود مؤثر بوده است در کتب خود به ویژه فتوحات مکیه به تفصیل از کرامت اولیا سخن گفته است (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۲۱ و ۳۵۷؛ ج ۷: ۱۹۴؛ ج ۱۱: ۲۸۴ و ج ۱۳: ۲۴۳).

غزالی در احیاء العلوم (غزالی، بی‌تا، ج ۸: ۴۵) مرحوم فیض کاشانی در محجّه البیضاء (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۳۱) و ابوطالب مکی در قوت القلوب (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۲) با صراحت به صدور کرامت و خوارق عادت از اولیا صحه گذاشته‌اند.

قشیری در مورد وجود کرامت می‌نویسد؛ «جمهور حق بر این هستند و از بس خبرها متواتر در این از هرگونه، و حکایت‌ها آمده است، علم به بودن او (کرامت) و ظاهر شدن آن بر اولیا، علمی است که شک را بدان راه نیست» (قشیری، ۱۳۸۵: ۶۲۸).

فناری در مصباح‌الانس به کرامت اولیا تصریح کرده است (فناری، ۱۳۷۴: ۳۱۹).

ملا سعدالدین تفتازانی صدور کرامت را حق می‌داند «و کرامات الأولیاء حق». او توضیح می‌دهد:

ولی عارف به خدای تعالی و صفات اوست. تاحدامکان مواظبت بر اطاعت و دوری از معصیت دارد که از غرق‌شدن در لذتها و شهوات ممانعت می‌نماید. کرامت او ظهور خلاف عادت است که با دعوی نبوت مقارن نیست. اگر بود معجزه می‌شد. دلیل بر

حقانیت کرامت تواتر اخبار از بسیاری از صحابه و غیر آنها است که انکار آن را ناممکن

کرده است (تفتازانی، بی تا: ۹۲).

ایچی می نویسد: کرامت اولیا در نگاه ما جایز است بر خلاف کسانی که امکان خارق عادت را منکرند. امام رازی در اربعین معتقد است معتزله کرامت اولیا را منکرند. ابواسحاق از معتزله موافق آنها است و اکثر اصحاب ما موافق صدور کرامت‌اند. ممکنات مستند به قدرت شامل خدایند پس چیزی از ممکنات از مقدورات خدایی خارج نیست. کرامت امر ممکن است؛ چون از فرضش محالی لازم نمی آید (ایچی، بی تا، ج: ۸: ۲۸۸).

در مجموع می توان گفت در خصوص اصل اثبات کرامات برای اولیای الهی، نظر دیوبندیه، با ماتریدیه موافق است (قاری، ۱۴۳۲: ۱۰۶-۱۰۲).

ابو معین نسفی، به سه مرتبه در مورد افعال اشاره کرده است: «و هاهنا ثلاث مراتب: معجزات الأنبياء و کرامات الأولیاء و مخادعات الأعداء»: در این بحث سه مرتبه وجود دارد: معجزه‌های پیامبران؛ کرامت‌های اولیا؛ فریب‌های دشمنان» (نسفی، ۱۴۲۶: ۱۱۶).

صدرالمتألهین شیرازی در کتاب *مفاتیح‌الغیب* (شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۸۹ و ۶۸۳) و نماینده شایسته حکمت متعالیه در قرن سیزدهم جناب ملا هادی سبزواری در کتاب *اسرار‌الحکم* (سبزواری، ۱۳۶۲: ۲۹۶) به صدور کرامت از اولیا به وضوح تصریح کرده‌اند.

با عطف توجه به مطالب مذکور، صدور کرامت از اولیا مورد وفاق اندیشمندان اسلامی است. مهم‌ترین بحث در این مورد چگونگی و سازوکار صدور کرامت از انسان واصل به مقام ولایت است. اگر انسان‌شناسی عرفا با تمرکز بر معنی ولایت مدنظر قرار گیرد، امکان و چگونگی ظهور کرامت از نفس ولی به روشنی قابل تبیین است.

وصول به مقام منبع ولایت از طریق سرسپردگی به شرع و عبودیت خالصانه و ایجاد صفای باطن و ضمیر پاک که در انسان، مساخت با عالم بالا را ایجاد می‌کند، امکان‌پذیر است و محصول آن جلب فیض قدسی، الهام الهی، تأیید ربّانی و رسیدن به مقام کشف و شهود و کرامت است. علامه طباطبایی پس از بیان موارد متعدد استعمال ولایت، به مفهوم خاص آن اشاره کرده و می‌نویسد: ولایت عبارت است از یک نحوه قربی که باعث مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت و تدبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۱۲: ۲۲).

یکی از شاگردان برجسته علامه در خصوص تدبیر و مالکیت، تعبیر روشنی ارائه می‌دهد: معنای ولایت آن است که انسان به جایی برسد که عالم‌و آدم را تنها تحت تدبیر خدای سبحان ببیند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۱).

علامه طباطبایی؛ حکیمی که ید طولایی در عرفان داشت و به مقام دل‌سوخته و پختگی عقل دست یازیده بود، بر این عقیده است که قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، و به ایشان نشان می‌دهد: ۱. ظواهر دینی ۲. حجت عقلی ۳. درک معنوی از راه اخلاص بندگی (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۲). ورود به حوزه باطنی مشروط به خلوص در عبودیت است. عبودیت نیز در سیر استکمالی به مقام ولایت منتهی می‌گردد.

صدرالدین شیرازی در پایان نوشته‌های خود از نفس به عنوان امر ربّانی و سرّی از اسرار الهی و لطیفه ملکوتیه نام می‌برد که در صورت پرورش آن، با اعراض و اجتناب از غیر خدا، انسان به رتبه‌ای از مقام ولایت الهی دست می‌یابد (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۷۱).

با این توضیح می‌توان نتیجه گرفت که مقام ولایت ارتقای انسان از حسیض عالم مادی به مرحله و صقع ربّانی است. در اینجا نفس انسان با الهی و ربّانی شدن تقویت می‌شود و علاوه بر عالم نفس، توان خلق در عالم خارج از نفس را پیدا می‌کند.

ملاصدرا برای نفس انسان قدرت خلاقیت قائل است و علم به عوالم از ناسوت تا لاهوت را با این مبنا توجیه می‌کند. خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفرید که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیا در صقع و ذات و عالم خویش است. زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است (پس نفس قادر است بر ایجاد صور اشیا در ذات خویش و هم در خارج) ولی مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیا در خارج، غلبه احکام تجسم (ناشی از تعلق نفس به بدن) و تضاعف و تزیاید جهان امکان و حیثیات اعدام (عدم کمالات) و ملکاتی است که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده‌اند (شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۳).

خلاقیت نفس در مرحله کمال آن، به جهان خارج از نفس تسری می‌یابد که از آن به کرامات اولیا یاد می‌شود. این نفس‌شناسی خاص، تابلویی از اصل وجود فیاض و خلاق عالم است. پس

بین نفس خلاق و ربّ خلاق مسانخت وجود دارد. ملاصدرا پس از شرح مسائل نفس به اوج مطلب خود نزدیک می‌شود.

نفس (با این خصوصیت و صفت خلاقیت صور در صقع ذات خویش) آفریده و ابداع شده است به‌عنوان یک مثال و نمونه‌ای از ذات خدای متعال در این عالم باشد. پس برای نفس در ذات خویش جهانی خاص بوده و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفریننده او که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند (ملاصدرا شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۴).

مانع خلاقیت نفس در جهان خارج از نفس، غلبه احکام جسمانی و مادی است که با عبودیت و در اوج آن نیل به مقام ولایت و خروج از سیطره مادیت، خلاقیت همه‌جانبه نفس ظهور می‌کند.

### چگونگی صدور کرامت از اولیا:

امور دنیا بر موازین حکمت و مقدرات الهی و نظام اسباب و مسببی بنا شده است. به همین دلیل خداوند فرموده است؛ «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا؛ خدا برای هر چیزی، حدی و اندازه‌ای و مسیری معین کرده» (طلاق: ۳). امور خارق‌العاده در نظام علیت و حکیمانه از قاعده مذکور خارج نیست و برای آن نظامی از علیت و سبب و مسببی حاکم است هرچند سبب و علت آنها با اراده الهی بیرون از نظام مادی است.

لذا پدیده‌های مادی و فرا مادی در نظام مقدرات و اندازه‌دار الهی قرار دارند. در هر دو مسبب، خدای تعالی برای آن مسیری و اندازه‌ای و مرزی معین کرده، و آن مسبب را با سایر مسببات و موجودات مربوط و متصل ساخته، در مورد خوارق عادات آن موجودات و آن اتصالات و ارتباطات را طوری به کار می‌زند، که باعث پیدایش مسبب مورد اراده‌اش شود، هرچند که اسباب عادی هیچ ارتباطی با آنها نداشته باشد، برای اینکه اتصالات و ارتباط‌های نامبرده ملک موجودات نیست، تا هر جا آنها اجازه دادند منقاد و رام شوند و هر جا اجازه ندادند یاغی گردند، بلکه مانند خود موجودات، ملک خدای تعالی و مطیع و منقاد اویند.

کرامت در چارچوب حکمت نظام‌مند الهی، از نفوس قدسی بندگان واصل به مقام ولایت و خالص در عبودیت صادر می‌گردد.

در روایتی منسوب به امام صادق علیه السلام وارد شده است: «العبودیة جوهره کنهها الربوبیة؛ عبودیت و بندگی جوهری (شیء قیمتی) است که عمق و باطن آن ربوبیت است» (لاهیجی، ۱۳۶۰: ۵۳۶، فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۶۵، العروسی الحویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۵۵۶، شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۰۱).

مفاد حدیث شریف مشیر به معنای بسیار لطیفی است. با نردبان عبودیت می‌توان به مقام ربوبیت (پرورش و تصرف در نفوس و خلقت و تکوین) رسید. زیرا عبودیت یک نوع سرسپردگی در مقابل خداوند متعال و مقدم داشتن خواست مولی به خواست خویشتن است و واگذاری امور به خدا است که تولی و تصدی کار انسان را عهده‌دار گردد. به اوج این سیر باطنی مقام ولایت اطلاق می‌شود. در صقع ولایی، انسان آلتی بیش نیست و کارها با وساطت انسانی مندرک در اراده الهی و با ظهور ربوبی انجام می‌گیرد.

علامه طباطبایی استظهار جالبی در این مورد دارند و دخول در ولایت الهی را مقدمه ورود انسان به ملکوت معرفی می‌نماید؛

داخل‌شدن انسان در تحت ولایت الهی و تقریبش به ساحت قدس و کبریایی خدای تعالی انسان را به آگاهی‌هایی موفق می‌کند که آن آگاهی‌ها را با منطق و فلسفه نمی‌توان به دست آورد، دری به روی انسان از ملکوت آسمان‌ها و زمین باز می‌کند که از آن در، حقایقی را می‌بیند، که دیگران نمی‌توانند آنها را ببینند و آن حقایق نمونه‌هایی از آیات کبرای خدا و انوار جبروت او است، انواری که خاموشی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۴۱).

حدیث منقول از امام صادق علیه السلام با تعبیر ظریف و سنجیده‌ای از عین القضاة همدانی تقریر شده است؛ «عبودیت خالی است بالا گرفته بر چهره جمال ربوبیت» (همدانی میانجی، ۱۳۷۰: ۲۷۵).

خال در ادبیات عرفانی نشانه وحدت است، همان‌طور که زلف سیاه نشانه کثرت است. در این عبارت عین‌القضاة با تلمیح خاص عبودیت را به خال وحدت‌بخش با معبود تشبیه کرده است که انسان را از حسیض عالم ماده بر فراز جهان الوهیت اوج می‌دهد و بالا می‌برد.

چون عبادت واقعی، حق را دیدن و خود را ندیدن است و با ظهور حق غیری از جمله خودی نمی‌ماند و جمله موجودات که تجلی آن محبوب یگانه‌اند از نگاه عابد عارف، مستهلک و مستغرق در او می‌شوند.

حدیث مشهوری در جوامع روایی نقل شده است و مورد عنایت خاص عرفا است که نگاه توحیدی را به جای کثرت‌گرایی در عالم ترسیم می‌کند و نوعی از استغراق عالم در خدا را در نگاه عارف حق‌بین نشان می‌دهد؛ «کان الله و لم یکن معه شیء الا ان کما کان» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۸۸، همان، ۱۴۰۶، ج ۱: ۵۶۷، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۲۳۴).

در بندگی واقعی، انسان ارتقای وجودی می‌یابد و همان‌گونه که ارتقای در فنون مادی و تخصصی در انسان موجب تصرفات مادی محدود همانند مهندسی‌های مشکل و اعمال جراحی دقیق ممکن می‌شود که از دیگران ساخته نیست، ارتقای وجود در حوزه معنوی هم به انسان توانمندی و خلاقیت‌های خاص در عالم معنی را می‌دهد که افراد فاقد آن رتبه، توان آنها را ندارند. ورود به حوزه معرفت باطنی مشروط به خلوص در عبودیت است. عبودیت در سیر استکمالی به مقام ولایت منتهی می‌گردد. معنای ولایت آن است که انسان به جایی برسد که عالم‌و آدم را تنها تحت تدبیر خدای سبحان ببیند.

انسان وقتی با عبادت حبی به فنای الهی دست یافت، به مقامی نایل می‌شود که در همه شئون، خود را در ساحت ربوبی، محتاج و وابسته می‌یابد، یعنی هم در اصل وجود و هم در کمالات وجود مفتقر به اوست، زیرا ولایت خدا با استقلال بندگان سازگار نیست. انسان اگر در مرتبه‌ای از اصل هستی یا شئون آن خود را ببیند به همین اندازه از ولایت خدا خارج شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۹).

با ترقی در نردبان عبودیت تمایلات نفسانی افول و به جای آن خواسته‌ها و فرامین و اراده رحمانی جایگزین می‌شود.

ز بس گشتم خیال تو، تو گشتم پای تا سر من تو آمد رفته‌رفته، رفت من آهسته‌آهسته  
سپر دم جان‌ودل نزد تو و خود از میان رفتم کشیدم پای از کوی تو من آهسته‌آهسته  
(فیض کاشانی، ۱۳۵۴: ۳۵۵).

به این ترتیب تمام کارهای انسان صبغه و رنگ الوهی می‌گیرد تا بدان جا که خدا گوش او می‌شود که با آن می‌شنود و چشم او می‌شود که با آن می‌بیند و دست او می‌شود که با آن کار انجام می‌دهد.

در حدیث قدسی وارد شده است؛

لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت له سمعاً و بصراً و يدأ و لساناً فبي يسمع و بي يبصر و بي يبطش و بي ينطق؛ همواره بنده با انجام مستحبات به من نزدیک می‌شود تا او را دوست داشته باشم زمانی که او را دوست داشتم گوش و چشم و دست و زبان او می‌گردد که به واسطه من می‌شنود و می‌بیند و عمل می‌کند و حرف می‌زند (رازی، ۱۳۶۳: ۱۷۸).

بسیار مهم است که انسان محبوب خدا بشود. از آنجایی که کل نظام آفرینش جنود الهی است (فتح: ۴)، اگر خدای سبحان به انسانی محبت داشت همه نظام آفرینش نسبت به او مهر می‌ورزد و چون همه آنها تابع اراده الهی هستند و اراده الهی به صورت محبت به انسان محبوب تعلق گرفت و چنین فیض ویژه‌ای درباره او ظهور کرد، کل نظام محب آن انسان شده و تابع اراده او خواهند شد. پس سلطه بر خویش و ایجاد تحول در نفوس دیگران و تصرف در خلقت در سایه بندگی یک فرایند معمول و طبیعی در نظام عبودیت است.

در روایت قدسی دیگر معنی فوق مورد اشاره است؛

عبدی اطعنی حتی اجعلک مثلی، انا حی لا اموت اجعلک حی لا تموت و انا اقول للاشیاء کن فیکون و انت تقول للاشیاء کن فیکون؛ بنده‌ام مرا عبادت کن تا تو را مثل خودم قرار دهم من زنده نامیرا هستم، تو را هم زنده نامیرا قرار می‌دهم، من به هر چیزی بگویم باش می‌شود تو را به نحوی قرار می‌دهم که به هر چیزی گفتمی باش بشود (تصرف تکوینی) (حر عاملی، بی تا: ۷۰۹).

همت عارفانه و صوفیانه از مظاهر ظهور مقام ولی در توجیه صدور امور غیرعادی است.

در تعلیقیه فصوص/الحکم نوشته شده است:

یدعی جمهور الصوفیه ان العارفين منهم المتحققين بمقام الولاية و الواصلين الى درجة القرب الى الله تظهر على ابدیهم الكرامات و خوارق العادات و یرسلون همهم علی من یریدون و ما یریدون فیتصرفون فی الجمیع و یسخرون الناس و الاشیاء؛ صوفیان ادعا می‌کنند که دست عرفایی که به مقام ولایت و درجه‌ای از تقرب خدا نایل شده‌اند، کرامات و امور خارق‌العاده ظاهر می‌گردد و آنان همت خود را معطوف به اشخاص و اشیا می‌نمایند و در تمام آنها تصرف می‌کنند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۶).

محمی‌الدین عربی عارف بزرگ در تبیین کرامت می‌نویسد: «العارف یخلق بالهمة ما یكون له وجود من خارج محل الهمة؛ عارف با همت خود ایجاد می‌کند چیزی را که وجودی در خارج از محل همت دارد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰). او می‌افزاید:

ان اداة الخلق عند العارف هي الهمة و هي قوة غريبة لا تعرف بالضبط ماهيتها يسلمها العارف على اي شيء يبريد ان يحدث به اثرا فيحدث ذلك الاثر او اي شيء وجوده فيحدث ذلك الوجود؛ ابزار آفرینش در پیش عارف همت است و آن توانی است ناشناخته که ما ماهیت او را نمی‌شناسیم. آن توان، عارف را مسلط می‌کند به هر چیزی که اراده کرده در آن چیزی ایجاد نماید. پس او ایجاد می‌کند این اثر را یا هر چیزی که وجود او را اراده نماید و آن وجود را ایجاد می‌کند (همان: ۷۹).

ابن عربی همت عارفانه و توانایی نفس و صدق عارفانه را منشأ ظهور کرامت می‌داند (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۴۲۳).

او در رویکردی خاص معتقد است؛ در نفوسی که دارای ملکه اتصال هستند، خوارق عادات و کرامات ظاهر می‌شود. این امور را افراد محجوب و محروم که به امور معمولی عادت کرده‌اند، انکار می‌کنند. علت ظهور کرامت یا به‌خاطر تأیید از عالم ملکوت است یا به‌خاطر اتصال نفوس اولیا به عالم ملکوت است که خواسته آنها را اجابت می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۴).

امام خمینی کرامت و معجزه را با تعبیر لطیف «اظهار الربوبية و القدرة و السلطنة و الولاية في العوالم العالیة و السافلة»؛ اظهار پروردگاری، قدرت، سلطنت و ولایت در جهان‌های عالی و دانی، توجیه می‌نماید (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۵۳).

خواجه محمد پارسا از شارحین فصوص با عطف توجه به مطلب ابن عربی، کرامت را به شکل خاصی توجیه می‌نماید:

بالوهم یخلق کل انسان فی قوة خیاله ما لا وجود له الا فیها و هذا هو الامر العام و العارف یخلق بالهمة ما یكون له وجود من خارج محل الهمة و لكن لا یزال الهمة تحفظه؛ هر انسانی با قوه خیال چیزی را می‌آفریند که وجودی جز عالم خیال انسان ندارد و این امر توانی عمومی است و عارف با همت خود می‌آفریند چیزی که در خارج از همت است (عالم خارج) و همت همواره نگهدارنده او است (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۷۹).

از شارحین معاصر در این مورد می‌نویسد: به حکم «لی مع الله وقت» و امثال آنها اختلاف اطوار و حالات قلبیه و کشفیه و شهودیه و تصرفات در ماده کونیه و اتصال تام به عوالم الهیه به طور شدت و ضعف دارد. چون با خلق است و جان قوی است که «العارف یخلق بهمه»، خوارق عادات از آنها بروز می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۸۵).

قشیری در اثبات علمی امکان صدور کرامت از ولی، به سبک فیلسوفان عقل‌گرای مشایبی استدلال می‌کند؛

بدان که پیدا آمدن کرامات بر اولیا جایز است و دلیل بر جواز آن است که هر کار که بودن آن صورت بندد در عقل و حاصل شدن آن ادا نکند برداشتن اصلی از اصول را (صورت چیزی در ذهن نقش بندد و به وجود آمدنش خلاف اصول عقلی نباشد) واجب بود وصف کردن حق تعالی به قدرت بر آفریدن آن و چون واجب بود آن در مقذور حق تعالی، باید که روا بود حاصل شدن آن (قشیری، ۱۳۸۵: ۶۲۲).

از منظر قشیری عارف، پدیدآمدن کرامات از این قبیل است؛ زیرا در حوزه مقدرات است و ظهور آن مخالف هیچ اصلی نیست؛ چون جنس‌اش از نوع معجزه است. شیخ اشراق فیلسوف عارف مسلک قرن ششم با بیان لطیف و زیبا کرامت اولیا را در رساله *پرتو نامه* توجیه می‌کند.

می‌دانی که بدن مطیع نفس است و مادّ عالم مطیع مفارقات باشند و ندیدی که از خشم نفس، بدن چون منفعل می‌شود به حرارت؟ و اوهام را نیز آثار است که باشد که مردم به توهم خویش از جاهای بلند بیفتند. پس چون حال چنین است کسی که نفس او به نور حقّ و ملأ اعلیٰ روشن شود و آن نور اکسیر علم و قدرت است، عجب نباشد که مادّ عالم مسخّر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملأ اعلیٰ مسموع باشد و دعایش بشنوند بهر چه ممکن است با این تفاوت که معجزه برای صدق دعوی نبوت و همراه با تحدی است (سهروردی، بی‌تا، ج ۳: ۷۷).

این حکیم در *حکمه الاشراف* به ارتقای وجودی انسان الهی و تأثیر در دیگران و منقاد شدن آنها تصریح می‌کند؛ «ذاکثرت الانوار الالهیه علی انسان، کسته لباس العز و الهیبه و تنقاد له النفوس؛ زمانی که انوار الهی برای انسان افزون گشت، خداوند به او لباس عزت و هیبت می‌پوشاند و نفوس افراد مطیع او می‌شوند» (سهروردی، بی‌تا: ۲۵۷).

فناری در توجیه صدور کرامت معتقد به فنای انسان از مرحله حسی و وساطت خدا از او برای انجام امور است که منجر به اعطای کرامت به ولی می‌گردد (فناری، ۱۳۷۴: ۵۵).

صدرا در اسفار به تفصیل وارد بحث قدرت خلاق نفس انسان و صدور کرامت شده است؛ ان الباری تعالی خلاق الموجودات المبدعة و الكائنة و خلق النفس الانسانية مثلا لذاته و صفاته و افعاله فانه تعالی منزه عن المثل لا عن المثل فخلق النفس مثلا له ذاتا و صفاتا و افعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفة ذاتها مجردة عن الاكوان و الاحيائى الجهات و صيرها ذات قدرة و علم و ارادة و حياة و سمع و بصر و جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء و يختار لما يريد الا انها و ان كانت من سنخ الملكوت و عالم القدرة و معدن العظمة السطوة فهى ضعيفة الوجود لكونها واقعة فى مراتب النزول ذات وسائط بينها و بين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء و ينبوع الوجود يوجب و هن قوته و ضعف وجوده؛ خداوند بلندمرتبه خالق موجودات تازه و موجود است و نفس انسان را به عنوان مثالی برای ذات و صفات و افعال خود آفریده است. او مثل ندارد؛ ولی مثال دارد. نفس انسان را مثالی از ذات و صفات و افعال خود خلق کرده است تا معرفت انسان آینه‌ای برای معرفت خودش باشد. خداوند نفس انسان را مجرد از مکان و جهات قرار داده و به او قدرت، علم، اراده، زندگی، شنوایی، بینایی عطا نموده است و ذات نفس را دارای مملکتی شبیه مملکت آفریننده‌اش قرار داده است تا آنچه می‌خواهد بیافریند و هر چه می‌خواهد اراده نماید. هر چند نفس انسان از سنخ ملکوت و عالم قدرت و معدن عظمت و توانایی است؛ ولی در رتبه وجودی ضعیف است؛ چون در مراتب پایین قرار دارد و بین او و خالقش واسطه‌های زیادی وجود دارد. واسطه‌های زیاد بین چیزی و سرمنشأ وجود، موجب سستی توان و ضعف وجودش می‌گردد (شیرازی، صدرا، بی تا: ج ۱: ۲۶۶).

صدرا با استمداد از کلمات ابن عربی روند خلاقیت نفس را تبیین می‌کند؛ یخلق کل انسان فی قوة خیاله ما لا وجود له الا فیها و هذا الامر العام لكل انسان و العارف یخلق بالهمة ما یکون له وجود من خارج محل الهمة و لكن لا یزال الهمة تحفظه؛ هر انسانی در قوه خیالش چیزهایی را می‌آفریند که وجودی جز در خیال ندارند. این توان عمومی هر انسانی است و عارف با همت خود خلق می‌کند چیزی را که وجودی در خارج از اراده دارد و همواره همت آن را حفظ می‌کند (همان: ۲۶۷).

این مهندسی کلام مأخوذ از ابن عربی است. عبارت صدرا به صورت کامل از ابن عربی نقل شده است.

والعارف یخلق بالهمة ما یکون له وجود من خارج محل الهمة و لكن لا تزال الهمة تحفظه. و لا یثودها حفظه، اى حفظ ما خلقتہ. فمتى طراً على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عديم ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا یغفل مطلقاً، بل لابد من حضرةً يشهدها؛ عارف با همت خلق می‌کند هر چه را که در خارج محل همت باشد؛ ولی همواره نگهدارنده آن همت است و او لحظه‌ای از خلق غفلت نمی‌کند. هر جا که بر عارف غفلتی از حفظ آنچه که خلق کرده عارض شود، آن مخلوق معدوم می‌شود مگر اینکه عارف در جميع حضرات (عواالم) باشد و غفلتی متوجه او نگردد؛ بلکه همواره حضور داشته باشد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۹).

بنابراین رمز و سر صدور کرامت، قوت نفس و ارتقا و سعه وجودی انسان مؤمن در اثر عبادت و تقرب به سرچشمه هستی و رنگ خدایی به خود گرفتن است.

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد  
(حافظ، ۱۳۶۷: ۸۱).

ابن‌سینا با رویکردی متفاوت در صدد تعلیل طبیعی در این مورد است. شاید فرهنگ عقل‌گرایی در او گرایش به راز زدایی را در او تقویت کرده است. او قوای ناشناخته در طبیعت را عامل صدور امور ویژه می‌داند که از اهل کرامت صادر می‌شود. او ابتدا برای باور سازی در این حوزه به شدت از انکار صدور کرامت مخاطبین را انداز می‌دهد.

«اذا بلغک ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحریکا او حركة یخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بکل ذلک الاستنکار فلقد تجد الی سببیه سبیلا فی اعتبارک مذاهب الطبیعة؛ هرگاه شنیدی که عارف از عهده کاری یا تحریکی برآمد که از عهده غیر او خارج است، آن را به کلی انکار مکن. بسا در خط و مشی و قوانین طبیعت به علت آن پی ببری» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۹۸).

در پایان نمط دهم می‌نویسد: «واعلم ان فی الطبیعة عجائب و للقوى العالیة الفعالة و القوى السافلة المنفعلة، اجتماعات علی غرائب؛ و بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفت‌انگیزی است و از ارتباط میان قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل عجایبی پدید می‌آید» (همان: ۴۱۸).

ایشان در نهایت تلاش می‌کند با تحریک وجدان حقیقت‌جویی و انصاف، از صدور کرامت از اولیا رفع استبعاد کند. «فالصواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان، ما لم یددک عنه بالبرهان؛ پس بهتر است که امثال این سخنان را تا برهانی بر ضد آن نبود در حوزه امکان قرار دهی» (همان).

ابن‌سینا با هستی‌شناسی خاصی که ناشی از وجود ترابط وثیق بین عالم عالی، فلکیات و عقول و نفوس با عالم سافل طبیعت است، به تأثرات متقابل و دیالکتیکی توجه می‌دهد که موجب شگفتی‌هایی در اعمال و رفتار برخی انسان‌ها می‌شود.

ایشان به تأثیر و تأثر نفس و بدن اشاره‌های لطیفی می‌کند. نفس بدن را تدبیر می‌کند و برخی نفوس ملکه‌ای دارند که تأثیر آن از بدن خود نفوس تجاوز می‌کند و به اجسام دیگر می‌رسد و از زیادی قوت، گویی یک نفس، نفس همه جهان و مدبر همه عالم است.

به نظر شیخ‌الرئیس این قوه گاهی بر حسب مزاج اصلی برای نفس حاصل می‌شود و گاهی به‌خاطر مزاجی است که پدید می‌آید و گاهی با نوعی کسب و طلب که نفس را مانند امر مجرد می‌سازد، به دست می‌آید و این امر در اثر شدت ذکاوت است چنان‌که برای اولیای خدا حاصل می‌گردد. کسی که این حالت در فطرت نفس او پدید آید و او شخص نیک‌خواه و راست‌رو باشد که نفس خود را پاک ساخته است، او پیامبری خواهد بود که دارای معجزه است و یا ولی صاحب کرامت است. تزکیه نفس این حالت را به‌گونه‌ای در او می‌افزاید که زاید بر فطرت او است تا به حد نهایی برسد (همان: ۴۱۷).

### کرامت در عالم مسیحیت:

صدور امور غیرعادی از قبیل کرامت در ادیان توحیدی دیگر مورد توجه و اهتمام است. این امر از نقاط مشترک ادیان الهی است.

یکی از بزرگ‌ترین کراماتی که در تاریخ اخیر مسیحیت به وقوع پیوست، ظاهر شدن مریم عذرا در چند ناحیه بود. از جمله در شهر لورد فرانسه اتفاق شگفتی گزارش شده است. در تاریخ یازدهم فوریه ۱۸۵۸ مریم عذرا بر دختر چهارده‌ساله‌ای به نام برنات سوپیرو<sup>۱</sup> در ناحیه لورد فرانسه ظاهر شد، و او را به خوردن آب از چشمه دعوت کرد، ولی چشمه‌ای نبود. برنات با چنگالش خراش مختصری به زمین داد و چشمه‌ای جوشید. چهار سال بعد پس از بحث و تبادل نظرهای بسیاری که بین زعمای کلیسا صورت گرفت، اسقف ناحیه، صحت این تجلی را تأیید کرد. امروزه این چشمه هنوز جوشان و آبش متبرک و شفابخش است و سالیانه در حدود دو میلیون زائر از اطراف و اکناف جهان به زیارت آنجا و کلیسایی که در مجاورتش ساخته شده می‌روند.

1. Bernadette Subirous

بسیاری از زایران بیمار، در این محل به خواست خداوند شفا حاصل کرده‌اند و انبوه عظیمی از چوب‌های زیر بغل یا صندلی‌های چرخ‌دار از معلولان شفا یافته در محل خاصی از تأسیسات این زیارتگاه، به یادگار نگهداری می‌شوند (خرم‌شاهی، ۱۳۶۵: ۶۴).

حسابدار بازنشسته فرانسوی نابینایی بود که یک طرف بدنش فلج شده بود، پزشکان معالج وی نمی‌توانستند برای او درمانی بیابند. اما او نمی‌خواست صرفاً به این دلیل باور کند که هیچ‌چیز نمی‌تواند به وی کمک کند. او تصمیم گرفت به زیارتگاه مشهور بانوی ما برنادت در لورد سفر کند و از آن بزرگوار تقاضای معجزه کند. پس از چند ساعت شست‌وشو در آن چشمه، بینایی خود را بازیافت و توانست بدون چوب زیر بغل راه برود (پترسون، ۱۳۷۹: ۲۸۶).

واقعه ظاهرشدن مریم عذرا بار دیگر در تاریخ سیزدهم مه ۱۹۱۷ در روستایی به نام فاطیما در حوالی لیسبون کشور پرتغال تکرار شده است که شرح آن مفصل و معروف و در اغلب دایرةالمعارفها مندرج است (خرم‌شاهی، ۱۳۶۵: ۶۴).

### نتیجه:

انسان موجود سیالی است که از حسیض حیوانیت تا فراز فرشتگان در نوسان است. عدم استماع و توجه به دعوت انبیا، استکبار در برابر فرامین الهی، انغمار در مادیات، اسارت در انانیت، انسان را به حسیض حیوانیت و مادون آن فرو می‌افکند. برعکس این روند، ایمان راستین به مکتب انبیا و معالم کتب به‌حق آسمانی، پذیرش ربوبیت تشریحی، نزهت نفس و کسب سجایای اخلاقی، مهار و کنترل نفس تحت قیادت قوای عقلی و روحانی، عبودیت خالصانه، به انسان امکان ارتقا در عالم را می‌دهد و به او وسعت وجود و توانایی‌های عظیم عطا کرده، بر فراز ملائک عروج می‌دهد. با شکستن انانیت و غیبت خواهش‌های نفسانی، اراده الوهی جایگزین شده و انسان با توان ربانی و قوای رحمانی، کارهای محیرالعقول می‌کند که از دست انسان‌های عادی ساخته نیست. نهایت سیر در عبودیت به مقام ولایت منتهی می‌گردد و همت عارفانه ابزار ولی متعبد خدا برای تصرف در عالم می‌گردد. در زبان فنی عرفا، به این عمل فوق‌العاده که در سایه عبودیت محقق می‌شود، کرامت گویند.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغ.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، مصر: بی‌نا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، *الفصوص الحکم*، قم: انتشارات الزهرا.
- العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵)، *تفسیر نورالثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- پترسون، مایکل (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقادات دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- ایچی، سید میر شریف (بی‌تا)، *شرح المواقف*، الشریف الرضی، قم: بی‌نا.
- تفتازانی، سعدالدین (بی‌تا)، *شرح العقاید النسفیة*، مصر: مکتبه الکلیات الازهریة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *شمس‌الوحي تبریزی*، قم: اسراء.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین (۱۳۶۷)، *دیوان حافظ*، تصحیح و مقدمه استاد سید محمد محیط طباطبایی، تهران: چاپخانه سکه.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة*، تهران: انتشارات دهقان.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلی، ابو منصور جمال‌الدین، حسن بن یوسف بن مطهر (بی‌تا)، *انوار الملکوت فی شرح الیقوت*، الشریف الرضی، قم: بی‌نا.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۵)، *جهان غیب و غیب جهان*، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۳)، *مرصاد العباد من المبدء الی المعاد*، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۲)، *اسرار الحکم*، تهران: انتشارات مولی.
- سه‌روردی، شهاب‌الدین (بی‌تا)، *مجموعه مصنفات*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، *حکمة الاشراف*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۷۸ق)، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه*، طهران: دارالمعارف الاسلامیة طبع بمطبعة الحیدری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *مفاتیح‌الغیب*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا.

- (۱۳۶۶)، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه دکتر جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- (۱۳۶۰)، *شیعه در اسلام*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۹)، *دیوان اشعار*، تهران: انتشارات ژکان.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العربی.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- (۱۴۰۶)، *الوافی*، اصفهان: انتشارات کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- (۱۳۵۴)، *کلیات اشعار*، با تصحیح و مقابله سید محمدعلی صفیر، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- (۱۴۱۷)، *المحجۀ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- قاری، علی بن محمد (۱۴۳۲)، *ضوء المعالی شرح بدء الامالی*، تحقیق و تعلیق خلدون علی زین الدین، بی جا: دار البیروتی.
- (بی تا)، *شرح کتاب الفقه الکبیر*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۷)، *رساله قشیریة*، با تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- قیصری رومی، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۷)، *ترجمه مصباح الشریعة*، تهران: انتشارات پیام حق.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷)، *قوت القلوب*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- موسوی خمینی (امام خمینی)، *روح الله (۱۳۷۶)*، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نسفی، ابومعین میمون بن محمد بن مکحول (۱۴۲۶ق)، *بحر الکلام: یبحث فی بعض الفرق الإسلامیة و الرد علیها من الكتاب السنّة*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- همدانی، عین القضاة (۱۳۷۰)، *التمهیدات*، تهران: کتابخانه منوچهری.

## الگوی رفتار ارتباطی مبتنی بر تقوای اجتماعی با رویکرد تحلیل محتوای آیات ناظر به تقوا

علیرضا نوبری\*

سیده فیروزه نورالدینی\*\*

### چکیده

تقوا از واژگان کلیدی قرآن کریم است که گستره کارکرد آن علاوه بر سعادت فردی، رشد و کمال جامعه را نیز در بر می‌گیرد. تقوای اجتماعی، به این معنا که تعداد کثیری از آحاد جامعه عامل به تقوا باشند تا اندازه‌ای که عمومیت رفتار جامعه نشانگر رعایت تقوا در سطوح مختلف خانواده، اجتماع و سیاست باشد، بخش قابل‌ملاحظه‌ای از این مفهوم قرآنی را به خود اختصاص داده است. این پژوهش به دنبال ارائه پاسخی روشمند به این پرسش است که از نگاه قرآن، تقوای اجتماعی چه الگوی رفتاری را در روابط میان - فردی به جامعه پیشنهاد می‌کند؟ بررسی بیش از دو‌بیست آیه ناظر به تقوا در فرایندی روش‌محور نشان داد قرآن کریم در کلیت طرح مباحث تقوا محور خود، به دنبال ارائه الگوی رفتاری خاصی در ارتباطات اجتماعی افراد است. این پژوهش برای دست‌یابی به این الگو از روش تحلیل محتوا در دو سطح کمی و کیفی استفاده کرده است. بر اساس تحلیل‌های انجام

\* استادیار گروه قرآن و متون اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، ایران. (a.nobari@ut.ac.ir).

\*\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، ایران.

شده از آیات ناظر به تقوا، این آیات در سه دسته‌ی اصلی عوامل بسترساز (۱۹٪)، نتایج (۴۹٪) و پیامدها (۳۲٪) قرار گرفت که با تقسیم هرکدام از این دسته‌ها به موضوعات فرعی، در پایان، مدل مفهومی رفتار میان‌فردی مبتنی بر تقوای اجتماعی در چهار مرحله‌ی عوامل زمینه‌ساز تقوا، شکل‌گیری تقوا، نتایج عملیاتی نمودن تقوا و پیامدهای رفتارهای تقوا بنیان طراحی گردید که دو مرحله‌ی اول به‌عنوان مقدمه و مرحله‌ی آخر به‌عنوان مؤخره در نظر گرفته شده است.

### کلیدواژه‌ها: الگوی رفتار ارتباطی، روابط میان‌فردی، تقوای اجتماعی، تحلیل محتوا.

#### ۱. مقدمه

انسان همیشه در اجتماع زیسته و از زندگی اجتماعی ناگزیر است؛ از همین‌رو باید تمهیداتی برای روابط میان‌فردی وجود داشته باشد تا منافع انسان‌ها با هم تعارض پیدا نکند و در ضمن رشد فردی هر کس، جامعه نیز رشد و تعالی داشته باشد. تقوا راهکاری است که آیات فراوانی در قرآن آن را به تصویر کشیده است و می‌تواند الگویی برای رفتار ارتباطی میان انسان‌ها در سطوح مختلف ارائه دهد تا روابط میان‌فردی در بهترین شکل ممکن صورت گیرد و به‌سوی رشد و کمال ادامه یابد.

پژوهش پیش‌رو به دنبال تحلیل آیات ناظر به تقوا به دنبال پاسخی برای این پرسش است که از نگاه قرآن، تقوای اجتماعی چه الگوی رفتاری را در روابط میان‌فردی نشان می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش از روش کمی - کیفی تحلیل محتوا استفاده شده است تا با توجه به فراوانی داده‌های مرتبط با تقوا به مدل موردنظر قرآن دست یابیم. درباره‌ی تقوا پژوهش‌های متعددی انجام شده است که می‌توان به مقاله‌ی «تحلیل حوزه مقابل تقوا با تأکید بر روش معنانشناسی ایزوتسو» اثری از محمدحسین شیرافکن و دیگران اشاره کرد که با تحلیل واژگان متضاد با تقوا در جهت کشف لایه‌های معنایی آن برای رسیدن به حقیقت تقوا تلاش شده است.

در زمینه‌ی تقوای اجتماعی، به گونه‌ای که منجر به ارائه‌ی الگویی فراگیر برای نشان‌دادن تأثیر تقوا بر روابط میان‌فردی جامعه باشد، به‌صورت مشخص پژوهش‌چندانی صورت نگرفته است؛ ولی به شکل موردی، می‌توان به مقالات «بررسی نقش تقوا در بهبود عملکرد کارکنان» نوشته‌ی مجتبی رفیعی و دیگران و «تبیین نقش عصمت و تقوا در تحقق اهداف حکومت اسلامی»

اثر محمدعلی رنجبر و «کارکردهای تقوا در خانواده از دیدگاه قرآن»، اثری از صدیقه موسوی و دیگران اشاره کرد.

در پژوهش پیش‌رو پژوهشگر با توجه به فراوانی‌های موجود در زیرمجموعه تقوا نشان می‌دهد قرآن کریم جامعه مبتنی بر تقوا را بر اساس چه مدل رفتاری بازشناسی می‌کند. نتیجه نهایی این پژوهش ترسیم مدل رفتاری خاصی است که بر اثر فرایندی منظم و مبتنی بر ماهیت تقوای موردنظر قرآن در جامعه ایمانی شکل می‌گیرد.

## ۲. روش تحقیق

این پژوهش بر پایه‌ی روش تحلیل محتوا تنظیم شده است. روش تحلیل محتوا، روشی پیام محور است که جستجو در معانی و زوایای پنهان پیام، ویژگی ممتاز آن در مقایسه با دیگر روش‌های تحلیلی است (نوبری و جامعی، ۱۳۹۹: ۷۱-۳۹). تحلیل محتوا، یک روش تحقیق برای ایجاد استنتاج‌های قابل تکرار و معتبر از یک متن یا هر موضوع معنادار دیگری، با استفاده از مفاد آن است. این روش قابلیت دارد در تحلیل متون دینی، خصوصاً با فن «تحلیل محتوای مضمونی» به کار رود. روش تحلیل محتوا به دو رویکرد کیفی و کمی تقسیم می‌شود که برخی پژوهشگران برای به حداقل رساندن کاستی‌های احتمالی هر یک از این دو روش، شیوه‌ای تلفیقی از هر دو الگو پیشنهاد داده‌اند (نوبری و یعقوبی، ۱۳۹۹: ۴۰-۷۰).

در این مقاله که از هر دو روش کمی و کیفی استفاده شده، نخست آیات ناظر به تقوا و مرتبط با موضوع مقاله که تعداد آنها ۲۲۴ آیه بود با جستجوی ماده‌ی «وقی» در نرم‌افزار جامع‌التفاسیر جمع‌آوری شدند، سپس با استفاده از روش تحلیل محتوا، در قالب نرم‌افزار اکسل عنوان‌بندی شدند به این صورت که برای هر آیه، موضوع اصلی و موضوعات فرعی مشخص شد. موضوع اصلی هر کدام از آیات بر اساس جهت‌گیری کلی با تأکید بر ماهیت تقوا استخراج شد و موضوعات فردی، در همین راستا لکن با تأمل بیشتری برداشت شدند. سپس با بررسی موضوعات فرعی، موارد هم‌مضمون، یکسان‌سازی شد و دسته‌بندی‌های کلی‌تری ایجاد شد که موضوعات جزئی، ذیل آنها قرار گرفت. پس از استخراج موضوعات و تنظیم دسته‌بندی‌ها که به روش تحلیل محتوای کیفی صورت گرفت، مرحله‌ی تحلیل محتوای کمی آغاز شد و با شمارش تعداد آیات ذیل هر موضوع اصلی و موضوعات

فرعی، دسته‌ای از اطلاعات کمی حاصل شد که برای تهیه‌ی نمودار میزان فراوانی پرداختن به هر موضوع استفاده گردید. تحلیل داده‌های کیفی منجر به تعیین سه موضوع اصلی برای آیات تقوا شد که سه بخش اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد، همچنین عنوان‌های فرعی مقاله بر اساس این تحلیل‌ها مشخص شد، و تحلیل داده‌های کمی نشان می‌دهد که قرآن بر هر کدام از این موضوعات اصلی یا فرعی، چه مقدار تأکید کرده است. در نهایت بر اساس داده‌های این تحلیل‌ها، مدل ارتباطی مبتنی بر تقوا طراحی شد.

در جدول زیر بخشی از روند کار به‌عنوان نمونه آمده است.

سوره: آیه	متن	ترجمه	موضوع اصلی	موضوعات فرعی	ملاحظات
المؤمنون : ۳۲	فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ اقْبِلُوا إِلَهُ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ	و در میانشان پیامبری از خودشان روانه کردیم که: خدا را بپرستید. جز او برای شما معبودی نیست. آیا سر پرهیزگاری ندارید؟	عوامل زمینه ساز تقوا	فردی: مرتبط با افکار، توجه به صفت خداوند	اولین مرتبه ی تقوا، تقوای از عقائد باطل مانند شرک و کفر و عناد و مانند اینها است. (طیب، ۱۴۱۲ ج ۹: ۳۸۹) تقوا با تدبیر در توحید و دیگر صفات خداوند به دست می‌آید زیرا تقوا تجسم واقعی احساس بندگی مطلق به خداست (فضل لله، ۱۴۱۹ ج ۱۶: ۱۶۲).

### ۳. مفهوم‌شناسی

#### ۳.۱. مفهوم لغوی

تقوی از ماده‌ی «وقی» در اصل وقوی بوده که واو آن به تاء تبدیل شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۳۹؛ مصطفوی، ۱۳۹۳، ج ۱۳: ۱۸۳).

مصدر وقایه به معنای محافظت یک چیزی از هر چه به او زیان می‌رساند، است و تقوا یعنی نفس را در وقایه قراردادن از آنچه بیم آن می‌رود. حقیقت معنای تقوا این است، اما گاهی به قاعده استعمال لفظ مسبب در مورد سبب و استعمال لفظ سبب در مورد مسبب، خوف، به جای تقوا و تقوا به جای خوف استعمال می‌شود (زاغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱).

«وقیتُ الشيء» را زمانی می‌گویند که آن شیء را از انواع آزارها و آسیب‌ها حفظ کرده باشند

(ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۴۰۱)؛ بنابراین تقوا به معنای صیانت و حفظ کردن است.

### ۲.۳. مفهوم اصطلاحی

برای تقوا تعاریفی آمده است که همه‌ی آنها با معنای ماده‌ی اصلی آن یعنی حفظ و نگهداری هماهنگ هستند. در مجمع‌البحرین آمده است که تقوا پیشه‌کردن، یعنی خودداری کردن از کارهای پست به‌وسیله دوری‌جستن از هرآنچه هواهای نفسانی به آن دعوت می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۴۹). راغب می‌گوید در شریعت، تقوا یعنی خود نگهداری از آنچه که به گناه می‌انجامد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱). برخی دیگر نیز در تحلیل این مفهوم گفته‌اند: نزد اهل حقیقت، تقوا به معنای پرهیز از عقوبت الهی به وسیله‌ی اطاعت از پروردگار است و در واقع، حفظ نفس از چیزی است که فعل یا ترک آن، انسان را مستحق کیفر الهی می‌کند (جرجانی، ۱۴۰۳: ۶۵).

تهانوی، کلمه‌ی تقوا را در شرع به معنای انجام اوامر الهی و دوری از نواهی و به‌عبارت‌دیگر، حفظ نفس از آلودگی‌ها و چیزهایی که به آن می‌انجامد، می‌داند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۵۰۱) و جوادی آملی در تحلیل ماهیت تقوا، آن را امری لازم جهت کنترل تحریک‌های نفسانی دانسته و با تحلیلی ضرورت آن را در فرایند زندگی انسان به اثبات رسانده است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۳۸۹-۳۹۰). در این راستا علامه طباطبایی نیز معتقد است تقوای خدای سبحان عبارت است از اینکه، خدای تعالی اطاعت بشود و معصیت نشود و بنده او در همه احوال برای او خاضع گردد. چه اینکه او نعمتش بدهد و چه اینکه ندهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۶۹).

پس می‌توان گفت تقوا خصوصیتی دارد که به‌حسب موارد، مختلف می‌گردند و قدر جامع آن‌ها پرهیز از محرّمات شرعی و عقلی، توجه به حق و التفات به پاک‌سازی عمل و به‌سوی مجرای طبیعی و متعارف اعمال حرکت کردن است، همان‌گونه که فجور، فاصله‌گرفتن از حالت اعتدال و خارج‌شدن از جریان طبیعی کارهاست (مصطفوی، ۱۳۹۳، ج ۱۳: ۱۸۴) بنابراین، تلاش برای حفظ اعتدال و خارج‌نشدن از جریان طبیعی و روال متعارف که با اطاعت از اوامر و نواهی الهی تحقق پیدا می‌کند، همان تقوا، صیانت و سپر گرفتن است. همان‌گونه که مواظبت بر اوامر و نواهی عقلی و عرفی چنین است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۹۴).

### ۳.۳. مفهوم تقوای اجتماعی

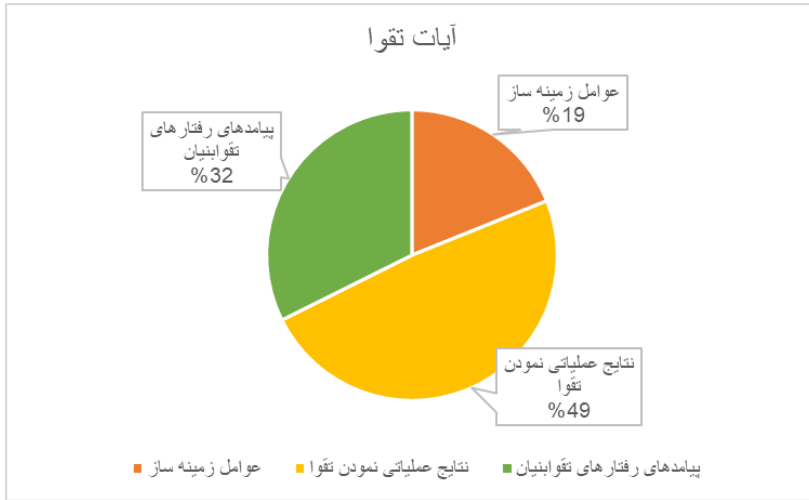
تقوا گستره‌ی معنایی زیادی دارد و امور اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را در بردارد. ابعاد فردی و اجتماعی تقوا درهم‌تنیده است و آثار اجتماعی که در قرآن برای تقوا آمده است، بیش از آثار اخلاقی و فردی است، چنانچه برخی بر این نظر هستند که تقوا اولاً و بالذات، اجتماعی است و سپس تقوای فردی مطرح می‌گردد (سلیمانی، ۱۳۹۸: ۳۳-۵۸).

زیست اجتماعی جزئی جدانشدنی از زندگی انسان است (همان). از نگاه قرآن روابط میان فردی انسان‌ها دارای سطوح متفاوتی است. یکی از بالاترین سطوح ارتباطی میان انسان‌ها سطحی است که جامعه با ویژگی رفتاری شخصیت متقی افراد رقم می‌زند.

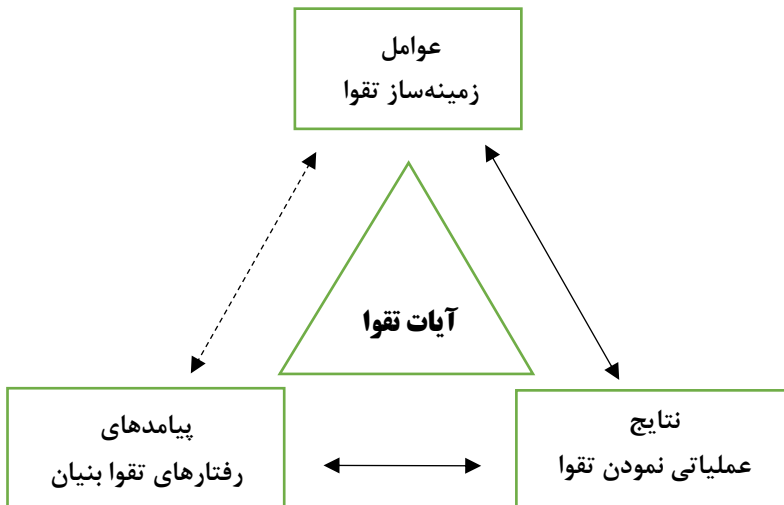
تقوا از نگاه قرآن، فرایندی پیچیده است که افراد با تبعیت از داده‌های دین فطری، زمینه شکل‌گیری آن را در خود فراهم می‌آورند به گونه‌ای که توان ایستادگی در برابر وسوس نفسانی و شیطانی را داشته باشد. این حالت، اگر در فردی شکل بگیرد علاوه بر امور فردی، در امور اجتماعی نیز اثرگذار و نتیجه‌بخش است. اگر تقوای اجتماعی در افراد جامعه تحقق یابد، تبدیل به تقوای جمعی شده و شاهد جامعه تقوا محور خواهیم بود. تقوای جمعی به این معناست که تعداد کثیری از آحاد جامعه عامل به تقوا باشند تا اندازه‌ای که برآیند و عمومیت جامعه نشانگر رعایت تقوا در معاشرت‌های اجتماعی باشد.

### ۴. آیات تقوا

فراوانی واژه‌ی تقوا در قرآن کریم ۱۷ بار و مشتقات آن بیش از ۲۰۰ بار است. این آیات در دسته‌بندی صورت‌گرفته در سه دسته عوامل بسترساز، نتایج و پیامدها قرار می‌گیرند و سطوح مختلفی از رفتار را در حوزه‌های میان‌فردی مانند روابط خانوادگی، اجتماعی و حاکمیتی نشان می‌دهند. در نمودار زیر فراوانی موضوع تقوا در بخش‌های سه‌گانه نشان داده شده است.

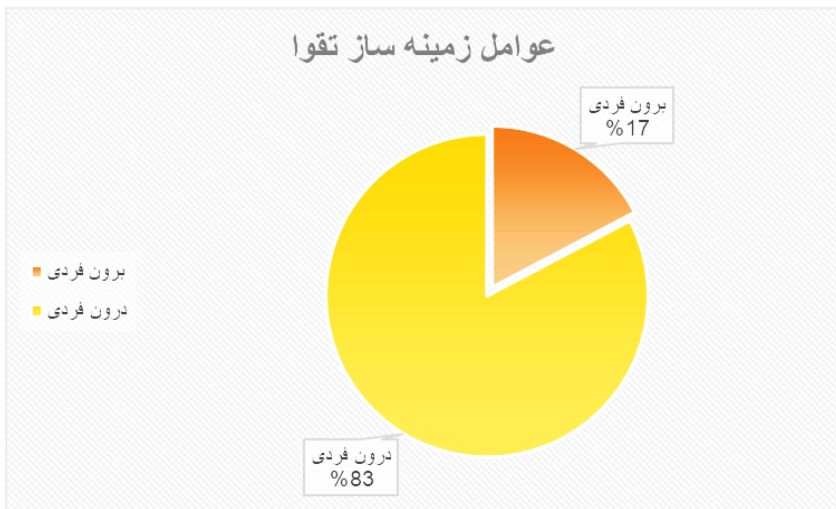


باید به این نکته نیز توجه داشت که بسیاری از آیات تقوا بین بخش‌های مختلف مشترک هستند و چه بسا آیه‌ای که هم ذیل عوامل زمینه‌ساز قرار می‌گیرد و هم عملکرد متقین را بیان می‌کند، لذا با در نظر گرفتن این تکرارها، در نهایت این نتیجه به دست آمد که ۱۹٪ از آیات تقوا، عوامل زمینه‌ساز تقوا را بیان می‌کنند که حصول آنها، شکل‌گیری تقوا و ایجاد یک شخصیت متقی را به دنبال دارد. ۴۹٪ از آیات، نتایج عملیاتی نمودن تقوا را در سطوح مختلف روابط میان‌فردی به تصویر می‌کشد و در نهایت ۳۲٪ از آیات، پیامدهای رفتارهای تقوایی بنیان را نشان می‌دهد. شبکه‌ی آیات تقوا را می‌توان به شکل زیر ترسیم کرد.



#### ۱.۴. عوامل زمینه‌ساز تقوا

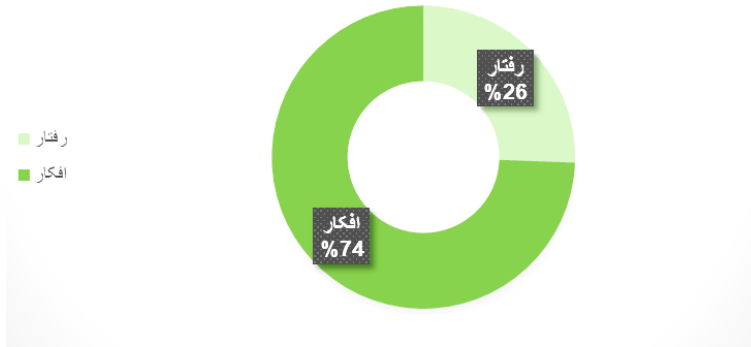
یکی از مباحث مهمی که در رابطه با تقوا مطرح است این است که چه عواملی به شکل‌گیری تقوا و ساخت شخصیت متقی منتهی می‌گردد. از بررسی آیاتی که به این مسئله می‌پردازند مشخص گردید دو دسته عوامل درون‌فردی و برون‌فردی، وظیفه شکل‌دهی به شخصیت متقی را به عهده دارند. در نمودار زیر نسبت‌های این عوامل آمده است که نشان می‌دهد، درصد بیشتر و قابل‌توجهی از آن به خود انسان وابسته است.



#### ۱.۴.۱. عوامل درون‌فردی

منظور از عوامل درون‌فردی، اموری است که متصل به انسان است که خود به دو دسته حوزه افکار و حوزه رفتار تقسیم می‌گردد. بررسی این دسته آیات نشان می‌دهد، سهم عوامل مرتبط با افکار انسان در شکل‌گیری تقوا بیشتر از عوامل مرتبط با رفتار است. در نمودار ذیل فراوانی این دو دسته مشخص شده است و اختلاف تأثیر دو دسته را در شکل‌گیری تقوا نشان می‌دهد.

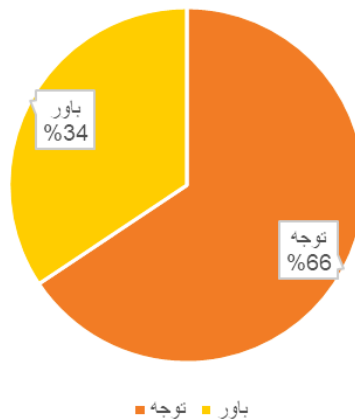
## عوامل درون فردی تقوا



## ۴.۱.۱. عوامل درون فردی مرتبط با افکار

تحلیل این دسته از آیات نشان می‌دهد عوامل بسترساز فردی در حوزه‌ی افکار، خود به دو دسته عامل تأمل و توجه و عواملی که ناظر به باورمندی انسان است تقسیم می‌شود. از این میان عوامل نوع نخست فراوانی معناداری را نشان می‌دهد که بیانگر جایگاه تأمل و اندیشه در فرایند شکل‌گیری تقواست. این عوامل خود زمینه‌ساز مرحله بعد یعنی عوامل باور محور است. در نمودار زیر فراوانی هر کدام از این دو دسته از آیات نشان داده شده است.

## عوامل درون فردی مرتبط با افکار



## ۴. ۱. ۱. ۱. عوامل درون‌فردی در حوزه‌ی توجه

بنابراین، دسته آیات، شش موضوع مهم برای تأملات و تفکرات تقوا زا وجود دارد؛ تأمل در صفات الهی اعم از توحید و یگانگی معبود (مؤمنون: ۲۳ و ۳۲؛ نحل: ۲)، تدبیر الهی و مقام ربوبیت (مؤمنون: ۵۲ و ۸۶-۸۷؛ یونس: ۳۱)، خالقیت (شعراء: ۱۸۴) و مالکیت خداوند (نحل: ۵۲)، تأمل در ماهیت دنیا و رابطه آن با آخرت (نساء: ۷۷؛ انعام: ۳۲؛ اعراف: ۱۶۹؛ یوسف: ۱۰۹)، تأمل در وجود امدادها و نعمت‌های الهی (شعراء: ۱۳۲؛ آل‌عمران: ۱۲۳؛ مائده: ۱۱)، تأمل در آنچه به مصلحت اوست (عنکبوت: ۱۶)، تأمل در ماهیت قیامت (حج: ۱؛ لقمان: ۳۳) و رابطه آن با اعمال انسانی و بالاخره تأمل در بازتاب پیروی از دستورات الهی در سرانجام زندگی خود (بقره: ۱۹۶؛ زمر: ۱۶؛ حشر: ۷).

در این بررسی، توجه به درصد آیاتی که تأمل در صفات الهی را تقوا زا می‌داند، نشان می‌دهد اولین مرتبه‌ی تقوا، تقوای از عقائد باطل مانند شرک و کفر و عناد و مانند آن است (طیب، ۱۴۱۲، ج: ۹، ۳۸۹). که با تدبیر در توحید و دیگر صفات خداوند به دست می‌آید؛ زیرا تقوا تجسم واقعی احساس بندگی مطلق به خداست (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج: ۱۶، ۱۶۲).

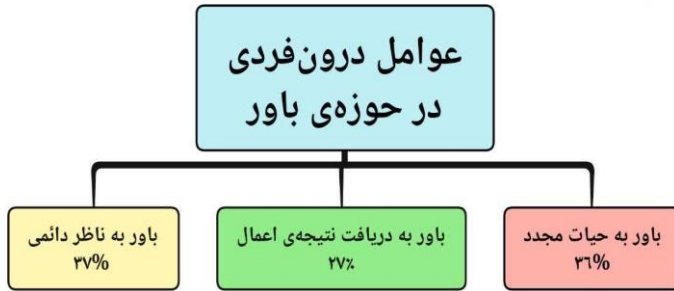
در تحلیل آیاتی که تأمل در ماهیت دنیا و آخرت را عامل تقوا معرفی کرده‌اند، برخی مفسران بر این باورند که باید خردمند را کسی دانست که نعمت بزرگ و جاویدان را، هرچند نسیه باشد، بر نعمت کوچک و از بین رفتنی، هرچند نقد باشد، ترجیح دهد (مغنیه، ۱۳۷۸، ج: ۲، ۶۰۲). انسان اگر به مصلحت حقیقی و واقعی خود توجه کند متوجه می‌شود آنچه باعث سعادت و رشد او می‌شود تنها در سایه‌ی عبودیت و تقوا حاصل می‌شود، زیرا آنچه در مقابل عبودیت و تقوا قرار دارد (شرک و لوازم آن) همگی در ذیل مفهوم شر قرار دارند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج: ۲۵، ۳۸). همچنین آگاهی از عذاب و عقاب، انسان را از نافرمانی بازمی‌دارد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج: ۲، ۲۸۷).



#### ۴. ۱. ۱. ۱. ۲. عوامل درون فردی در حوزه‌ی باور

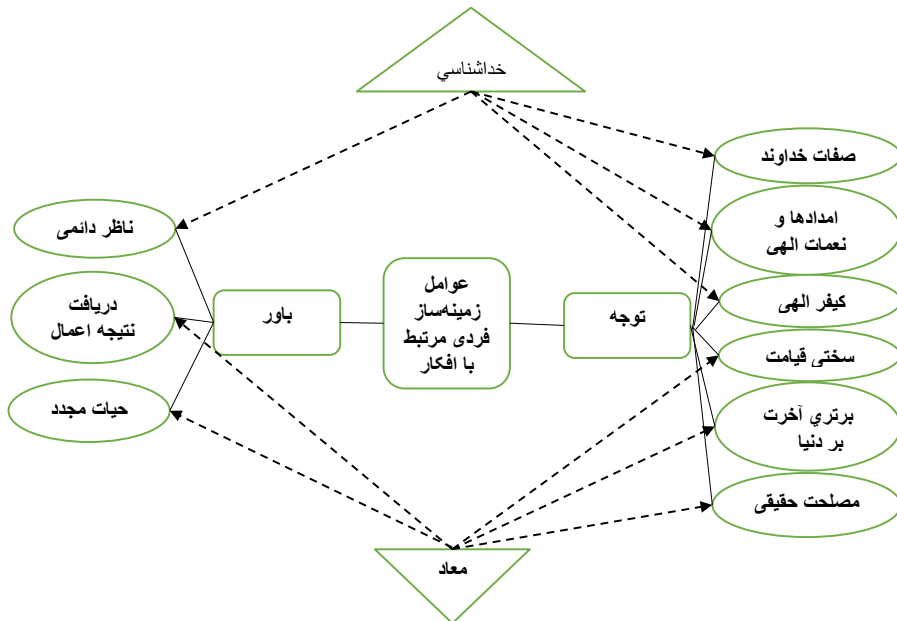
دسته دوم از عوامل فردی درونی، مربوط به باور است. باور به معنای یقین، اعتقاد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۷۳)، راست دانستن و قبول داشتن (نفیسی، بی تا، ج ۱: ۵۲۵) امری است. وقتی انسان امری را باور کند به این معناست که آن امر به حدی در ذهن او رسوخ کرده است که کاملاً نسبت به آن حضور ذهن دارد و برای یادآوری آن دیگر نیاز به توجه و تفکر ندارد.

بررسی آیات ناظر به تقوا نشان می‌دهد عامل باور در سه مورد می‌تواند زمینه شکل‌گیری تقوا در انسان گردد؛ باور به دریافت نتیجه اعمال (بقره: ۴۸، ۲۸۱؛ آل عمران: ۱۳۱)، باور به زندگی مجدد (مائده: ۹۶؛ انعام: ۷۲؛ مجادله: ۹؛ نجم: ۳۹) و باور به ناظر دائمی (بقره: ۲۸۳؛ مائده: ۷ و ۸؛ احزاب: ۵۵). باور که نتیجه تأمل و تفکر دائمی است انسان را در سه حوزه مرتبط با خود یعنی نظام‌مندی هستی و نتیجه‌بخشی اعمال، اثبات قطعی آخرت و شناخت عمیق نسبت به وجود ناظران دقیق، به یقین می‌رساند. قرآن با ارائه این دیدگاه وسیع، بینش نخستین مؤمنان را گشود و افکار و اخلاقشان را دگرگون ساخت و نظامی بر طبق اراده خداوند حکیم و احکامش بپا داشت (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۶۱).



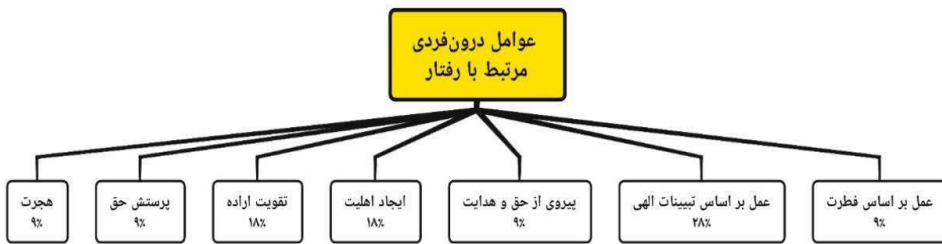
※ نکته: برآیند عوامل زمینه‌ساز درون فردی مرتبط با افکار

در بررسی عوامل بسترساز فردی مرتبط با افکار، این نتیجه‌ی قابل توجه به دست می‌آید که همه‌ی این عوامل به دو اصل مهم از معارف اسلامی یعنی خداشناسی و معاد بازمی‌گردند. این برآیند در مدل زیر نشان داده شده است.



## ۴. ۱. ۱. عوامل درون فردی مرتبط با رفتار

بخش دوم از عوامل فردی زمینه‌ساز شخصیت متقی، مربوط به رفتارهایی است که قرآن نتیجه‌ی انجام آنها را، شکل‌گیری تقوا دانسته است که در شکل زیر به همراه میزان فراوانی نشان داده شده‌اند.



آنچه در فطرت بشر به طور اقتضا نهاده شده و با الهام‌پی‌درپی به ذهن او یادآوری می‌کند، در اثر توجه کامل به اصول اعتقادی و انجام وظایف دینی، به‌صورت فعلیت درمی‌آید و سعادت‌ی که در انتظار بشر و غرض از خلقت او است به دست می‌آید (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۸: ۱۶۵) بنابراین اگر انسان مطابق با فطرتش عمل کند تقوایی را که خداوند به او الهام (شمس: ۸) کرده است به مقام فعلیت می‌رساند.

خداوند علاوه بر اینکه تقوا را به انسان الهام می‌کند جزئیات مسیر را نیز به‌وسیله‌ی ارسال شریعت، برای او تبیین می‌کند و عمل بر اساس این آموزه‌ها سهم بسزایی در شکل‌گیری و تثبیت شخصیت تقوا دارد (بقره: ۱۸۷؛ انعام: ۱۵۳؛ توبه: ۱۱۵)؛ قرآن کریم با ارائه‌ی مجموعه‌ای منسجم از بایدهای رفتاری مسیر سعادت را نشان داده و آنها را از لغزش‌های احتمالی در تشخیص راه سعادت رهایی بخشیده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۳۲). خدا خود را اهل تقوا می‌داند (مدثر: ۵۶) پس اوست که توفیق تقوا می‌دهد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۳: ۲۸۹)؛ از نگاه آیات قرآن تقوا برآیندی است که بر اثر انتخاب راه مستقیم شکل می‌گیرد و تنها در این صورت است که توفیق الهی نصیب او می‌گردد (محمد: ۱۷) در واقع انتخاب درست و شکوفاسازی استعداد درون، همراهی تقوا را برای انسان به دنبال دارد (فتح: ۲۶). از دیگر اموری که امکان زمینه‌کسب تقوا را در انسان به وجود می‌آورد می‌توان به عبادت (بقره: ۲۱)، تقویت اراده (بقره: ۱۸۳؛ آل عمران: ۱۸۶) و هجرت (زمر: ۱۰) برای امکان‌سازی عبادت الهی (مکرم، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۴۰۲) اشاره کرد.

#### ۴.۱.۲. عوامل برون‌فردی

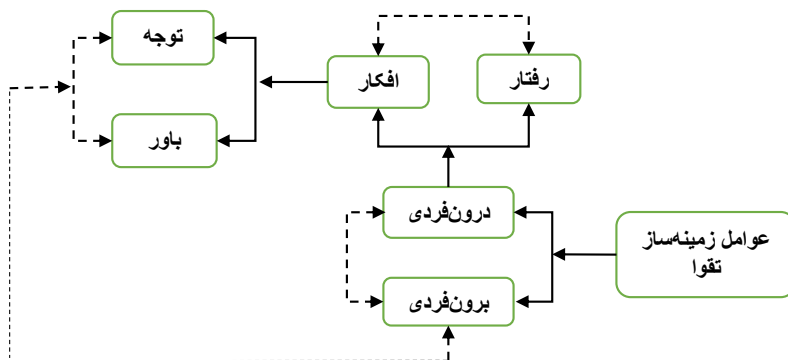
دسته‌ی دوم از عوامل بسترساز شخصیت متقی، عواملی هستند که از بیرون، بر وجود انسان تأثیر گذاشته و سبب ایجاد تقوا می‌شوند. این عوامل در صورتی به شکل‌گیری تقوا منتهی می‌شوند که انسان خود زمینه را فراهم کند و اهلیت دریافت تقوا را در خود ایجاد کرده باشد چنانچه امام صادق علیه السلام فرمود: «کسی که از درون نفس خود واعظ و هشداردهنده‌ای نداشته باشد مواظب مردم و اندرزگویان سودی به حال او ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۷۰).

از مهم‌ترین عوامل برون‌فردی، دریافت آگاهی‌های لازم است. این تذکرات زمانی همراه با تهدید و توبیخ است (بقره: ۶۳؛ اعراف: ۱۷۱) تا دستورات الهی را، مطالعه و یادآوری کرده و آنها را فراموش نکنند و غفلت نورزند (حوی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۵۷) شاید تقوا در وجود آنها بیدار شود؛ زمانی نیز به‌صراحت بیان می‌کند انذار و تذکر دادن می‌تواند انسان را متوجه تقوا کند (انعام: ۵۱ و ۶۹؛ اعراف: ۶۳ و ۱۶۴). در تحلیل برخی مفسران، پرهیزگاری میوه‌ی درخت یادآوری است (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۴۴۴). به گونه‌ای که رساندن افراد به سطح تقوا و حفظ آنها در این سطح، از طریق یادآوری دائمی امکان‌پذیر است تا فراموشی و غفلت، بر آنها غلبه نکند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۹۹).

تقوا، نتیجه‌ی تأمل در آموزه‌های دین الهی است که در شکلی هماهنگ و بدون اعوجاج، در قالب وحی الهی به بشر داده شده است (زمر: ۲۸؛ طه: ۱۱۳) و اگر معانی این آموزه‌ها روشن باشد، عمل به آنچه او می‌خواهد آسان‌تر خواهد بود و این همان تقوا است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۷۸).

الزام رفتاری از بیرون و اجرایی‌شدن حدود الهی نیز زمینه تقوا مداری را در افراد تقویت می‌کند؛ ضمانت اجرایی قصاص به‌عنوان یکی از حدود الهی از نگاه قرآن، سبب ایجاد تقوا می‌شود (بقره: ۱۷۹)، (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۹۲)؛ بنابراین هدف از قصاص، ایجاد بازدارندگی در برابر ناهنجاری‌های اجتماعی است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۲۲)؛ برخی مفسرین این بازدارندگی را تنها نسبت به قتل دانسته‌اند ولی برخی دیگر آن را شامل همه کجروی‌های اجتماعی دانسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۳۴۰)؛ بنا بر آنچه از آیات و تحلیل‌های مفسران آورده شد مشخص گردید الزام رفتاری از بیرون، روحیه‌ی خود‌نگهداری را در انسان ایجاد و حفظ می‌کند.

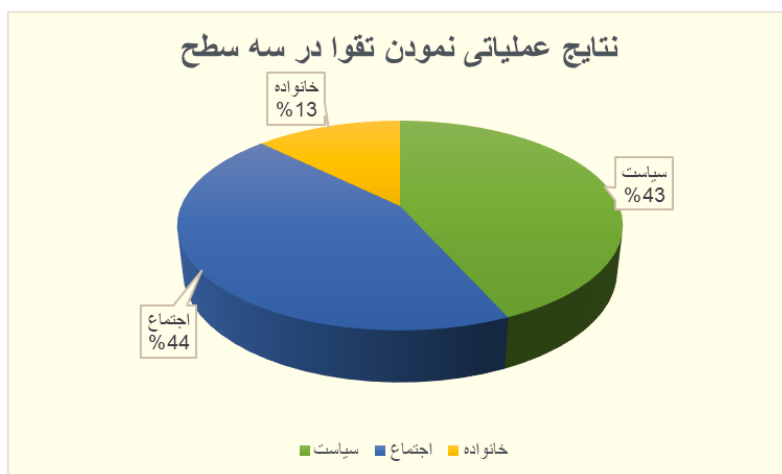
## مدل کلی عوامل زمینه‌ساز تقوا



بررسی در فراوانی کلمات موجود در عوامل زمینه‌ساز تقوا نشان می‌دهد که کلمات: توجه، باور، صفات و خداوند نقش پررنگ‌تری دارند.

## ۲.۴. نتایج عملیاتی نمودن تقوا

پس از حصول عوامل زمینه‌ساز، تقوا در وجود انسان شکل می‌گیرد، سپس عملیاتی کردن آن، نتایجی را در حوزه‌ی روابط میان‌فردی به دنبال دارد که بیش از نیمی از آیات تقوا را شامل می‌شود. نتایج دست‌آمده، در روابط میان‌فردی، در سه سطح خانواده، اجتماع و سیاست قابل بررسی است که در آیات قرآن نیز بازتاب یافته است. میزان هر کدام از این نتایج در شکل زیر نشان داده شده است.

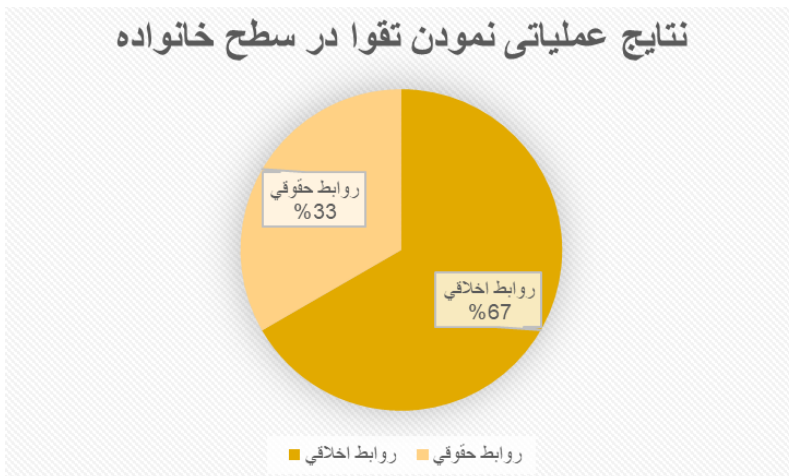


#### ۴.۲.۱. نتایج عملیاتی نمودن تقوا در سطح خانواده

خانواده یک واحد اجتماعی است که هدف از آن در نگاه قرآن، تأمین سلامت روانی برای افراد و همچنین ایجاد آمادگی برای برخورد و رویارویی با پدیده‌های اجتماعی است (صدر طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۳۲-۱۳۹). تقوا مداری مسیری است که به این هدف ختم می‌شود.

آیاتی که نتایج تقوا در سطح خانواده را بیان می‌کند، ۶۷٪ به مسائل اخلاقی و ۳۳٪ به مسائل حقوقی اشاره دارد. در واقع قرآن کریم در آیاتی که مربوط به مباحث خانواده است، پس از بیان احکام یا توصیه‌های لازم، به نوعی وارد بحث تقوا شده و به‌صورت فعل امر یا بیان شرط، به آن سفارش نموده است. نکته قابل توجه این است که آمیزه‌ای از مسائل حقوقی و اخلاقی در این آیات وجود دارد که الهام‌بخش این نکته است که در روابط خانوادگی، احکام حقوقی به‌تنهایی راهگشا نیست (موسوی، ۱۳۹۷: ۶۸-۹۱). روابط حقوقی در خانواده به حدی با اخلاق درهم‌تنیده شده که رعایت هرکدام در گرو پابندی به دیگری است؛ همان اندازه که عدم توجه به حقوق افراد می‌تواند آسیب‌زا باشد، اگر اخلاق نادیده گرفته شود، و هرکدام از افراد خانواده صرفاً به حقوق خود توجه داشته باشند، روابط افراد سرد و بی‌روح خواهد شد. ضمن اینکه احساس وظیفه نسبت به رعایت حقوق دیگران تنها در سایه‌ی داشتن اخلاق متعالی شکل می‌گیرد که این اخلاق در نتیجه‌ی ایجاد ماهیت تقوا و روحیه‌ی خود نگهداری، حاصل می‌شود.

#### نتایج عملیاتی نمودن تقوا در سطح خانواده



#### ۴.۲.۱.۱. نتایج حقوقی تقوا در روابط خانوادگی

آیاتی که به مسائل حقوقی بین افراد خانواده اشاره دارد نشان می‌دهد که در نتیجه‌ی ایجاد ماهیت تقوا، شخص متقی، حقوق شرعی افراد خانواده را هم در حال حیات (بقره: ۱۳۱ و ۲۳۳) و هم برای پس از مرگ با انجام وصیت رعایت می‌کند (بقره: ۱۸۰). همچنین حدود الهی را نسبت به پیش-آمدها مورد توجه قرار داده (طلاق: ۱ و ۴) و عدالت را محور کار خود قرار می‌دهد (نساء: ۱۲۹؛ طلاق: ۲).

#### ۴.۲.۱.۲. نتایج اخلاقی تقوا در روابط خانوادگی

رعایت امور اخلاقی در خانواده نیز، از نتایج تقواست که در آیات قرآن به آن اشاره شده است. مسئولیت‌پذیری، نوعی رفتار اخلاقی است که در نتیجه‌ی تقوا حاصل می‌شود و در حفظ بنیان خانواده (احزاب: ۳۷) و روابط خویشاوندی (نساء: ۱) و توجه به آخرت خویشاوندان (تحریم: ۶؛ طه: ۱۳۲) نمود پیدا می‌کند.

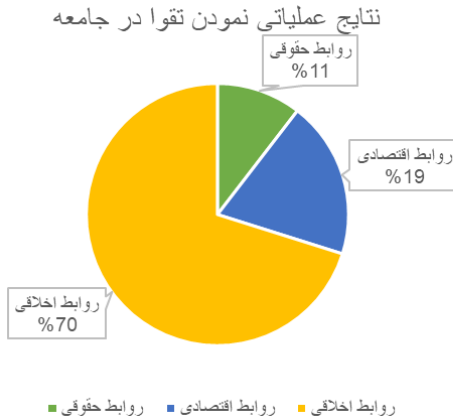
در خانواده‌ای که تقوا حاکم باشد، صرفاً به حقوق توجه نمی‌شود؛ بلکه افراد می‌دانند گاهی باید با مدارا، سازش و عدم مقابله به‌مثل (مائده: ۲۷ و ۲۸)، از پاره‌ای از حقوق گذشت تا بنیان خانواده از هم نپاشد (نساء: ۱۲۸ و ۱۲۹)، زیرا سرچشمه‌ی بسیاری از نزاع‌ها و کشمکش‌ها این است که افراد می‌خواهند تمام حقوق خود را بی‌کم‌وکاست دریافت کنند (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۵۱)، اما گذشت بر استیفای حق برتری دارد و به تقوا نزدیک‌تر است (بقره: ۲۳۷).

روحیه‌ی تقوا و خود نگهداری سبب می‌شود انسان در هر حال احترام پدر و مادرش را نگه‌دارد (مریم: ۱۳ و ۱۴) و حرمت همسرش را هم در زندگی مشترک (بقره: ۲۲۳) و هم در اختلافات (بقره: ۲۳۱ و ۲۴۱؛ طلاق: ۱ و ۲) حفظ کند تا هم حرمت خدا را در زندگی زناشویی حفظ کرده‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۲۱) و هم در اختلافات، زمینه را برای بازگشت به پیوند زناشویی، فراهم کند (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۲۲).

#### ۴.۲.۲. نتایج عملیاتی نمودن تقوا در سطح اجتماع

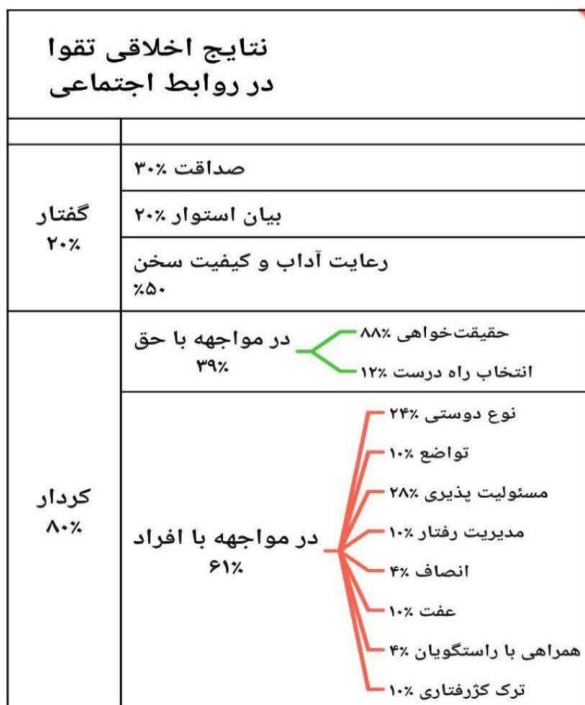
وقتی ماهیت تقوا در وجود آحاد یک جامعه ایجاد شود، در نتیجه، تقوا در سطح جامعه شکل گرفته و عملکرد افراد در اجتماع مبتنی بر ویژگی خود نگهداری می‌شود. آیات مربوط به شکل‌گیری تقوا در سطح اجتماع که بیشترین آمار را به خود اختصاص داده است، به سه دسته از

نتایج تقوا در روابط اخلاقی، روابط اقتصادی و روابط حقوقی اشاره دارد که در شکل زیر میزان فراوانی هر دسته مشخص شده است.



#### ۴.۲.۱. نتایج اخلاقی تقوا در روابط اجتماعی

آیاتی که مربوط به نتایج تقوا در روابط اخلاقی جامعه هستند، ۲۰٪ به شیوه‌ی گفتار متقین اشاره دارد و ۸۰٪ رفتار اخلاقی آنها را در اجتماع نشان می‌دهد. در جدول زیر، این نتایج به همراه درصد فراوانی هر کدام آمده است.



#### ۴.۲.۱.۱. نتایج اخلاقی تقوا در گفتار

یکی از اصلی‌ترین نتایج تقوا که در گفتار شخص متقی نمایان می‌شود، صدق‌گفتاری است که در زمره‌ی صفات این گروه از انسان‌ها بیان شده است (بقره: ۱۷۷؛ آل‌عمران: ۱۷؛ زمر: ۳۳) که بنا بر روایات، صدق رفتاری را نیز به دنبال دارد (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۰۱). فرد متقی علاوه بر راست‌گویی، به حق سخن می‌گوید و دارای بیانی استوار و به‌جا است (نساء: ۹؛ احزاب: ۷۰)؛ او همچنین آداب چگونگی سخن‌گفتن را در موقعیت‌های مختلف و کم‌وکیف سخن‌مراعات می‌کند (احزاب: ۳۲؛ حجرات: ۳ و ۱۲؛ مجادله: ۹) و گرفتار خودستایی نمی‌شود (نجم: ۳۲).

#### ۴.۲.۲.۱.۲. نتایج اخلاقی تقوا در کردار

عکس‌العمل انسان در اجتماع می‌تواند نسبت به اصل حق و باطل، یا افراد جامعه سنجیده شود، بنابراین این گروه از نتایج به دو دسته تقسیم می‌شوند:

## الف) نتایج تقوا در مواجهه با حق

فرد باتقوا دارای روحیه‌ی حقیقت‌گرایی است و عملکردش در مواجهه حق نیز بر همین مبناست، زیرا تقوا حقیقتی است که همه‌ی حقایق حول آن می‌چرخند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۱: ۴۸۵) بنابراین فرد متقی حق را تکذیب نمی‌کند (بقره: ۲۴ و ۴۱؛ اعراف: ۳۵؛ نور: ۵۲؛ زمر: ۳۳) و وقتی حق برایش روشن شد، بهانه‌جویی و درخواست بیجا ندارد (مائده: ۱۱۲) زیرا تقوا، یقین را افزایش داده و موجب درک حقایق می‌شود (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۹۶)؛ از آنجاکه اعتبار در هر جا با حق است، و لو اینکه حق جویان کم و معدود باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۱۶)، انسان متقی در مواجهه با اکثریت باطل، تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد و اعتبار را به حق می‌بخشد (مائده: ۱۰۰). پندپذیری، جلوه‌ای دیگر از حقیقت‌گرایی متقین است که تکرار عبارت «مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۶۶؛ آل‌عمران: ۱۳۸، نور: ۳۴؛ مائده: ۴۶) و «تَذَكُّرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (حاقه: ۴۸) در آیات مختلف نشان می‌دهد که آنها اهل پند و اندرز هستند (سبزواری، ۱۴۰۶، ج ۵: ۱۱۳) و موعظه‌ی حق را می‌پذیرند (مائده: ۱۰۸) ولی، انسان بی‌تقوا در مقابل نصیحت تکبر می‌ورزد (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۸۷) که عاقبت نامطلوبی به دنبال دارد (بقره: ۲۰۶). انسان متقی نسبت به حقیقت دین، بیشترین پذیرش را دارد و احکام خدا را تغییر نمی‌دهد (مائده: ۸۷ و ۸۸) زیرا رستگاری، در محور اطاعت از مجموع احکام قرار داده شده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۲۰)؛ او همچنین از دین خدا در جهت سوء استفاده نکرده (بقره: ۲۲۴ و ۳۳۳) و عادات نادرست را تکرار نمی‌کند (بقره: ۱۸۹) بلکه برای هر کاری از راه درست آن وارد می‌شود (برقی، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۴).

## ب) نتایج تقوا در مواجهه با افراد

تقوا، بنیانی قوی و نافع در دنیا و آخرت است (حجاری، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۸) و هر رفتاری که بر مبنای تقوا نباشد محکوم است (توبه: ۱۰۹)؛ وقتی مبنای رفتار در اجتماع تقوا باشد، نوع دوستی، و توجه به نیازهای دیگران در جامعه گسترش پیدا می‌کند (آل‌عمران: ۱۱۴ و ۱۱۵؛ مائده: ۲ و ۹۳؛ نحل: ۳۰ و ۱۲۸؛ زمر: ۱۰، ذاریات: ۱۵-۱۶) زیرا تقوا مبدأ خیر و عمل نیکوست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۷۲). تحلیل این دسته آیات نشان داد افراد متقی در اجتماع، نسبت به هم احساس مسئولیت کرده و همدیگر را به کارهای خوب دعوت می‌کنند و از کارهای ناصواب بازمی‌دارند (آل‌عمران: ۱۱۴؛ علق: ۱۲؛ انعام: ۶۹؛ اعراف: ۱۶۴). آنها تنها با هدف تذکر دادن وارد مجالس معصیت می‌شوند

(مکارم، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۹۱) و به این شکل، انزجارشان را از فسق و فساد نشان می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۸۴)، متقین با داشتن حس مسئولیت‌پذیری اجتماعی، به اصلاح‌گری میان مردم پرداخته (بقره: ۲۲۴؛ اعراف: ۳۵؛ حجرات: ۱۰) و خود را از فتنه‌ی اختلاف‌ها حفظ می‌کنند (انفال: ۲۵) زیرا می‌دانند در صورت بی‌تفاوتی و عدم احساس مسئولیت، اگر فتنه‌ای به پا شود، آثار سوء آن، دامن‌گیر همه‌ی امت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۶۴).

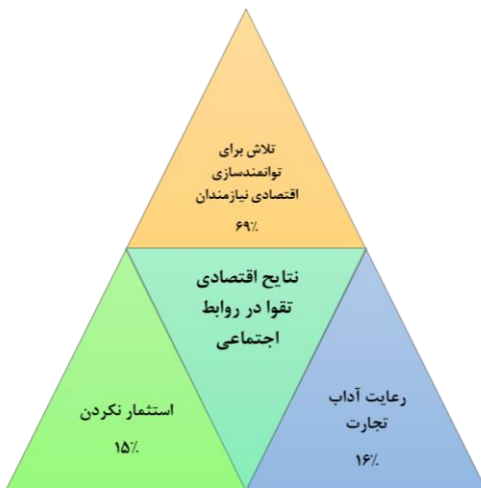
تحصیل روحیه‌ی تقوا محوری سبب می‌شود انسان، با کنترل خشم، رفتارش را مدیریت کند (آل‌عمران: ۱۵-۱۷ و ۱۳۳-۱۳۶) و تعاملش همراه با مدارا باشد. شخص متقی با راست‌گویان همنشینی و همراهی دارد (توبه: ۱۱۹) و در مقابل مردم، نخوت و برتری‌جویی ندارد (بقره: ۲۰۶؛ قصص: ۸۳)، بلکه متواضع است (آل‌عمران: ۱۵-۱۷) و در مواجهه با افراد انصاف دارد (نساء: ۹).

از دیگر نتایج اخلاقی تقوا در روابط اجتماعی، حفظ عفت و دعوت دیگران به آن است (مریم: ۱۸؛ هود: ۷۸؛ حجر: ۶۹). متقی همواره از کژرفتاری‌هایی مانند بخل، حرص (تغابن: ۱۶)، سوءظن و تجسس در امور دیگران دوری می‌کند (حجرات: ۱۲) و هنجارهای مخصوص اجتماعات خاص مانند حج را که سبب رشد روح تقوا در نفوس می‌شود (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۵۱) رعایت می‌کند (بقره: ۱۹۷).

#### ۲.۲.۲.۴. نتایج اقتصادی تقوا در روابط اجتماعی

یکی از روابط اصلی و گریزناپذیر در جامعه، روابط مالی و اقتصادی مردم با یکدیگر است. نتایج تقوا در این روابط، در سه فقره‌ی توجه به توانمندسازی اقتصادی مردم، رعایت آداب تجارت و

استثمارنکردن بروز می‌کند که درصد هرکدام در شکل روبرو نشان داده شده است.



از جمله علل اختلال نظام و انقراض اجتماعات بشر، آن است که ثروت در نزد گروهی که در اقلیت هستند تمرکز یابد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج: ۷، ۷۵)؛ توزیع درآمد و امکانات از مباحث اقتصادی در اسلام است که هدف از آن، رسیدن به رفاه عمومی در جامعه، برقراری عدالت اقتصادی و ریشه‌کن کردن فقر می‌باشد. بنابراین، اجرای احکام وضعی اقتصادی در اسلام می‌تواند فرد و جامعه را به سمت توانمندی معیشتی پیش ببرد (اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۷۷-۹۵). توجه به توانمندسازی اقتصادی مردم پررنگ‌ترین نتیجه‌ی اقتصادی تقوا می‌باشد (بقره: ۲-۳ و ۱۷۷؛ آل‌عمران: ۱۵-۱۷ و ۱۳۴؛ اعراف: ۱۵۶؛ تغابن: ۱۶؛ لیل: ۵؛ ذاریات: ۱۵-۱۹؛ لیل: ۱۷-۲۱) که بیشترین سهم از آیات تقوا در این زمینه را، به خود اختصاص داده است.

قرآن، مقررات دقیقی برای امور تجاری و اقتصادی بیان کرده تا سرمایه‌ها هر چه بیشتر رشد طبیعی خود را پیدا کنند و بن‌بست و نزاعی در میان مردم رخ ندهد (مکارم، ۱۳۷۱، ج: ۲، ۳۸۲) و تقوا را ضامن اجرای این احکام می‌داند (بقره: ۲۸۲ - ۲۸۳). در جامعه‌ی تقوا محور، ربا که نوعی استثمار و بهره‌کشی اقتصادی است (بقره: ۲۷۸؛ آل‌عمران: ۱۳۰) و رفتاری متناقض با انفاق است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۴، ۲۵) جایی ندارد.

#### ۴. ۲. ۳. نتایج حقوقی تقوا در روابط اجتماعی

تحلیل این دسته آیات نشان داد اصلی‌ترین نتایج تقوا که در روابط حقوقی افراد در اجتماع بروز می‌کند، شهادت به حق و عادلانه (۷۱٪) و وفای به عهد (۲۹٪) است.

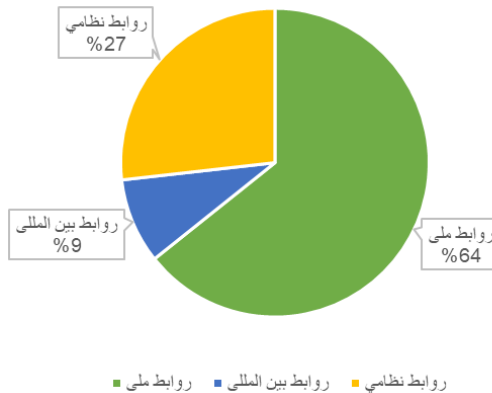
عدل همانند مسئله‌ی توحید در تمام اصول و فروع اسلام ریشه دارد و در مباحث اجتماعی اسلام روی هیچ اصلی به اندازه عدالت تکیه نشده است (مکارم، ۱۳۷۱، ج: ۴، ۳۰۱-۳۰۲). یکی از جاهایی که در قرآن به عدالت اشاره شده است، نسبت به بحث شهادت و گواهی‌دادن است که این سلوک اجتماعی ملازم با تقوا دانسته شده است (مائده: ۸؛ طلاق: ۲). اگر از فرد متقی برای تحمل شهادت دعوت شد، می‌پذیرد (بقره: ۲۸۲) و در هنگام نیاز، نه تنها شهادتش را کتمان نمی‌کند (بقره: ۲۸۳) بلکه به صورت صحیح و اصولی آن را ادا می‌کند (مائده: ۱۰۸).

از دیگر ویژگی‌های متقین در روابط حقوقی، وفای به عهد است (بقره: ۱۷۷) که نمودار تعالی روحی و قدرت اراده و شخصیت محکم افراد و روابط اجتماع است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج: ۲، ۵۱) و متقین را محبوب خدا قرار می‌دهد (آل‌عمران: ۷۶).

### ۳.۲.۴. نتایج عملیاتی نمودن تقوا در سطح سیاست

سیاست به معنای حکم‌راندن بر رعیت و اداره‌کردن امور مملکت است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۲۲۵). حکومت، ضرورت انکارناپذیری است که انسان‌ها برای حفظ نظم جامعه‌ی خود و تضمین منافع همگانی به آن نیاز دارند. بر اساس مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی قرآنی، حکومت دینی، تنها نوع حکومت است که می‌تواند ضرورت‌های فوق را تأمین کند (جباری، ۱۳۹۶: ۱۰۱-۱۲۸). تحلیل این دسته آیات نشان می‌دهد شکل‌گیری تقوا در اجتماع، نتایجی نیز در سطح سیاست دارد که در آیات قرآن به آنها اشاره شده است. این نتایج به همراه میزان فراوانی در شکل زیر آمده است.

نتایج عملیاتی نمودن تقوا در سطح سیاست



### ۳.۲.۴.۱. نتایج تقوا در روابط ملی

این دسته نتایج در روابط سیاسی، روندی طرفینی دارد و چگونگی رابطه مردم با حاکمیت (۴۳٪) و رهبری جامعه با مردم (۵۷٪) را نشان می‌دهد.

### ۳.۲.۴.۱.۱. نتایج تقوا در رابطه‌ی حاکمیت با مردم

از آنجاکه تاریخچه‌ی پیدایش حکومت دینی به پیشینه‌ی تاریخی انبیای الهی بازمی‌گردد (جباری، ۱۳۹۶: ۱۰۱-۱۲۸) همه آیاتی که عملکرد یک حاکم متقی را نشان می‌دهد مربوط به سیره‌ی عملی پیامبران الهی به‌عنوان باتقواترین افراد، در برخورد با جامعه‌ی انسانی است. هر اندازه

حوزه‌ی مدیریتی یک فرد بزرگ‌تر باشد احتمال لغزش او بیشتر است، از این جهت برای انسانی که می‌خواهد نظام هستی را اداره کند، عصمت را شرط دانسته‌اند. در حقیقت عصمت، مرتبه‌ی نهایی ملکه‌ی تقوا و عالی‌ترین مرحله‌ی آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۳۸۹). طبق تحلیل‌های انجام شده، نتایج تقوا در رابطه‌ی حاکمیت با مردم، در دو امر اصلی بروز می‌کند که عبارت‌اند از:

(الف) تحریض مردم به تقوا (۷۶٪)

با تحلیل این دسته آیات مشخص شد بیشترین عملکردی که انبیای الهی در مواجهه با جامعه‌ی انسانی داشتند، دعوت مردم به تقوا و تحریض آنها بر آن بود (آل عمران: ۵۰؛ اعراف: ۶۵؛ شعراء: ۱۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۷ و ۱۷۹؛ صافات: ۱۲۴؛ زخرف: ۶۳؛ نوح: ۳). سیره‌ی اهل‌بیت: نیز بر همین منوال بود و در نهج‌البلاغه به کرات مشاهده می‌شود حضرت علی علیه السلام بعد از حمد و ثنای خدا، مردم را به تقوا سفارش کرده‌اند (خطب: ۱۷۳، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۵).

(ب) مدیریت اصولی (۲۴٪)

حاکم دینی، همچنان که حکومتش را بر پایه‌های صبر و تقوا بنا کرده است (یوسف: ۹۰)، جامعه را نیز به نحو اصولی و بر مبنای تقوا مدیریت می‌کند. رفتار حاکم متقی، همراه با نیکي و مهربانی است نه زورگویی و شقاوت (مریم: ۱۳-۱۴). او در کنار توجه به رفاه مادی و فقرزدایی از مردم و جبران برخی خسارت‌های مالی آنان (حشر: ۷؛ ممتحنه: ۱۱)، با سرمایه‌گذاری روی فرهنگ تقوا و معنویت جامعه، راه جذب سرمایه‌های مادی و معنوی را برای جامعه هموار می‌کند، زیرا اعتقاد به خدا و تقوا نسبت به او، موضوعی جدا از واقعیت زندگی نیست (قطب، ۱۴۲۵، ج ۳: ۱۳۳۸) و در سایه‌ی ایمان و تقوای جمعیت‌ها (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۵۴)، ابواب برکات باز و سرمایه‌ها جذب می‌شود (اعراف: ۹۶). وی در این مسیر خود و خانواده‌اش قوانین الهی را نسبت به سایر افراد در جامعه، به نحو اتمّ و شدیدتر رعایت می‌کنند (احزاب: ۳۲) زیرا دشمنان به دنبال روزنه‌ای هستند که بتوانند از طریق آن به حاکمیت نفوذ کنند، و ضعف در خانواده‌ی حاکم ممکن است این فرصت را به آنها بدهد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۱۸).

حاکم متقی با ایمان به اینکه فرجام نیک از آن متقین است (هود: ۴۹) همواره امید را به جامعه تزریق می‌کند و با ترسیم آینده‌ای روشن و متعلق به متقین، مردم را به پایداری و تقوا دعوت می‌کند (اعراف: ۱۲۸) زیرا دانستن این واقعیت، انرژی توده‌های ضعیف را منفجر می‌کند و به آنها امید می‌دهد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۴۱۷).

## ۲.۲.۳.۱.۲. نتایج تقوا در رابطه‌ی مردم با حاکمیت

نتایج تقوا در رابطه‌ی مردم با حاکمیت در دو اصل اطاعت (۸۶٪) و وحدت (۱۴٪) خلاصه می‌گردد. در آیات فراوانی، اطاعت مردم از خدا و حاکم دین در نتیجه‌ی تقوا بیان شده است (آل عمران: ۵۰؛ انفال: ۱؛ شعرا: ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۷۹؛ نور: ۵۲؛ زخرف: ۶۳؛ تغابن: ۱۶، نوح: ۳؛ حدید: ۲۸؛ هجرات: ۱؛ مجادله: ۹) که نشان می‌دهد مهم‌ترین نمود تقوای ملت در قبال حاکم دینی، اطاعت‌پذیری و فرمان‌برداری آنهاست و در جایی که حاکم دین، حکمی دارد، با حکمی خودسرانه آن را نقض نمی‌کنند و همواره گوش‌به‌فرمان و پیرو هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۴۵۶) و در راستای اطاعت‌پذیری شعائر الهی را بزرگ می‌دارند (حج: ۳۲).

رفتار مردم باید مبتنی بر تقوا باشد تا مورد پذیرش خدا و حاکم دین قرار گیرد (توبه: ۱۰۸) نه بر اساس تفرقه و جدایی، زیرا بی‌تقوایی سبب تشتت عقیده می‌شود و به حکمرانی ستمگران ختم می‌شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۴: ۳۳۰). از همین رو ملت متقی، با اصلاح میان همدیگر (انفال: ۱) و باتکیه بر تقوا مبتلا به چنددستگی نمی‌شوند (روم: ۳۲-۳۱).

## ۲.۲.۳.۲. نتایج تقوا در روابط بین‌الملل

اسلام دینی اجتماعی است و احکام آن یک رشته اصول به‌هم‌پیوسته‌ای را بنا می‌نهند که تمام روابط یک مسلمان (رابطه با خدا و دیگر انسان‌ها) را شامل می‌شود. تاریخ روابط بین‌الملل در اسلام، میزان گرایش جامعه اسلامی به روابط بین‌المللی و احترام به اصول حاکم بر آن را به‌خوبی نشان می‌دهد (سلیمی، ۱۳۸۲: ۶۹-۸۱).

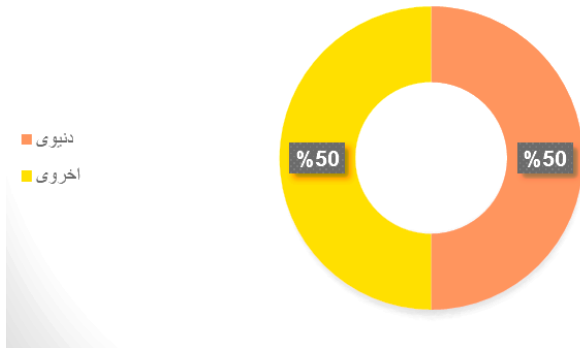
تحلیل‌ها نشان داد تقوا به‌عنوان یکی از بایسته‌های دین اسلام، بر روابط بین‌الملل نیز تأثیر دارد. متقین خوی استکباری نداشته و به دنبال فساد در زمین نیستند (قصص: ۸۳) بلکه با تعامل سازنده و ارتباط معنادار با ادیان الهی (بقره: ۲-۴)، با محوریت تقوا (هجرات: ۱۳) روابط بین‌المللی را مدیریت می‌کنند. متقین نه تنها ادیان آسمانی را مایه‌ی تفرقه و نفاق نمی‌شمرند، بلکه با توجه به وحدت در اصول، آنها را وسیله‌ای برای ارتباط و پیوند میان انسان‌ها می‌دانند (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱: ۷۵) البته اگر عده‌ای دشمنی کردند و مقدسات دین را استهزاء کردند متقین به‌خاطر غیرت دینی از آنها فاصله می‌گیرند (مائده: ۵۷؛ احزاب: ۱).



### ۳.۴. پیامدهای رفتارهای تقوا بنیان

شکل‌گیری ماهیت تقوا و حصول نتایج آن در عملکردهای مختلف خانوادگی، اجتماعی و سیاسی، پیامدهایی به دنبال دارد. نتایج، مترتب بر شکل‌گیری ماهیت تقوا است که در عملکرد

#### پیامدهای رفتارهای تقوا بنیان

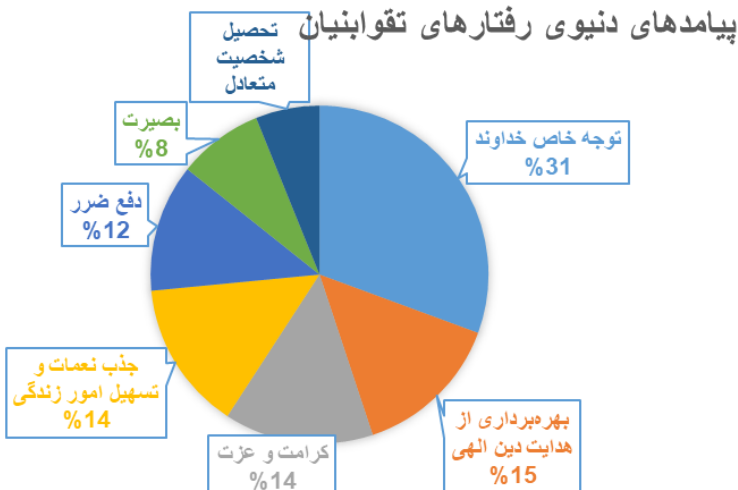


انسان ظاهر می‌شود و پیامدها، دستاوردهایی است که به دنبال آن عملکردها به دست می‌آید. تحلیل‌ها نشان داد پیامدهای تقوا که ۲۹ درصد از آیات تقوا در قرآن را تشکیل می‌دهد به یک میزان در دو سطح دنیا و آخرت بروز می‌کند.

### ۳.۴.۱. پیامدهای دنیوی

عملکرد بر اساس تقوا، پیامدهایی در دنیا دارد که به همراه درصد فراوانی در نمودار زیر نشان

داده شده‌اند.



#### ۴. ۳. ۱. ۱. توجه خاص خداوند

تحلیل آیات تقوا نشان می‌دهد توجه ویژه‌ی خداوند به متقین، مهم‌ترین پیامد دنیوی تقواست که به صورت ولایت مخصوص (جائیه: ۱۹)، حبّ ویژه (آل عمران: ۷۶؛ توبه: ۴ و ۷) و معیت خاصه (بقره: ۱۹۴؛ توبه: ۳۶ و ۱۲۳؛ نحل: ۱۲۸) بیان شده‌است. خداوند به صراحت بیان می‌کند که از کارهایی که مردم در راهش انجام می‌دهند تنها تقواست که به او می‌رسد (حج: ۳۷) و موجب قرب به او می‌شود، زیرا خدا بی‌نیاز از هر حاجتی است (المیزان، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۵۳۰)، بنابراین، عمل بر اساس تقوا، امکان آمرزش (حجرات: ۳) و رحمت الهی را (نساء: ۱۲۹؛ انعام: ۱۵۵؛ اعراف: ۶۳؛ یس: ۴۵؛ حجرات: ۱۰) در دنیا به دنبال دارد.

#### ۴. ۳. ۱. ۲. بهره‌برداری از هدایت دین الهی

بهره‌برداری از هدایت‌های قرآن و دیگر کتب آسمانی (بقره: ۲؛ حاقه: ۴۸؛ آل عمران: ۱۲۸؛ مائده: ۴۶؛ انبیا: ۴۸؛ بقره: ۶۶) که فرع بر هدایت اول (سلامت فطرت) است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۹) پیامد دیگر تقواست، زیرا اهل تقوا سرمایه‌ی اصیل خود را حفظ می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۴۰۳) و از این جهت بشارت‌های قرآن نیز به آنها اختصاص دارد (مریم: ۹۷).

#### ۴. ۳. ۱. ۳. کرامت و عزت

تقوا و خود نگهداری، برای انسان و جامعه‌ی متقی، کرامت و عزت در پی دارد. حضرت علی علیه السلام تقوا را بالاتر از هر عزتی می‌داند (نهج البلاغه: حکمت ۳۷۱) و قرآن ملاک کرامت و برتری انسان‌ها را تقوای آنها می‌داند (حجرات: ۱۳) و بارها وعده داده‌است که عاقبت نیکو و حکومت در زمین از آن متقین است (اعراف: ۱۲۸؛ هود: ۴۹؛ طه: ۱۳۲؛ قصص: ۸۳).

در پی تقوا، شایستگی‌های ویژه‌ای می‌آید که تنها اختصاص به متقین دارد؛ مانند امامت بر بندگان ویژه‌ی خدا (فرقان: ۷۴) که مربوط به بالاترین درجات تقواست و اختصاص به اهل بیت دارد (شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۹: ۳۸۳) و همچنین شایستگی سرپرستی مراکز دینی از جمله خانه‌ی خدا (انفال: ۳۴).

#### ۴. ۳. ۱. ۴. تحصیل شخصیت متعادل

یکی دیگر از پیامدهای تقوا، ایجاد یک شخصیت متعادل و محکم است که در قالب رسیدن به آرامش حقیقی (اعراف: ۳۵؛ یونس: ۶۲)؛ و تحصیل شخصیت شاکرانه (آل عمران: ۱۲۳) تحقق پیدا

می‌کند. متقین با داشتن روحیه‌ی سپاسگزاری، سطح بالاتری از هیجان‌های مثبت و رضایت از زندگی و سطح پایین‌تری از افسردگی و فشار روانی را دارند (پسندیده، ۱۳۹۹: ۹۱-۱۰۴) و با حفظ خود از اعمال و افکار ناروا و همچنین آرزوهای دامنه‌دار که عوامل سلب آرامش هستند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۱۲) استقرار و آرامش دارند.

#### ۴. ۳. ۱. ۵. بصیرت

از مهم‌ترین پیامدهای تقوا، ایجاد بصیرت و شکل‌گیری یک بینش متعالی و صحیح است (یونس: ۶) زیرا برخی نشانه‌ها را تنها کسانی درک می‌کنند که در پرتو تقوا، صفای روح یافته باشند (مکرم، ۱۳۷۱، ج ۸: ۲۲۵) و تقوا مانند نوری روشنایی‌بخش مسیری است که دنبال می‌کنند (حدید: ۲۸)؛ این نور که به‌مثابه یک ابزار قدرتمند تشخیص در اختیار متقین قرار می‌گیرد، سبب می‌شود در بزنگاه تشکیک بین حق و باطل، به‌راحتی حق را تشخیص داده و از باطل جدا کنند (اعراف: ۲۰۱؛ انفال: ۲۹).

#### ۴. ۳. ۱. ۶. جذب نعمات و تسهیل امور زندگی

جذب نعمات و برکات هستی (اعراف: ۹۶) و امداد غیبی (آل‌عمران: ۱۲۵) که در عرصه‌های مختلف بروز می‌کند، یکی دیگر از پیامدهای تقواست. تقوا موجب می‌شود در شرایط دشوار، امور زندگی آسان شود (طلاق: ۴) که با وسعت روزی و هموارشدن راه برون‌رفت از مشکلات و بن‌بست‌ها (طلاق: ۲ و ۳؛ یوسف: ۵۶-۵۷) تحقق پیدا می‌کند، زیرا با قراردادن اراده خدای تعالی در جای اراده خود، هیچ بن‌بستی باقی نمی‌ماند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۵۲۹).

#### ۴. ۳. ۱. ۷. دفع ضرر

تقوا به‌عنوان بهترین پوشش (اعراف: ۲۶)، انسان را از ناملایمات، زشتی‌ها و ناپسندی‌های معنوی حفظ می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۴۰۶) و به‌مثابه یک سپر، موجب دفع ضررهای مختلف اعم از عذاب الهی (نمل: ۵۳؛ فصلت: ۱۸)، آسیب دشمن (آل‌عمران: ۱۲۰) و اثر سوء گناهان (مائده: ۶۵؛ طلاق: ۵) از شخص و جامعه‌ی متقی می‌شود.

#### ۴. ۳. ۲. پیامدهای اخروی

##### ۴. ۳. ۲. ۱. رستگاری و تنعم در بهشت

پیامدهای اخروی تقوا نیز در آیات زیادی بیان شده است که دقت در این آیات نشان می‌دهد درصد بالای آنها به نجات از عذاب دوزخ (مریم: ۷۲؛ زمر: ۶۱) و جاودانگی و تنعم در بهشت اشاره

دارد (بقره: ۱۰۳ و ۲۱۲؛ آل‌عمران: ۱۵، ۱۳۳-۱۳۶، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۹۸؛ اعراف: ۱۵۶؛ یوسف: ۵۷؛ یونس: ۶۳؛ رعد: ۳۵؛ حجر: ۴۵؛ نحل: ۳۰، ۳۱؛ مریم: ۶۳؛ فرقان: ۱۵؛ ص: ۴۹؛ زمر: ۷۳؛ محمد: ۱۵، ۳۶؛ ص: ۲۸؛ ذاریات: ۱۵؛ طور: ۱۷؛ قمر: ۵۴؛ طلاق: ۵؛ حجرات: ۳؛ قلم: ۳۴؛ زخرف: ۳۵)؛ بهشتی که به متقین نزدیک شده (شعراء: ۹۰؛ ق: ۳۱) و خود را به آنها عرضه می‌کند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج: ۵: ۲۶۰۵).

متقین با نوری که خدا برایشان قرار داده است (حدید: ۲۸)، با عزت و احترام به پیشگاه خداوند متعال در بهشت وارد می‌شوند (مریم: ۸۵) و در آنجا زمینه برای رسیدن به تمامی خواسته‌هایشان فراهم می‌شود (زمر: ۳۳). آنها که در دنیا هدفی جز رضای پروردگار نداشتند، با قرار گرفتن در مقام امن الهی (دخان: ۵۱)، به رضایت و خشنودی می‌رسند (لیل: ۱۷-۲۱) و رستگار می‌شوند (بقره: ۱۸۹؛ آل‌عمران: ۱۳۰ و ۲۰۰؛ مائده: ۳۵ و ۱۰۰؛ نور: ۵۲؛ نبأ: ۳۱).

#### ۳.۲.۳.۴. پشتوانه قبولی اعمال

تقوا در متن عمل، موجب صحت و ثواب آن عمل است و عمل فاقد تقوا مانند عمل فاقد اخلاص، هرگز مقبول خداوند نخواهد بود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ج: ۱: ۴۱۴) لذا تقوا پشتوانه‌ی قبولی اعمال (مائده: ۲۷) و برترین توشه برای سفر آخرت است (بقره: ۱۹۷).

#### ۳.۲.۳.۴. تداوم دوستی‌ها

از آنجاکه پیوند دوستی پرهیزکاران در دنیا، بر محور ارزش‌های جاودانی دور می‌زند، نتایج پربارش در قیامت آشکارتر می‌شود (مکرم، ۱۳۷۱، ج: ۲۱: ۱۱۰) و دوستی‌هایشان تداوم می‌یابد (زخرف: ۶۷).





## نتیجه

باتوجه به یافته‌های این پژوهش، نتایج زیر حاصل شد:

۱. رسیدن به الگوی رفتاری برآمده از داده‌های قرآنی هدفی است که قرآن آن را دنبال کرده است. اهمیت الگوهای رفتاری به این دلیل است که فرایند مشخصی را تا رسیدن به نتایج مقتضی نشان می‌دهند.

۲. تحلیل محتوا روشی مفید برای استخراج الگوهای مختلف از منابع دینی است و با احصاء داده‌های کمی، همراه با تحلیل کیفی می‌توان به نتایج قابل توجهی دست پیدا کرد که در برنامه‌ریزی برای رسیدن به خواست‌های الهی و آرمان‌های دینی راهگشا باشد.

۳. آیات تقوا در قرآن که تعداد قابل توجهی هستند راه رسیدن به سعادت و کمال را پیش روی فرد و جامعه قرار می‌دهند. بررسی آماری و تحلیل‌های کیفی انجام شده نشان داد که این آیات، به سه دسته‌ی اصلی تقسیم‌پذیر هستند که ذیل هر کدام موضوعات فرعی و جزئی‌تر قرار دارد. دسته‌ی اول که سهم نوزده درصدی دارد، عوامل بسترساز تقوا هستند که زمینه‌های شکل‌گیری ماهیت تقوا را در وجود انسان بیان می‌کنند. دسته‌ی دوم نتایج شکل‌گیری ماهیت تقوا هستند که شیوه‌ی عملکرد متقین را در سطوح مختلف اجتماع یعنی خانواده، جامعه بیان می‌کنند و سهم بسزایی (۴۹٪) از این آیات را به خود اختصاص داده که نشان می‌دهد در قرآن شاخصه‌های یک جامعه‌ی تقوا محور به‌خوبی بیان شده است و در نهایت دسته‌ی سوم، پیامدهای عملکرد بر اساس تقوا را نشان می‌دهد که سهم ۳۲ درصدی دارند.

۴. بررسی آمارهای به‌دست‌آمده نشان داد که در قرآن یک الگوی رفتار ارتباطی مبتنی بر تقوای اجتماعی وجود دارد که روندی منطقی را از آغاز تا انجام نشان می‌دهد.

## منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ ق)، *التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- اسماعیلی، عطالله؛ یاسوری، مجید و ابراهیمی، آدینه (۱۳۹۴)، «بررسی عوامل مؤثر بر توانمندسازی اقتصادی از منظر قرآن و حدیث»، پایگاه مجلات بصیرت و تربیت اسلامی، سال، شماره ۳۵، ۷۷-۹۵.
- برقی، احمد بن محمد (بی تا)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- پسندیده، عباس؛ حسن زاده توکلی، محمدرضا؛ کزازی، نجم السادات (۱۳۹۹)، «نقش میانجی شکرگزاری در رابطه آرزومندی با رضایتمندی و تبیین اسلامی - روان‌شناختی آن»، پژوهش‌نامه روان‌شناسی مثبت، شماره ۲۳، ۹۱-۱۰۴.
- تهبانوی، محمد بن علی بن علی (۱۹۹۶ م)، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبی لبنان ناشرین.
- جباری، سید رضا (۱۳۹۶)، «ماهیت حکومت دینی و دلایل آن از منظر فریقین»، فصل‌نامه پاسخ بهار، شماره ۵، ص ۱۰۱-۱۲۸.
- الجرجانی، علی بن محمد الشریف (۱۴۰۳ ق)، *التعریفات*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، *ادب فنای مهربان*، قم: اسراء، چ ۱۳.
- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ ق)، *التفسیر الواضح*، بیروت: دار الجیل، چ ۱۰.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ ق)، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران: لطفی، چاپ ۱.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، بی‌جا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن فضل (۱۴۱۲ ه ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار القلم.
- سبزواری، محمد (۱۴۰۶ ق)، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ ق)، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چ ۱.
- سلیمانی، سمیه؛ رحیمی، مرتضی (۱۳۹۸)، «محورها و مؤلفه‌های قرآن کریم در خصوص زندگی اجتماعی»، *رهیافت فرهنگ دینی*، سال دوم، شماره ۷، ۳۳-۵۸.
- سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۸۲)، «روابط بین‌الملل در اسلام؛ بررسی مراحل تاریخی»، معرفت مهر، شماره ۷۰، ۸۱-۶۹.
- شاه‌عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ ش)، *سلیم، تفسیر اثنی‌عشری*، تهران: میقات.

- شیرافکن، محمدحسین و دیگران (۱۳۹۶)، «تحلیل حوزه مقابل تقوا با تأکید بر روش معناشناسی / یزوتسو»، ذهن، شماره ۷۱، ۱۷۱-۲۰۰.
- صدر طباطبایی، فاطمه (۱۳۸۰)، «تعریف خانواده از منظر قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۷ و ۲۸، ۱۳۹-۱۳۲.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲ش)، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ ۴.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، مترجم: موسوی، محمدباقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع‌البحرین، تهران: مرتضوی، بی‌چاپ.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چ ۲.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث، چ ۳.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، العین، ایران: مؤسسه دار الهجرة، چاپ ۲.
- فضل‌الله، محمدحسین (۴۱۹ ق)، من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
- قطب، سید (۱۴۲۵ ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق، چ ۳۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷)، اصول کافی، مترجم: آیت‌اللهی، مهدی، تهران: جهان‌آرا، چ ۲.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفا، چ ۲.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محبی‌الحسین.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، جنگ و جهاد در قرآن، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، چاپ ۴.
- مصطفوی، حسن (۱۳۹۳ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مؤسسه معارف اهل‌البت علیهم السلام.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸)، تفسیر کاشف، مترجم: دانش، موسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ ۱۰.
- موسوی، صدیقه و دیگران (۱۳۹۷)، «کارکردهای تقوا در خانواده از دیدگاه قرآن»، مشکوه، شماره ۱۳۹، ۶۸-۹۱.
- نفیسی، علی‌اکبر (بی‌تا)، فرهنگ نفیسی، تهران: خیام.
- نوبری، علیرضا؛ یعقوبی، سید شهاب‌الدین (۱۳۹۹)، تحلیل محتوای نامه‌های امام‌های علیهم السلام به کارگزاران با محوریت اصول حکمرانی، پژوهش‌های سیاست اسلامی، شماره ۱۷، ۴۰-۷۰.
- نوبری، علیرضا؛ جامعی، مهدی (۱۳۹۹)؛ تحلیل محتوای نامه‌های امام‌های علیهم السلام به معاویه با محوریت واکاوی سهم اخلاق در مناسبات حکومتی، پژوهش‌های سیاست اسلامی، شماره ۱۸، ۳۹-۷۱.



## چگونگی ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و سبک زندگی مدرن

محمد بهزاد\*

مهدی شوشتری\*\*

علی سفیدیان\*\*\*

### چکیده

سبک زندگی ناظر بر سلوک فردی و اجتماعی افراد یک جامعه و بسته به نوع ایدئولوژی و جهان بینی مکتب، متفاوت است. عرفان و سیاست اسلامی نیز درهم آمیختگی شدیدی دارند که در سبک زندگی فردی و اجتماعی افراد بروز می کند. پژوهش پیش رو با هدف کشف چگونگی ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و سبک زندگی "انسان مدرن" در نظریه عقلانیت و معنویت، پس از تبیین مفاهیم نظری پژوهش و ابعاد عرفانی سیاسی و ویژگی های سبک زندگی مؤمنانه به شیوه توصیفی و تحلیلی و با بهره گیری از آیات قرآنی به این نتیجه رسیده است که سبک زندگی قرآنی تداعی کننده پیوند عرفان و سیاست با حفظ هم طرازی تعبد و تعقل، عقل معاد و معاش و نیز معنویت و مدیریت در متن زندگی مؤمنان است. اما در سبک زندگی "انسان مدرن" مصطفی ملکیان، سکولاریسم مجالی برای

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه امام حسین (ع) (mbk60@chmail.ir).

\*\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (م) (mahdishoshtari@chmail.ir).

\*\*\* پژوهشگر تفسیر و علوم قرآنی سطح چهار حوزه علمیه قم (s.ali4579123@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹

جولان اجتماعی عرفان و معنویت باقی نمی‌گذارد. در واقع صاحب نظریه "عقلانیت و معنویت" با فروکاست عرفان به معنویتی فردگرا، شریعت‌گریز و غیر تعبدی، سعی بر سازوار نمودن این دو به‌ظاهر متعارض دارد. در واقع این نظریه تلاشی است در جهت آرامش بخشی، امیدواری، شادی آفرینی و محروم نماندن انسان مدرن از عرفان و معنویت اما به قیمت ذبح تدین و تعبد به پای عقل معاش که امکان پیوند عرفان و سیاست ناب را در سبک زندگی منتفی می‌سازد.

### کلیدواژه‌ها: سبک زندگی، عرفان، سیاست، انسان مدرن، معنویت، عقلانیت.

#### مقدمه

سبک زندگی<sup>۱</sup> از جمله مباحث مطرح در علوم اجتماعی و رفتاری به معنای مجموعه‌ای نظام‌واره از رفتارها و نمادهای فردی و اجتماعی است که متأثر از باورها؛ ارزش‌ها و نگرش‌های پذیرفته‌شده و متناسب با امیال و خواسته‌های فردی و شرایط محیطی و جهت غالب رفتاری یک فرد یا گروهی از افراد است. در نتیجه بیانگر، نماد و نمایشگر محتواست، «کل يعمل علی شاکلته» (اسراء: ۸۴)، نماد ابعاد ناآشکار و پنهان هویت فردی و اجتماعی و دینی است؛ بنابراین به‌خودی‌خود اصالتی ندارد، باین‌حال نمایشگر فرهنگی است که مانند هوا در کالبد اجتماع جریان دارد.

نقش دین و باورهای اعتقادی در تشکیل سبک زندگی به اذعان بیشتر پژوهشگران این حوزه امری بدیهی و واضح بوده و عقاید فرد و جامعه از عوامل مؤثر در سبک زندگی هر اجتماع انسانی است (مهدوی، ۱۳۸۷) قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷). بنابراین نوع باورهای انسان تأثیری مستقیم بر انتخاب‌ها و گزینش‌های وی دارد. در واقع در هر مکتب، نوع نگاه به جهان، ایدئولوژی‌ساز است و بالعکس. نوع ایدئولوژی نیز، مبین نگاه ویژه انسان به جهان است و هر دو این‌ها (ایدئولوژی و جهان‌بینی)، تأثیر مستقیم بر نوع حیات فردی و اجتماعی بشر دارد که از آن به سبک زندگی یاد می‌شود.

حال چگونگی رابطه عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و همین مسئله در نظریه "عقلانیت و معنویت" که به‌عنوان بدیل معنای قرآنی سبک زندگی مؤمنانه برای انسان مدرن بیان شده؛ سؤالاتی است که پژوهش پیش‌رو در صدد پاسخ به آنهاست.

## ۱. مفاهیم نظری پژوهش

### ۱.۱. سبک زندگی قرآنی:

سبک در زبان فارسی به معنای استیل، اسلوب، راه، روال، روش، شیوه، طرز، طریق، طریقه، منوال است (عمید، ۱۳۹۱: ذیل واژه سبک) و در زبان عربی معنای گداختن چیزی را پس از ریختن. گداختن سیم و جز آن. ریختن. ریخته کردن زر و سیم و پالودن می‌دهد. معادل واژه «سبک» در زبان عربی تعبیر «اسلوب» و در زبان انگلیسی «style» است. Style خود از ستیلوس یونانی مأخوذ است، به معنای آلتی فلزی یا چوبین که به‌وسیله آن حروف و کلمات را بر روی الواح مومی نقش می‌کرده‌اند.

سبک زندگی قرآنی در این پژوهش عبارت است از مجموعه منظمی از رفتارهای درونی و بیرونی یک فرد مسلمان یا گروهی از مسلمانان که با تکیه به منبع قرآن و باتوجه‌به شرایط اجتماعی و منابع مادی و بر مبنای تمایلات و سلايق شخصی و در تعامل با شرایط محیطی جامعه اسلامی خود بدون تأمل، ابداع یا انتخاب می‌کند.

### ۲.۱. عرفان و سیاست

**عرفان:** عرفان از ریشه «عرف» به معنی «شناخت» یا «شناخت عمیق» است که با واژه‌هایی چون "mysticism" و "gnosticism" و نیز "sufism" و "theosophy" معادل قرار می‌گیرد. عرفان در نگاه بوعلی سینا عبارت است از: توجه مستمر درونی و انصراف فکری به‌طرف قدس جبروت به‌منظور تابش نور حق و کسی که دارای چنین وصف نفسانی بوده و در جمع خاطرات موفق باشد عارف است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۲، به نقل از اشارات ج ۳، نمط نهم: ۳۶۹). ابن‌سینا در ادامه تعریف، عرفان را ملازم با عبادت و زهد معرفتی می‌کند و تنزل از هرکدام را تنزل در دیگری می‌داند. شاید بتوان مدعی شد که یکی از کامل‌ترین تعریف‌ها از عرفان را داود قیصری شاگرد برجسته عبدالرزاق کاشانی در رساله توحید، نبوت و ولایت عرضه داشته است. در نظر او عرفان عبارت است از:

علم به حضرت حق سبحان از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگناهای جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف وی به نعت اطلاق و کلیت (ر.ک، یثربی، ۱۳۹۱: ۲۸ به نقل از رساله توحید و نبوت و ولایت قیصری، مقدمه).

خلاصه اینکه عرفان در لغت به معنای شناخت و در اصطلاح، شناخت شهودی پروردگار و باطن عالم وحدانی را گویند که از طریق تهذیب نفس و صفای باطن حاصل می‌شود.

سیاست: سیاست در لغت از ماده «سَسَّ»، «سَسَّوَسَ» و به معنای رعیت داری، اصلاح امور مردم و نگاه‌داشتن حد هر چیز است؛ و در اصل برای نگهداری چهارپایان و رام کردن حیوانات به کار می‌رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۰۸). اما در اصطلاح علم سیاست تعاریف بسیار گوناگونی از آن شده است، در فرهنگ علوم سیاسی آمده است: سیاست<sup>۱</sup> یعنی تدابیری که حکومت به‌منظور اداره امور کشور اتخاذ می‌کند... (آقابخشی، ۱۳۸۳: ۲۰۲) و نویسنده کتاب مبانی علم سیاست ضمن تقسیم‌بندی این تعاریف به تعریف محققان ایرانی و محققان خارجی، ده‌ها تعریف را بر می‌شمرد و در نهایت تعریف خویش را نیز ارائه می‌دهد که: سیاست علمی است که همه مشکل‌های رابطه‌های قدرت را در زمان و مکان‌های گوناگون بر می‌رسد و جهت و چگونگی اعمال این قدرت را می‌نمایاند (ابوالحمد، ۱۳۷۰: ۲۹).

آنچه که مسلم است این است که مرکز ثقل تمامی تعاریف سیاست مقوله «قدرت» است و هر چه ربط به «قدرت» پیدا می‌کند سیاسی است. عبدالرحمن عالم در کتاب بنیادهای علم سیاست می‌گوید: بااین‌همه، مهم‌ترین عنصر تعیین و اجرای سیاست «قدرت» است و شناخت آن وظیفه اصلی و اولیه علم سیاست، قدرت هسته و مرکز ثقل سیاست را به وجود می‌آورد و همه کشاکش‌ها در زندگی سیاسی به «قدرت» مربوط است (عالم، ۱۳۸۲: ۲۹).

مرحوم شاه‌آبادی استاد عرفان امام خمینی، سیاست را چنین تعریف کرده است:

سیاست عبارت است از تدبیر در جریان مصالح نوعیه و منع از تحقق مفساد آن‌ها و چون تدبیر راجع به مصالح و مفساد شخصی بوده باشد، اگر مضر به دیگران نیست

تدبیر منزل خواهد بود؛ و *ألاً* تزویر و تدلیس و شیطنت است، مثل سیاست امروز اعداء که حقیقتاً شیطنت است و کلمه سیاست تحریف شده (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۶۷).

در پژوهش پیش‌رو تعریف علامه جعفری از سیاست که عبارت است از «مدیریت و توجیه جامعه به‌سوی عالی‌ترین هدف‌های مادی و معنوی» (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۰۴) به دلیل اشراف عرفانی، حکمی و فلسفی ایشان به‌عنوان تعریف مختار و متناسب با پژوهش در نظر گرفته می‌شود.

### عرفان سیاسی و سیاست عرفانی

با مرور تعاریف عرفان و سیاست می‌توان ارتباط میان این دو را متصور شد و مفهوم به‌ظاهر نامأنوس عرفان سیاسی و سیاست عرفانی را بازشناسی کرد. از نظر نگارندگان، عرفان سیاسی یعنی شهود واقعیت باطنی و وحدانی هستی همراه با توجه به واقعیات ظاهری فردی و اجتماعی که بین قدرت ظاهری و باطنی پیوند حقیقی برقرار می‌نماید و سیاست عرفانی یعنی تدبیر امور جامعه با در نظر گرفتن پیوندهای حقیقی میان روابط قدرت ظاهری با حقایق باطنی وحدانی هستی که منبع اصلی قدرت است.

### ۱.۳. مدرنیسم و انسان مدرن

واژه «مدرن» به معنی کنونی و امروزی و جدید است و از لفظ لاتین *Modernus* گرفته شده و به نظر می‌رسد اولین بار ژان ژاک روسو (قرن ۱۸) آن را معادل تجددگرایی و نوگرایی به کار برد. ضدیت با کهنگی و توأم بودن با عقلانیت و اصالت سود و منفعت، از جمله مفاهیم قرین آن به‌شمار می‌رود. مدرنیسم نیز فعالیت و سیاستی است اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی آگاهانه برای نزدیک‌سازی جوامع به مدرنیته که در واقع به‌خاطر موطن غربی آن، به آن غربی‌سازی نیز می‌گویند؛ بنابراین مدرنیسم فلسفه و جهان‌بینی انسان مدرن است که به دنبال سعادت اینجا و کنونی بشر با تکیه به ارکان آن از جمله عقلانیت و ... است (زرشناس، ۱۳۹۳: ۲۰۷-۲۱۰). ما نیز در این پژوهش مراحل مختلف مدرنیته را تا به اکنون با عنوان کلی «مدرنیسم» و انسان متعلق به آن مکتب را «انسان مدرن» می‌نامیم؛ اما تأکید ما بر «انسان مدرن» ترسیم شده در نظریه عقلانیت و معنویت استاد مصطفی ملکیان است.

## ۲. قرآن و ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی مؤمنانه

در مورد امکان پیوند عرفان و سیاست دو نوع دیدگاه مطرح است، سلبی و ایجابی که هر دو نیز برای خود دلایلی دارند که به اختصار چنین است:

### دیدگاه سلبی:

این دیدگاه باتوجهبه تعریف خاصی که از عرفان پیش رو می‌گذارد و آن را گوشه‌گیری و عزلت‌گزینی و رخوت و سستی و بی‌تمایلی به امور دنیا و دل در گرو تام عالم دیگر تعریف و چنین اندیشه‌ای را عقیم از تأسیس و پردازش نظام و فکر سیاسی که مرتبط با اجتماع انسانی و تدبیر امور دنیایی است می‌داند که از جمله قائلین به این اندیشه سید جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش هستند که به‌طور مثال بر این باورند که «بدیهی است که بر شالوده چنین اندیشه ناستواری نسبت به دنیا نمی‌توان اندیشه سیاسی تأسیس کرد و در واقع اندیشه عرفانی با تکیه بر بی‌ثباتی دنیا و تأکید بر درویشی و خمول، بنیاد هرگونه اندیشه سیاسی را از میان برده است» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۲-۱۶۴ و ۱۷۰ به نقل از دلیر، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

اینان معتقدند: عرفان یک مقوله رازمدارانه و سرورزانه و متعلق به عالم معنا و مقام حیرت و هیمن است و سیاست از سنخ عالم ماده و دنیا و اجتماع و هشیاری است، لذا هیچ رابطه سازگارانه و آشتی مدارانه با هم ندارند و آدم ناهشیار و در فنا و حیرت را به عالم آشکار و مقام مدیریت اجتماعی چه کار؟ برخی در همین باب معتقدند، در عرفان از «ولایت باطنی» یا تئوری ولایت عرفانی به معنای قرب وجودی به خدا و فناء فی الله و تاباندن انوار الهی در خود، سخن به میان می‌آید و «ولایت سیاسی و مدیریت اجتماعی» از اساس با چنین رویکرد و ماهیتی متفاوت و متباین است (سروش، بسط تجربه نبوی: ۲۵۶-۲۸۰ به نقل از رودگر، ۱۳۸۷: ۳۸).

آری از این دیدگاه و منظر خاص به‌طور کلی خلط دو مقوله عرفان و سیاست غلط و مقدمه سقوط مدنیت و مردم‌سالاری است و با اثبات انحطاط اندیشه سیاسی معاصر در ایران و جهان اسلام، به دنبال کشف ریشه‌های آن در آمیختگی دین و معنویت و عرفان با سیاست و اندیشه‌ورزی سیاسی می‌گردند و نسخه شفابخش را باز هم در قالب سکولاریسم می‌پیچند.

### دیدگاه ایجابی:

بر اساس این دیدگاه، عارف پس از عروج از خلق به سوی خالق و سیر در اسماء و صفات الهی و متجلی شدن و منور شدن به انوار آنها در برگشت به میان خلق و معیت با حق و همراه با خلق، وظیفه تنویر قلوب و جان‌های تشنگان حقیقت را بر عهده دارد و یدالله را مع الجماعه می‌بیند که فوق ایدیهم است و چون او نیز مظهر یداللهی است رسالت خویش را در هدایت جماعت انسانی فوق همه رسالت‌ها می‌داند و چون مؤید به تأیید الهی است، مشروعیت الهی دارد چنانچه محبوب قلوب مجذوبان خدا قرار می‌گیرد. مقبولیت لازم را یافته و حجت را جهت زعامت امت، بر خود تمام می‌بیند و در رأس هرم عرفانی و معنوی، رأس هرم قدرت سیاسی را نیز به دست دارد و اعمال مدیریت می‌کند.

به‌طور کلی موضوع «انسان کامل» و «ختم ولایت» و «منجی موعود» و «خلیفه الله» و «ساسه العباد» و «مدینه فاضله» مهم‌ترین مدخل‌های پردازش عرفان سیاسی است. عارف در سه سفر اول از خلق به سوی خدا شروع شده و سپس با سیر در اسماء و صفات خداوندی ادامه و در سفر سوم از حق به سوی خلق نزول می‌یابد. در سفر چهارم نیز که از خلق به خلق با همراهی خداست، انسان مظهر الهی شده، لباس رسالت و نبوت و ولایت پوشیده و به دستگیری و هدایت خلق به سمت ابدیت وجود می‌پردازد. او هدیدی است که با در نظر داشتن رابطه چهارگانه انسان با خدای خویش، جهان، جامعه و خویشتن، اشرف و اکرم مخلوقات خداوندی را به سوی احسن الخالقین و سیمرغ حقیقی هدایت می‌کند و این است فلسفه عرفان سیاسی. البته ناگفته پیداست که ظرفیت هدایت-گری افراد بسته به سعه وجودی آن‌هاست و بر طبق مقوله تشکیکی حکمت متعالیه عالی‌ترین هدایت از آن انسان کامل و با سلسله مراتب، ولایت از آن بهره‌مندان از نورانیت حق است و البته در کنار بهره‌مندی از حکمت، «و زاده بسطه فی العلم و الجسم» (بقره: ۲۴۷) را نباید از نظر دور داشت.

بنابراین، نگاه عرفانی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود و حضور مستقیم خود به عرصه سیاست را نیز هموار می‌کند. در واقع تا حقیقت عالم منکشف و مشهود نشود، هدایت متناسب با آن آشکار نمی‌شود. «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵) به بیان دیگر، کسی می‌تواند واسطه چنین هدایتی باشد که صورت طبیعی

اشیاء را در عالم کثرت، و باطن حقیقی آن‌ها را بر پیش پای سالکان می‌نهد. [پس] در نگاه عرفانی، اندیشه سیاسی سالم‌الزاماً دینی و درعین‌حال عرفانی است (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۱۰۷ و ۱۰۸).

از نظر حضرت امام خمینی علیه‌السلام در نظام اسلامی، مؤمن متقی (کیس و زیرک) با بهره‌مندی از معارف حقّه و الگوگیری از امام عارف خود، فرامی‌گیرد که آزمون‌ها و ابتلائات سخت، به‌ویژه در حیات اجتماعی را نردبان رشد و کمال معنوی خود شمرده، فرصت خدمت به خلق‌الله را هدیه ویژه الهی تلقی کند. امام با تکیه به معارف حقّه قرآنی فرموده: «هر کس در هر مقامی که هست و هر مسئولیتی که دارد، همان مقام و همان مسئولیت امتحان اوست» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۳۰۷).

این دیدگاه برای ماور است که چنانچه کسی در هستی‌شناسی عرفانی که مبتنی بر منابع قرآنی است غور نماید و جایگاه انسان را در آن شناسایی نماید و سپس موضوع انسان کامل و ختم ولایت و خلیفه بودن او را درست جويا شود و بفهمد، به‌هیچ‌عنوان تن به پذیرش سکولاریسم و تقدس‌زدایی و راز زدایی از عالم نمی‌دهد.

در عرفان اسلامی از موضوع مهم و بسیار تأثیرگذار خلافت هم در عرصه ظاهری و هم باطنی غفلت نشده است. در واقع خلافت و جانشینی انسان، از مهم‌ترین مسائل در معارف دینی و نیز مباحث عرفانی است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۵۹۸). امام خمینی معتقد بودند که دو کتاب اسفار اربعه و جواهر الکلام شالوده بحث ولایت‌فقیه است و اتفاقاً ملاصدرا فقیه‌ی را که جامع فقهین (فقه اکبر و اصغر) نباشد دارای ولایت نمی‌داند. او در کتاب کسر اصنام الجاهلیه، حکومت بر خلیق را از شئون ولایت حکیم الهی و عارف ربانی می‌داند (ر.ک پارسانیا، ۱۳۸۵).

علامه جعفری با تعریف دو عنوان «عرفان مثبت» و «عرفان منفی» در تأیید لزوم بهره‌مندی حاکم اسلامی از عرفان (عرفان مثبت) می‌گوید:

در بدیهی بودن این اصل که مقام رهبری جامعه اسلامی باید از یک عرفان مثبت والا برخوردار باشد، جایی برای توضیح و استدلال برای اثبات آن نمی‌گذارد، زیرا توجه به اصل رهبری که وساطت بین خدا و انسان‌ها را در متن خود دارد، برای اثبات شرط داشتن عرفان والای انسانی کفایت می‌کند (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در کتاب ولایت‌فقیه خویش، ضمن تشریح مختصر اسفار اربعه انسان عارف و تطبیق سیروسلوک امام راحل به‌عنوان رونده این راه با آن، می‌فرماید: «کسی که سفرهای چهارگانه را با جان‌ودل و سر، پشت سر گذاشت، می‌فهمد و می‌بیند و می‌یابد... که متولی دین

و حافظ و نگهبان آن در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام، وارثان انبیا و اولیا یعنی عالمان راستین هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۶۵ و ۲۶۶) و این نوع از دیدن و فهمیدن و بر پایه آن مدیریت و تصمیم‌گیری کردن و هدایت خلق خدا به سمت تعالی ظاهری و باطنی، حلقه مفقوده دنیای سیاست‌زده و مردم سوار سکولار امروز است.

آنچه که این پژوهش نیز به‌عنوان پیش‌فرض در نظر گرفته است، قبول رابطه ایجابی میان عرفان مثبت و تعالی‌بخش با سیاست خدا محور حق‌گراست و منظور ما در ادامه از ترابط عرفان و سیاست همین است. با این توضیح در واقع نگاه عرفانی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود و حضور مستقیم خود به عرصه سیاست را نیز هموار می‌کند. زیرا رفتار سیاسی و اجتماعی به‌تناسب باطن و غیب خود در حیات معنوی او اثر می‌گذارد... در نگاه عرفانی، اندیشه سیاسی سالم، اندیشه‌ای الزاماً دینی و درعین‌حال عرفانی است (پارسا، ۱۳۸۶: ۱۰۷ و ۱۰۸). از این منظر ابواب الایمان همان ارکان البلاد و ساسه العباد هستند (زیارت جامعه کبیره).

### ابعاد عرفانی سیاسی سبک زندگی مؤمنانه در قرآن

مؤمن از ریشه «امن»، یعنی؛ رساندن خود یا دیگری به امنیت یا گرویدن، یا در امان گرفتن است، و در اصطلاح اسلام به معنای اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن است (دهخدا، لغت‌نامه)، ایمان به خداوند در واژه‌های قرآنی به معنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبرانش و تصدیق به روز جزا و بازگشت به‌سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند البته ایمان با پیروی عملی می‌باشد. به همین خاطر در قرآن هر جا که صفات نیک مؤمنین را می‌شمارد و یا از پاداش جمیل آنها سخن می‌گوید به دنبال ایمان، عمل صالح را هم ذکر می‌کند. مثلاً می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ وَحَسُنَ مَا أَبِىَ» (انعام: ۱۲۲).

در واقع، انسان کامل قرآنی به‌سان خالق خویش نورانی و بازتابنده نور حق است و با نور او می‌نگرد (ینظر بنور الله) و به‌سوی او در حرکت است و از نور تبعیت می‌کند. «وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ» (اعراف: ۱۵۷) «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ» (مائده: ۱۶) این نور البته حقیقت قرآن است و مطلق است و عام و شامل هر نوری است که در وادی ظلمات، هادی به سمت وادی توحید است (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۱۱۵).

حال چنانچه عرفان را دارای کلیدواژه‌هایی چون شهود، واقعیت باطنی، وحدت هستی و محبت و توحید بدانیم و مرکز ثقل تمامی تعاریف از عرفان را «ایمان عمیق به مدیریت واحد ظاهری و باطنی عالم»، آنگاه است که درباره اوصاف مؤمنین در قرآن وقتی با کلیدواژه‌ها و عباراتی چون «یومنون بالغیب»، «بیده ملکوت السماوات و الارض»، «یحیهم و یحبونه»، «اشد حبا لله»، «هو معکم اینما کنتم»، «اقرب من حبل الوریث»، «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن»، «انا لله و انا الیه راجعون»، «اینما تولوا فتم وجه الله» و بسیاری قراین دیگر روبرو می‌شویم، بلافاصله تطبیق ذهنی اتفاق می‌افتد و ایمان عمیق را با عرفان و مؤمن قرآنی را با عارف معادل می‌سازد.

در قرآن کریم از جمله ویژگی‌هایی که انسان مؤمن به آن‌ها موصوف است و صبغه عرفانی و باطنی دارد فراوان است: ایمان و تقوا (انفال: ۲)، ثبات (ابراهیم: ۲۷)، صدق (نساء: ۶۹)، انابه (غافر: ۱۳) و شب‌زنده‌داری (اسراء: ۷۹)، اخلاص (بینه: ۵)، خلوت (اسراء: ۷۹)، حزن و خوف (یونس: ۶۲)، صبر (بقره: ۱۵۷-۱۵۵)، محبت و عشق وافر (بقره: ۱۶۵)، توکل (نحل: ۹۹) و توحید (آل‌عمران: ۲۶) و... که ابعاد فردی و باطنی انسان مؤمن را تبیین می‌کند.

رفتارهای (خصوصیات) اجتماعی و به‌تبع آن سیاسی انسان مؤمن نیز در قرآن ابعاد متنوعی دارد که در بیشتر موارد در قالب داستان‌های انبیا و صالحان و تعاملات و تقابلاتشان با گروه‌های اجتماعی مطرح شده است. مختصر این ویژگی‌ها با کلیدواژه‌های هجرت و جهاد (توبه: ۲۰)، شهادت‌طلبی (بقره: ۱۵۴)، انتخاب دوست و هم‌پیمان (آل‌عمران: ۲۸)، امر به معروف و نهی از منکر (آل‌عمران: ۱۳۰)، پرداخت و دریافت مالیات اسلامی (مؤمنون: ۴)، دوری از نظام اقتصادی ربا محور (جهاد کبیر) (آل‌عمران: ۱۳۰)، امانت‌داری در همه مسئولیت‌ها (مؤمنون: ۸) از جمله حکومت و...

انسانی با چنین ویژگی‌هایی بال‌های سلوک فردی و اجتماعی الی الله را گشوده و سیمرغ معرفت را تا قاف توحید که قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی دُنُوْا وَاَقْرَبًا مِّنَ الْعَلِیِّ الْعَلٰی است به پرواز درآورده است. در آیات انفسی غرق و به آیات آفاقی چشم عبرت دوخته است. به احوال نفسانی خویش بصیرت دارد و درعین حال از مسئولیت اجتماعی و سیاسی خود نیز غافل نیست. در قرآن کریم انسانی به‌عنوان اسوه حسنه و دارای خلق عظیم معرفی شده است که نافذترین و راسخ‌ترین سفر عارفانه و شهود و مکاشفه باطنی «معراج» از آن اوست (اسراء: ۱) و همه مؤمنین به تبعیت و اطاعت بی‌چون و چرا از او امر شده‌اند. درعین حال، همین انسان کامل در سیاسی‌ترین جایگاه

مسئولیتی و شئون مملکت‌داری قرار می‌گیرد تا با سلاح علم و حکمت، به استقرار قسط و عدل و امنیت در جامعه بشری موفق گردد. کلیدواژه‌هایی چون قدرت، تدبیر، قتال، جهاد، شهادت، اجتماع، اطاعت، تبعیت، وحدت، جنگ‌و صلح، شورا، هجرت، انفاق، زکات، نفی سبیل و دوری از ریا، امر به معروف و نهی از منکر، امانت‌داری و وفای به عهد و پیمان و... همه و همه نشان از رسالت اجتماعی و تأثیر سیاسی انسان مؤمن متقی است.

### ۳. نظریه عقلانیت و معنویت و زیست انسانی مدرن

رابطه دین و تجدد از جمله مسائل چالش‌برانگیز چند قرن اخیر دنیای غرب بوده که سایر بلاد غیر مسیحی و از جمله دنیای اسلام را نیز درگیر خود کرده و ایران نیز بخصوص پس از سفر و گزارش‌های شاهان و شاهزادگان قجری و نخبگان به آن سرزمین، از این مواجهه برکنار نبوده است و تعارض‌های ناشی از آن در بروز و ظهور دو جریان عمده فکری در ایران که در حوادث بزرگی چون انقلاب مشروطیت، ملی‌شدن صنعت نفت و انقلاب اسلامی ایران و حتی انتخابات و گروه‌بندی‌های بعد از آن مؤثر بوده، عیان و آشکار است (ر.ک. حقانی و نجفی، ۱۳۹۷).

مصطفی ملکیان از جمله روشنفکران دقیق و پرمطالعه‌ای است که تلاش فراوانی در جهت رفع این تعارض داشته است که نمونه بارز و مشهور آن ارائه نظریه‌ای است با عنوان «پروژه عقلانیت و معنویت» و در آن راهکاری برای تلفیق بهینه تجدد و دین‌داری یا بهتر بگوییم «زیست معنوی انسان مدرن» ارائه شده است.

مسلم است که در این نظریه طراح محترم با استخراج جوهره اصلی تجدد و دین‌داری و تحت نام «عقلانیت» و «معنویت» سعی در جمع بین این دو نموده تا هم انسان از کاروان ترقی و پیشرفت عقب نماند و هم از مزیت‌های غیرقابل‌انکار دین نظیر آرامش و امید بی‌نصیب نماند. ایشان هدف این پروژه را دستیابی انسان به زندگی آرمانی می‌داند که در آن درد و رنج و آلام بشر کاهش یابد و این زندگی دارای سه ویژگی اصلی است، خوش بودن، خوب بودن، ارزشمند بودن. در واقع عقلانیت و معنویت وسیله زندگی آرمانی است (ملکیان، ۱۳۸۹) و صد البته که در آن عقلانیت بر معنویت پیشی می‌گیرد (همو، ۱۳۸۵).

این اندیشه برای انسان متجدد چند ویژگی گریزناپذیر ذکر می‌کند که عبارت‌اند از عقلانی بودن، بی‌اعتمادی به تاریخ، اینجا و اکنونی بودن، تنزل مابعدالطبیعه جامع و سنگین، تقدس‌زدایی و... همچنین معنویت را فرایندی می‌داند که فرآورده آن، کمترین درد و رنج برای بشر است (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۸) نیز، معنویت را نوعی مواجهه با هستی می‌داند که در آن شخص، با رضایت باطنی بیشتری زندگی می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۶ به نقل از صادقی، ۱۳۹۲: ۱۴۶) و معنویت یعنی قائل باشیم به اینکه در جهان «راز»ی دسترسی ناپذیر برای انسان وجود دارد و لازمه جستجوی این راز تغییر درونی است (همو، ۱۳۸۹).

طراح این نظریه به صراحت بر سکولاریستی بودن، فردگرایانه بودن، روان‌شناختی - اخلاقی بودن، سیاسی نبودن پروژه تأکید نموده و نیز بر عقلانیت (در مقابل تعبد)، زندگی اصیل (در مقابل القاء و تعبد و تقلید)، واقع‌گرایی (در مقابل آخرت‌گرایی)، برابر‌گرایی و اتوریته‌زدایی (در مقابل تقدس‌گرایی) و حکمت «به من چه» یعنی چیزی که برایت مفید (تأمین‌کننده شادی و امید و آرامش باشد) نیست دنبال نکن، اصرار نموده است (همو، ۱۳۸۹).

این گفتمان در بیان رسالت روشنفکری، عرضه می‌دارد که تاریخ بشر گواه این است که ادعاهای صاحبان قدرت بیشتر بر فریبکاری، تحریف‌گری، و ظلم و جور استوار است، بنابراین، سامان‌یافتن درست جامعه همیشه نیازمند کسانی است که، در کمال صداقت و جدیت، و با آگاهی و ژرف‌نگری هرچه بیشتر، مراقب باشند که امور اجتماعی در جهت کاستن از درد و رنج‌های شهروندان سیر کند. بر اساس این تلقی از روشنفکری، ایشان کارکرد اول نهاد روشنفکری را «تقریر حقیقت» و کارکرد دوم را «تقلیل مرارت» می‌داند که این مطلب با تحقق حداکثر امید، آرامش و شادی به نتیجه می‌رسد.

همچنین برای ایفای رسالت روشنفکری آداب و لوازمی را توصیه می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها «عقلانیت» است، اعم از عقلانیت نظری که، اجمالاً، به معنای متناسب ساختن میزان دل‌بستگی و پایبندی به یک عقیده با قوت بینات و شواهدی است که آن عقیده را تأیید می‌کنند، و عقلانیت عملی که، باز هم به اجمال، به معنای متناسب ساختن آلات و وسایل و افعال با غایات و اهداف و اغراض است و عقلانیت را مادر همه ویژگی‌های انسان روشنفکر می‌داند و در ادامه، شک و رزی، نقادی، عدم تعلق به یک ایدئولوژی، سعی در جهت کاستن از آثار و نتایج منفی تخصص‌گرایی،

استفاده از گفتار عاری از ابهام و ایهام و غموض، تمیز مسائل از مسأله‌نماها، توجه به سلسله مراتب نیازها، علت‌یابی و ریشه‌شناسی درد و رنج‌ها، سیر تدریجی و پرهیز از هرگونه محافظه‌کاری و انقلابی‌گری، صداقت، به معنای مطابقت کامل سه ساحت ذهن و ضمیر (عقاید، احساسات و عواطف، اراده)، گفتار و نوشتار و کردار، انصاف در مقام نقد و داوری و بالاخره آمادگی برای تحمل هرگونه محرومیت و درد و رنج را از دیگر لوازم روشنفکری می‌شمارد (ر.ک. ملکیان، ۱۳۸۰).

این اندیشه در تعریف اسلام تجددگرایانه یا همان مدرنیته اسلامی چندین ویژگی برای انسان مدرن مسلمان بر می‌شمرد:

الف) عقل استدلالگر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند، بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت می‌انگارد... از این جهت، عقل‌گرا و تا آنجا که مقدور است، آزاداندیش و تعبد‌گریز است؛

ب) بر روح پیام اسلام تأکید دارد، نه بر ظواهر آن؛

ج) تدین را بیش و پیش از هرچیز در اخلاقی زیستن می‌بیند، آن هم اخلاقی این جهانی، انسان‌گرایانه، و احساساتی<sup>۱</sup>

د) احکام شریعت و فقه را تغییرپذیر می‌داند،

ه) سعی در ایجاد حکومت‌های شریعتمدار و فقه‌گرا ندارد و معتقد است که وجود جامعه‌ای دینی در سایه حکومتی غیردینی (غیردینی، نه ضددینی) نیز ممکن است...

و) به تکثرگروی دینی قائل است؛

ز) از تکثرگروی سیاسی استقبال می‌کند؛

ح) دین را برآورنده «نیازهای معنوی دنیوی» و نیازهای اخروی می‌داند؛

ط) معتقد نیست که با تأسیس حکومت دینی و ایجاد جامعه دینی لزوماً رفاه مادی نیز حاصل می‌آید؛

ی) از تمدن غرب متجدد و در بسیاری از مواضع، از فرهنگ آن نیز دفاع می‌کند و این تمدن و فرهنگ را در برآوردن نیازهای دنیوی مادی، که دین متکفل آنها نیست، موفق می‌بیند؛

۱. مراد از اخلاق احساساتی اخلاقی است که در آن، خوبی و بدی و درستی و نادرستی داورمدار لذت‌بخشی و الم‌انگیزی است (ر.ک. ملکیان، ۱۳۷۸).

ک) دشمن جهان اسلام را بیشتر خانگی می‌داند، تا خارجی... (ملکیان، ۱۳۷۸).

خلاصه نظریه عقلانیت و معنویت این است که جوهره دین تعبد است و انسان مدرن تعبد گریز و درعین حال گریزی از مدرنیته نیز نیست. پس انسان مدرن یا دین‌دار نیست یا دین او ویژگی‌هایی دارد که به تعریف صاحبان این اندیشه از معنویت، دور است. ایشان برای دین انسان مدرن که به اصطلاح جمع میان عقلانیت و معنویت است دوازده ویژگی در نظر می‌گیرد: داشتن فلسفه حیاتی کامل و جامع، طالب حقیقت بودن و نه مالک حقیقت بودن، پذیرش تفکر نقادانه، اخلاقی دیدن نظام جهان، ضبط نفس کردن و دچار خواسته‌های فوری و فوتی نشدن، داشتن خودفرمان‌روایی، به انسان بودن اهمیت دادن و نه به هم دین بودن یا چیز دیگر، بی‌یقینی همراه با داشتن اطمینان، نگاه واقع‌بینانه داشتن و از خود راضی نبودن، همه انسان‌ها را با همه نقایصشان دوست داشتن، به‌رغم مخالفت‌هایی که با اصولش صورت بگیرد آن‌ها را حفظ کند، تنها خدا را می‌پرستد و از هرگونه بت‌پرستی پروا دارد (ملکیان، به نقل از اسماعیلی، ۱۳۸۲: ۶۸).

#### ۴. عرفان و سیاست در زیست انسانی مدرن و امکان و کیفیت ترابط

فرار به دامن سکولاریسم و حذف جنبه‌های اجتماعی دین در غرب مسیحی، مشکل تلفیق دین و سیاست را با ذبح دین بپای تجدد و تهی کردن آن از کارکرد اجتماعی و حداقلی و فردی کردن دین‌داری به‌ظاهر حل نمود؛ نظریه عقلانیت و معنویت نیز در ادامه همین مسیر، راه دنیوی‌نگری را هموار و انسان متجدد را از قیدوبند تعبد رها و تفرعن نفس انسان را تحت نام اومانیزم احیا می‌کند؛ معنویت را که جوهره اصلی ادیان و قدر مشترک همه آنان است از تعبد تهی نموده، دین توحیدی را حاصل تاریخی‌گری می‌داند و ابتناء بشر مدرن بر تاریخ را نفی و از مابعدالطبیعه، به رقیقه‌ای احساسی اکتفا می‌کند. مدعای اصلی این تفکر تأمین حداکثر امید و آرامش و شادی برای انسان مدرن است (ر.ک. منصور هاشمی، ۱۳۸۵).

علی‌رغم دلسوزانه بودن نظریه، دقت و عمق ظاهری پروژه و دستاوردهای نازلی مانند امید آفرینی، آرامش بخشی، شادمانگی، افزایش قدرت تحمل آلام و رنج‌های انسان معاصر، تأکید بر عقلانیت، توجه به باطن تعالیم دینی، تأکید بر روح حقیقت‌جویی و آزادگی انسان، پذیرش رقیقه‌ای از عالم غیب با کلیدواژه راز در تقابل با دیدگاه‌های رقیب، تلاش برای رفع تخصص بشری با پذیرش

پلورالیسم دینی، اهتمام به آشتی بین انسان و معنویت و... به لحاظ وضوح و شفافیت، از حیث ساخت و سامانه شناختی، از جهت مبانی و ادله فلسفی و عقلی، از جهت مبانی و ادله معرفتی، از ناحیه مبانی و ادله فلسفه دینی (برون دینی)، از نقطه نظر مبانی و ادله دینی، بر اساس شواهد تاریخی، از منظر اخلاق و اصول ارزش شناختی، از جهت قدرت ابطال منظرها و نظریه‌های رقیب، از نظر شمول و تعمیم‌پذیری، از دیدگاه کارآمدی و کامیابی در برآوردن توقعات مورد ادعا و بالاخره از زاویه انگیزه پردازنده و علت یا علل پیدایش (صادق رشاد، ۱۳۸۸) اشکال‌های متعددی نیز بر این دیدگاه وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

**نقد اول:** بر طبق تعریف نظریه عقلانیت و معنویت از انسان مدرن، او باید «راز» را بپذیرد درحالی‌که این راز باید از صافی عقل ابزاری او عبور کند که امر محالی است. در واقع یکی از دلایل کنارزدن دین، عدم فهم رازواره‌های متون و تعالیم دینی است. وجود چنین منظومه‌ای از رازهای درهم‌تنیده در دستگاه معرفتی ادیان که با عقل ابزاری همراهی ندارد موجب کنارزدن آن‌ها شده است. حال چگونه انسان مدرن مجاز به پذیرش راز در عالم پیرامون خود می‌شود؟

**نقد دوم:** در باب وظایف معرفت‌شناختی، طبق این نظریه انسان مدرن تنها مجاز به پذیرش باورهای عقلانی است؛ اما عاملی مثل سنخ روانی افراد نیز در پذیرش این باورها مؤثر افتاده است که خلاف مدعاست. به علاوه آیا تفاوت و تضاد افراد به لحاظ روانی، نمی‌تواند جوازی بر تعقل متفاوت و گاه متضاد باشد که این خود محل نزاع جدیدی است؟ همچنین آیا قائل‌شدن به تفاوت در تعقل، زمینه نسبت‌انگاری اخلاقی و معرفتی را فراهم نمی‌آورد؟! پاسخ به هر سه سؤال عدول از مبانی معرفتی و تناقض در مدعای هم‌طرزی معنویت و عقلانیت مطرح شده در این دیدگاه است.

**نقد سوم:** در این نظریه، ایراد بزرگ دین سنتی، عقلانی نبودن و تبعیدی بودن و رازواری تعالیم آن است سؤال این است که آیا معنویت ادعا شده در این گفتمان که گویا ادعای لبّ دین بودن را نیز دارد، باوری عقلانی است؟ و آیا چشم‌پوشی از گزاره‌های غیرعقلانی و تبعیدی دین سنتی مانند عبادات و فقه اصغر با گزاره‌هایی مانند معنویت رازگونه و تمسک به ریاضت‌ها و مناسک عرفان‌های نوظهور که خود گزاره‌هایی غیرعقلانی و تبعیدی هستند کفایت می‌کند؟!

**نقد چهارم:** در خصوصیات انسان معنوی در نظریه عقلانیت و معنویت آمده که او حقیقت‌طلب است و وظیفه‌اش تقریر حقیقت و نتیجه عملش تقلیل مرارت است؛ یکی از اشکال‌های مهم وارد بر این نظریه، تقلیل سطح معرفت‌پردازی آن برای انسان مدرن به بهانه عدم تمکین او به متافیزیک سنگین دینی است. درحالی‌که طبق باور این اندیشه، عالم دارای پیچیدگی‌ها و رازهای فراوان است؛ برای تبیین درست و نزدیک به واقع این رموز پیچیده چاره‌ای جز پناه‌بردن به جهان‌بینی‌های سنگین نیست که آن هم طریق ادیان توحیدی ارائه گردیده است. در واقع اگر کسی به بهانه سنگینی فهم این معارف بروی همه یا قسمت عمده‌ای از آنان قلم بگیرد خود را از فهم حقایق موجود محروم کرده و در نتیجه مرارت‌ها و رنج‌های واقعی و ماندگارتری را تحمیل می‌کند.

**نقد پنجم:** این نظریه برای بهره‌مندی انسان مدرن از دین، آن را به سطح اخلاق و روان‌شناسی تنزل می‌دهد، تا بتواند از معنویت مستتر در آن بهره برده و از تعبد دینی بگریزد که محل تأمل است؛ زیرا در تعالیم دینی، تأکید بر مراعات پوسته دین (تعبدیات) برای حفظ مغز دین (عرفان و معنا) تشریح شده است؛ لذا پیچیدن نسخه‌ای که در آن پوسته رها شده و به مغز اکتفا شود، مساوی با ذبح دین است و معنویت منتج از آن نیز آفت‌زده خواهد بود (ر.ک. فنایی اشکوری، ۱۳۸۵).

**نقد ششم:** نگارنده نظریه عقلانیت و معنویت، در بیان نقاط ضعف ادیان برای انسان مدرن، تفکیکی میان ادیان توحیدی و غیر آن و نیز اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین توحیدی و سایر ادیان ندارد. صدور چنین حکم کلی درحالی‌که جایگاه رفیع عقل در هندسه معرفتی ادیان توحیدی و بخصوص اسلام با دیگر مکاتب انکارناپذیر است و نادیده‌انگاشتن چنین مهمی از صاحب نظریه‌ای با دقت و موشکافی زیاد جای تأمل دارد.

**نقد هفتم:** این نظریه تعبد را از لوازم پذیرش دین می‌داند و برای عدم التزام به لوازم دین‌داری از آن فرار و به معنویت بدون شریعت روی می‌آورد درحالی‌که آیات قرآنی، روح تعبد را در درون انسان نهادینه می‌داند؛ لذا اگر انسان عبد خدا نباشد به طور حتم عبد غیر خدا خواهد بود؛ انسان مدرن مدنظر نیز، تعبد‌گریز نیست؛ بلکه تعبد پذیر است و با تعبد دینی می‌ستیزد و به تعبد نفسانی می‌گریزد. یعنی نتیجه پذیرش دیدگاه عقلانیت و معنویت این می‌شود که انسان

از تعبد در برابر خدا فرار می‌کند و به تفرعن نفس پناه می‌برد. در حالی که تعبد واقعی در دین‌داری فراهم گشته است.

**نقد هشتم:** به نظر می‌رسد در نظریه عقلانیت و معنویت عقل، عقلی ابزاری و خود بنیاد است، عقلی که با تفاوت روانی افراد، شدت و ضعف می‌یابد، عقلی حسابگر، عقلی نسبی، عرفی، اخلاق‌گرا و شریعت‌گریز ... که منتهای آمالش کسب معاش دنیوی، آرامش و شادی لحظه‌ای و امیدبخشی کاذب به انسان مدرن است که جایگاهی بسیار پایین‌تر از عقل توصیف شده در تعالیم اسلامی دارد که عقل توأمان معاش و معاد، دین‌مدار و اخلاق‌محور، تعبد‌پذیر و معنویت‌گرا، شریعت‌مدار و خدا بنیاد، عقلی از جنس نور و هدایت‌گر به‌سوی نور و پیامبر درونی و مؤید پیامبر بیرونی بشر است.

**نقد نهم:** در این دیدگاه، معنویت قدر مشترک همه ادیان و گوهر ارزنده آنها دانسته شده که با عقل مدرن سنخیت پیدا می‌کند؟! سؤال این است که چطور خود دین، غیرعقلانی تلقی شده؛ ولی گوهر آن با عقلانیت هم سنخ می‌شود و بر همین اساس توصیه به ذبح دین و نبش پوسته تعبد و قبض هسته تعهد.

**نقد دهم:** در همچنین در نظریه عقلانیت و معنویت از دین عقلانی انتظار می‌رود «فلسفه جامع حیات» را ارائه نماید، در حالی که این امر از کار خواسته‌های ادیان توحیدی است و آیا این کار خواسته از دین، با مبانی نظریه عقلانیت و معنویت از جمله سکولاریسم منافات ندارد؟

**نقد یازدهم:** ایشان، شکاکیت و عدم قطعیت انسان مدرن را ویژگی‌گریزناپذیر و نشانه ایمان می‌داند و این عدم قطعیت را به تاریخ و سیره نیز تعمیم می‌بخشد؛ باتوجه‌به این اصل در منظومه فکری و رفتاری انسان مدرن، امکان اثبات وقایع تاریخی و استناد به آن‌ها در اثبات همراهی عرفان و سیاست و سایر موضوعات وجود ندارد و زمینه اجتهادهای شخصی بی‌پشتوانه و منطبق بر خواست شخصی و سود و لذت حداکثری لحظه‌ای فراهم می‌آید.

**نقد دوازدهم:** این نظریه با آنکه عمومی صادر شده است؛ اما به نظر می‌رسد که به دنبال انسان‌های به‌شدت عقلانی و یا به‌شدت معنوی می‌گردد تا این دو را به تعادل برساند فی‌الواقع مخاطبش نخبگان‌اند و نه عامه (صادقی‌رشاد، همان). یعنی این نظریه به دنبال ایجاد تفاهم میان نخبگان عقل‌گرای دین‌گریز با نخبگان دین‌گرای عقل‌ستیز است؛ یعنی پیوند عقل و معنا. در واقع این نظریه در برابر

تجدد و فرآورده‌هایش از جمله دین‌گریزی و تعبدستیزی منفعل است و به‌جای توصیه به انسان مدرن برای مهار نفس به طغیان درآمده، دین را دعوت به تمکین و عدم تقابل می‌کند. نتیجه هم چیزی جز عقیم‌سازی کارکرد تمدن‌ساز دین و تبدیل آن به «افیون توده‌ها» نیست.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

باتوجه‌به آنچه که گفته شد انسان مؤمن قرآنی درعین‌حال که عارف بالله است، ساسه العباد نیز هست و در عین توجه به خود و خودسازی فکری و عملی، از روابط با محیط اطراف و سایر انسان‌ها و جامعه‌اش فارغ نیست. در بین خلق است و با خداست. در معراج نماز است و در هبوط زکات. سیر در زمین دارد و آیات و عبرت‌های الهی بر اهل زمین را نظاره‌گر است، هم‌زمان ایمان به غیب دارد و نگاه به ملکوت. آری اینان در آن واحد «التَّائِمِينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ» هستند و نیز «ارکان البلاد». خازن فضایل الهی‌اند و جامع اضداد.

باتوجه‌به تعریف مختار از «عرفان» در این پژوهش و به دلیل سکولاریزه شدن زندگی در نظریه عقلانیت و معنویت، پیوندی میان عرفان و سیاست در سبک زندگی انسان مدرن متصور نیست مگر در امور فردی آن‌هم بر اساس اصالت سود و لذت و آرامش بخشی افیون‌وار، به‌علاوه در این نظریه، عرفان که باطن و آس و اساس و گوهر دین است جای خود را به معنویت داده و این معنویت خاص از رکن رکین خود یعنی عبودیت عدول نموده و به نام نفی بت‌پرستی، در دام خودپرستی که همان نفس‌پرستی و در نتیجه شیطان‌پرستی است می‌افتد که نتیجه آن طغیان و تفرعن نفسانیات انسان مغرور و نیز سرمست از عقلانیت‌ابزاری، علم‌زده و تجربه‌گرا است.


خلاصه اینکه بر طبق دسته‌بندی اول مقاله، در مورد امکان ترابط سازنده عرفان و سیاست، نگاه قرآن بر دیدگاه ایجابی و نگاه صاحب نظریه عقلانیت و معنویت، بر دیدگاه سلبی منطبق است؛ بنابراین سبک زندگی قرآنی در تضاد با سبک زندگی انسان مدرن است و سعی دلسوزانه صاحب نظریه عقلانیت و معنویت نه‌تنها عقلا را عرفانی نمی‌کند؛ بلکه با ذبح تدین و تعبد بپای عقلانیت معاشی، تنها نام و پوسته‌ای از معنویت را به انسان تقدیم می‌کند، این ظاهری‌گری را می‌توان از تیپولوژی پدیدارشناسانه اکثر راغبان و متمایلان به این پروژه به قضاوت نشست. در واقع این نظریه اگرچه ممکن است برای دوران گذار از مدرنیته دین‌گریز به دین‌گرایی مدرن،

آن هم برای معدودی از افراد، قابل توجه و مسکّن باشد؛ اما نسخه شفافبخش عمومی برای جوامع بشری از جمله ایران نیست.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، زکریا احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اهل اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة.
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۷۰)، مبانی سیاست، تهران: انتشارات توس، چ ششم.
- اسماعیلی، حمید (۱۳۸۲)، معنویت بدون دین، تحلیل و نقدی بر پروژه عقلانیت و معنویت، تهران: سوره اندیشه، مرداد.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آقابخشی، علی (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: چاپار.
- بهزاد کرمانی، محمد (۱۳۸۸)، کابالا: عرفان سیاسی یهود، مشهد: انتشارات سخن گستر.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، قم: مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۶)، عرفان و سیاست، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، هفته‌نامه پنجره، ویژه‌نامه چهار خوانش از ولایت‌فقیه، شماره ۳۱.
- پور امینی، محمدباقر (۱۳۹۱)، سبک زندگی: منشور زندگی از منظر امام رضا علیه السلام، مشهد: آستان قدس رضوی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷)، عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمال الدین محمد بن عبد الله بن مالک الاندلسی (۱۳۴۸ق)، الفیه فی النحو و الصرف، القاهرة: دار الکتب المصریة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، حماسه و عرفان، تنظیم محمد صفایی، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، ولایت‌فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، چ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، ولایت‌فقیه ولایت فقاهت و عدالت، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، مراحل اخلاق در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ یازدهم.

- حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۳۳)، نور ملکوت قرآن، مشهد: علامه طباطبایی.
- حقانی، موسی (۱۳۹۷)، موسی نجفی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، حکومت اسلامی، بی جا: بی نا.
- فنایی اشکوری، محمدعلی (۱۳۸۵)، بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- دلیر، بهرام (۱۳۹۰)، عرفان و سیاست، کتاب نقد، سال سیزدهم، شماره ۵۹-۶۰، تابستان و پاییز.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۷)، عرفان و سیاست، فصلنامه تخصصی عرفان، سال ۴، شماره ۱۵، بهار.
- زرشناس، شهریار (۱۳۹۳)، واژه‌نامه سیاسی فرهنگی، قم: نشر معارف.
- سهرابی فر، وحید و صادقی، هادی (۱۳۹۲)، تحلیل نظریه عقلانیت و معنویت، پژوهش‌های ادیبانی، سال اول، شماره ۲، زمستان.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶)، شذرات المعارف، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صادقی رشاد، علی اکبر (۱۳۸۸)، معنا منهای معنا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۳ق)، مجمع‌البحرین و مطلع‌التیرین، بیروت: دارالوفاء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، چاپ دهم.
- عباس‌نژاد، محسن (۱۳۸۴)، قرآن، مدیریت و علوم سیاسی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۷)، قرآن، مدیریت و علوم سیاسی، مجموعه مقالات، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- مرادخانی، احمد (۱۳۹۴)، سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن، قم: مرکز بین‌المللی نشر المصطفی.
- مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۸)، سیاست در دامن عرفان، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، در جستجوی عقلانیت و معنویت، مهرنامه، شماره ۳.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، تقریر حقیقت و تقلیل مرارت وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری، آفتاب، سال دوم، شماره ۱۳.

- 
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، دویدن در پی آواز حقیقت، کیان، خرداد و تیر ۱۳۷۹، به نقل از هادی صادقی، معرفت کلامی، سال اول شماره ۳، پاییز.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، سازگاری معنویت و مدرنیته، بازتاب اندیشه، شماره ۷۷.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، اسلام و لیبرالیسم، مجله کیان شماره ۴۸، سال نهم، مرداد و شهریور.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، معنویت گوهر ادیان، سنت و سکولاریسم، تهران: صراط.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، تحلیلی از استاد ملکیان درباره عرفان، مفاهیم و راهکارهایش  
[.۱۴۰۰/۲/۱۵.mardomsalari.com/Template1/Ne](http://mardomsalari.com/Template1/Ne)
  - منصور هاشمی، محمد (۱۳۸۵)، دین اندیشان متجدد، روشنفکری دینی/ از شریعتی تا ملکیان، تهران: انتشارات کویر.
  - مهدوی کنی، محمد سعید (۱۳۸۷)، دین و سبک زندگی، تهران: دانشگاه امام صادق .
  - یثربی، سید یحیی (۱۳۹۱)، عرفان نظری، قم: بوستان کتاب، چاپ هفتم.



## واکاوی رفتار مجرمانه ناشی از انتقال بیماری کرونا

محمد ابراهیم شمس ناتری \*

امیر باقرزاده گان \*\*

محمد مظفری \*\*\*

### چکیده

در حال حاضر بیماری کرونا که ناشی از ویروسی نوظهور و واگیردار است، در حال افزایش بوده و باعث مرگ تعداد قابل توجهی از افراد شده است. در این میان، تحلیل رفتار فرد ناقل و بررسی مسئولیت وی مدت‌هاست مورد توجه دولت‌ها، جوامع، رسانه‌ها و حقوق دانان است. آنچه که به این توجه دامن می‌زند عوارض سنگین انتقال ویروس و نبود راه درمان مشخص است. به خاطر همین عوارض، سیاستمداران در کشورهای مختلف بر آن هستند تا با برخوردهای قهری و سختگیرانه جلوی پیشرفت این پاندمی را بگیرند که یکی از اقدامات مؤثر، واکنش کیفی در مقابله با ناقلین کرونا می‌باشد که برای نیل به این مقصود توجه به رفتار فرد ناقل و تحلیل آن و در نهایت تطبیق آن با قوانین کیفی موجود، جهت اقدام به هنگام ضروری می‌نماید. در این مقاله سعی بر تعیین مسئولیت فرد در صورت انتقال ویروس کرونا بوده و با بررسی جرایم مختلف در

---

\* دانشیار حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشکده حقوق پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: eshams@ut.ac.ir).

\*\* دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی پردیس فارابی دانشگاه تهران و مربی دانشگاه پیام نور.

\*\*\* دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشکده آزاد اسلامی واحد قم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

این حوزه سعی بر ارائه دیدگاهی مبسوط در تحلیل رفتار و پیامدهای آن در اثر انتقال ویروس خواهد بود. البته در این میان توجه به ویژگی‌های ویروس به‌ویژه کشنده بودن آن نیز، جای دقت دارد که سعی خواهد شد، به تناسب به آن‌ها پرداخته شود.

**کلیدواژه‌ها:** تسبیب، قتل، تهدید علیه بهداشت عمومی، انتقال ویروس، کرونا.

## مقدمه

تحلیل فقهی - حقوقی رفتار فرد ناقل در حالات مختلفی که ویروس به دیگران سرایت می‌کند علاوه بر بینش لازم در این دو زمینه، نیاز به آشنایی تخصصی با ویروس کرونا دارد. در این راستا توجهی ولو اندک، به ابعاد این بیماری مفید می‌نماید. بیماری کرونا جزء دسته بیماری‌های واگیردار محسوب می‌شود. بی احتیاطی در برابر این بیماری‌ها سبب ابتلای افراد خواهد شد (پارسای، بی تا: ۱۵). ویروس کرونا یک ویروس سندرم حاد تنفسی است. دوره نهفتگی ویروس بین ۲ تا ۱۴ روز است و در این مدت مسری می‌ماند (karimi, 2020 و talmazan, 2020) میزان انتقال‌پذیری ویروس بین انسان‌های مختلف متغیر بوده‌است، به طوری که برخی از افراد مبتلا، این ویروس را به دیگران منتقل نمی‌کنند، در حالی که برخی دیگر توانستند این عفونت را به چندین نفر گسترش دهند (Schnirring, 2020) تاکنون گزارش شده‌است که کروناویروس جدید قادر به انتقال زنجیره‌ای تا چهار نفر است (Hesman, 2020). بیشتر افراد یعنی چیزی حدود ۸۰ درصد آن‌ها، بدون نیاز به درمان خاص از این بیماری بهبود می‌یابند. درصد پایینی از مبتلایان به این بیماری با علائم شدید تب و سرفه و مشکل در تنفس نیازمند مراقبت پزشکی می‌باشند (وزارت بهداشت درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۹۸: ۱۱). آنچه که کرونا را از سایر امراض واگیردار متمایز می‌کند ناشناخته بودن ویروس و شیوع سریع آن است، در نظم حقوقی کنونی که انتقال ویروس کرونا به صورت خاص جرم انگاری نشده است، بررسی و تطبیق دقیق این مصادیق با عناوین مختلف مجرمانه مندرج در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ و سایر قوانین جزایی، دارای اهمیت مضاعفی می‌باشد، بنابراین بعد از بیان مباحث مقدماتی در ادامه به بررسی جرایم مختلف بر اثر انتقال ویروس کرونا و امکان‌سنجی محکومیت فرد بر اثر انتقال این ویروس به جرایم مختلف با نظر به نقش آفرینی در حالات و توسط افراد متفاوت خواهیم نمود.

در زمینه‌ی بیماری‌ها به‌ویژه بیماری‌های واگیردار از جنبه‌ی حقوقی تا به حال به صورت کلی یا مصداقی تحقیقات چندی به انجام رسیده است از جمله مقاله یکی از نگارندگان و همکارانش در زمینه‌ی نحوه‌ی احراز مسئولیت کیفری در بیماری‌های واگیردار که در آنجا بر روی بیماری‌های واگیر به صورت کلی مانور داده شده یا این که در مقالاتی که به صورت خاص روی یک بیماری واگیردار مانور داده‌اند می‌توان به مسئولیت کیفری ناشی از انتقال ایدز منتسب به آقای احسان-پور اشاره کرد، اما در زمینه‌ی کرونا هرچند تقریباً در یک سال گذشته آثاری به چاپ رسیده است از جمله بررسی مسئولیت ناشی از انتقال بیماری واگیر و ویروس نوشته‌ی آقای محمدی جورکویه اما این اثر به مانند مقاله نحوه‌ی احراز مسئولیت کیفری در بیماری‌های واگیردار بیشتر حائز مطالب و نکات کلی در زمینه‌ی انتقال ویروس‌ها می‌باشد و چندان موشکافانه به مقوله ویروس کرونا نپرداخته و فقط با بیان امهات فقهی موضوع، دقتی از این جهت داشته است یا این که در سایر مقالات در زمینه‌ی کرونا هر یک از جهتی به موضوع توجه داشته‌اند اما هیچ یک به صورت خاص به تحلیل رفتار در زمینه‌ی انتقال ویروس کرونا و عناوین مجرمانه‌ای که در این میان محقق خواهد شد نپرداخته‌اند که در این مقاله سعی خواهد شد به تحلیل رفتار شخص ناقل از دو بعد فقهی و حقوقی پرداخته شود.

در این مقاله از روش تحلیلی - تبیینی استفاده گردیده است و سعی شده است ضمن توجه و تبیین مسئله کرونا از بُعد تخصصی و پزشکی البته در حد ضرورت و نیاز، به تحلیل موضوع از دو جنبه‌ی فقهی و حقوقی پرداخته شود به نحوی که ضمن توجه به ابعاد گوناگون قضیه، خروج موضوعی نیز رخ نداده باشد و مطالب درخور و مفیدی در زمینه‌ی تحلیل رفتار فرد ناقل ویروس کرونا ارائه گردد. به همین خاطر در ابتدا به توضیح مختصری راجع به بیماری کرونا پرداخته شد و در ادامه به تحلیل جرایم ناشی از رفتار فرد ناقل پرداخته می‌شود و در این میان جرایم احتمالی دسته‌بندی شده و مطابق با فقه و قانون مجازات اسلامی در سه دسته‌ی حدود، قصاص و جرایم مستوجب تعزیر جرایم ارتكابی به بحث و بررسی گذاشته خواهند شد تا تحلیلی به نسبت کامل از جنبه‌های مختلف رفتار در زمینه انتقال بیماری کرونا صورت گرفته باشد.

برای ارائه دیدی مطلوب به عملکرد فرد ناقل توجه به موضوع به صورت توأمان هم از جنبه‌ی پزشکی و هم از جنبه‌ی فقهی - حقوقی ضرورت دارد، به همین خاطر در ادامه

باتوجه به دست‌آوردها و اطلاعاتی که تا به حال از بیماری کرونا در دسترس هست و منطبق با فقه پویا و قانون مجازات اسلامی جلوه‌های مختلف رفتار فرد ناقل در قالب جنایات ارتكابی ناشی از انتقال ویروس کرونا و همچنین جرایم تعزیری قابل بحث در انتقال بیماری به بحث گذاشته می‌شوند و امکان وقوع جرایم حدی ناشی از انتقال ویروس نیز مورد مذاکره قرار می‌گیرند و البته به بحث ضمان شرعی و پرداخت دیه نیز در خلال مباحث پرداخته می‌شود تا تمامی آن‌چه از عناوین مجرمانه و مسئولیت مدنی در تحلیل رفتار فرد ناقل امکان وقوع دارد به بحث گذاشته شده باشد.

## ۱. جنایات ارتكابی بر اثر انتقال ویروس کرونا

در اثر انتقال ویروس کرونا برخی از جنایات امکان تحقق دارند. هر یک از این جرایم، بسته به نتایج محقق از انتقال ویروس رخ خواهند داد که باتوجه به رکن روانی موجود به سه قسم عمدی، شبه عمدی و خطای محض منقسم می‌گردند که در ادامه هر یک از این موارد به تفکیک موضوع بحث و بررسی قرار خواهند گرفت.

### ۱.۱. قتل

مسئولیت کیفری در شرع اسلام عبارت است از آن که انسان نتایج آن دسته از اعمال ممنوعه‌ای را که با اختیار و آگاهی از محتوا و نتایج آن مرتکب می‌شود را تحمل نماید (عوده، ۱۴۰۵: ۳۹۲)، در مورد مسئولیت کیفری ناشی از انتقال ویروس کرونا سؤالی که به شدت ذهن را درگیر خود می‌کند، امکان تحقق قتل بر اثر انتقال ویروس یا بهتر می‌توان گفت استناد آن به ناقل ویروس است؟ ارتكاب قتل منوط به وجود دو رکن مادی و معنوی است، و تا این دو رکن آن هم مقارن یکدیگر در زمان رخ ندهند صحبت از ارتكاب جرم بی‌معناست، به‌عنوان مثال ممکن است که شخص قصد کشتن داشته باشد؛ اما صرف قصد کشتن نمی‌تواند کافی باشد و مادامی که قصد به مرحله فعلیت نرسد و عنصر مادی محقق نشود حتی اگر با خواست شخصی انسان دیگر کشته شود، نمی‌توان فرد را قاتل به حساب آورد (شمس ناتری، ۱۳۹۵) مثلاً شخص دعا کرده باشد تا دیگری بر اثر انتقال ویروس کرونا بمیرد و این اتفاق نیز افتاده باشد، در این فرض نمی‌توان او را قاتل محسوب نمود (شمس ناتری، ۱۳۹۹). منظور از رفتار مجرمانه، در اینجا، عبارت است از تمامی رفتارهایی است که موجبات انتقال

ویروس را فراهم می‌کند. رفتار مجرمانه می‌تواند به صورت مادی یا معنوی یا همان اصابتی و غیراصابتی باشد، برخی از رفتارها اصابتی است به‌عنوان مثال شخص چاقو را در سینه شخص دیگر وارد می‌کند (شمس ناتری، ۱۳۹۹)، اما فعل معنوی یا غیراصابتی فعلی است که بدون تماس جسمی جانی با مجنی علیه واقع شده و اثری بر روی جسم مجنی علیه باقی بگذارد (پور بافرانی، ۱۳۸۸: ۲۱). باتوجه‌به شیوه انتقال ویروس، به ذهن می‌رسد که انتقال ویروس کرونا عموماً از طریق فعل معنوی صورت می‌گیرد. در قانون مجازات اسلامی، قانون‌گذار در مواد ۲۹۰ تا ۲۹۲ به بیان صور مختلف جنایت و از جمله قتل بر مبنای رکن روانی پرداخته و توجهی نیز به فعل مجرمانه داشته است که این اشاره به رکن مادی در جهت احراز رکن روا نیست:

### ۱.۱.۱. قتل عمد

رکن معنوی یکی از پایه‌های اساسی در جرایم عمدی است و به نیت باطنی و خاص مجرمانه‌ی مرتکب تعبیر شده به‌نحوی که طی آن اراده فرد متوجه انجام رفتار ممنوع و تحقق نتیجه‌ای است که از طرف قانون‌گذار جزایی جرم قلمداد شده است (صادقی، ۱۳۸۷: ۱۰۵). مقنن در شروع باب قصاص به بررسی جنایات از منظر رکن معنوی اقدام نموده است براین‌اساس باتوجه‌به ماده ۲۹۰ ق.م.ا. در چهار صورت جنایت قتل را عمدی می‌توان تلقی نمود:

الف) هرگاه فرد قصد کشتن دیگری را داشته باشد، بر همین مبنا، بستری فردی در بیمارستان و در بخش بیماران کرونایی با قصد قتل و با وجود آگاهی به وجود ویروس و در نتیجه مرگ فرد بستری شده، موجب محکومیت به قتل عمدی خواهد بود. در مواردی که مرتکب قصد کشتن فردی را داشته باشد و عملاً به نتیجه خود برسد بدون توجه به نوعاً کشنده بودن رفتار، قتل، عمدی محسوب می‌شود (شهید ثانی، بی‌تا: ۱۹) زیرا قصد قتل، خود برای اثبات وصف عمد به فعل فاعل کافی دانسته شده است (حر عاملی، بی‌تا: ۱۹۹).

ب) عمل مرتکب نوعاً کشنده باشد ولو قصد کشتن دیگری را نداشته باشد، در این حالت قصد جنایت تبعی است. این نوع از قتل عمدی آن‌چنان اهمیت دارد که حتی برخی از حقوق‌دانان بر این باورند که لازمه تحقق قتل عمدی همواره کشنده بودن رفتار مجرمانه است (نجیب حسنی، ۱۹۹۲: ۳۶۲). «در این صورت فعل ارتكابی باید از چنان خصوصیتی برخوردار باشد که به‌موجب آن بتوان قصد مجرمانه را مفروض قلمداد نمود» (صادقی، ۱۳۸۲: ۱۱۳). به‌عنوان مثال

قطع برق بیمارستان که منجر به عدم رسیدن اکسیژن به بیماران کرونایی بدحال می‌شود، یک عمل نوعاً کشنده محسوب می‌شود.

در انتقال ویروس کرونا آن چه ذهن را درگیر خود می‌نماید، کیفیت نوعاً کشنده بودن این ویروس می‌باشد، این که ویروس می‌تواند باعث مرگ افراد می‌شود مقوله ایست مورد اتفاق، اما مرگ چند درصد افراد؟ سوپه اولیه ویروس، نهایتاً منجر به مرگ ۳ درصد مبتلایان می‌گشت (هادی، ۱۳۹۸: ۷) به‌مرور که ویروس با تغییرات، خطرناک‌تر گردید و اصطلاحاً جهش‌یافته و مسری‌تر شد دیگر فقط نسبت به افراد مسن یا دارای بیماری زمینه‌ای کشنده نبود؛ بلکه نسبت به جوانان و اطفال نیز کشنده محسوب می‌شد (مصاحبه با وزیر بهداشت، ۱۴۰۰/۳/۱۷، <https://www.mehrnews.com/news/5161198>)، اگر این فرض را صحیح تلقی کنیم ویروس کرونای انگلیسی یا آفریقایی یا هندی که بعضاً با عناوین علمی آلفا و دلتا از برخی از آن‌ها نام برده شده، ویروس‌هایی نوعاً کشنده محسوب می‌شوند؛ اما در مقابل زمانی که به آمارها نگاه می‌کنیم می‌بینیم که ویروس کرونا هر چقدر هم که جهش یافت و حتی منجر به مرگ کودکان و افراد جوان گردید؛ اما باز در عمل، اکثر افراد بعد از ابتلا به ویروس از آن جان سالم به در بردند، بنابراین شاید جمع بین نظرات متخصصان و آمارها این باشد که این ویروس به‌صورت بالقوه می‌تواند کشنده محسوب شود؛ اما اگر اقدامات مناسب در پیش گرفته شود که بنا بر توصیه پزشکان و تأکید رهبر معظم انقلاب، تقویت سیستم ایمنی بدن یکی از اقدامات کلیدی در این راستا محسوب می‌شود، راه درمان و خلاصی نیز باز است و این نیست که اکثر افراد مبتلا بر اثر انتقال ویروس از دنیا بروند ولو این ویروس از نوع انگلیسی یا آفریقایی آن باشد. با عنایت به احتمال مرگ، باید نتیجه گرفت ویروس کرونای جهش‌یافته، باتوجه‌به این که به‌صورت بالقوه کشنده محسوب می‌شود و اگر اقدامات پیشگیرانه و درمانی لازم صورت نگیرد، ممکن است منجر به مرگ انسان ولو فرد جوان شود و از آن جا که حتی عدم انجام اقدامات درمانی که البته اکثر اوقات به‌خاطر نهفتگی بیماری است مقتضای مرگ را به وجود نمی‌آورند؛ بلکه مقتضای مرگ در واقع همان انتقال ویروس می‌باشد و عدم درمان فقط حکم عدم مانع را دارد و تأثیری در استناد قتل به ناقل ندارد، بنابراین شاید بتوان گفت انتقال ویروس با علم ابتلای خود و قصد انتقال، عملی نوعاً کشنده محسوب می‌شود. باین‌وصف به‌عنوان‌مثال، اگر

متهم با علم از وضعیت ابتلای خود به ویروس کشنده، اقدام به همنشینی و انتقال ویروس به دیگری نماید، هرچند که قصد قتل وی را نیز نداشته باشد؛ اما نظر به کشنده بودن عمل، مطابق بند ب ماده ۲۹۰ ناقل محکوم می‌گردد.

ج) عمل فرد نوعاً کشنده نباشد؛ ولی نسبت به مجنی علیه به‌خاطر بیماری، پیری، ضعف یا هر وضعیت خاص زمانی یا مکانی دیگر در عمل باعث قتل شود. این حالت موجب تشکیل قصد تبعی البته به‌صورت نسبی می‌گردد؛ مانند این که فردی با علم ابتلای فردی به ایدز، اقدام به انتقال ویروس کرونا، حال با هر سویه‌ای، به وی می‌نماید که در این حالت اگر منتقل الیه بر اثر دریافت ویروس کرونا از دنیا برود، عمل «الف» قتل عمدی تلقی خواهد گردید.

اطلاع مرتکب از وضع موجود، باید توسط اولیای دم در محکمه ثابت گردد (خمینی، ۱۳۹۰، ج۲: ۵۱۰) که این مسئله در تبصره‌ی ۲ ماده ۲۹۰ ق.م.ا. ۱۳۹۲ مورد تأکید قرار گرفته است.

د) «هرگاه مرتکب قصد ایراد جنایت واقع شده یا نظیر آن را داشته باشد بدون آن که فرد یا جمع معینی مقصود وی باشد و در عمل نیز جنایت مقصود یا نظیر آن واقع شود»، مانند این که فردی که مبتلا به ویروس بیماری کشنده‌ای می‌باشد با ناامیدی از زندگی، موضعی منفی نسبت به جهان و انسان‌ها پیدا می‌نماید و تمام تلاش خویش را مصروف ابتلای دیگر افراد به این ویروس مهلک می‌کند. در این فرض شخصی که مبتلا می‌شود در نظر فرد بیمار اهمیتی ندارد و تنها خواست او ابتلای افراد دیگر به این ویروس می‌باشد. در این حالت عمل فرد در صورت فوت دیگران مشمول بند ت ماده ۲۹۰ ق.م.ا. ۱۳۹۲ شده و مستحق قصاص می‌باشد.

«برای اینکه بتوانیم کسی را در قبال آسیب‌های ناشی از انتقال ویروس مسئول بدانیم باید وجود رابطه استناد بین رفتار و عوارض به وجود آمده و در نهایت مرگ ناشی از آن را اثبات کرد» (فروغی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۳۲). «رابطه استناد رابطه‌ای مادی و علمی است که متأثر از شرایط حاکم بر عنصر مادی بوده و این رابطه می‌بایست، به‌صورت علمی محرز شود»، در این بین عده‌ای عقیده دارند، عرف بین رفتار متهم و مرگ مجنی علیه رابطه علیت برقرار می‌کند، هرچند از نظر مادی نتوان بین این دو رابطه علیت برقرار کرد (شاکری و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۰۷). برخی فقها نیز صریحاً به نقش عرف در استناد جنایت به رفتار جانی تأکید داشته‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۹۶). مطابق این دیدگاه، اگر از نظر عرف بین اقدام انجام شده و نتیجه رابطه‌ای برقرار باشد به گونه‌ای که بتوان به

آن استناد نمود، مرتکب از نظر حقوق جزا مسئول است (الهی منش و دیگران، ۱۳۹۲). به‌طور کلی در جرمی مثل قتل هرگاه عمل قاتل علت منحصر به فرد حصول نتیجه باشد یا به‌تنهایی دخالتی در ایجاد نتیجه داشته باشد، قاتل مسئول نتیجه عمل خود است (شامبیاتی، ۱۳۸۴: ۱۴۹)؛ بنابراین در صورت انتقال ویروس با علم و عمد به دیگری و مرگ وی در اثر انتقال ویروس مشکلی در احراز عنوان مجرمانه‌ی قتل و انتساب آن به شخص قاتل وجود ندارد. کمالینکه یکی از مراجع تقلید فتوا به قاتل بودن کسی صادر کردند که دانسته یا ندانسته به‌رغم ابتلای خود به کرونا در مجامع ظاهر شده و باعث ابتلای دیگران به کرونا گردیده است که در صورت علم به ابتلا و حضور در مجامع، قتل او عمدی و در غیر این صورت غیرعمدی خواهد بود (سیستانی، <https://iqna.ir>، ۱۴۰۰/۳/۹). با این حساب همین که اصل انتقال از فرد مبتلا به دیگری محرز شد ولو این که این انتقال غیرعمدی بود مشکلی در مسئولیت ناقل وجود نخواهد داشت، و این حکم حتی شامل حالتی می‌شود که فرد به اختیار ولو بدون علم به ابتلا در سطح جامعه تردد می‌کند و با اعمال حتی غیرارادی خود مانند سرفه کردن اقدام به انتقال ویروس به دیگران می‌نماید. ادله‌ی روایی نیز بر این امر دلالت دارند که اگر احتمال عقلایی انتقال بیماری به دیگری وجود داشته باشد، فرد بیمار نباید با فرد سالم ارتباط برقرار کند. در حدیثی از رسول گرامی اسلام آمده است: «لَا يُورَدُ مَرِيضٌ عَلَىٰ مُصْحَحٍ»، یعنی ناقل بیماری بر شاخص سالم وارد نمی‌شود (شهید اول، بی‌تا، ج ۴: ۳۹). این حدیث را می‌توان شاهدی بر قاعده‌ی لزوم دفع ضرر محتمل لحاظ دانست (احسانی‌فر، ۱۳۹۹: ۱۵۸) که باتوجه به قاعده‌ی مذکور افراد در موارد بیم مبتلا بودن و انتقال ویروس باید از تردد و ارتباط با دیگران پرهیز نمایند.

### ۱.۱.۲. قتل شبه‌عمد

در تعریف قتل شبه‌عمد بیان شده، قتلی که فاعل در آن قصد فعل دارد؛ اما قصد نتیجه که همانا کشتن دیگری است ندارد و عمل هم نوعاً کشنده نیست، قتل شبه‌عمد محسوب می‌گردد (مرعشی، بی‌تا: ۱۰۸). وجود یا فقدان خطای جزایی در تحقق جنایت شبه‌عمد مگر در جنایات سببی، هیچ تأثیری نداشته و جانی به‌رغم رعایت کلیه ضوابط هم‌چنان مسئول است؛ مانند عملیات پزشکی (صادقی، ۱۳۸۲: ۱۸۷). البته اگر خطای در رفتار مشاهده شود عمل طبعاً با قیاس اولویت شبه‌عمد محسوب می‌شود.

در مصداقی که عمل نوعاً کشنده باشد مثل انتقال ویروس مهلک که با درمان واقعی و قطعی همراه نیست و باعث فوت می‌گردد، عمل قتل عمدی است. چنانچه مرتکب، نه قصد فعل واقع شده بر روی مجنی علیه را داشته باشد و نه قصد نتیجه را، اما درعین حال مرتکب تقصیر شده باشد، در این فرض طبق بند پ ماده‌ی ۲۹۱ جنایت وی شبه‌عمد خواهد بود (مصدق و دیگران، ۱۳۹۷: ۸). به‌عنوان مثال اگر کسی ماسک خود را درست بررسی نکند و درحالی که ماسک دارای سوراخ بوده از آن استفاده کند و همین امر باعث انتقال ویروس به دیگری و در نتیجه فوت وی می‌شود، می‌توان گفت مرتکب قتل شبه‌عمد شده است. در صورتی که شخص مبتلا ماسک خود را در سطل زباله انداخته و ویروس به شخصی که تفکیک زباله انجام دهد انتقال یافته باشد، آیا می‌توان گفت مرتکب قتل شده است یا اینکه عدم توجه به محتمل بودن انتقال آلودگی و علم فرد به این موضوع، سبب می‌شود، خود شخص باعث انتقال ویروس به خویش شناخته شده و شاید بتوان گفت، بر اساس قاعده‌ی دفع ضرر محتمل که مطابق آن انسان از هر چیزی که احتمال عقلایی ضرر در آن است اجتناب می‌نماید (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۳۰۶) و همچنین عموم و اطلاق ادله‌ی حرمت خودکشی از جمله آیه ۱۹۵ سوره بقره<sup>۱</sup> و آیه ۳۰ سوره نساء<sup>۲</sup>، این فرد، حداقل ناخواسته یا بر اثر تقصیر به‌نوعی اسباب مرگ خود را فراهم کرده است. همچنین فرض دیگری که در همین راستا مطرح می‌شود، حالتی است که فردی به‌رغم آگاهی از ابتلای فرد دیگر به کرونا و با وجود هشدار او به جلوگیری از تماس و ممانعت از این کار، اقدام به تماس و حتی در آغوش کشیدن فرد مبتلا می‌کند که در این فرض به‌رغم انتقال، فرد ناقل مسئولیتی نداشته و این منتقل الیه هست که با اقدام خود سبب ابتلا را فراهم آورده است؛ بنابراین در این حالت نیز بنا بر قواعد اقدام و تحذیر فرد ناقل مسئولیتی نخواهد داشت (محمدی جورکویه، ۱۳۹۹: ۲۱۳ و هوشمند فیروزآبادی، ۱۳۹۹: ۷۷).

برخی اقدامات همراه با تقصیر افراد شاغل در صنوف مختلف مانند آرایشگران، پزشکان، پرستاران و عوامل اورژانس و ... که سبب انتقال یا انتشار ویروس می‌گردد به‌موجب بند پ ماده ۲۹۱

۱. «لا تلقو بایدیکم الی التهلکه».

۲. «لا تقتلو انفسکم».

مشمول حکم قتل شبه‌عمد خواهد بود. البته در بسیاری از موارد کار ناشایستی که سبب ایجاد مسئولیت کیفری و مدنی می‌شود مشترک است. به عبارت دیگر یک تقصیر باعث ایجاد هر دو مسئولیت می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۴۲). تقصیر در تسبیب شرط ایجاد مسئولیت می‌باشد؛ اما در ائتلاف شرط نیست (روشن و صادقی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). عدم رعایت اقدامات بهداشتی از جمله کتمان بیماری را می‌توان از موارد تقصیر برشمرد (یزدانیان، ۱۳۹۱: ۴۳). کسی که مقررات بهداشتی را رعایت نمی‌کند یا در صورت ابتلا به بیماری آن را کتمان می‌کند و از این طریق فرد دیگری مبتلای به کرونا می‌شود از باب ائتلاف مسئولیتی نخواهد داشت، اما از باب تسبیب در برابر ابتلای دیگران در صورت تقصیر مسئولیت خواهد داشت (محمودی، ۱۳۹۹: ۲۱۲). اگر شخصی که بیماری خود را کتمان نموده است هیچ تقصیری مرتکب نشود؛ اما در عین حال ویروس از او به بدن دیگری سرایت کند، هرچند از لحاظ کیفری مسئولیتی ندارد؛ اما در ضمان وی نسبت به پرداخت خسارت به فرد منتقل‌الیه تردیدی وجود ندارد (یزدانیان و تقفی، ۱۳۹۳: ۴۷). فقها نیز فتوا داده‌اند هرگاه فرد انتقال‌دهنده‌ی بیماری سبب مرگ منتقل‌الیه شود، مسئول پرداخت دیه وی می‌باشد (مکارم، ۱۴۲۹: ۲۳۰). در این میان هرچند عده‌ای معتقدند نفس انتقال ویروس به دیگران ضرر محسوب می‌شود و می‌توان فرد ناقل را مورد بازخواست قرار داد (یزدانیان و تقفی، ۱۳۹۳: ۴۷)، اما به نظر نفس انتقال ویروس به دیگران ضرر محسوب نشده و موجب ضمان و کیفر محسوب نمی‌گردد (محمودی، ۱۳۹۹: ۲۱۵) و باید انتقال منجر به ضرر معتنا به شود تا بتوان مرتکب را تحت تعقیب قرار داد.

### ۱. ۳. ۱. ۱. خطای محض

«قتل در صورتی خطای محض است که جانی نه قصد جنایت بر مجنی علیه و نه قصد فعل واقع شده بر او را داشته باشد» میرمحمد صادقی، (۱۳۸۹: ۱۲۴)؛ بنابراین به‌عنوان مثال اگر کسی در حالت مستی که باعث مسلوب‌الارادگی او شده و البته مستی حاصله، اختیاری و به‌منظور ارتکاب جنایت نیز نباشد و درحالی‌که مبتلا به کرونای انگلیسی هست، در جامعه حاضر شده و از این طریق ویروس بیماری را به دیگران منتقل نماید عمل او مشمول بند اول ماده مذکور شده و خطای محض به حساب می‌آید. اما باید توجه داشت در حالت مذکور اگر انتقال‌دهنده قبلاً خود را برای انتقال بیماری آماده یا مقدمات آن را فراهم کرده باشد و آگاهانه خود را مست نماید بنا بر تبصره ماده ۲۹۲ق.م.ا جنایت عمدی محسوب می‌شود. فقدان قصد نتیجه حاصله و فقدان قصد فعل نسبت به

مجنی علیه و فقدان تقصیر در صورتی کافی برای خطای محض بودن است که مرتکب متوجه و آگاهانه نباشد که اقدام او نوعاً موجب جنایت بر دیگری می‌گردد. در غیر این صورت اگر بداند که چنین اقدامی نوعاً موجب جنایت دیگری می‌شود جنایت عمدی است (آقایی‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

### ۱.۲. سقط جنین

از اصلی‌ترین عواملی که حیات جنین را تهدید می‌نماید ابتلای مادر به بیماری کرونا می‌باشد. اگر مادر به کرونا مبتلا شود هرچند خود شاید جان سالم به در برد، اما خطر سقط جنین بر اثر ابتلا به ویروس جدی‌ست. در واقع ویروس کرونا جزء نمونه‌های آشکار ویروس‌های کشنده به حساب می‌آید که جنین را در صورت ابتلا از پا در خواهد آورد؛ بنابراین اگر کسی خانم بارداری را هدف انتقال ویروس قرار دهد، و به این واسطه سبب سقط جنین یا آسیب وی شود، با مجازات‌هایی چون حبس تعزیری به‌خاطر سقط جنین موضوع ماده ۶۲۳ ق.م.ا. ۱۳۷۵، دیه ناشی از ضرب و جرح و سقط موضوع مواد ۷۱۶ و ۷۲۰ ق.م.ا. ۱۳۹۲ روبه‌رو خواهد شد.

### ۱.۳. ضرب و جرح

عده‌ای انتقال ویروس بیماری‌های واگیردار مانند کرونا را، مصداق ضرب و جرح ماده ۶۱۴ ق.م.ا. مصوب ۷۵ به حساب می‌آورند (مصییی، ۱۳۹۳: ۴). «در حقوق خارجی نیز در بعضی از ایالات استرالیا در کنار جرم‌انگاری‌های جدید درباره انتقال ویروس بیماری واگیردار، آن را با عناوینی مانند در معرض خطر قرار دادن بدون ملاحظه و یا صدمات بدنی شدید تطبیق داده‌اند» (AFAO, 2012). اگر در اثر انتقال ویروس آثاری همچون نقص عضو یا مرضی دائمی در فرد به وجود آید، شاید بتوان ادعا کرد ضرب و جرح صورت گرفته و عمل مشمول حکم ماده مذکور قرار گرفته است. البته این که این استدلال باتوجه به رأس ماده ۶۱۴ چقدر تاب استقامت دارد، محل بحث است؛ زیرا مطابق رأس ماده، فرد ابتدا باید به دیگری ضرب یا جرحی وارد آورد و بعد این اعمال منجر به ضایعات مندرج در ماده شود تا عمل قابل تطبیق با ماده مذکور گردد، حال آن که ضرب و جرح تعریف مشخصی دارند و باید به‌موجب ماده ۷۱۴ ق.م.ا. ۱۳۹۲ حداقل عمل منجر به سرخ‌شدن پوست دیگری شود تا صدق ضرب کند و طبق ماده ۵۶۷ ق.م.ا. ۱۳۹۲ اگر ضربه اثری بر جای نگذارد ضمان منتفی‌ست، بنابراین باید حداقل رفتاری که صدق ضرب کند محقق شود و بعد در

صورت ظهور آثار مندرج در ذیل ماده ۶۱۴ حکم به مجازات با مانعی مواجه نخواهد بود و اگر ضربه هیچ اثری ولو در حد سرخ‌شدن بر جای نگذارد، مصداق ضرب نبوده و عمل تخصصاً از شمول ماده ۶۱۴ خارج بوده و حرف از آثار بعدی، سخنی لغو خواهد بود. باتوجه‌به این که در انتقال ویروس کرونا هیچ‌گاه در بدو امر آثار ضرب یا جرح پدیدار نمی‌شود، به نظر تطبیق عمل با عنوان ماده ۶۱۴ از دقت لازم برخوردار نباشد. البته اگر انتقال ویروس منجر به عوارض داخلی گردد، از آن جایی که قانون‌گذار برای اعضای داخلی بدن نیز دیه و ارش در نظر گرفته، در صورت تعیین خسارت، حکم به ضمان صحیح به نظر می‌رسد.

## ۲. جرایم حدی قابل ارتکاب بر اثر انتقال ویروس کرونا

بنا بر ظاهر، انتقال ویروس کرونا با هیچ یک از حدود مندرج در قانون مجازات اسلامی عمل انتقال ویروس قابل تطبیق نیست، اما سوای این عدم تحقق نظری و حتی شاید عملی تذکر یک نکته خالی از فایده در این زمینه نیست، و آن جنگ رسانه‌ای دو کشور چین و آمریکا در زمینه منشأ پیدایش ویروس کرونا بود که هر دو کشور یکدیگر را به انتشار ویروس متهم ساختند که همین موضوع ذهن رو به جولان می‌اندازد که اگر ویروس کرونا به‌واقع دست‌ساز باشد و در نتیجه یک جنگ بیولوژیک از سوی یکی از این دو کشور منتشر شده باشد و به همین تناسب توسط کشورهای متخاصم قابل انتقال باشد، فروض جدیدی به وجود می‌آید که در این فرضیه‌ها با حالات جدیدی از جرایم امکان مواجهه وجود دارد، محاربه و افساد فی‌الارض دو عنوانی هستند که تا حدی از جنبه نظری، در این میان تاب ارائه دارند.

### ۲.۱. افساد فی‌الارض

در خصوص افساد فی‌الارض باید گفت در حالت عادی نمی‌توان انتقال ویروس را مصداق «افساد فی‌الارض» به شمار آورد، اما قانون‌گذار در ماده ۲۸۶ ق.م.ا. نظر به گستردگی عمل و حجم آثار، مواردی را مصداق افساد فی‌الارض می‌داند. اگر ویروس کرونا را بنا بر آن چه گفته شد یک ویروس دست‌ساز بدانیم و بدین ترتیب با فعل‌وانفعالات شیمیایی آن را قابل تولید و توزیع در سطح انبوه بدانیم یا این که دست‌ساز به‌حساب نیآورده؛ ولی امکان انتشار آن را به‌صورت گسترده در کشور محقق بدانیم، آیا از ظرفیت ماده ۲۸۶ ق.م.ا. ۱۳۹۲ که بیان می‌کند:

هرکس به طور گسترده، مرتکب جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد، ... پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک ... یا معاونت در آن‌ها گردد به گونه‌ای که موجب اخلاص شدید در نظم عمومی کشور، ... یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد ... در حد وسیع گردد مفسد فی الارض محسوب و به اعدام محکوم می‌شود

می‌توان استفاده کرد؟ «شاید بتوان این موارد را از مصادیق جرم افساد فی الارض دانست و فرد را به اعدام محکوم کرد؛ صرف‌نظر از این که کسی در اثر ابتلا بمیرد یا خیر» (احسان پور، ۱۳۸۹).  
 زیرا همان‌طور که بیان گردید ویروس چه در فرض دست‌ساز بودن یا چه در حالت طبیعی بودن، وقتی در حجم وسیعی منتشر می‌شود به طور حتم می‌تواند موجب ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد گردد و سه شرط گستردگی عمل، پخش مواد میکروبی (یا ویروسی نظر به خصوصیت نداشتن مواد میکروبی) و ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد در این صورت موجود بوده و عمل مصادق افساد فی الارض می‌باشد. البته باز هم تأکید می‌شود که باتوجه به آن‌چه تا به حال از رسانه‌ها و مقامات کشورها اعلام شده و گستردگی و پاندمی شدن ویروس، فرض انتشار به صورت مذکور در این قسمت دور از ذهن می‌باشد.

## ۲.۲. محاربه

باتوجه به ماده ۲۷۹ ق.م.ا. ۱۳۹۲ که کشیدن سلاح را در تحقق محاربه شرط دانسته است، انطباق عمل موضوع بحث با جرم محاربه از حیث احتمال وقوع بعید می‌نماید مگر اینکه وسیله انتقال، سلاح‌های میکروبی، بمب‌های شیمیایی و مانند این‌ها باشد که همان‌طور که در مباحث قبلی مطرح گردید دور از ذهن به نظر می‌رسد و در عالم واقع نیز حداقل تا به حال اتفاق نیفتاده است. اما در حد فرض می‌توان مطرح کرد که اگر این امر محقق شد و شخص یا گروهی با استفاده از سلاح‌های شیمیایی یا بیولوژیک اقدام به انتشار ویروس‌های مرگبار چون کرونا کردند به نظر مشکلی در محکومیت آن‌ها به جرم محاربه وجود نداشته باشد، زیرا شرط استفاده از سلاح باتوجه به صدق سلاح به بمب‌ها و اسلحه‌ی شیمیایی و بیولوژیک و میکروبی موجود بوده و مرتکبین با استفاده از سلاح جان مردم را هدف قرار داده و سبب سلب امنیت و ایجاد رعب و وحشت در میان عموم مردم گردیده‌اند که باین‌وصف محکومیت مرتکب یا مرتکبین به جرم محاربه دور از ذهن نخواهد بود.

### ۳. جرایم تعزیری قابل ارتکاب بر اثر انتقال ویروس کرونا

اگر در جریان انتقال ویروس، مرگ را در میان آثار کرونا ندیده یا کلاً ویروس کرونا را غیرکشنده محسوب کنیم و رفتار با عناوین حدی که تابه‌حال موضوع بحث بوده‌اند قابل تطبیق نباشد با طیفی از عناوین تعزیری در اثر انتقال ویروس کرونا روبه‌رو می‌شویم که در قسمت جرایم تعزیری بر اثر انتقال ویروس کرونا مورد بررسی قرار می‌گیرند.

#### ۳.۱. جرایم مرتبط مندرج در لایحه قانونی مربوط به مجازات پاشیدن اسید مصوب ۱۳۳۷

مطابق ماده واحده مذکور:

هر کس عمداً با پاشیدن اسید یا هر نوع ترکیبات شیمیایی دیگر موجب قتل کسی شود به مجازات اعدام و اگر موجب مرض دائمی یا فقدان یکی از حواس مجنی علیه گردد، به حبس ابد با اعمال شاقه و یا اگر موجب قطع یا نقصان یا از کار افتادن عضوی از اعضا شود به حبس مجرد از دو تا ۱۰ سال و اگر موجب صدمه دیگری شود به حبس از ۲ تا ۵ سال محکوم خواهد شد.

چنانچه، زوایای پنهان ویروس کرونا مشخص گردد و از لابه‌لای آن بتوان ثابت نمود، این ویروس یک ویروس دست‌ساز آزمایشگاهی می‌باشد به‌ویژه باتوجه‌به شباهت عوارض ویروس در افراد مختلف، به نظر می‌رسد بتوان از ظرفیت این ماده استفاده کرد و اشخاصی را که متعمدانه اقدام به پخش ویروس بین مردم نموده‌اند در مواردی مثل حالتی که فرد از طریق محلول‌پاش اقدام به انتشار ویروس در هوای مورد تنفس دیگران کرده است را طبق این ماده و عنوان مجرمانه محکوم نمود. البته اگر فرض مذکور به اثبات رسید و مشخص گردید عده‌ای به‌خاطر مطامع سیاسی یا اقتصادی اقدام به انتشار این ویروس مرگبار کرده‌اند قطعاً نباید در محکومیت این افراد به جرم علیه بشریت و اعمال اصل صلاحیت جهانی در خصوص آن‌ها تردیدی به خود راه داد.

#### ۳.۲. تهدید علیه بهداشت عمومی

در فقه برای کسانی که مقررات بهداشتی را رعایت نمی‌کنند کیفری در نظر گرفته نشده؛ اما اگر عمل به حد اخلال و افساد برسد امکان صدور حکم به مجازات همان‌طور که بیان گردید

وجود دارد (محمودی، ۱۳۹۹: ۲۱۴). برخی انتقال ویروس بیماری کشنده به فرد دیگر را مصداق تهدید علیه بهداشت عمومی موضوع ماده ۶۸۸ ق.م.ا. ۷۵ می‌دانند (سفلی، ۱۳۹۰). اما این نظر شاید صحیح نباشد؛ زیرا آن چه از بهداشت به‌ویژه با توجه به مصادیق ذکر شده در ماده به ذهن متبادر می‌شود مقوله‌ای به‌عنوان مقدمه سلامتی می‌باشد. بهداشت به معنای فعالیت‌های پیشگیرانه اعم از فعل یا ترک فعل در جهت حفظ یا ارتقای سلامت بشر می‌باشد ( Aiello & Larson & Sedlak, 2008: 65). بهداشت در دو حوزه فردی و عمومی مدنظر می‌باشد. بهداشت فردی به فعالیت‌های خودمراقبتی در ارتباط با پاکیزگی بدن و اشیای شخصی جهت حفظ سلامتی بدن اطلاق می‌شود (Department of Health, 2001). بهداشت عمومی نیز شامل فعالیت‌های دگر مراقبتی پیشگیرانه در ارتباط با پاکیزگی اشیای عمومی در جهت حفظ و ارتقای سلامت بشر می‌باشد (حاتمی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱). به نظر می‌رسد، انتقال ویروس تهدید علیه سلامتی است نه علیه بهداشت، منتهای مراتب اگر بتوان فرض نمود میکروب یا ویروس بنا بر دلایل مختلف از جمله ضعیف‌بودن نوع آن توان بیمار نمودن فرد دیگری را نداشته باشد؛ درعین حال در سطح جامعه ولو به‌صورت محدود پخش گردد؛ این اقدام را می‌توان در صورت وجود سایر شرایط به‌عنوان تهدیدی علیه بهداشت عمومی تلقی و مرتکب آن را به مجازات مقرر در ماده ۶۸۸ ق.م.ا. ۷۵ محکوم نمود. هرچند بهداشت مقدمه‌ی سلامتی محسوب شده و انتقال ویروس اقدامی علیه سلامتی افراد بوده نه یک اقدام غیربهداشتی اما پرواضح است که در صورت وجود خلأ قانونی در محکومیت افراد، با توجه به این که اقدام علیه سلامتی افراد به‌طریق اولی از اقدام علیه بهداشت خطرناک‌تر می‌باشد، به نظر بتوان حداقل از ظرفیت این ماده استفاده کرد و فرد را طبق ماده مذکور مجازات نمود، مثل برگزاری همایش‌ها در اوج کرونا، البته در این‌گونه تجمعات و در نتیجه ابتلای سایرین به کرونا و مرگ مبتلایان عده‌ای فارغ از عنوان مورد بحث یعنی تهدید علیه بهداشت عمومی، با توسل به عناوین مباشر و سبب، قائل به نقش سبب برای برگزارکننده مراسم هستند (محمدی جورکویه، ۱۳۹۹: ۲۱۴) و برگزارکننده‌ی مراسم را در فرض فوت دیگران بر اثر انتقال ویروس، مسبب مرگ قلمداد می‌کنند که این تصور ناموجه می‌نماید، زیرا تمامی افراد با علم و آگاهی پای به تجمعات می‌نهند و کسی که دانسته یا ندانسته با وجود

آلوده و ناقل بودن به ویروس در این محیط‌ها حاضر می‌شود مسبب انتقال ویروس به دیگران است و عامل برگزاری همایش نقشی بیش از شرط انتقال نخواهد داشت.

### ۳.۳. جرایم مندرج در قانون طرز جلوگیری از بیماری‌های آمیزشی و واگیردار

در قانون طرز جلوگیری از بیماری‌های آمیزشی و واگیردار دو عنوان مجرمانه مرتبط با انتقال ویروس کرونا وجود دارد. ابتدا در ماده ۲۲ چنین مقرر شده است که: «اشخاصی که مانع اجرای مقررات بهداشتی می‌شوند یا در اثر غفلت باعث انتشار یکی از بیماری‌های واگیردار می‌شوند به هشت روز تا دو ماه حبس تأدیبی و پنجاه و یک تا پانصد ریال و یا به یکی از این دو کیفر محکوم می‌شوند»

در این ماده رفتار مجرمانه، برای تحقق جرم انتقال ویروس، منع اجرای مقررات بهداشتی یا غفلت در عمل به موازین و مقررات بهداشتی است، صرف غفلت در انتشار بیماری واگیردار برای تحقق جرم کافی است.

عنوان مجرمانه‌ی دیگر، انتقال بیماری واگیردار از طریق آمیزش، مذکور در ماده ۹ قانون مورد اشاره است، در این ماده آمده:

هر کس بداند که مبتلا به بیماری آمیزشی واگیر بوده و یا آن که اوضاع و احوال شخصی او طوری باشد که بایستی حدس بزند که بیماری او واگیر است و به واسطه آمیزش او، طرف مقابل مبتلا شود و به مراجع قضایی شکایت کند مبتلا کننده به حبس تأدیبی از سه ماه تا یک سال محکوم می‌شود

نکته قابل توجه این که برای مجرم محسوب کردن مرتکب نفس آمیزش کفایت نکرده و باید علاوه بر آن انتقال هم صورت گرفته باشد؛ یعنی جرم به‌مانند مصادیق مذکور در ماده ۲۲، مقید به نتیجه بوده و لزوماً انتقال باید صورت گرفته باشد به‌عبارت‌دیگر رابطه استناد بین فعل و نتیجه که همانا انتقال و حدوث بیماری هستند، موجود باشد.

از طرف دیگر این حکم اختصاص به حالتی دارد که انتقال ویروس از طریق فرایند آمیزش صورت گرفته باشد و ارتباطی به سایر راه‌های انتقال ویروس ندارد، البته این حکم در بیماری کرونا که سرایت آن راحت و سریع‌تر بوده و میزان آسیب‌رسانی و کشندگی آن بیشتر است،

شدت و غلظت بیشتری دارد (هونگ، ۱۳۹۸: ۲-۳) و می‌توان به‌موجب این ماده او را محکوم به حبس مندرج در ماده البته با رعایت محدودیت‌های مجازات‌های جایگزین حبس نمود.

#### ۴. نتیجه‌گیری

برخورد با ناقلین ویروس کرونا و مجازات عاملین ابتلای دیگران به این ویروس در مواردی امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. جرم‌انگاری انتقال ویروس کرونا با توجه به سویه‌های مختلف این ویروس و عوامل و آثار مختلف و بدیع ناشی از پیدایش این ویروس، امری لازم و ضروری است. در حال حاضر با توجه به مواد ۲۹۰ و ۴۹۲ قانون مجازات اسلامی ۹۲ قانون‌گذار ارتکاب قتل عمدی چه به مباشرت و چه به تسبیب از جمله قتل بر اثر انتقال ویروس را پذیرفته و این منطبق با نظر اکثر فقها می‌باشد؛ بنابراین اگر انتقال ویروس کرونا منجر به مرگ فرد مبتلا شود، عمل قتل محسوب شده و بسته به رکن روانی مرتکب، عمدی، شبه عمدی یا خطای محض محسوب می‌گردد. بر فرض غیرکشنده بودن ویروس کرونا و یا مطرح نبودن مرگ فردی بر اثر انتقال ویروس، جرایمی چون تهدید علیه بهداشت عمومی محقق می‌گردند. البته با بررسی قوانین به نظر می‌رسد در برخی موارد منظور مقنن متوجه راه یا ابزار انتقال بوده و به تبع شیوه یا وسیله انتقال واکنش‌های متفاوتی را برای ناقل مدنظر قرار داده است. به‌عنوان مثال می‌توان به انتقال ویروس از طریق پاشیدن ترکیبات شیمیایی، مطابق قانون مربوط به پاشیدن اسید مصوب ۱۳۳۷ یا از طریق آمیزش مطابق ماده ۹ قانون طرز جلوگیری از بیماری‌های آمیزشی و واگیردار اشاره نمود. در پایان، به نظر می‌رسد قانون‌گذار هر چه سریع‌تر باید به ابعاد حقوقی مربوط به انتقال و انتشار کرونا توجه دقیق نشان دهد تا از تحلیل‌ها و تفاسیر متعدد در آینده توسط جامعه حقوقی پرهیز و از معضل احتمال برخورد با پرونده‌های مشابه کرونا یا سایر بیماری‌های واگیردار که شاید با خلأ قانونی مواجه گردند جلوگیری کند.

## منابع

- آقای نیبا، حسین (۱۳۹۲)، *جرایم علیه اشخاص*، تهران: نشر میزان.
- الهی منش، محمدرضا؛ مرادی اوجقاز، محسن (۱۳۹۲)، *جرائم علیه اشخاص*، تهران: انتشارات مجد.
- حسنی، نجیب (۱۳۹۲)، *شرح قانون العقوبات القسم الفاس*، قاهره: دار النهر العربیه.
- صادقی، محمدهادی (۱۳۸۷)، *جرایم علیه اشخاص*، تهران: نشر میزان.
- شامببائی، هوشنگ (۱۳۸۴)، *حقوق کیفری اختصاصی*، ج ۱، تهران: انتشارات مجد.
- شاکری، ابوالحسن؛ مرادی کندلانی، اسفندیار (۱۳۸۸)، *بررسی امکان ارتکاب قتل عمدی از طریق ترک فعل در فقه و حقوق کیفری*، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دفتر ۱.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸)، *الزامهای خارج از قرارداد مسئولیت مدنی*، ج ۱، چ ۶، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- محقق حلّی، نجم‌الدین (۱۴۰۳ق)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات استقلال.
- مصدق، محمد (۱۳۹۷)، *تحول حقوق کیفری در قتل شبه‌عمد و خطای محض از منظر قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲*، ماهنامه دادرسی، شماره ۱۲۸، سال ۲۲.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹)، *مجموعه استفتائات جدید*، چاپ اول، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب 
- عوده، عبدالقادر (۱۴۰۵)، *التشريع الجنایی الاسلام*، ج ۱، چ ۹۶، بیروت: انتشارات مؤسسه الرساله.
- فروغی، فضل‌الله و همکاران (۱۳۹۴)، *نحوه‌ی احراز مسئولیت کیفری در بیماری‌های واگیردار*، فصلنامه حقوق پزشکی، سال نهم، شماره ۳۵.
- مرعشی، سید محمدحسن (بی‌تا)، *حقوق کیفری*، بحثی پیرامون مقاله قتل عمد، شبه‌عمد و خطا محض و نکاتی چند درباره این مفاهیم، بی‌جا: بی‌نا.
- شهید ثانی (بی‌تا)، *شرح لمعه*، کتاب القصاص، بیروت: دارالمعارف.
- حر عاملی (بی‌تا)، *وسائل‌الشیعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- صادقی، محمدهادی (۱۳۸۲)، *حقوق جزای اختصاصی*، چ ۲۰، تهران: انتشارات میزان.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۰ق)، *تحریرالوسیله*، النجف الاشرف: مطبعه الآداب.
- میرمحمد صادقی، حسین (۱۳۸۹)، *جرایم علیه اشخاص*، تهران: انتشارات میزان.

- احسان‌پور، سید رضا (۱۳۸۹)، بررسی امکان تطبیق عنوان محاربه بر انتقال گسترده ویروس ایدز؛ فصلنامه فقه پزشکی، سال دوم، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز.
- سفلیبی (۱۳۹۰)، هشتگرد، قابل دسترسی در وبگاه دادگستری به نشانی:  
<http://www.dadgostari.com>, Accessed December 13, 2011
- مصیبی، محمدمامین (۱۳۹۳)، مسئولیت کیفری ناشی از انتقال ویروس مولد ایدز، قابل دسترسی در:  
<http://www.mosayebi-law.blogfa.com/post-20.aspx>
- شمس ناتری، محمدابراهیم و همکاران (۱۳۹۵)، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی، چاپ سوم، تهران: نشر میزان.
- احسانی‌فر، رضا (۱۳۹۹)، ابعاد فقهی و حقوقی بیماری‌های واگیر خطرناک و سریع‌الانتشار از منظر قاعده‌ی وجوب دفع ضرر محتمل، ویژه‌نامه پژوهش‌نامه‌ی حقوق اسلامی، شماره ۶۴، سال هفدهم، بهار ۱۳۹۹.
- عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (بی‌تا)، القواعد و الفوائد، تحقیق سید عبد الهادی حکیم، قم: کتاب‌فروشی مفید.
- محمودی، اکبر (۱۳۹۹)، عدم رعایت بهداشت در برابر بیماری‌های واگیردار (به‌ویژه کرونا) از نگاه فقه و حقوق، ویژه‌نامه پژوهش‌نامه‌ی حقوق اسلامی، شماره ۶۴، سال هفدهم، بهار ۱۳۹۹.
- محمدی جورکوبه، علی (۱۳۹۹)، مسئولیت ناشی از انتقال بیماری واگیر و ویروس، ویژه‌نامه پژوهش‌نامه‌ی حقوق اسلامی، شماره ۶۴، سال هفدهم، بهار ۱۳۹۹.
- هوشمند فیروزآبادی، حسین (۱۳۹۹)، امکان‌سنجی رفع مسئولیت مدنی ناقلان بیماری‌های همه‌گیر در پرتو قاعده تحذیر، ویژه‌نامه پژوهش‌نامه‌ی حقوق اسلامی، شماره ۶۴، سال هفدهم، بهار ۱۳۹۹.
- پارسای، سوسن و همکاران (بی‌تا)، تماس زودرس با بیمار، تهران: دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی.
- هادی، مهدی (۱۳۹۸)، کرونا ویروس جدید، تهران: دانشگاه علوم پزشکی تهران.
- حاتمی، حسین و همکاران (۱۳۹۲)، کتاب جامع بهداشت عمومی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه علوم پزشکی بهشتی.
- مصطفوی، سید محمد کاظم (۱۴۱۷ق)، القواعد، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- روشن، محمد و محمد صادقی (۱۳۹۰)، ضمان ناشی از انتقال بیماری جنسی، مجله فقه پزشکی، شماره هفت و هشت، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- یزدانیان، علیرضا (۱۳۹۱)، طرح مسئولیت مدنی آموزگار ناشی از عمل دانش‌آموز در حقوق ایران با مطالعه تطبیقی حقوق فرانسه، مجله‌ی دانش حقوق مدنی، شماره‌ی یک، بهار و تابستان ۱۳۹۱.

- یزدانیان، علیرضا و مریم ثقفی (۱۳۹۳)، *مسئولیت مدنی بیماران مبتلا به بیماری‌های واگیردار*، مجله آموزه‌های فقه مدنی، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۹ق)، *احکام پزشکی*، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام
- هونگ، جانگ ون (۱۳۹۸)، *دستورالعمل عمومی پیشگیری از ابتلا به ویروس کووید ۱۹ (کرونا ویروس جدید)*، ترجمه امین بذرافشان و همکاران، شانگهای: انتشارات علم و فناوری شانگهای.
- مصاحبه با وزیر بهداشت دکتر نمکی مشاهده شده در تاریخ ۱۴۰۰/۳/۱۷ در وبگاه:  
<https://www.mehrnews.com/news/5161198>
- شمس ناتری، محمدابراهیم (۱۳۹۵)، *تقریرات دوره دکتری درس جزای عمومی*، قم: پردیس فارابی دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹)، *مصاحبه با عنوان: بررسی مرگ ناشی از انتقال ویروس کرونا از منظر حقوق کیفری*، مشاهده شده در تاریخ ۱۴۰۰/۳/۱۷ در وبگاه:  
<https://www.hawzahnews.com/news/903060>
- <https://iqna.ir/fa/news/3886713/1400/03/09>
- <https://www.55online.news/fa/tiny/news-144765>
- Yuliya Talmazan (2020), "Deadly coronavirus likely to spread, China warns as U.S. prepares to evacuate staff", NBC News, Retrieved 2020-01-26.
- Faith Karimi; Elliott C. McLaughlin (2020), "A fourth case of coronavirus is confirmed in the US as China struggles to contain outbreak", CNN, Retrieved 2020-01-26.
- Schnirring, Lisa (2020), "Doubts rise about China's ability to contain new coronavirus", CIDRAP, Retrieved 26 January 2020.
- Saey, Tina Hesman (24 January 2020), "How the new coronavirus stacks up against SARS and MERS", Archived from the original on 25 January 2020. Retrieved 25 January 2020.
- Schep J. Criminal Law. 1th ed, U S: International Publishing Company; 1999.p.73.
- AFAO position, criminal prosecution of HIV transmission, [www.afao.org.au](http://www.afao.org.au)
- Aiello AE/Larson EL/Sedlak R, Personal health: Bringing good hygiene home, *Am J Infect Control*, 36 (10), 2008, pp152-165.
- Department of Health, *Essence of Care: Patient-Focused Benchmarking for Health Care Practitioners* London: The Stationery Office, 2001.



## **Examining Criminal Behaviour Resulting from the Transmission of Coronavirus**

*Mohammad Ebrahim Shams Nateri*<sup>1</sup>

*Amir Bagherzadegan*<sup>2</sup>

*Mohammad Mozafari*<sup>3</sup>

Coronavirus disease that results from an emerging infectious virus has increased significantly and brought many lives to the death. Accordingly, analysis of the behavior of the carrier of the disease and his/her responsibilities has attracted the attention of states, communities, media, and lawyers because the transmission of the virus has serious consequences and definitive treatment is lacking. Therefore, politicians in different countries try to prevent the spread of the pandemic through forced encounters and strict measures such as penal actions. To this aim, consideration of the intent of the carrier, analysis of his behavior, and matching it with penal law is necessary. The current research is an attempt to examine the responsibility of the transmitter and compare it with other similar crimes to arrive at a comprehensive view for analyzing the behavior of the carrier and the consequences associated with it. Some notable characteristics of the virus such as fatality are also considered.

**Keywords:** Causation, Murder, Public Health Threat, Virus Transmission, Corona.

---

1. Associate Professor in Criminal Law and Criminology, Faculty of Law, Tehran University, Farabi Campus

2. PhD Candidate of Criminal Law and Criminology, Faculty of Law, Tehran University, Farabi Campus, Lecturer in Payam-e Noor University

3. PhD Candidate of Criminal Law and Criminology, Department of Law, Qom Branch, Islamic Azad University

## **On the Quality of the Relationship between Mysticism and Politics in Quranic and Modern Lifestyles**

*Mohammad Behzad*<sup>1</sup>

*Mahdi Shoshtari*<sup>2</sup>

*Ali Sefidian*<sup>3</sup>

Lifestyle dominates the social and individual conduct of people in a society and, depending on the ideology and worldview of each school, adopts different manifestations. Mysticism and Islamic politics are closely intertwined which emerges in social and individual lifestyles. Employing the theory of rationality and spirituality, the present research intended to discern the quality of the relationship between mysticism and politics in modern and Quranic lifestyles of the modern Man. After explaining the theoretical concepts and political-mystical dimensions and characteristics of the faithful lifestyle through a descriptive-analytical method and analysis of the Quranic verses, it was concluded that the Quranic lifestyle denotes the close affinity between mysticism and politics while maintaining the due weight of servitude and rationality, livelihood intellect and consideration for resurrection and spirituality and management in the heart of the faithful life. However, in the “modern man” lifestyle by Mustafa Malekeyan, secularism overshadows the social emergence of mysticism and spirituality. In fact, the author of the theory of “rationality and spirituality” reduces mysticism to an individual, non-religious and non-divine spirituality and tries to harmonize these two seemingly contrasting concepts. In fact, this theory is an attempt to engender relaxation, hope, and happiness in modern man and deter his deprivation from mysticism and spirituality at the expense of sacrificing religion and servitude in the way of livelihood intellect, which, in turn, eliminates the possibility of the relationship between pure mysticism and politics in lifestyle.

**Keywords:** Lifestyle, Mysticism, Modern Man, Spirituality, Rationality.

---

1. Assitant Professor in department of Islamic Teachings, Imam Hussein University.

2. Assitant Professor in department of Islamic jurisprudence and foundations of law, Shahid Mahalati higher education complex.

3. Senior researcher in Quranic interpretation and Quranic Sciences.

## **A Communication Behavior Model Based on Social Piety through a Content Analysis of the Quranic Verses on Piety**

*Alireza Nobari*<sup>1</sup>

*Seyede Firouze Norodini*<sup>2</sup>

Piety is a key word in the holy Quran the functions of which encompass a wide array from individual felicity to social perfection and growth. Social piety is a critical component of piety which denotes that a great number of peoples in the society observe piety to the extent that piety becomes manifest in the general behavior of the people, families, communities and politic. The current research seeks a systematic answer to the question “ which communication model of interpersonal relationship is suggested by the holy Quran from a social piety perspective”. Analysis of over two hundreds of Quranic verses on social piety in a method-based process revealed that the holy Quran, in general, intends to present a particular behavioural model of social communication. To extract this model, qualitative and quantitative content analysis was used. The results showed that the verses on social piety are placed into three major categories including groundwork factors (19 %), results (49%) and consequences (32%). Dividing this categories into sub-categories resulted into a conceptual model of interpersonal behaviour based on social piety which involve factors laying the groundwork of piety, formation of piety, results of implementin piety, and the consequences of piety-based behavior.

**Keywords:** Communication Behavior Model, Interpersonal Relationship, Social Piety, Content Analysis.

---

1. Assistant Professor of Quran and Islamic Texts, Faculty of Islamic Education and Thought, .Tehran University , Tehran, Iran.

2. PhD Candidate of Islamic Education, Faculty of Islamic Education and Thought, Tehran University , Tehran, Iran.

## **Delving into the Wonders (Miracles) of Saints as Super Humans**

*Alireza Mirzaei*<sup>1</sup>

Man is a multi-dimensional creature with many potential capacities the recognition and realizations of which unfolds these hidden and innate capacities and brings about wonder. Servitude of God, purification of soul and controlling the material aspect reigned by spiritual dimensions disclose these wonderful and incredible capacities of man and reveal the hidden divine aspect of the servant. In the way of spiritual evolution of man through servitude of God, he ascends to heaven, becomes divinely, his egoism disappears, and through the promotion of soul in the universe, performs divinely deeds such as implementing a wonder. In absolute surrender to God, Man's deeds adopt divine management and a bilateral commitment of affairs occurs. Man commits his affairs to God and submits himself to divine measure and as a result, God bestows on him an evolutionary and a creationary power just beyond the realm of the soul. This creativity is called the wonder of the saints and the miracle of the prophets by the mystics. Performing a miracle and implementing of supernatural acts is verified by credible religious texts and Islamic thinkers. In the current study, this human dimension is validated by relying on religious and Quranic texts and contents. Also, the mechanism of doing wonder (miracle) is explained and some proofs are submitted on it from the words of religious thinkers.

**Keywords:** Saints, Wonder (Miracle), Servitude, Divinity, Performance of wonder (miracle).

---

1. Assistant Professor in Department of Politics, Shahid Mahallati Higher Education Center.

## **Deficiency of ” Mystical Knowledge without Divine Law” in the View of Islamic Anthropology**

*Kavous Rouhi Brandagh*<sup>1</sup>

*Ebrahim Faraji*<sup>2</sup>

*Seyyed Mohammad Bagher Ebadi*<sup>3</sup>

A number of mystics believe that in the mystical evolution some particular rituals, manners, and religious commandments are not necessary. They also rely on some Quranic verses to defend their position against divine law. The current research has used rational evidence outside the religion, scriptural evidence, and Quranic verses to criticize mysticism without divine law and support true mysticism. It is concluded that adherence to divine rules is a necessary prerequisite for obtaining mystical knowledge. It was also found that the reasons submitted by advocates of mysticism without divine law are incorrect and groundless. Library note-taking is used to collect data. Also, critical analysis is used to interpret data.

**Keywords:** Mystical Knowledge, Divine Law, Mysticism without divine law, Moses and Khidr , Monasticism, the State of Certainty.

---

1. Associate Professor in Department of Quran and Tradition, Tarbiat Modares University.

2. Graduate Student in Hoze Elmiyeh.

3. PhD Candidate of Quran and Tradition, Tarbiat Modares University.

## **A Case Review of Body Research Studies in Theology: Approaches and Challenges**

*Ahmad Shahgoli*<sup>1</sup>

The physical (bodily) aspect of Man is amongst his critical existential dimensions that play important roles in the formation of identity and establishment of relationship with individuals and community. Despite this importance, this dimension is neglected in research, especially in anthropology and psychology. The grandeur of the soul, adoption of negative attitudes toward the body, instrumental assumptions about the body, exclusion from the truth of Man, and maximal dualism (between soul and body) have marginalized the importance of the physical aspect of Man. In the view of some Islamic thinkers, the body is a negative issue, a human antagonist, a barrier to the soul, and a devil issue that deters human perfection. However, some serious considerations are associated with these views. In the current research, these views are explained and analyzed critically and an approach based on Islamic wisdom and thought is presented. Accordingly, the body is a divine container and a twin to the soul for human perfection. Reformulation of this approach lays the grounds for a theoretical framework that explains the position of the body in the structure of human existence and scientific investigation of it.

**Keywords:** Body, Man, Theology, Religion.

---

1. Assitant Professor in Department of Philosophy, Iranian Research Institute of Philosophy

## **Investigating the Tremor of Body Organs in the Light of the Relationship between Soul and Body in the View of Ibn Sina and a Concise Comparison with Mula Sadra**

*Mahmood Seyedi*<sup>1</sup>

*Mohammad Reza Farahmandkia*<sup>2</sup>

Attachment of the rational soul to the body and the relationship between them has been among critical issues in transcendental and Sinavi wisdom, which has affected many related subjects. One of them is the occurrence of tremors in body organs in which the voluntary motion of the rational soul becomes inconsistent with the necessities of a bodily organ. For instance, when the rational soul is willing to turn a hand to the left or keep it stable, the nature of the organ reacts contrastingly and moves differently. Ibn Sina discusses that some factors are involved in the occurrence of tremor including feebleness of bodily organs due to soul-related factors and nerve lassitude in bodily organs due to external material factors. Mula Sadra also believes that the occurrence of tremors is the result of mal-functions in material and bodily powers. The present research proves that all the factors pointed to by Ibn Sina concerning the relationship between rational soul and body can be explained. Thus, the main cause of the tremor originates from the impaired relationship between the body and the rational soul.

**Keywords:** Ibn Sina, Mulla Sadra Tremor, Rational Soul, Body, Bodily Organ.

---

1. Assistant Professor in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University.

2. PhD Candidate of Islamic Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University.

## **Desire for Death in the Interpretive Perspective of Mulla Sadra**

*Naser Mohammadi*<sup>1</sup>

Mulla Sadra, through a moral-based analysis and interpretation of Quranic verses on the desire for death, has shown that an honest and perfect servant of God, due to belief in the absolute authority of God, obtaining the next world's bliss, seeking survival from the inferior world and holding mystical knowledge about God, yearns for death. However, when the servant has an inclination for further elevation, he can tolerate the distance from the beloved and pray for further endurance in the world. Willingly death and the conduct of these individuals represent an authentic desire for death in their nature. Faithfuls have a continuum of love from self-love to love for the world and love for God. When the love for God reaches its perfection, love for the world inclines toward naught. It means that love and guardianship of God motivate the desire for death. Yet, the desire for death does not decrease the passion for life. The desire for death does not mean committing suicide, rather it means seclusion from the world and its business until the real death occurs.

**Keywords:** Affection for God, Desire for Death, Willingly death, Authority of God, Hereafterly Bliss, Mulla Sadra.

---

1. Associate Professor in Department of Philosophy and Theology, Payam-e Noor University, Tehran, Iran.

## **A Critical Study of Anthropological Naturalism; Emphasizing Eliminative Physicalism**

*Hamidreza Shakerin*<sup>1</sup>

Anthropological naturalism is amongst the foundations of new atheism in which some of religious beliefs and instructions are refused. This subfield of naturalism is also underscored in the philosophy of humanities and some branches of humanities such as evolutionary psychology rely on it. Therefore, thinkers in theology and researchers in the philosophy of humanities, and interdisciplinary researchers in humanities-social sciences are required to examine it thoroughly. Eliminative physicalism is one of the new naturalist approaches which stands in sharp and fanatic contrast with religious beliefs and brings about some new challenges. Thus, the present research intended to study and criticize anthropological naturalism. In addition to that, eliminative physicalism is also analyzed and evaluated. The study has used documentary research to collect data and adopted a logical-analytical approach to interpreting them. It was concluded that all types of anthropological naturalism, especially physicalism are rejected. Also, the study approves of substantial dualism through employing some methods in Islamic psychology and philosophy of mind and rejects the emerging challenge of eliminative physicalism.

**Keywords:** Naturalism, Anthropological Naturalism, Substantial Dualism, Eliminative physicalism.

---

1. Associate Professor in Department of Logic of Comprehending Religion, Research Institute for Islamic Culture and Thought.

## **Response to Mulla Sadra's Critics on Corporeal Resurrection: Denying Claims of Inconsistency with Divine Law and Limitation to Spiritual Resurrection**

*Seyyed Abbas Zahbi*<sup>1</sup>

*Seyyed Ali Razizade*<sup>2</sup>

Mulla Sadra's theory of corporeal resurrection, in addition to consistency with religious foundations, is rooted in rational and philosophical principles and foundations. Since Mulla Sadra was aware of the shortcoming of previous theologues, especially Fakhr Razi, stood away from these flaws and submitted rational proofs on corporeal resurrection for the first time. In the formulation of this theory, Sadra have used new philosophical principles of his school. By believing in the hereafter corporeal resurrection and denying the elemental corporeal resurrection, Sadra stood against most of the theologues who believed in the elemental material distinct resurrection of the body in the hereafter which is an incorporeal world. He also rejected the inconsistency of his theory with divine law by holding a belief in the assimilation of a resurrected individual and an individual existing in this world. Despite that, the theory was subject to severe criticism and ambiguities. Some critics believe that this theory is philosophical and inconsistent with divine law while some others approve some dimensions of the theory. However, some exegetes approve this theory and support it. It was concluded that a unidimensional analysis of this theory had given rise to these criticisms. Mulla Sadra proposes tripartite worlds (natural, imaginal, intellectual) and three types of Man (sensible, physical, and intellectual) and proves resurrections beyond imaginal resurrection that includes resurrection for other animals too.

**Keywords:** Mulla Sadra, Hereafter Corporeal Resurrection, Elemental corporeal resurrection, Assimilation of worldly and otherworldly bodies.

---

1. Assistant Professor in Department of Islamic Theology and Philosophy, Faculty of Law, Theology and Politics, Research and Science Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2. PhD Candidate of Islamic Theology and Philosophy, Faculty of Law, Theology and Politics, Research and Science Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

## On the Henry Corbin's Reading of Mulla Sadra's Eschatology

*Yousef Shafiei*<sup>1</sup>

*Musa Akrami*<sup>2</sup>

*Enshaallah Rahmati*<sup>3</sup>

Adhering to a kind of spiritual interpretation influenced by Ibn-Arabi's mysticism, Sohrawardi's wisdom, and Shiite theology on Man and the universe, Henry Corbin employed Heidegger's hermeneutic method as a key in the analysis of Mulla Sadra's eschatology, which is the continuation of his ontology in explaining the transcendental realms of human existence. Corbin, who is deeply influenced by Heidegger's ontology and hermeneutic phenomenology, extends his theory of hermeneutic levels to transcendent levels of existence and higher levels of presence. In the current research, in addition to examining Sadraic content and a concise explanation of the fundamental principles of Heidegger's philosophy, epistemology, and methodology, and the quality of their impact on Corbin's approach in eschatology, his attitude to eschatology is discussed and then his ontological views on the connection and continuity of various modes of presence are discussed.

**Keyword:** Corbin, Mulla Sadra, Heidegger, Hermeneutic, Eschatology.

---

1. PhD Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University Science and Research Branch, Tehran, Iran.

2. Professor of philosophy, Islamic Azad University Science and Research Branch Tehran, Iran.

3. Professor of Islamic philosophy and Theology. Islamic Azad University Central Tehran Branch Iran.

## **Effect of Theological Foundations of Transcendental Wisdom on Mulla Sadra's Anthropology**

*Mohammad Saeidi Mehr*<sup>1</sup>

*Sadroddin Taheri*<sup>2</sup>

*Hajar Zare*<sup>3</sup>

In examining the relationship between theology and anthropology in transcendental wisdom, two approaches can be adopted; examining the anthropological prerequisites of theological issues or examining the theological elements employed in anthropology. The present study has utilized the latter to explain the principles of Sadraic anthropology, i.e. recognizing Man's essence, attributes, and deeds, and expound the role of theological elements in his anthropology. According to Sadraic foundations, Man is a reflection of divine truth that bears a resemblance to God, in essence, attributes, and deeds. Man is an "example" of God denotes that a perfect human fails to possess an essential necessity and is not absolute in attributes and reflects those of God. Mulla Sadra enumerates both similarities and differences between God and perfect Man. Accordingly, discerning the theological principles of transcendental wisdom results in discerning Man's existential dimensions, capacities, and capabilities. This close relationship is manifested in the theory of the perfect human because a perfect human, as a reflection of God and His successor, can become similar to God and encompass all divine attributes and names.

**Keywords:** Anthropology, Theology, Man, Perfect, Mulla Sadra.

---

1. Professor in Department of Philosophy and Islamic Theology, Islamic Azad University, Science and Technology Branch, Iran.

2. Associate Professor in Department of Philosophy and Islamic Theology, Islamic Azad University, Science and Technology Branch, Iran

3. PhD Candidate of Philosophy and Islamic Theology, Islamic Azad University, Science and Technology Branch, Iran.

## Abstracts in English

### Table of Contents:

Effect of Theological Foundations of Transcendental Wisdom on Mulla Sadra's Anthropology .....	6
<i>Mohammad Saeidi Mehr – Sadroddin Taheri – Hajar Zare</i>	
On the Henry Corbin's Reading of Mulla Sadra's Eschatology .....	7
<i>Yousef Shafiei – Musa Akrami – Enshaallah Rahmati</i>	
Response to Mulla Sadra's Critics on Corporeal Resurrection: Denying Claims of Inconsistency with Divine Law and Limitation to Spiritual Resurrection .....	8
<i>Seyyed Abbas Zahbi – Seyyed Ali Razizade</i>	
A Critical Study of Anthropological Naturalism; Emphasizing Eliminative Physicalism .....	9
<i>Hamidreza Shakerin –</i>	
Desire for Death in the Interpretive Perspective of Mulla Sadra .....	10
<i>Naser Mohammadi –</i>	
Investigating the Tremor of Body Organs in the Light of the Relationship between Soul and Body in the View of Ibn Sina and a Concise Comparison with Mulla Sadra .....	11
<i>Mahmood Seyedi – Mohammad Reza Farahmandkia</i>	
A Case Review of Body Research Studies in Theology: Approaches and Challenges .....	12
<i>Ahmad Shahgoli</i>	
Deficiency of "Mystical Knowledge without Divine Law" in the View of Islamic Anthropology .....	13
<i>Kavous Rouhi Brandagh – Ebrahim Faraji – Seyyed Mohammad Bagher Ebadi</i>	
Delving into the Wonders (Miracles) of Saints as Super Humans .....	14
<i>Alireza Mirzaei</i>	
A Communication Behavior Model Based on Social Piety through a Content Analysis of the Quranic Verses on Piety .....	15
<i>Alireza Nobari – Seyede Firouze Norodini</i>	
On the Quality of the Relationship between Mysticism and Politics in Quranic and Modern Lifestyles .....	16
<i>Mohammad Behzad – Mahdi Shoshtari – Ali Sefidian</i>	
Examining Criminal Behaviour Resulting from the Transmission of Coronavirus ..	17
<i>Mohammad Ebrahim Shams – Amir Bagherzadegan – Mohammad Mozafari</i>	

# 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;*

*Abdolkhosro Hosrowpanah, Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;*

*Es'haq Taheri, Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;*

*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.*

*Amir Hamze Mehrabi, Associate Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;*

**Address:** *Shahid Mahallati Higher Education Institution,*

*Qadir Ave, Qom, Iran.*

**Tel:** 025-31125163

**Fax:** 025-31124421

**Web:** <http://raj.smc.ac.ir>

**Mail:** [ensanpajoohi@yahoo.com](mailto:ensanpajoohi@yahoo.com)

***In the Name of Allah***

***Religious Anthropology***

***A Research Biannual***

***No.47***

***Spring & Summer 2022***