

سید الشہداء علیہ السلام

براساس نامه شماره ۳۱/۵۸۲۹ مورخ ۹۲/۳/۱۹ کمیسیون بررسی  
نشریات علمی حوزه علمیه، درجه «علمی - ترویجی» به دو فصلنامه عقل و  
دین اعطا گردید.

### نمایندگان دو فصلنامه عقل و دین در شهرستانها

- ۱ - تهران، آقای وحیدی، خیابان استاد مطهری، دانشکده الهیات.
- ۲ - قم، بوستان کتاب، تلفن ۳۷۷۴۳۴۲۶.
- ۳ - شیراز، آقای حاج حسینی، خیابان نادر، دفتر مجلس خبرگان رهبری، تلفاکس ۲۳۴۵۷۸۳ - ۰۹۱۷۸۸۸۳۲۴۴.
- ۴ - فسا، آقای عبدالرحیم الهدادی، آموزش و پرورش، کارشناسی تعاونی، تلفن ۲۲۱۶۰۱۳ - ۰۹۱۷۷۳۲۴۸۶۳.
- ۵ - جهرم، آقای حاج شکرالله جهان مهین، دانشگاه آزاد اسلامی تلفن ۰۹۱۷۱۹۰۵۱۰۰.
- ۶ - قطب‌آباد، آقای مصطفی سامانی قطب‌آبادی، دانشگاه پیام نور، تلفن ۰۹۱۷۹۰۹۳۰۹۸.

دو فصلنامه عقل و دین نشریه‌ای است مستقل که مقالات آن با همکاری گروهی از فرهیختگان تهیه و هزینه چاپ و نشر آن از محل فروش و اشتراک تأمین می‌شود.  
از این رو فرهیختگان و پژوهشگران و علاقه‌مندان به مباحث تخصصی کلامی و اعتقادی و کتابخانه‌ها و مراکز علمی و پژوهشی را به همکاری علمی و تحقیقی و اشتراک فرا می‌خوانیم.  
مستدعی است برای اشتراک دوره یکساله آن (۲ شماره) مبلغ ده هزار تومان به حساب شماره ۰۱۰۲۸۳۰۷۲۱۰۰۶ بانک ملی واریز فرمائید و فیش آن را همراه آدرس، به آدرس: قم، بوستان کتاب، بازاریابی و فروش ارسال فرمایید.

دو فصلنامه عقل و دین از طریق:  
مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری [www.ricest.ac.ir](http://www.ricest.ac.ir)  
و [www.Ahmadbeheshti.ir](http://www.Ahmadbeheshti.ir)  
به طور تمام وقت قابل دریافت است.

## عقل و دین

دو فصلنامه علمی - ترویجی (مؤسسه نورالثقلین قم)

سال پنجم - شماره نهم - پاییز و زمستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: آیه الله احمد بهشتی

مدیر مسئول: دکتر محسن ایزدی

سر دبیر: دکتر سعید بهشتی

مدیر اجرایی: مهدی بهشتی

---

### هیئت تحریریه:

دکتر حسن ابراهیمی	استادیار دانشگاه تهران
دکتر سعید بهشتی	دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی
دکتر منصور پهلوان	استاد دانشگاه تهران
دکتر محمد ذبیحی	دانشیار دانشگاه قم
دکتر عبدالمجید طالب تاش	استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
دکتر احمد عابدی	دانشیار دانشگاه قم
دکتر احد فرامرز قراملکی	استاد دانشگاه تهران
دکتر قاسمعلی کوچنانی	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محمد محمدرضائی	استاد دانشگاه تهران
دکتر فتح الله نجارزادگان	استاد دانشگاه تهران

---

نشانی: قم، خیابان دورشهر، کوچه ۱۸، کوچه هشتم، پلاک ۱۴۲

تلفن و نمابر: ۳۷۷۳۴۴۳۸

- مطالب مندرج در دوفصلنامه عقل و دین مبین آراء و نظریات نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه مجله نیست.
- عقل و دین از مقاله‌های تحقیقی و از نوع تحلیلی اصیل (یا پژوهشی بنیادی) که در آن به ارائه مطلب یا نظریه‌ای بدیع در زمینه‌های تخصصی فلسفه و حکمت پرداخته شده باشد استقبال می‌کند (و از چاپ مقاله‌های مبتنی بر گردآوری یا ترجمه معذور است).
- عقل و دین به‌ویژه از مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها که طی آن نظری بدیع مطرح شده باشد و با مشارکت استاد راهنما و دانشجو تدوین شده باشد استقبال می‌کند.
- صرفاً مقاله‌هایی برای انتشار در مجله پذیرفته می‌شود که در هیچ نشریه داخلی یا خارجی یا مجموعه‌های دیگر چاپ نشده و یا همزمان برای آنها ارسال نشده باشد.
- مجله در قبول یا رد یا اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.
- ارسال چهار نسخه از مقاله به همراه دیسکت تایپ شده آن مراحل ارزیابی و انتشار مقاله را تسریع می‌بخشد.
- نویسندگان محترم مقاله‌های خود را به همراه نامه مجزای درخواست انتشار که در آن عنوان مقاله، نام و نام‌خانوادگی، رتبه علمی و محل دقیق فعالیت علمی نویسنده و نشانی دقیق اعم از آدرس پستی، تلفن، دورنگار و پست الکترونیک (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی) ذکر شده باشد از طریق پست عادی یا پست الکترونیک به نشانی مجله ارسال فرمایند. از آنجاکه مقاله‌ها توسط سه داور، که اطلاعاتی از مشخصات نویسنده ندارند، ارزیابی خواهد شد، هیچ‌یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
- کلیه مقاله‌ها باید دارای عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) به دو زبان فارسی و انگلیسی باشد.
- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تجاوز نکند و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر ترجیحاً با قلم میترای ۱۳ در برنامه‌های Word 2000 یا Word XP حروف‌چینی شود.
- ارجاعات مقاله‌ها به‌صورت ارجاع در متن و به شیوه APA باشد:
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله پس از نقل قول، نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار و صفحه منبع مورد نظر در داخل پرانتز نوشته شود. مثال (جهانگیری، ۱۳۶۶، ص ۲۱۰)
- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود. مثال: (Ladyman, 2003, p.115)
- اگر از یک نویسنده در یک سال پیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و ... پس از سال انتشار از هم متمایز شوند.
- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام‌خانوادگی نویسنده به صورت زیر ذکر شود:
- کتاب: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار). نام کتاب به ایتالیک. نام مترجم. محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». نام مترجم. نام نشریه به ایتالیک. شماره نشریه. شماره صفحات مربوط به مقاله.
- منابع اینترنتی: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله». نام وب سایت (یا عنوان نشریه‌ی الکترونیکی، جلد شماره (سال)): صفحه/ پاراگراف. آدرس اینترنتی.

## فهرست مطالب

۷	اعقل صحابه کیست؟
۷	هیأت تحریریه
۳۹	تحلیل مفهومی ایمان و بررسی مبانی و ویژگی های آن در قرآن و صحیفه سجّادیه
۳۹	نعمت الله بدخشان
۶۹	وحدت و تعدد دلیل و مدلول در ادله و براهین خداشناسی
۶۹	احمد بهشتی
۸۹	مقارنه و تطبیق آراء ملاصدرا و قرآن کریم در بحث کمال انسان
۸۹	زهرا خیراللهی
۱۱۹	تیین معنای فلسفی فقر و غنا در صحیفه سجّادیه
۱۱۹	عبدالعلی شکر
۱۳۷	تجربه دینی از دو دیدگاه
۱۳۷	مجید محب زاده



## سخن آغازین

### اعقل صحابه کیست؟

هیأت تحریریه

#### چکیده

یکی از فضائل برجسته آدمی عقلانیت است. بدون شک، هر که عقلش کامل تر است، بر دیگران برتری دارد. قطعاً صحابه پیامبر اعظم ﷺ به لحاظ عقلانیت یکسان نیستند. با سیری در معارف اسلامی و آثاری از اندیشمندان معلوم می‌شود که عقل به یک لحاظ به عقل نظری و عقل عملی، و به لحاظی دیگر به عقل جزئی و عقل کلی، و به لحاظی دیگر به عقل فطری و عقل اکتسابی، و به لحاظی دیگر به عقل قدسی و عقل زمینی قابل انقسام است.

مدعای این نوشتار این است که امام علی علیه السلام پس از پیامبر اعظم ﷺ به لحاظ عقل نظری و عقل عملی و به لحاظ عقل فطری و کلی و قدسی بر همه صحابه، و طبعاً بر همه امت برتری دارد. کوشش شده است که با بررسی شواهد و قرائن و ادله، مسأله این مقال اثبات گردد. **واژگان کلیدی:** عقل نظری و عملی، عقل فطری و اکتسابی، عقل کلی و جزئی، عقل زمینی و قدسی، امام علی، صحابه.

\*\*\*

انسان‌ها از لحاظ خلقت، همه از خاک و از یک پدر و مادر آفریده شده و از کرامت ذاتی برخوردارند و هرگونه فضیلتی که خدای متعال به نوع انسان عطا فرموده، میان همه افراد انسان مشترک است، و نوع انسان را از سایر انواع حیوانی تمایز و برتری می‌بخشد.<sup>۱</sup> (إسراء/۷۰).

در عین حال، افراد انسان از لحاظ استعداد مختلفند، و اگر استعداد آن‌ها به‌طور صحیح به کار بیفتد، از فضایل اکتسابی برخوردار می‌شوند. این‌جاست که انسان‌هایی که از فضایل اکتسابی برخوردارند، بر سایر هم‌نوعان خود برتری دارند. قرآن کریم با ملاکاتی از قبیل تقوا، جهاد، هجرت، دانش و ایمان، برتری برخی از انسان‌ها را بر برخی دیگر تصدیق کرده است.<sup>۲</sup>

انسان‌ها همه از استعداد عقلی برخوردارند. این استعداد مایه برتری انسان بر حیوانات است. اگر برخی از انسان‌ها از عقلانیت قوی‌تری برخوردار باشند، بر هم‌نوعان خود برتری می‌یابند. اگر انسانی خلق شود که عقل کل باشد، بر همه انسان‌ها برتری دارد. پیامبر گرامی اسلام ﷺ را عقل کل می‌نامند؛ از این جهت بر همگان - حتی از پیامبران پیشین - برتر است؛ زیرا «خدا هیچ پیامبری مبعوث نکرد، مگر این‌که عقلش را کامل کرد و عقلش از تمام افراد امتش کامل‌تر بود».<sup>۳</sup> (قمی، ۱۳۵۵ق، ج ۲، ص ۲۱۴)

درباره برتری عقلانی پیامبر مکرم و رسول معظم اسلام ﷺ گفت‌وگویی در بین مسلمانان نیست. زیرا پیامبر باید دارای خصوصیتی باشد که سایرین از آن محرومند.<sup>۴</sup> (نگ: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۲ و ۴۴۶).

صحابه آن بزرگوار نیز به لحاظ مصاحبت و اطاعت و خدمت، از فضیلت ویژه‌ای برخوردارند. و به‌طور قطع، همه آن‌ها یکسان نیستند. در این‌جا می‌خواهیم این نکته را بررسی کنیم که کدام‌یک از آن‌ها برتر از سایرین است، و



صد البته که نه از جمیع جهات، بلکه تنها از جهت عقلانیت. طبیعتاً کسی که عقلش بیشتر است، علمش هم بیشتر است، ولی ما بررسی برتری علمی را به فرصت دیگری موکول می‌کنیم.

مدعای ما این است که اعقل صحابه امام علی علیه السلام است. برای اثبات این مدعا دو راه پیموده‌ایم: یکی راه مطالعه گفتار خود آن حضرت، و دیگری مطالعه مطالبی که دیگران ارائه داده‌اند.

پیش از آن که راجع به اثبات مدعای خود بحث کنیم، ناگزیریم درباره عقل و کاربردهای آن توضیحی ارائه دهیم:

### ۱- عقل نظری و عقل عملی

کار عقل نظری، تعقل در حوزه نظر و بود و نبود اشیاء و کار عقل عملی در حوزه عمل و باید و نباید افعال است.

این‌ها برای نفس آدمی به منزله دو بال یک پرنده‌اند. پرنده‌ای که از هر دو بال یا یکی از آن‌ها محروم است، نمی‌تواند در فضا به پرواز درآید.

نفس آدمی نیز اگر از عقل عملی و عقل نظری هر دو، یا یکی از آن‌ها محروم باشد، نمی‌تواند در فضای بی‌کران عقلانیت یا تکامل نظری و عملی به پرواز درآید.

و صد البته که نظر، زیربنای عمل، و جهان‌بینی، پایه و مبنای ایدئولوژی است، و به همین جهت است که طاعات و عبادات اهل نظر، بر طاعات و عبادات غیر اهل نظر برتری دارد.

ابن سینا معتقد است که هرکس به لحاظ عقل عملی به مقام عدالت برسد، -که جامع عفت و شجاعت و حکمت است- و از حکمت نظری برخوردار باشد، اهل

سعادت است. چنین کسی اگر از خواص و اوصاف نبوی نیز بهره‌مند گردد، ممکن است رب‌النوع انسان باشد و اگر عبادت غیر خدا مجاز باشد، باید او را پرستید. او سلطان این عالم و خلیفه خدا در روی زمین است.<sup>۵</sup> (نگ: همان، ص ۴۵۵).  
در روایات آمده است که: یک ساعت فکر کردن از شصت سال عبادتی (که فاقد تفکر است) برتر است.<sup>۶</sup> (مجلسی، ج ۶، ص ۲۹۳).

برخی از عرفا بر این باورند که انسان با سه چیز اهل عبرت و بصیرت می‌شود: حیات عقلانی؛ معرفت روزگاران؛ دوری از اغراض. (انصاری هروی ۱۳۶۱، ص ۳۹).

لقمان حکیم به فرزند دلبندش می‌گفت: «نزد خدای متعال گرامی‌تر از عقل، چیزی نیست». (لقمان، ۱۳۹۱، ص ۷۰).

پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ فرمود: «ما پیامبران، با مردم به اندازه عقولشان سخن می‌گوئیم».<sup>۷</sup> (قمی ۱۳۵۵ق، ج ۲، ص ۲۱۴).

عین القضاة می‌گفت: «عقل؛ میزانی صحیح است و احکام آن صادق و یقینی است که دروغی در آن راه ندارد». (یثربی، ۱۳۷۷، ص ۳۷۳).

## ۲- عقل طبیعی و عقل اکتسابی

امام علی علیه السلام فرمود:

«العقلُ عقلان: عقلُ الطَّبعِ و عقلُ التَّجْرِیةِ». (مجلسی ۱۳۶۵ق، ج ۷۸، ص ۶، ح ۵۸).

عقل دو قسم است: عقل طبیعی و عقل تجربی (یا اکتسابی).

در نهج البلاغه به صورت زیر آمده است:

العِلْمُ عِلْمَان: مَطْبُوعٌ و مَسْمُوعٌ و لَا یَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ یَكُنْ مَطْبُوعٌ. (حسینی

خطیب، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۲۵۵).

علم دو قسم است: علم طبیعی یا فطری و علم مسموع یا اکتسابی، و اگر علم طبیعی نباشد، علم اکتسابی سودی ندارد.

غزالی از آن حضرت چنین نقل کرده است:

رَأَيْتُ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ فَمَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ وَ لَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكُ مَطْبُوعٌ كَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ وَ ضَوْءُ الْعَيْنِ مَمْنُوعٌ. (همان).

عقل را دو گونه دیدم: طبیعی و اکتسابی. در صورتی که عقل طبیعی نباشد، عقل اکتسابی را سودی نیست. چنان که اگر چشم نابینا باشد، نور خورشید نفعی ندارد.

عقل طبیعی، همان استعداد عقلانی ذاتی انسان است که در سرشت او تنیده شده، و به او مجال می‌دهد که در میدان اکتساب، تعالی و تکامل یابد و بتواند از محفوظات و مطالعات و آموزش از معلمان و استادان هرچه بیشتر بهره‌مند شود و به کار گیرد. کسی که از استعداد عقلانی ضعیفی برخوردار باشد، از انباشتن محفوظات و کثرت مطالعات و ادامه تحصیلات، بهره‌ و افری به دست نمی‌آورد.

امام علی علیه السلام به لحاظ عقل طبیعی، از استعداد بی‌نظیری برخوردار بود و به همین جهت، از کلام خدا و گفته‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که یگانه استاد و تنها مرادش بود، حداکثر بهره را گرفت و به مرتبه‌ای رسید که کلامش دون کلام خالق و فوق کلام مخلوق بود. (ابن ابی الحدید ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۴). او در رأس فضایل و سرچشمه کمالات و پیشتاز میدان جمال و جلال بود. (همان، ص ۱۷).

برخی از اندیشمندان اسلامی با الهام گرفتن از کلام ماندگار امام علی علیه السلام درباره عقل مطبوع و عقل مسموع داد سخن داده‌اند:

عقل دو عقل است: اول مکسبی  
 از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر  
 عقل تو افزون شود بر دیگران  
 لوح حافظ باشی اندر دور و گشت  
 عقل دیگر بخشش یزدان بود  
 چون ز سینه آب دانش جوش کرد  
 و ر ره نبخش بود بسته چه غم  
 عقل تحصیلی مثال جوی‌ها  
 راه آبش بسته شد، شد بی‌نوا  
 که در آموزی چو در مکتب صبی  
 از معانی وز علوم خوب و بکر  
 لیک تو باشی ز حفظ آن گران  
 لوح محفوظ اوست کو زین در گذشت  
 چشمه آن در میان جان بود  
 نه شود گنده، نه دیرینه، نه زرد  
 کو همی جوشد ز خانه دم به دم  
 کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها  
 از درون خویشتن جو چشمه را  
 (بلخی، ۱۳۸۰، دفتر ۴، ص ۵۷۱).

عقل مسموع یا مکسبی یا اکتسابی که بار حافظه را سنگین می‌کند، کجا؛ و عقل مطبوع که انسان را تالی لوح محفوظ می‌کند، کجا؟! عقل یزدانی که چشمه‌اش در میان جان است و هرگز گندیده و کهنه و بد رنگ نمی‌شود، کجا؛ و عقل تحصیلی اکتسابی کجا که آبی است که چشمه‌ای جوشان ندارد و به خاطر باریدن باران، ساعاتی جریان می‌یابد، و بعد می‌خشکد؟!!

### ۳- عقل زمینی و عقل قدسی

عقل زمینی گرفتار ظواهر زندگی و اسیر زرق و برق جهان مادی و دربند سبک و سنگین کردن منافع دنیوی و معیشتی است؛ ولی عقل قدسی در پی علم حقیقی قدسی است که مرتبط با خالق هستی است، و نوری است که در شعاع و شدت و ضعف، متفاوت.

عقل قدسی «نوری» (است) که از وجود خداوند افاضه می‌شود، و بعد هم بدان باز می‌گردد. این جوهر قدسی که معرفت و علم را امکان‌پذیر می‌سازد، ارتباط انسان را با عالم کبیر و خالق هستی حفظ می‌کند و او را به یاد درون خودش می‌اندازد. این که از کجا آمده، و آمدنش بهر چه بوده، و به کجا خواهد رفت، به او جهان‌بینی‌ای عطا می‌کند که دچار پوچی و فساد و تنهایی در جهانی فاقد حقیقت معنوی به معنای امروزی و غربی آن نشود. این نیروی عقل به معنای سنتی آن به انسان امکان شهود می‌دهد و مجال تجلی حقایق در عمیق‌ترین صور ممکن را برای انسان میسر می‌کند. تهی شدن جان و ذهن انسانی از سرشت قدسی عالم، به صرفاً ناسوتی شدن علم و در نتیجه حذف شهود و ساحت ذوقی بشری منجر شده است». (رضوی، ۱۳۹۱، ص ۹۵).

عقل کلی، عرشی و عقل جزئی، فرشی است. انبیای الهی و اولیای صمدانی بر مسند عقل کلی تکیه زده‌اند، و واماندگان مادیات، گرفتار عقل جزئی‌اند. عقل ابراهیم خلیل کجا و عقل نمرود کجا؟! عقل فرعون کجا و عقل موسی کجا؟! عقل علی کجا و عقل معاویه کجا؟! عقل مالک اشتر کجا و عقل عمرو عاص کجا؟! آیا می‌توان قوم نوح و قوم لوط و افرادی چون ابولهب که در میان مشرکان مقام و موقعیتی داشت، و ابوجهل که بت‌پرستان او را ابوالحکم می‌نامیدند، را عاقل نامید؟! معاویه به ابلیس گفت:

صد هزاران را چو من، توره زدی	خفره کردی در خزینه آمدی
آتشی از تو نسوزم چاره نیست	کیست کز دست تو جامه‌ش پاره نیست
معرفت‌های تو چون بانگ صفیر	بانگ مرغان است لیکن مرغ گیر
قوم نوح از مکر تو در نوحه‌اند	دل کباب و سینه شرحه شرحه‌اند
عاد را تو باد دادی در جهان	در فکنندی در عذاب و انده‌ان

از تو بود آن سنگسار قوم لوط  
مغز نمرود از تو آمد ریخته  
عقل فرعون ذکی فیلسوف  
بولهب هم از تو نااهلی شده  
در سیاه آبه ز تو خوردند غوط  
ای هزاران فتنه‌ها انگیخته  
کور گشت از تو نیاید او و وقوف  
بو الحکم هم از تو بوجهلی شده

ابلیس که می‌داند معاویه به عقل زمینی روی آورده و از عقل قدسی -همچون خودش- دور افتاده، به او پاسخ می‌دهد:

گفت ابلیسش گشای این عقد را  
امتحان شیر و کلیم کرد حق  
بی‌گنه لعنت کنی ابلیس را  
نیست از ابلیس، از توست ای غوی  
من محکم قلب را و نقد را  
امتحان نقد و کلیم کرد حق  
چون نبینی از خود آن تلبیس را  
که چو روبه، سوی دنبه می‌روی  
خُبُّكَ الْأَشْيَاءَ يُعْمِيكَ يُصِمُّ  
نَفْسُكَ السُّودَا جَنَّتْ لَا يَخْتَصِمُ

(بلخی، ۱۳۸۰، دفتر دوم، ص ۲۷۱ تا ۲۷۳)

علم سکولار امروز انسان را از فطرت الهی دور کرده است. چنان علمی که گریبانگیر غرب شده «نفی کننده هر اصل استعلائی و بی‌باور به خالق هستی» است. (همان، ص ۱۱۶).

انسان غربی می‌خواهد با تلاشی مذبحخانه «جایگزینی برای خدا و نیروی خلاقیت خالق بیابد. نظریه تکامل، چنین کارکردی دارد. ابزار خوبی است که باعث می‌شود ساده‌لوحانه از متافیزیک و هستی برین غفلت کنیم و خداوند را از صحنه هستی حذف کنیم. طبق این نظر، دیگر خداوند، محور عالم نیست و جهان چرخه‌ای بدون مرکز و بدون محور است. در این جهان بی‌خدا، نوعی وجود جدا افتاده و پوچ بی‌معنا باقی می‌ماند، و اغلب تکامل دوران، در این تجربه بدون محور

و مرکز، و طبعاً بدون هدف و فاقد معنا شریک هستند». (همان).  
عقل غربی، عقل زمینی است، نه قدسی؛ عقل معاش است، نه معاد؛ عقل  
شیطانی است، نه عقل رحمانی؛ بی‌جهت نیست که اقبال در پیامی بر بال باد صبا  
نه بر بال ماهواره و سایت و اینترنت، به غرب می‌گوید:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ	عقل تا بال گشوده است گرفتارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری	عجب این است که بیمار تو بیمارتر است
دانش اندوخته‌ای دل ز کف انداخته‌ای	آه ز آن نقد گرانبایه که در باخته‌ای!
عقل چون پای دراین راه خم اندر خم زد	شعله در آب دوانید و جهان برهم زد

(لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۲۵۸).

جهان غرب با عقل زمینی خود می‌رود که ملل عالم را در ضلالت و هلاکت  
غوطه‌ور سازد. در جهان شرق، چراغ عقل قدسی همچنان سوسوئی دارد. شرقی باید  
از عقل قدسی مدد گیرد و شیفته و فریفته عقل زمینی و شیطانی فرنگی غربی نشود.

دانی از افرنگ و از کار فرنگ	تا کجا در قید ز نار فرنگ
زخم از او، نشتر از او، سوزن از او	ما و جوی خون و امید رفو
آن جهان‌بانی که هم سوداگر است	بر زبانش خیر و اندر دل شر است
کشتن بی‌حرب و ضرب آئین اوست	مرگ‌ها در گردش ماشین اوست

(همان، ص ۴۱۱ و ۴۱۲).

### شواهدی از گفتار علوی

یکی از دو راهی که برای اثبات اعقل بودن امام علی علیه السلام پیموده‌ایم، مطالعه  
برخی از گفتارهای آن امام همام است؛ زیرا «عطر آن است که خود ببوید،

نه آن که عطار بگوید».

مردم نادان - که ترفندها و نیرنگ‌ها و خیانت‌ها و بازیگری‌های معاویه را عقل می‌پنداشتند - می‌گفتند: معاویه خردمندتر و سیاستمدارتر از علی علیه السلام است. حضرتش در پاسخ فرمود:

«به خدا، معاویه خردمندتر از من نیست؛ ولی او حيله‌گری و خیانت می‌کند. اگر حيله‌گری ناپسندیده نبود، من (در نظر مردمی که حيله‌گری را عقلانیت می‌پندارند) از همگان خردمندتر بودم».<sup>۱</sup> (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۲۰۰).

خلفاء پیشین از رهنمودهای امام علی علیه السلام و عقلانیت فوق‌العاده آن حضرت بی‌نیاز نبودند، و هرگاه با حضرت مشورت می‌کردند و نظرات صمیمانه او را الگو قرار می‌دادند، از نتایج عالی آن برخوردار می‌شدند، و هرگاه کوتاهی می‌کردند، صدمه می‌خوردند. عثمان اگر از رهنمودهای او استفاده می‌کرد، کشته نمی‌شد. مسلمانان در جنگ با ساسانیان با دشواری‌هایی روبه‌رو بودند. جنگ قادسیه برای هر دو طرف سرنوشت‌ساز بود. خلیفه دوم به فکر افتاده بود که شخصاً در میدان جنگ حضور یابد و جنگ را فرماندهی کند؛ ولی پیش از آن‌که تصمیم خود را عملی سازد، با حضرت مشورت کرد. بیانات حضرت در پاسخ خلیفه سیاست والای عقلانی حضرت را کاملاً به نمایش می‌گذارد.

از دیدگاه آن امام همام، پیروزی و شکست اسلام وابسته به زیادی و کمی نیروها نبوده است. خدا این دین را پیروزی و عظمت و اقتدار بخشیده است. جایگاه رهبر به‌سان ریسمان محکمی است که مهره‌ها را به هم ضمیمه و مرتبط می‌سازد. اگر رشته پاره شود، مهره‌ها پراکنده می‌شوند. مسلمانان به نعمت اسلام فراوانند، هرچند که به ظاهر اندکند. و اگر متحد باشند، صاحب قدرتند. خلیفه باید مانند محور آسیاب باشد و مردم را گرد خود جمع کند، و با کمک و همت



مردم جنگ را پیش ببرد. اگر ایرانیان خلیفه را در میدان نبرد بنگرند، می‌گویند: این؛ ریشه عرب است و اگر بریده شود، آسوده می‌شوند؛ از این رو به طمع می‌افتند؛ به علاوه، مخالفان هم پیمان‌شکنی می‌کنند. قطعاً خدای متعال از حمله دشمنان به اسلام از خلیفه ناخشنودتر است. اسلام اگر با کفر جنگیده، با فراوانی لشکر نبوده، بلکه به یاری و کمک خدا بوده است. (همان، خطبه ۱۴۶).

اگر انسان نامه ۳۱ نهج‌البلاغه و نامه ۵۳ را به دقت مطالعه کند، گواهی می‌دهد که یکی به لحاظ مطرح کردن مسائل تربیتی و دیگری به لحاظ تبیین مسائل سیاسی و مدیریتی به اوج رسیده است. چگونه ممکن است که یکی؛ هم استاد بی‌نظیر تعلیم و تربیت، و هم شاخص‌ترین اساتید سیاست و مدیریت و کشورداری باشد؟! همو بود که فرمود:

«قِيمَةُ كُلِّ امْرِءٍ مَا يُحْسِنُهُ». (همان، حکمت ۸۱). ارزش هرکسی به اندازه حسن او (در اندیشه و دانش و اخلاق و کردار است).

سید رضی رحمته الله علیه می‌گوید:

این؛ سخنی است که قیمتی برای آن، تصور نمی‌شود و هیچ حکمتی با آن برابر

نیست؛ و هیچ کلامی به مرتبه آن نمی‌رسد. (همان).

جاحظ معتقد بود که این حکمت علوی گوهری است که نمی‌توان قیمت آن را معلوم کرد، و حکمتی است که هم‌وزن ندارد، و سخنی است که هیچ سخنی به پای او نمی‌رسد. او اعتراف می‌کرد که اگر در کتابش تنها همین حکمت را می‌آورد، کافی بود؛ زیرا بهترین سخن آن است که اندکش از بسیار بی‌نیاز کند، و معنایش ظاهر باشد. (حسینی خطیب، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۶۹ و ۷۰).

او همان است که باید در وصفش گفت: «کلامش علی و سخنش مرتضی

است».<sup>۹</sup>

آن زمانی که هیچ فیلسوفی درباره مفهوم وحدت، ژرفاندیشی نکرده و از وحدت حقیقیه حقه و وحدت حقیقیه ظلیه سخنی به میان نیامده بود و وحدت را با کثرت، و کثرت را با وحدت تعریف می‌کردند و عذر این تعریف دوری را بداهت تصویری آن دو مفهوم می‌شمردند، طایر تیزپرواز عقل نظری امام علی علیه السلام بر عرش اعلائی حکمت نظری نشست، و چنین زمزمه کرد:

«هر چیزی که مصداق وحدت است، مصداق قلت و محدودیت و کاستی و نقصان است، به جز خدای متعال که وحدتش نه تنها از هر کثرتی پیراسته است، بلکه از قلت و محدودیت و هرگونه کاستی و نقصانی به دور است».<sup>۱۰</sup>  
(نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۶۳).

یعنی آن وحدت صرف، یگانه‌ای نامتناهی است و ثانی ندارد. «این وحدت صرف همان است که وحدت حقه نامیده شده است... او به گونه‌ای است که هرچه را ثانی او فرض کنی، باز می‌گردد و اول می‌شود<sup>۱</sup> مقصود از این که می‌گویند: او واحد است به وحدت غیر عددی، همین است».  
(طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷).

آگاهان به مسائل فلسفه الهی می‌دانند که این سخن ماندگار علوی، و این حکمت یادگار مرتضوی «چه قدر زیبا و عمیق و پرمعنی است! این جمله می‌گوید: هرچه جز ذات حق، اگر واحد است کم هم هست. یعنی چیزی است که فرض فرد دیگری مثل او ممکن است. پس خود او وجود محدودی است، و با اضافه شدن فرد دیگر بیشتر می‌شود و اما ذات حق، با این که واحد است به کمی و قلت موصوف نمی‌شود؛ زیرا وحدت او همان عظمت و شدت و لانهائی وجود، و عدم

۱. چرا که تعدد و تکثر مابه‌الامتیاز می‌خواهد و چون ثانی او مابه‌الامتیاز ندارد، خودش می‌شود.

تصور ثانی و مثل و مانند برای اوست. این مسأله که وحدت حق عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است و در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. خود فلاسفه اسلامی تدریجا بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی بالخصوص کلمات علی علیه السلام به عمق این اندیشه پی بردند، و آن را رسماً در فلسفه الهی وارد کردند. در کلمات حکماء از قبیل **فارابی و بوعلی** اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی‌شود. حکماء متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه خود کردند، نام این وحدت را وحدت حقه حقیقیه اصطلاح کردند». (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۶۳).

هرکس منکر عقل بودن امام علی علیه السلام است، باید بگوید که آیا در میان صحابه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله کسی پیدا می‌شود که چنین کلماتی بر زبان آورد؟! آیا کسی پیدا می‌شود که قوه فهم این گونه حکمت‌های ناب، که از خردی عالمتاب، تراوش کرده است، داشته باشد؟! او تنها یگانه زمانه خودش نیست. او از عجایب همه روزگاران است. او در میان خلایق، بعد از خدا و پیامبر خاتم، مصداق «احد» و «صمد» و «لم یکن له کفوا أحد» است.

صفی الدین حلّی از چکامه‌سرایان قرن هشتم هجری درباره‌اش گفت: «در صفات جمع اضداد شده است؛ از این‌رو مثل و مانند تو نایاب است. تویی زاهد، حکیم، حلیم، شجاع، جنگاور، عابد، فقیر و جواد. ذات تو برتر از آن است که در شعر بگنجد، و صفات تو فراتر از آن است که در معرض نقّادی قرار گیرد». (همان، ص ۲۹).

متأسفانه امثال احمد امین مصری به لحاظ ناآشنائی عرب با مفاهیم فلسفی، سخنان برخاسته از خرد ناب علوی را مجعول‌آشنایان با فلسفه یونان دانسته‌اند. (همان، ص ۱۳ و ۱۴). غافل از این‌که آن‌چه در بیانات عرشی امام علی علیه السلام آمده، از قلمرو اندیشه یونانی و غیر یونانی خارج است.

### گفتار دانشمندان

یکی از نویسندگان برجسته مصری وجود امام علی علیه السلام را مجمع خصلت‌هایی معرفی می‌کند که در هیچ‌یک از خلفاء پدید نیامده است. یکی از آن خصلت‌ها دانش سرشار است.<sup>۱۱</sup> (وجدی، ۱۳۵۶ق، ج ۶، ص ۶۵۹).

این دانش سرشار و بی‌کران از کجا آمد؟ در کدام مدرسه و مکتب آموخته شد؟ از کدام استاد؟

آیا نه این است که او به لحاظ عقل نظری و عقل عملی سرآمد دیگران بوده است؟ آیا نباید او را در عقلی که خودش آن را عقل مطبوع نامیده است، از برترین‌ها شمرد؟ آیا عقل او عقل کلی بود یا عقل جزئی؟ عقل قدسی بود یا عقل جزئی؟ شبیه به عقل بود یا حقیقت عقل و عقل حقیقی؟

شخصی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: عقل چیست؟ می‌فرماید: عقل وسیله پرستش خدای رحمان و اکتساب بهشت جاویدان است. پرسید: آنچه در معاویه بود، چه بود؟ فرمود: حقیقت‌ستیزی و شیطنت بود. چنین چیزی شبیه عقل است نه خود عقل.<sup>۱۲</sup> (مجلسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۸).

می‌توان گفت: عقل معاویه عقل جزئی بود، نه عقل کلی. عقل زمینی بود، نه عقل قدسی.

عقل جزئی را به آذرخش تشبیه کرده‌اند که در یک آن می‌جهد و فرو می‌نشیند.

عقل جزوی همچو برق است و درخشش در درخششی کی توان شد سوی و خش نیست نور برق بهر رهبری بلکه امر است ابر را که می‌گری

(بلخی، ۱۳۸۰، دفتر چهارم، ص ۶۲۰).

آن که از عقل کلی بهره‌مند است، پیر عقل و دین است. صاحبان عقل جزئی ظاهریین و صاحبان عقل کلی باطن‌بین‌اند.

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی      تا چو عقل کل تو باطن‌بین شوی  
(همان، ص ۵۷۸).

عاقلی که از عقل کلی و قدسی برخوردار است، از نور پرفروغ چراغی که همیشه شعله‌ور است، برخوردار است. ولی صاحبان عقل جزئی و زمینی از چنان چراغی محرومند.

عاقل آن باشد که او با مشعله است      او دلیل و پیشوای قافله است  
پیرو نور خود است آن پیشرو      تابع خویش است آن بی‌خویش رو  
(همان، ص ۵۷۹).

### شگفتی و حیرت ابن ابی الحدید

اگر کسی در کلمات پربار و بی‌مانند امام علی علیه السلام غور کرده باشد، درباره عقل بودن امام علی علیه السلام اندک تردیدی به دل راه نمی‌دهد. ابن ابی‌الحدید این توفیق را یافته که در میراث گرانبهای آن حضرت - یعنی نهج‌البلاغه - غور کند، از این رو می‌گوید:

«سبحان الله، جوانی از عرب در شهری مانند مکه بزرگ می‌شود، با هیچ حکیمی برخورد نکرده است. اما سخنانش در حکمت نظری بالادست سخنان افلاطون و ارسطو قرار گرفته است. با اهل حکمت عملی معاشرت نکرده است، اما از سقراط بالاتر رفته است. (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۲م، ج ۱۶، ص ۱۴۶ نامه ۳۵).

اگر او از عقل قدسی و فطری و کلی برخوردار نبود، چگونه به مقامی رسید

که هیچ کلامی جز کلام خدا برتر از کلام او نباشد؟! او معتقد است که توحید و عدل و مباحث شریف الهی تنها در کلام آن حضرت شناخته شده و در ذهن هیچ‌یک از بزرگان صحابه چنین مطالبی خطور نکرده و فکرش را هم نکرده‌اند، تا چه رسد به این که درباره آن اظهار نظر کرده باشند. اگر درباره این موضوعات حرفی برای زدن داشتند، بر زبان می‌آوردند. این فضیلت برای امام علی علیه السلام از بزرگ‌ترین فضائل است.<sup>۱۳</sup> (نگ؛ همان، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۳۴۶).

### دیدگاه امام فخر رازی

او معتقد است که انسان‌ها به لحاظ کمال و نقصان، مراتبی متفاوت دارند، برخی به اندازه‌ای در فهم و ادراک ناقصند که به حیوانات نزدیکند، و برخی از فضیلت و کمال برخوردارند؛ اگرچه یکسان نیستند، ولی باید شخصی پیدا شود که از همگان فاضل‌تر و کامل‌تر باشد. او نه تنها در قوه نظری برترین اشخاص است، بلکه در قوه عملی نیز چنین است. برخی چنین انسانی را قطب جهان هستی می‌شمارند. او در نظام آفرینش اصل، و دیگران فرعند. شیعه امامیه او را معصوم و صاحب‌الزمان و امام غایب می‌شناسند و راست می‌گویند؛ زیرا او خالی از نقص و در زمان خود، مقصود بالذات و در میان مردم ناشناخته است؛ چنان‌که در اخبار الهی آمده که خدای متعال فرموده است: اولیاء من در زیر قبه‌های من پنهانند، و غیر من آن‌ها را نمی‌شناسد. او معتقد است که پیامبر اعظم و رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله از همه انبیاء و از همه اولیائی که بعد از او می‌آیند، افضل و أكمل است. او به منزله خورشید و انبیاء و اولیاء دیگر - که هیچ زمانی - از وجود ذی‌جود آن‌ها خالی نبوده و نیست.

از نظر او امامی که قائم مقام پیامبر اعظم و نبی مکرم است، از همگان به او نزدیک‌تر است. او نسبت به خورشید عالم‌تاب نبوت، به منزله ماه است و دیگران به منزله ستارگانند، و مردم عوام باید از عقول آن‌ها بهره گیرند. (نگ: رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۵ تا ۱۰۷).

اهل درایت و انصاف، به خوبی پی می‌برند که او بدون ذکر نام امام علی علیه السلام - و علی الظاهر از روی تقیه -، هم برتری نظری و عملی او را اثبات کرده، و هم اعتقاد شیعه امامیه را در مورد اعتقاد به امام زمان علیه السلام پذیرفته است.

اوست که بعد از بحث‌های مفصلی درباره زمان و مکان و حدوث یا قدم عالم، می‌گوید: «این فصل را با حمد و ثنای امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب به پایان می‌بریم».<sup>۱۴</sup> (همان، ج ۵، ص ۱۸۳).

و به دنبال آن، نیایشی نقل می‌کند از قول کسی که او را «مولانا الداعی إلی الله» لقب داده است، و گویا مقصودش همان حضرت است. (همان، ص ۱۸۴).

### سخنی از خوارزمی، شارح فصوص

او معتقد است که آل رسول اهل و قرابت اوست. قرابت یا از راه صورت و معنی است، یا تنها از راه صورت، یا تنها از راه معنی. هرکس نسبت او با خواجه کائنات «از روی صورت و معنی صحیح گردد... یعنی در ظاهر و باطن مستقیم بود، خلیفه و امام و نائب و قائم مقام رسول صلی الله علیه و آله او باشد. خواه آن صحیح‌النسب پیش از او بود به صورت، چون اکابر انبیاء صلی الله علیه و آله و خواه بعد از او، چون اقطاب اولیاء، و بدین نسبت اشارت نمود آن‌جا که فرمود: الْحُسَيْنُ مِنِّي وَأَنَا مِنْ الْحُسَيْنِ». (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۶۶ و ۶۷).

خوارزمی به‌طور قطع متأثر از محی‌الدین عربی است که در باب ششم

فتوحات مکيه، نزديک‌ترين مردم به پيامبر خاتم را علی بن ابی طالب شمرده و او را امام عالم و سِرِّ همه انبياء معرفی کرده، و در باب بیست و نهم، پيامبر و اهل بیت علیهم‌السلام را عبد محض و پاک از همه پلیدی‌ها دانسته است. (همان).

مگر ممکن است که امام عالم، اعقل نباشد؟! آیا کسی که راز و رمز نبوت همه پيامبران است، آیا کسی که عبد محض است، آیا کسی که از همه پلیدی‌های نظری و عملی پالایش شده، باید از کسانی تبعیت کند که نه عبد محض بودند، و نه بر کرسی امامت عالم نشسته‌اند، و نه خدایشان مصداق آیه تطهیر شناخته است؟! اصولاً کسی که نایب پيامبر است، باید در معنی، خود او و به تعبیر قرآن، نفس او باشد. مولوی گفته است:

نی غلط گفتم که نایب با منوب      گر دو پنداری قبیح آید نه خوب

(همان)

خورشید امامت و ولایت در سنت قولی و فعلی خود، اعقل بودن خود را آشکار ساخت؛ ولی کسانی بوده و هستند که خفاش‌وار تاب دیدن نور خورشید را نداشته و ندارند، و از آن گریزانند.

شب‌پره گر وصل آفتاب نخواهد      رونق بازار آفتاب نکاهد

### دیدگاه مولوی

اشعار سنیانه مولوی در مثنوی کم نیست؛ ولی آنچه مورد عنایت این نوشتار است، شیفتگی و دل‌باختگی و صف‌ناپذیر او در برابر شخصیت والا و بی‌همتای او در برابر امیر عاشقان و پیشوای عارفان و فرمانفرمای مؤمنان است. او هرگاه به قبله روی نورانی علی علیه‌السلام توجه می‌کند، همچون پروانه‌ای است که



خود را به شعله چراغ می‌زند و فانی می‌شود.

او علی را معلم اخلاص، شیر حق، پاک از دغل، قبله‌گاه سجده ماه، افتخار انبیاء و اولیاء، شیر شجاعت ربانی، مظهر عالی‌ترین درجه مروت انسانی، ابر رحمت موسای کلیم، عقل کل، الگوی بصیرت و بصر، باز خوش‌شکار عرش، آموخته ادراک غیب، برافرازنده تیغ حلم، جاری‌سازنده آب علم، باب رحمت ابدی، مسندنشین بارگاه احدی، باب مدینه علم، شعاع آفتاب حلم، رساننده قشر به مغز و لباب، بخشنده نور به آفتاب، امیرالمؤمنین، تاج‌المتقین، باز پرافروخته، باز عنقاگیر، سپه‌شکن، بنده حق، عدم‌انگارنده غیر حق، سایه و حاجب خدا نه حجاب، کوه صبر، سر خیل عشق احد، غریق دریای نور، روضه مهر و سرور، مظهر اعلائی جود، آورنده عالی‌ترین درجه سجود، و.... می‌شناسد.

نیست آن‌جا جز صفات حق مرا  
گنج‌ها و ملک‌های جاودان  
آن‌چه اندر وهم ناید، بدهمش  
خواجه روحم نه مملوک تنم  
بی‌تن خویشم، فتی ابن الفتی  
مرگ من شد بزم و نرگسدان من  
حرص میری و خلافت کی کند  
تا امیران را نماید راه حکم  
تا نویسد او به هرکس نامه‌ای  
تا دهد نخل خلافت را ثمر  
فکرت پنهانیت گردد عیان

چون که حُرَم خشم کی بندد مرا  
پس وفاگر را چه بخشم تو بدان  
جاودانه پادشاهی بخش‌مشم  
لیک بی‌غم شو شفیع تو منم  
پیش من این تن ندارد قیمتی  
خنجر و شمشیر شد ریحان من  
آن که او تن را بدینسان پی کند  
زان به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم  
تا بیاراید به هر تن جامه‌ای  
تا امیری را دهد جانی دگر  
میری او بینی اندر آن جهان

(بلخی رومی، ۱۳۳۸، ص ۱۰۱ تا ۱۰۷).

با این همه فضائلی که مولوی برای امام پرهیزکاران شمرده، اگر در یک جمله از او می‌پرسیدند که: ا عقل صحابه کیست؟ می‌گفت: علی.

### دیدگاه ابن سینا

او که در مسأله امامت و خلافت، وجوب استخلاف را از جانب پیامبر قطعی شمرده و استخلاف به نص را اصوب دانسته، معتقد است که اگر چنین کار خطیری (که در عصر غیبت کبرا اجتناب‌ناپذیر است) بر عهده امت گذارده شد، باید فردی را انتخاب کند که از عقل اصیل و اخلاق شریف و اعلیمت برخوردار باشد و در صورت دَوْران امر میان ا عقل و اعلم، باید ا عقل را برگزینند. (ابن سینا ۱۹۶۰م، ص ۴۵۱ و ۴۵۲).

اگر ملاک در صورت تعارض ا عقل بودن است، قطعاً در صورت عدم تعارض نیز ا عقل بودن در درجه اول اهمیت است. آنچه در اعماق ذهن پویای سینوی نمود داشته، ا عقل بودن امام است؛ خواه استخلاف او به نص باشد یا به انتخاب.

ابن سینا در برخی از آثار خود، تصریح کرده است که امام علی علیه السلام در میان یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله مانند «کلی عقلی» در میان جزئیات محسوس، و یا مانند «عقول قاهره» نسبت به «اجسام مادی» بود. (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۴۳). او امام علی علیه السلام را فَلَک معرفت و خزینه عقل و مرکز دایره حکمت شناخته است. او که فیلسوفی بزرگ و دانشمندی سترک و جامع حکمت نظری و حکمت عملی بود و عقل کلی و قدسی و فطری خود را در تمام میدان‌های نظر و عمل به تکاپو درآورده بود، در برابر ا عقل مردم، و در پیشگاه حکیم‌ترین حکیمان امت اسلامی زانو می‌زند و می‌گوید:

تا باده عشق در قَدَح ریخته‌اند  
با جان و روان بوعلی مهر علی  
بر صفحه چهره‌ها خط لم یزلی  
یک لام و دو عین با دو یاء معکوس

واندر پی عشق عاشق انگیزته‌اند  
چون شیر و شکر به هم در آمیخته‌اند  
معکوس نوشته است، نام دو علی  
از حاجب و عین و انف با خط جلی

(دهخدا، ۱۳۴۵ش، ص ۶۵۲).

او می‌خواهد یک رهرو چالاک و یک عاشق بی‌باک باشد، به همین جهت است که در پی مطلوبی است جامع، و در جست‌وجوی انسانی است کامل؛ و چون او را یافته، دل به او سپرده و شیفتگی و دل‌باختگی خود را در چکامه‌ای عرضه داشته است. او می‌خواست در حرم کبریا نزول کند؛ چرا که می‌گفت:

ز منزلات هوس گر برون نهی قدمی  
و لیک این عمل رهروان چالاک است

نزول در حرم کبریا توانی کرد  
تو نازنین جهانی کجا توانی کرد

(همان، ص ۶۵۳).

### دیدگاه صدرالمتألهین

او پس از ارائه سه برهان درباره عینیت ذات و صفات واجب‌الوجود، به منظور تقویت و تأیید مبنای خود با نقل قسمتی از نخستین خطبه نهج‌البلاغه که خطبه‌ای است بیانگر توحید ناب اسلامی و جوشیده از خرد ناب و بی‌مانند علوی، امام علی علیه السلام را به عنوان مولای خود، و مولای همه عارفان، و به عنوان امام خود و امام همه موحدان یاد کرده و اعلام داشته است که کلام او در دلالت بر عینیت ذات و صفات، بلیغ‌ترین و رساترین است. (نگ: صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۲۷). سپس می‌گوید:

«این کلام شریف در عین اختصار، دربر دارنده بیشتر مسائل الهی و براهین آن‌هاست». (همان).

از نظر او «کلام امام علی علیه السلام - به لحاظ این که حضرتش منبع علوم مکاشفه و مصدر انوار معرفت است - بر نهایت تنزیه حق از شائبه امکان و ترکیب، تصریح کرده است».<sup>۱۵</sup> (همان، ص ۱۳۱).

او معتقد است که نبوت و رسالت از روی زمین منقطع می‌شود و به حکم «لا نبی بعدی» نزول فرشته وحی متوقف می‌گردد؛ ولی حکم مبشرات و حکم امامانی که از هرگونه خطائی مصونیت دارند، استمرار می‌یابد. (همان، ۱۳۸۲، ص ۴۳۸). اطاعت این امامان به عنوان «اولی الامر» بر انسان‌ها واجب است؛ چرا که اقرار به ربوبیت و اذعان به رسالت و اطاعت امامت وسیله حفظ معرفت است، و افضل اعمال شمرده می‌شود. (همان، ص ۴۳۴).

چگونه ممکن است که شخصیتی در تمام ابعاد و جوانب حکمت عملی و نظری مصون از خطا باشد و اعقل نباشد. امام علی علیه السلام تالی نبوت ختمیه و پدر جسمی و روحی سایر امامان است.

او پیامبر و آتش را از تاریکی خاطرات گمراه‌کننده، و از طعن اوهام جاهلان ستیزنده، فراتر و برتر و والاتر شناخته، و آن‌ها را در آسمان بلندآشیان قدس و طهارت و عصمت و کرامت و عزت دیده است. (همان، ص ۴) بنابراین، اعقل بودن، جامه‌ای است زیبا بر روح پاکشان که پیامبر خاتم جلودار و امام علی علیه السلام نفس اوست. (آل عمران: ۳، آیه ۶۱).

## دیدگاه اقبال

او عارفی فلسفی و فیلسوفی عرفانی است. آنان که گرایش عرفانی دارند، جوئی قطب و پویای راه اویند.

به بیان دیگر؛ آن‌ها روحیه قهرمان‌جویی دارند و به تعبیر قرآن مجید، اسوه‌ای می‌جویند که از سیره و روش او پیروی کنند، و خود را شبیه او سازند. او معتقد است که یگانه بانوی زنان عالم حضرت فاطمه زهرا علیها السلام اسوه کامله زنان عالم است؛ زیرا حضرت مریم علیها السلام از یک نسبت عزیز است و او از سه نسبت:

مریم از یک نسبت عیسی عزیز	از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
نور چشم رحمة للعالمین	آن امام اولین و آخرین
آن‌که جان در پیکر گیتی دمید	روزگار تازه آئین آفرید
بانوی آن تاجدار هل اُتی	مرتضی مشکل‌گشا شیر خدا
پادشاه و کلبه‌ای ایوان او	یک حسام و یک زره سامان او
مادر آن مرکز پرگار عشق	مادر آن کاروان‌سالار عشق

او در ادامه، امام علی علیه السلام را این‌گونه می‌ستاید:

آن یکی شمع شبستان حرم	حافظ جمعیت خیرالأمم
تا نشیند آتش پیکار و کین	پشت‌پا زد بر سر تاج و نگین

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۰۳).

او در یک بیت دیگر، حضرت صدیقه را این‌گونه می‌ستاید:

نوری و هم آتشی فرمان برش	گم رضایش در رضای شوهرش
--------------------------	------------------------

چگونه ممکن است که کسی تاجدار «هل اُتی» و «مشکل‌گشا» و «شیر خدا» و صاحب اورنگ اسداللهی باشد، ولی در میان صحابه گرامی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله اعقل نباشد؟!

چگونه ممکن است که آن عزیزترین همه بانوان عالم، خشنودی خود را در خشنودی او گم کند و از او بهتر و عاقل‌تری هم در میان اصحاب پیدا شود؟! اقبال هنگامی که در مقام بیان فلسفه حریت اسلامی و راز و رمز حادثه کربلاست، در وصف سالار کفن‌پوش آن میدان عشق و فداکاری می‌گوید:

آن امام عاشقان پور بتول	سرو آزادی ز بستان رسول
اللّه اللّه بباء بسم‌اللّه پدر	معنی ذبح عظیم آمد پسر

(همان، ص ۷۴).

او خلافت قرآن را از این خاندان می‌داند؛ از این رو می‌گوید:

چون خلافت رشته از قرآن گیسخت	حریت را ازهر اندر کام ریخت
------------------------------	----------------------------

(همان، ص ۷۵).

آری آن که باء بسم‌اللّه است، آن که خلافتش استحکام‌بخش رشته قرآن است، و آن که برای امت اسلامی حریت‌آفرین است، بدون شک اعقل صحابه است.

### دیدگاه عبده شمالی

یکی از نویسندگان مصری که خواسته است تاریخ فلسفه اسلامی را به رشته تحریر درآورد و علی‌الظاهر - فلسفه اسلامی را شناخته و نفهمیده، بر آن است که حکمت علوی از قلمرو آنچه پیشینیان گفته‌اند، خارج نیست، ولی او به لحاظ منطق فطری، از همه قوی‌تر و به لحاظ تصرفات قیاسی، از همه تواناتر، و از لحاظ ارتباط فکری و برتری نفسانی و اعتلاء مبادی. از همه والاتر است. او در افق‌هائی دوردست‌تر، سیر کرده و اهدافی فراتر از دیگران داشته است. او مطابق گفته

شریف رضی از همه پیشینیان حکمت، گوی سبقت ربوده و کمتر تحت تأثیر آن‌ها قرار گرفته است. آنچه دیگران نگفته بودند، بر زبان آورد و بر اقیانوسی احاطه یافت که گذشتگان از آن، دور مانده بودند. (نگ: شمالی ۱۹۶۵م، ص ۱۱۴).

جای تعجب است که چرا این نویسنده مصری نفهمیده یا نخواستہ بفهمد که حکمت علوی فوق آن مطالبی است که پیشینیان گفته‌اند؟! ای کاش برگفته‌ها و نوشته‌های ابن ابی الحدید مرور می‌کرد، و آن‌همه بر طبل تحریف نمی‌کوبید. او در شرح خطبه اشباح، علی را در مرتبه‌ای از الهیات می‌بیند که «ما فوق آن برای بشر متصور نباشد، و هرکس به هر مقام از خداشناسی برسد، بیشتر از آنچه علی شناخته و توصیف کرده است، نخواهد رسید، تا آن‌جا که می‌گوییم فراسوی مرتبه‌ای که علی داشت و می‌خواند و می‌شناساند، در خداشناسی نیست». (صافی، ۱۳۷۵، ص ۱۵ و ۱۶).

متأسفانه از صدر اسلام تا امروز آن ابرمرد فرهیخته و اعقل مسلمانان که «معلم نمونه و برجسته مکتب خداشناسی اسلام، شاگرد اول پیغمبر، و نخستین خداشناس مکتب اسلام بود» (همان، ص ۱۴)، مورد بی‌مهری و احیاناً کم‌لطفی و کینه‌توزی واقع شده است.

جناب شیخ محمد عبده «با این‌که نهج البلاغه را قطعی‌الصدور از علی می‌داند، در رساله توحیدش از علی علیه السلام اقتباس نکرده، و در موارد متعدد، همان اشتباهات و مجادلات گذشتگان را تکرار کرده است و جای تأسف است که در این عصر، فرقه‌ای به نام وهابی... همان سخنان نامعقول مجسمه را در الهیات، با اصرار هرچه تمام‌تر عنوان می‌کنند». (همان، ص ۹).

عقل قدسی و فطری و کلی علوی با علم الهامی - و نه هر علمی - هماهنگ است. اگر انسان در مسائل عقلی پای بر بلندترین قله می‌نهد،

بدین لحاظ است که پیامبر اکرم ﷺ عقل را «وسیله‌ای دانسته که جهل را به بند می‌کشاند، به طوری که اگر آدمی تعقل ننماید، سرگردان و حیران می‌شود». (پور رستمی، طاهر نژاد، ۱۳۹۰، ص ۹۲).

به همین لحاظ است که «اگر مراد از علم، علم و حیانی و الهامی باشد،... یا نوری باشد که خداوند به سبب پاکی ضمیر به فرد افاضه کرده باشد، عقل با چنین علمی همسو و هم‌جهت بوده و هر جا چنین علمی باشد، قطعاً عقل نیز در آن‌جا حضور داشته و هر جا چنین عقلی باشد، می‌توان حضور این علم را مشاهده نمود». (همان).

### دیدگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله

وی در مقدمه بحث روایات معارف اسلامی که در شماره ۲ فصلنامه «مکتب تشیع» به چاپ رسیده، می‌فرماید:

«این بیانات در فلسفه الهیه یک رشته مطالب و مسائل را حل می‌کنند که علاوه بر این که در میان مسلمین مطرح نشده بود و در میان اعراب مفهوم نبوده، اساساً در میان فلاسفه قبل از اسلام که کتبشان به عربی نقل شده، عنوانی ندارند و در آثار حکمای اسلام که از عرب و عجم پیدا شده و آثاری از خود گذاشته‌اند، این مسائل همان‌طور در حال ابهام مانده و هر یک از شُرّاح و باحثین به حسب گمان خود تفسیر می‌کردند، تا تدریجاً راه آن‌ها تا حدی روشن و در قرن یازده هجری حل شده و مفهوم گردیدند یافت نمی‌شوند». (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۷۲ و ۷۳).

آری عقل قدسی و کلی و فطری علوی بود که وارد مسائلی شد که نه در فلسفه‌های پیش از اسلام مطرح بود و نه اعراب با آن‌ها سر و کار داشتند، و نه حکمای اسلام از آن‌ها با خبر بودند.



وی ضمن شرح یک حدیث که در توحید صدوق از امام علی علیه السلام روایت شده می‌نویسد:

«اساس بیان روی این اصل است که وجود حق - سبحانه - واقعیتی است که هیچ‌گونه محدودیت و نهایی نمی‌پذیرد؛ زیرا وی واقعیت محض است که هر چیز واقعیت‌داری در حدود و خصوصیات وجودی خود به وی نیازمند است، و هستی خاص خود را از وی دریافت می‌دارد». (همان، ص ۷۴).

### دیدگاه استاد مطهری

این استاد نام‌آور، که تنها مرور یا سیری در نهج‌البلاغه داشته و توفیق تعمق کامل در اقیانوس ژرف کلمات امام علی علیه السلام نیافته است می‌گوید: «چاره چیست؟ بحث درباره کتابی مانند نهج‌البلاغه، اوج و حضيض‌ها و نشیب و فرازهایی دارد». (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۵۷).

برخی گمان کرده‌اند که آن‌چه به امام علی علیه السلام منسوب است اصالت ندارد، بلکه «پس از پدید آمدن افکار معتزله از یک طرف و اندیشه‌های یونانی از طرف دیگر پیدا شده است. غافل از این‌که: چه نسبت خاک را با عالم پاک! اندیشه‌های معتزلی یا یونانی کجا و افکار نهج‌البلاغه‌ای کجا؟!». (همان، ص ۶۹).

آن‌هائی که پنداشته‌اند کلماتی از قبیل قِدَم و حدوث و وجود و عدم و مانند این‌ها که در نهج‌البلاغه آمده، مربوط است به دوره ترجمه آثار یونانی و عمدا یا سهوا در لابه‌لای کلمات آن حضرت، جای گرفته است. «اگر از الفاظ عبور کرده به معانی رسیده بودند، چنین فرضی را ابراز نمی‌داشتند. سبک و روش استدلال در نهج‌البلاغه با سبک و روش فلاسفه متقدم و

معاصر سید رضی و حتی تا قرن‌ها پس از سید رضی و گردآوری نهج البلاغه، صددرصد متفاوت است... شک نیست که فلاسفه اسلامی تحت تأثیر و نفوذ تعلیمات اسلامی برخی مسائل را در فلسفه وارد کردند که قبلاً نبود، و به علاوه در بیان و توجیه و استدلال بعضی مسائل دیگر، ابتکاراتی به وجود آوردند. در عین حال، با آن‌چه از نهج البلاغه می‌توان استفاده کرد، تفاوت‌هایی دارد». (همان، ص ۷۲).

### نتیجه

با مروری که بر کاربردهای عقل داشتیم، معلوم شد که عقل نظری و عملی انسان به فطری و اکتسابی، زمینی و قدسی، جزئی و کلی قابل انقسام است، و اگر بخواهیم به زبان روز سخن بگوییم، باید عقل زمینی و جزئی را عقل سکولار، و عقل قدسی و کلی و فطری را عقل دین‌سالار بنامیم. عقل اکتسابی ممکن است تابع عقل سکولار باشد، و ممکن است در خدمت عقل دین‌سالار قرار گیرد. با توجه به توضیحاتی که در متن مقاله داده شد، باید امام علی علیه السلام را به لحاظ عقل دین‌سالار، اعقل صحابه، بلکه اعقل امت اسلام بدانیم. غزالی گوید: عاقل کسی است که به سیدالعقلاء علی علیه السلام تأسی جوید. همان که فرمود: «حق با رجال شناخته نمی‌شود. حق را بشناس، تا اهلش را بشناسی».

(حسینی خطیب، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۲۰)

علی شاهی است بر اورنگ فرمان	علی ماهی است بر افلاک ایمان
بیاموز از کلامش علم دین را	همان استاد دانیان قرآن
تأسی ده بدو سیر و سلوکت	همان سر منشأ اسرار عرفان

بزن بر دامنش دست گدائی  
 اگر زیبایی صورت بجوئی  
 اگر زیبایی باطن بجوئی  
 بیا رو کن به درگاهش که باشد  
 ندیدم کس چنو در زنگانی  
 مر او را در صف لاهوتیان جوی  
 چو روز آید «له سبحا طوبیلاً»  
 همان کز نعره‌اش شیران بلرزند  
 اگر اعقل نبودی پس چه بودی  
 اگر اعلم نبودی پس که بودی  
 همی «عارف» سراید در ترانه

همان مسندنشین بزم احسان  
 جمالش برتر است از پور کنعان  
 کمالش برتر از موسی عمران  
 امام جمله مولاشناسان  
 فنای بارگاه قرب یزدان  
 که او شد مستوی بر عرش رحمان  
 دل شب، پیش حق، نالان و گریان  
 چو نرگس بر یتیمان گشته خندان  
 همان استاد یکتای حکیمان  
 همان داننده اسرار پنهان  
 نیاید مثل او در روزگاران

### پی‌نوشت‌ها

۱. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾.
۲. ﴿إِنَّا أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. (حجرات/۱۳) ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ﴾. (نساء/۹۵) ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ﴾ (حدید/۱۰) ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر/۹) ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ﴾ (توبه/۲۰).
۳. لا بعث الله رسولاً ولا نبياً حتى يستكمل العقل و يكون عقله أفضل من عقول جميع أمته.
۴. و واجب أن تكون له خصوصية ليس لسائر الناس. و هو إنسان متميز عن سائر الناس بتأله.
۵. و من اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد صعد، و من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا انسانيا و كاد أن تحلَّ عبادته بعد الله تعالى و هو سلطان العالم الأرض و خليفة الله فيه.
۶. تفكر ساعة افضل من عبادة ستين سنة.
۷. إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم.
۸. والله ما معاوية بأدهي مني و لكنّه يغدر و يفجر و لولا كراهية الغدر، لكنتُ من أدهي الناس.
۹. كلام عليّ كلام عليّ و ما قاله المرتضى مرتضى
۱۰. كل مسمّى بالوحدة غيره قليل.
۱۱. اجتمعت في عليّ خصال لم تجتمع لغيره من الخلفاء و هي العلم الغزير.

۱۲. تلك النكراء و تلك الشیطنة و هی شبیهة بالعقل و لیست بعقل.
۱۳. و اعلم أن التوحید و العدل و المباحث الشریفة الإلهیة ما عرفت الأ من كلام هذا الرجل و أن كلام غیره من أكابر الصحابة لم یضمن شیئا من ذلك أصلاً و لا كانوا یصورونه و لو تصوروه لذكروه و هذه الفضیلة عندی أعظم فضائله.
۱۴. و لنختم هذا الفصل بتحمید لأمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام.
۱۵. کلامه علیه السلام - إذ هو منبع علوم المکاشفة و مصدر أنوار المعرفة - ناص علی غاية تنزیهه تعالی عن شوب الامکان و التركیب.

### کتابنامه

- قرآن.
۱. نهج البلاغه.
۲. ابن ابی الحدید (۱۳۷۸ق) شرح نهج البلاغه، دار إحياء الكتب العربیة.
۳. ابن سینا (۱۴۰۴ق) الشفاء، الإلهیات، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۴. انصاری هروی، خواجه عبدالله (۱۳۶۱ش) منازل السائرین، تهران، انتشارات مولی چاپ اول.
۵. بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۸۰ش) مثنوی معنوی، تصحیح قوام الدین خرّمشاهی، انتشارات دوستان، چاپ پنجم.
۶. بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۳۸ش) کلیات مثنوی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۷. پور رستمی، حامد و طاهر نژاد، محمد علی (۱۳۹۰ش) عقل و علم و تعامل آن‌ها در منظومه معرفتی شیعه، قیسات، شماره ۶، ص ۸۷ تا ۱۰۸.
۸. حسینی، خطیب عبدالزهراء (۱۳۸۰ق) مصادر نهج البلاغه و اسانیده، بیروت، مؤسسه اعلمی چاپ دوم.
۹. خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۹ش) شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۵ش) لغتنامه، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. رازی، امام فخرالدین (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة، تحقیق احمد الحجازی، قم، منشورات شریف الرضی چاپ اول.

۱۲. رضوی، سید مسعود (۱۳۹۱ش) در مسیر سنت‌گرائی سید حسین نصر و مسائل معاصر، تهران، نشر علم، چاپ اول.
۱۳. شمالی، عبده، (۱۹۶۵م) تاریخ الفلسفة الإسلامية، بیروت، دار صادر، چاپ چهارم.
۱۴. صافی، لطف‌الله (۱۳۷۵ش) الهیات در نهج‌البلاغه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۵. صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۱ش) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح احمد احمدی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۱۶. صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۲ش) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۱۷. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ق) نهاییه‌الحکمة، به اشراف نورانی، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی.
۱۸. لاهوری، اقبال (۱۳۴۳ش) کلیات اشعار فارسی، تهران کتابخانه سنائی.
۱۹. لقمان (۱۳۹۱ش) گنجینه حکمت، کرج، انتشارات پرهیب، چاپ اول.
۲۰. مجلسی، محمد باقر (بی تا) بحار الأنوار، ج ۱، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۹ق) بحار الأنوار، ج ۶۹، المکتبه الإسلامیة.
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۵ق) بحار الأنوار، ج ۷۸، تهران المکتبه الإسلامیة.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۵۴ش) سیری در نهج‌البلاغه، قم، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی.
۲۴. وجدی، محمد فرید (۱۳۵۴ق) دائره‌المعارف القرن العشرين، مصر، مطبعة دائرة المعارف القرن العشرين چاپ سوم.
۲۵. یتربی، دکتر سید یحیی، فلسفه عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.



## تحلیل مفهومی ایمان و بررسی مبانی و ویژگی های آن در قرآن و صحیفه سجّادیه

نعمت الله بدخشانی<sup>۱</sup>

### چکیده

ایمان مبنای اساسی همه آموزه های دینی و محور اصلی همه توصیه های اعتقادی و اخلاقی و رفتاری انسان است. آشنایی عمیق با این مسأله، نقش مهمی در هدایت انسان ایفا می کند. این نوشتار در پی آن است که از منظر قرآن و صحیفه سجّادیه به تحلیل مفهوم ایمان و تبیین ویژگی های آن می پردازد. در آغاز معنای لغوی و اصطلاحی و عناصری که در محتوای آن مندرج است، بررسی می شود. سپس در مبحث ویژگی ها درباره قلبی بودن و افزایش پذیری و درجات و مراتب آن و یقینی که موجب کمال ایمان می شود، بحث می کنیم.

واژگان کلیدی: قرآن، صحیفه سجّادیه، اسلام، ایمان، یقین منطقی، یقین شهودی

\*\*\*

---

۱. استاد یار دانشگاه شیراز. تاریخ دریافت: ۹۲/۵/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۸/۱. Nbadakhshan2@gmail.com

## ۱- مقدمه

در قرآن کریم و احادیث اسلامی و ادعیّه مأثور از ائمه علیهم السلام، از حقیقت ایمان، ویژگی ها و آثار و نتایج آن سخن به میان آمده است. ایمان به خدای یکتا محور اساسی همه آموزه های دینی و مبنای اعتقادات، اخلاق و همه اعمال نیک آدمی است، بنابراین بررسی این مسأله از ارزش و اهمیّت ویژه ای برخوردار است. در قرآن میان دو مرتبه از دینداری، که یکی اسلام ظاهری و دیگری ایمان قلبی است، تمایز معناداری گذاشته شده است (حجرات، ۷ و ۱۴)، و در احادیث نیز ایمان امری قلبی و اختیاری و به معنای احساس امنیّت خاطر و آرامش قلبی و ملازم با عمل تعریف شده است که موجب ثواب اخروی می شود، ولی اسلام به معنی اقرار زبانی و ادای شهادتین و چیزی است که به وسیله آن حکم به طهارت و وراثت می شود و خون شخص محفوظ می ماند و امانت ادا می شود، و زناشویی حلال می گردد (کلینی، ج ۳، ص ۳۸). اسلام اعم از ایمان است (همان، ص ۴۲). هر مؤمنی، مسلمان است؛ یعنی به حقایق دینی باور قلبی دارد و آداب و اعمال ظاهری دین را نیز انجام می دهد، ولی هر مسلمانی، مؤمن نیست؛ زیرا امکان دارد کسی بنا به ظاهر، اظهار ایمان کند و شهادتین را بر زبان آورد، و حتّی اعمال ظاهری دین را انجام دهد، امّا مؤمن نباشد [مانند شخص منافق].

ایمان یک حقیقت شرعی و دینی است، بنابراین باید بفهمیم که در منابع اصیل دینی این اصطلاح به چه معنایی بکار رفته و چه خصوصیات برای آن مطرح شده است. در این منابع افزون بر حقیقت ایمان، موضوعاتی مانند انواع ایمان، مراتب و درجات ایمان، افزایش و کاهش پذیری ایمان، تبدل ایمان به کفر، اصل ایمان، کمال ایمان، شُعب ایمان، ارکان ایمان، طعم ایمان، حلاوت [شیرینی] ایمان



و آثار و مقتضیات ایمان مطرح گردیده است. در این نوشتار می‌کوشیم تا با تحقیق و جستجو در آیات قرآن و سخنان گوهر بار امام علی بن الحسین؛ امام سجّاد علیه السلام، بویژه در ادعیه صحیفه سجّادیه محتوای مفهومی ایمان، و برخی از ویژگی‌های مهم آن را تحلیل و بررسی کنیم. بنابراین، سؤالات مورد بررسی در این تحقیق این است که در قرآن و صحیفه سجّادیه، چه معنایی از ایمان ارایه شده است؟ و ایمان به خدا بیانگر چگونه رابطه‌ای میان انسان و خدا است؟، همچنین ایمان با چه مفاهیمی تعریف می‌شود و چه ویژگی‌هایی دارد؟

## ۲- معانی ایمان و تعاریف و کاربردهای آن

ایمان در لغت مصدر باب افعال از «أَمِنَ»، و به معنای اطمینان نفس و زوال خوف است. واژه ایمان در قرآن به معنای روی آوردن و گرویدن، قبول داشتن، باور کردن و تصدیق قلبی به کار رفته (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ص ۳۳۴)، و ریشه آن، اَمِنَ، از ماده‌های بسیار پر بسامد در واژگان قرآنی است. از نظر لغت شناسان ایمان عمدتاً به معنای تصدیق است. برخی گفته‌اند: ایمان از اَمِنَ و معنایی خلاف خوف دارد که سپس به معنای تصدیق به کار رفته است (مدنی شیرازی، ص ۲۶۶-۲۶۷). از آن رو که تصدیق کننده، خود را از تکذیب موضوع مورد تصدیق خود، اَمِنَ می‌گرداند، یا حفظ می‌کند، ایمان را «تصدیق» نامیده‌اند. وقتی با «باء» متعلی شود به معنای اقرار و اعتراف است، مانند آیه «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره، ۳)، و چون با «لام» متعلی شود، به معنای اذعان است، مانند آیه «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا» (یوسف، ۱۷) (همان، ص ۲۶۷). معانی اصطلاحی آن به حسب اعتبارات مختلفی که اندیشمندان مسلمان برای تعیین معنای دینی آن در نظر می‌گیرند، مختلف است. مطابق با روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در آن ایمان

عبارت از معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان [عمل با اعضا و جوارح]، معرفی شده، عدّه‌ای از متکلمان اسلامی حقیقت ایمان را عبارت از مجموع معرفت قلبی و اقرار زبانی و عمل جوارحی دانسته‌اند. دسته‌ای دیگر چنین تعریفی را از ایمان تعریفی کلی و از نوع تعریف حقیقت چیزی همراه با اعراض و لوازم آن دانسته و برای این سه جزء، ارزش و جایگاه یکسانی قایل نیستند. در میان این افراد، برخی بر این باورند که ایمان دارای دو جزء مقوم، یعنی تصدیق قلبی و اقرار زبانی است، و عمل خارج از دایره حقیقت آن است. عدّه‌ای نیز معتقدند ایمان همان تصدیق قلبی است که اقرار زبانی بیانگر آن و عمل صالح ثمره آن بشمار می‌آید. پیروان محمد بن کرام که به کرامیه معروفند معتقدند ایمان صرفاً اقرار زبانی و تلفظ به شهادتین است. گروهی نیز اعتقاد دارند ایمان عبارت از عمل جوارحی [واجب، یا واجب و مستحب هر دو] است. کسانی که معرفت و تصدیق قلبی را مقوم ایمان می‌دانند در نوع تصدیق و متعلقات ایمانی اختلاف نظر دارند: عدّه‌ای مقصود از ایمان و تصدیق ایمانی را صرفاً و لزوماً تصدیق یقینی به معنای مصطلح آن در منطق می‌دانند، اما گروهی بر این باورند که ادعای لزوم در این باره، درست نیست، زیرا تحقق ایمان با تصدیق ظنی که احتمال نقیض آن در ذهن خطور نکند نیز امکان پذیر است، و ایمان بسیاری از مؤمنان از همین قسم است. با نظر به متعلقات ایمان نیز اهل سنت ایمان را تصدیق قلبی خدا و رسول ﷺ و آنچه او از جانب خدا آورده است، می‌دانند، اما شیعه، افزون بر متعلقات یاد شده، امامت ائمه اطهار ﷺ را نیز در دایره متعلقات ایمان قرار می‌دهند. محقق طوسی اصول ایمان را از نظر شیعه در سه اصل بیان کرده است که عبارتند از: تصدیق به وحدانیت خدای تعالی در ذات و عدل در افعال، تصدیق به نبوت پیامبران ﷺ، و تصدیق به امامت امامان معصوم ﷺ، پس از

پیامبران (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ص ۵۵). گاه نیز گفته‌اند: ایمان تصدیق قلبی خدا و رسول او و تصدیق اجمالی آنچه او آورده و تصدیق ولایت برای اهل آن است (مدنی شیرازی، ص ۲۶۷).

امام سجّاد علیه السلام گاه در دعاهاى خود ایمان را مترادف با تصدیق به کار برده و به دلیل اینکه مراد ایشان از ایمان، ایمان مصطلح در اسلام [شیعه] است، برخی از متعلقات آنرا نیز بیان کرده است. برای نمونه در این باره می فرماید: بارخدا یا! مرا از اهل توحید و ایمان آوردگان به خودت، و از اهل تصدیق پیامبرت و امامانت قرار ده که فرمانبرداری از ایشان را ناگزیر و واجب گردانده‌ای (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: دعای ۴۸، ص ۳۷۹). در این فراز از دعا ایمان مترادف با تصدیق به کار رفته و متعلقات آن یکتایی خداوند و حقانیت رسول خدا و امامان منصوب از سوی او معرفی گردیده است.

### ۳- چگونگی رابطه ایمانی با خدا

ایمان برقراری نوعی رابطه با خدا است. تحلیل چگونگی این رابطه که متکی به دو طرف رابطه؛ یعنی انسان و خدا است در تبیین صحیح حقیقت ایمان به ما یاری می‌رساند و دقت در آن می‌تواند موجب دستیابی به شناخت روشن تری از مقوّمات معنایی ایمان گردد. ایمان حقیقتی شرعی و دینی است از این رو، برای روشن کردن رابطه ایمانی با خدا، باید انحاء روابطی که میان خدا و انسان در منابع دینی و بویژه قرآن کریم ترسیم شده، ارایه، و سپس معلوم کرد که کدام یک از آن روابط، بیانگر اساس رابطه ایمانی با خدا و مبین مرتبه ای ژرف‌تر و عمیق‌تر با او است. «ایزوتسو» به رایۀ چهار نوع رابطه میان انسان و خدا می‌پردازد که این روابط عبارتند از:

۱- رابطه وجود شناختی (رابطه خالق و مخلوقی)

۲- رابطه تبلیغی یا ارتباطی

۳- رابطه پروردگار - بنده (ربّ و مربوبی)

۴- رابطه اخلاقی

رابطه دوّم یا رابطه تبلیغی خود به دو قسم ارتباط؛ ارتباط شفاهی و ارتباط غیر شفاهی تقسیم می شود. از نظر او در ارتباط شفاهی گاهی ارتباط از بالا به پایین است که آنرا «وحی» می نامند، و گاهی ارتباط از پایین به بالا است که آنرا «دعا» می خوانند. ارتباط غیر شفاهی نیز به دو قسم تقسیم می شود: یکی عمل فرو فرستادن نشانه‌ها (تنزیل آیات) است که ارتباطی از بالا به پایین است، و دیگری عمل عبادی است که ارتباطی از پایین به بالا است. او در بیان رابطه سوّم، خدا را به عنوان «ربّ» متضمّن همه تصوّره‌های وابسته به جلال و سلطه و قدرت مطلق، و طرف دیگر رابطه؛ یعنی انسان را به عنوان بنده [عبد]، متضمّن دسته‌ای از تصوّرات نمایانگر فروتنی، ضعف، خضوع و فرمانبرداری مطلق معرفی می کند و وابسته‌های منفی آنرا عبارت از تصوّره‌های متضمّن کبر و غرور و اظهار بی نیازی و صفات مشابه دیگر می داند. از نظر ایزوتسو رابطه چهارم [رابطه اخلاقی]، بر تقابل بسیار اساسی میان دو سیمای مختلف در خود تصوّر خدا قابل تشخیص و تمایز است. از نظر او خدا از یک سو خدای خیر نامحدود، لطف، بخشنده و نیکخواهی و از سوی دیگر خدای خشم و غضب و عدالت سختگیرانه است. متناظر با این دو جنبه در جانب بشر تقابل اساسی میان سپاسگزاری [شکر] از یک سو و خدا ترسی [تقوا] از سوی دیگر است و این دو جنبه تقابل و تضادّ حادّی دارد با کفر که هم به معنی «ناسپاسی» است و هم به معنی «بی ایمانی» (ایزوتسو، ۱۳۶۱،

صص: ۹۵-۹۳). برخی نیز با استناد به آیاتی از قرآن انحاء ارتباط خدا با جهان هستی و از جمله انسان را در دوازده رابطه بیان می‌کند که عبارتند از: رابطه خالقیت (انعام، ۱۰۲)، رابطه نوری (نور، ۳۵)، رابطه قیومی (طه، ۱۱۱)، رابطه معیت (حدید، ۴)، رابطه مالکیت (بقره، ۲۵۵)، رابطه حاکمیت (انعام، ۵۷)، رابطه حفظ (هود، ۵۷)، رابطه احاطه (فصلت، ۵۴)، رابطه ربوبیت (انعام، ۱۶۴)، رابطه ملکوتی (یس، ۸۳)، رابطه معبودیت (مریم، ۹۳)، و رابطه غنایی (فاطر، ۱۵) (نصری، ۱۳۷۳: ص ۱۲۱-۱۰۵).

به نظر می‌رسد رابطه غنایی یا رابطه غنا و فقر دقیق‌ترین و ژرف‌ترین رابطه‌ای است که نسبت میان خدا و جهان هستی و از جمله انسان را بیان می‌کند، زیرا در بنیان سایر رابطه‌ها به نوعی، مفهوم بی‌نیازی و غنای مطلق خداوند و نیاز مطلق وجودی موجودات و عین الفقر بودن هویت انسان مندرج است. بنابراین، از یک سو صفات خالقیت، نورانیت، قیومیت، معیت، مالکیت، حاکمیت، احاطه، ربوبیت و معبودیت، همه به غنای ذاتی و کامل مطلق بودن خدا، و از دیگر سو، صفات متقابل آنها به ویژگی فقر وجودی و تعلقی بودن هویت همه موجودات هستی و از جمله انسان باز می‌گردند. خداوند در این باره می‌فرماید: ای مردم، شما نسبت به خدا نیازمند و فقیرید، و خداست که غنی [بی‌نیاز] و ستوده است.<sup>۱</sup> (فاطر، ۱۵). امام سجّاد علیه السلام نیز می‌فرماید: ای بی‌نیازترین بی‌نیازان! اینک این ماییم بندگان تو در پیشگاهت! و من، نیازمندترین نیازمندان توأم؛ پس، تهیدستی ما را، با توانگری خویش، جبران کن.<sup>۲</sup> (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: دعای ۱۰، ص ۹۵). نیز می‌فرماید: ای مولای من! تو در هر خواست، مرجع در خواست منی نه کس دیگر و در هر خواسته برآورنده نیاز منی نه مطلوب دیگر.<sup>۳</sup> (همان، دعای ۲۸، ص ۲۱۵).

#### ۴- عناصر مندرج در محتوای مفهومی ایمان

رابطه ایمانی با خدا دارای چه عناصر و یا مقوّماتی است؟ در قرآن و صحیفه سجّادیه چه عناصر و مؤلفه‌هایی برای این رابطه بیان شده، و در نهایت حقیقت ایمان چگونه معرفی گردیده است؟ با مطالعه در آیات قرآن و دعاهای صحیفه سجّادیه می‌توان به عناصر و یا مقوّمات مهمّی از ایمان دست یافت. عناصری مانند خوف، رجاء، امید، اعتماد، اطمینان، علاقه و رغبت، محبّت، رضا، توکل و تسلیم، عناصری هستند که در تبیین محتوای مفهومی ایمان از نظر قرآن و امام سجّاد علیه السلام، می‌توان به آنها استناد کرد. در ادامه به بیان و بررسی برخی از این عناصر یا مقوّمات در قرآن و صحیفه سجّادیه می‌پردازیم:

##### ۴-۱. خوف و رجاء

مؤمن نسبت به خداوند هم خائف است، و هم امیدوار. همانطوری که اشاره کردیم ترس از خدای تعالی به صفات جلال او باز می‌گردد و نتیجه آن در نهایت تقوا و خویشنداری از گناه، و ترک کارهای خلاف رضای اوست، و رجاء به صفات جمالی خداوند باز می‌گردد و موجب شکر انعام الهی و شوق به رحمت و آمرزش او می‌شود. از نظر قرآن خوف و رجاء از مقوّمات معنائی ایمان است. خداوند در این باره می‌فرماید: و اگر مؤمنید از من بترسید.<sup>۴</sup> (آل عمران، ۱۷۵)، همچنین می‌فرماید: مؤمنان همان کسانی اند که چون خدا یاد شود دل هایشان بترسد.<sup>۵</sup> (انفال، ۲)، و نیز مؤمنان کسانی معرفی شده اند که خدا را با خوف و طمع [امیدواری] می‌خوانند: و (مؤمنان) پروردگارش را از روی بیم و طمع می‌خوانند.<sup>۶</sup> (سجده، ۱۶). امام صادق علیه السلام، نیز می‌فرماید: مؤمن، مؤمن نخواهد بود

مگر آنکه نسبت به خدای تعالی خائف و امیدوار باشد و خائف و امیدوار نیست، مگر اینکه مطابق با خوف و امید خود عمل کند (کلینی، ج ۳، ص ۶۹). امام سجّاد علیه السلام، در این باره می‌فرماید: و از آنچه بدکرداران از آن بیمناکند، مرا در پناه خودگیر که تو سرشار از گذشتی و همگان به آمرزش تو امید می‌برند و به گذشتن از (گناه بندگان) سرشناسی. نیازم را جز تو کس بر نیاورد و گناهم را آمرزگاری جز تو نیست، حاشا که جز این باشی.<sup>۷</sup> (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: دعای ۱۲، ص ۱۰۹).

#### ۲-۴. شوق و رغبت به خدا

قلب مؤمن مالا مال از شوق و اشتیاق به خدا است. این شوق و اشتیاق موجب می‌شود تا او به مقتضای ایمان کارهای خود را با شوق و رغبت خاصی به انجام رساند و در راه رسیدن به خدا هرگونه سختی و فشاری را تحمل کند. شوق و رغبت سرانجام، انسان مؤمن را به درجه‌ای می‌رساند که تنها آنچه را خدا دوست دارد و می‌پسندد، دوست داشته باشد و بپسندد. در قرآن در وصف حضرت زکریا و همسرش آمده است: آنان [و همه مؤمنان] خدا را از روی رغبت و بیم می‌خوانند.<sup>۸</sup> (انبیاء، ۹۰). امام سجّاد در این باره می‌فرماید: و بر من با اشتیاق به خویش، و انجام آنچه تو دوست می‌داری و می‌پسندی، منت نه.<sup>۹</sup> (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: دعای ۲۱، ص ۱۷۱). بنابراین، ایمان از آنرو که افزون بر بعد شناختی، از ابعاد ارادی و عاطفی قوی ای برخوردار است، انگیزه لازم برای انجام کارهای مناسب با ایمان را در انسان فراهم می‌آورد، و درد انسان مؤمن شور و رغبت خاصی بر می‌انگیزد که از آن می‌توان به «شورمندی مؤمن»، یا «شورآفرینی ایمان» تعبیر کرد.

## ۴-۳. امید و اطمینان

انسان مؤمن امیدوار به فضل و رحمت الهی است و در کارهای خود به خدا اعتماد می‌کند و به یاری و کمک او اطمینان دارد و می‌داند که اگر به وظایف ایمانی خود درست عمل کند، خدا او را به حال خود رها نخواهد کرد، بلکه او را یاری و سرپرستی خواهد نمود. توجه به رحمت بیکران و آمرزش و عفو الهی، امید، اعتماد و اطمینان را در دل انسان برمی‌انگیزد و در مراحل نهایی موجب رسیدن به محبت، توکل، رضا و تسلیم می‌گردد. از نظر قرآن مؤمنان کسانی هستند که دلهایشان با یاد خدا اطمینان و آرامش می‌یابد.<sup>۱۰</sup> (رعد، ۲۸). امام سجّاد علیه السلام، با تأکید بر فقر و جودی انسان و غنای ذاتی خداوند که خاستگاه اصلی برقراری رابطه ایمانی با خدا است، به اعتماد، اطمینان و نیز امید به خداوند تصریح می‌نمایند، از این رو می‌فرماید: بارخدایا! نیازم را تنها به پیشگاه تو آورده‌ام و تهیدستی و بی‌چیزی و ناداری [فقر] خود را به درگاه تو فرو نهاده‌ام و به آمرزش و رحمت تو، بیشتر از کردار خویش اعتماد دارم و بی‌گمان آمرزش و رحمت تو، از گناهان من، گسترده‌تر است، پس بر محمد و خاندان محمد، درود فرست و برآوردن هر نیاز مرا خود به عهده‌گیر، که تو از من بی‌نیازی و من هرگز به خیری جز از سوی تو نرسیده‌ام و هرگز هیچ کس جز تو، شری از من دور نکرده است و من، در کار جهان واپسین و کار این جهان، جز به تو، امید نبسته‌ام (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: ص ۳۷۵)، همچنین می‌فرماید: دلم را نسبت به آنچه نزد توست، مطمئن گردان و تمام تلاشم را در کاری که مربوط به توست، به کار گیر.<sup>۱۱</sup> (همان، دعای ۴۷، ص ۳۷۱)، و نیز می‌فرماید: بارخدایا! اگر کسی روز خود را در حالی بیاغازد که اعتماد و امید به کسی جز تو داشته باشد؛ من روزم را با اعتماد و امید در همه کارها به تو آغاز کرده‌ام.<sup>۱۲</sup> (همان، دعای ۵۴، ص ۴۱۵).



#### ۴-۴. محبت

محبت در لغت به معنای دوستی است و در اصطلاح به معنای ابتهاج و شادمانی نفس به ادراک سازگار و رسیدن به آن است (نراقی، ۱۳۶۸: ص ۱۳۲). از نظر قرآن مؤمنان علاقه و محبتی شدیدتر به خدا درمقایسه با مشرکان نسبت به معبودهای خویش دارند.<sup>۱۳</sup> (بقره، ۱۶۵)، و در حدیثی از امام صادق علیه السلام، ایمان با محبت تعریف شده است. امام در این باره می فرماید: آیا ایمان جز محبت است<sup>۱۴</sup> (کلینی، ج ۳، ص ۱۹۰). از نظر امام سجّاد نیز خداوند محبت خود را در آفرینش هر مخلوقی به ودیعت نهاده است، از این رو می فرماید: ... آنگاه [مخلوقات] را به راه اراده خویش رهسپار داشت و به طریق مهر [محبت] خود برانگیخت.<sup>۱۵</sup> (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: دعای اول، ص ۳۹)، اما افزون بر این محبت تکوینی، مؤمن در حوزه فعالیت‌های اختیاری خود در طلب محبت خدا است تا از این راه به هر خیری در دنیا و آخرت دست یابد: و راهی آسان به سوی مهر [محبت] خویش برایم پدید آور و با آن خیر این جهان و جهان واپسین را برای من کامل گردان.<sup>۱۶</sup> (همان، دعای ۲۰، ص ۱۶۳). بنابراین، می توان گفت؛ محبت یکی از مقومات اساسی در ساختار معنایی ایمان است.

#### ۴-۵. توکل به خدا

یکی دیگر از مقومات ایمان، توکل داشتن به خداست. انسان متوکل کسی است که در انجام کارها و نتایج و پیامدهای اعمال خویش به خدا توکل می کند و همه امور خود را به خدا وامی گذارد. در آیاتی از قرآن توکل از مقومات ایمان بیان گردیده است. خدای تعالی می فرماید: و موسی گفت: ای قوم من اگر به خدا

ایمان آورده اید و اگر اهل تسلیمید براو توکل کنید.<sup>۱۷</sup> و نیز می فرماید: و اگر مؤمنید به خدا توکل کنید.<sup>۱۸</sup> (مائده، ۲۳). در آیات دیگری نیز بر این عنصر، به عنوان یکی از مقوّمات معنایی ایمان تأکید شده است (آل عمران، ۱۲۲ و ۱۶۰ و توبه، ۵۲ و ابراهیم، ۱۱). امام سجّاد علیه السلام، با اظهار ایمان به خدا، متذکّر توکل و اتکال به خداوند در کارهای خود می شود که بیانگر نقش اساسی توکل در تقوّم ایمان است. در این باره می فرماید: «به تو اعتماد دارم و از تو یاری می جویم و به تو ایمان می آورم و به تو توکل می کنم و بر بخشش و کرم تو تکیه دارم.<sup>۱۹</sup> (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: دعای ۵۲، ص ۴۰۷). در دعای دیگری با صراحت بیشتر این عنصر را بعنوان یکی از مقوّمات ایمان معرفی می کند و می فرماید: و از تو [خوف و] هراس کسانی را که به عبادت تو مشغولند، و پرستش کسانی را که در درگاهت خشوع و خاکساری می کنند، و یقین آنان را که بر تو توکل می ورزند و توکل کسانی را که به تو ایمان دارند، خواهانم.<sup>۲۰</sup> (همان، دعای ۵۴، ص ۴۱۵).

#### ۴-۶. رضا و خشنودی

مؤمن در پی کسب رضایت و خشنودی خدا است، و در طی مراتب رضا، در آغاز رضایت خدا را بر رضایت خود ترجیح می دهد و سرانجام به درجه ای می رسد که جز رضایت خدا برای خود رضایتی نمی شناسد. امام سجّاد علیه السلام در این باره می فرماید: [مرا] جز پیرو خرسندی خود قرار مده.<sup>۲۱</sup> (همان، دعای ۴۷، ص ۳۶۷). نیز می فرماید: و ما را از میان بندگانت، خشنودترین کسی گردان که این شب و روز بر او گذشته است.<sup>۲۲</sup> (همان، ص ۸۱). ایشان در دعای دیگری مرتبه نهایی رضا نسبت به خداوند را چنین بیان کرده است: بارخدایا، ستایش تو را، برای تندرستی تنم که همواره در آن بسر می برده ام و ستایش تو را برای این

بیماری که اکنون در کالبدم پدید آورده‌ای. خدای من! نمی‌دانم کدام یک از این دو حال، به سپاس از تو، سزاوارتر و کدام هنگام برای ستایش تو، برتر است.<sup>۲۳</sup> (همان، ص ۱۲۳).

## ۵- ویژگی‌های ایمان

در قرآن کریم و احادیث اسلامی ویژگی‌های مهمی برای ایمان مطرح شده است. تبیین و بررسی این ویژگی‌ها و اراییه تفسیری منسجم و سازوار از آنها می‌تواند شناخت روشن‌تری از ماهیت ایمان را در پی داشته باشد. با استناد به منابع دینی، بویژه قرآن می‌توان ویژگی‌های زیر را از ویژگی‌های اساسی ایمان بشمار آورد:

### ۵-۱. قلبی بودن ایمان

قلب جایگاه ایمان است. این ویژگی در آیات متعددی از قرآن بیان شده است. در این آیات گاه از عدم ورود ایمان در قلب کسانی که تنها به طور زبانی اظهار ایمان می‌کنند خبر داده شده، که بیانگر قلبی بودن ایمان است، و از این رو آمده است: و هنوز در دل های شما ایمان وارد نشده است.<sup>۲۴</sup> (حجرات، ۱۴). و گاه از کتابت [نوشتن] ایمان در قلب مؤمنان سخن گفته شده، بنابراین می‌فرماید: در دل اینهاست که [خدا] ایمان را نوشته است.<sup>۲۵</sup> (مجادله، ۲۲)، و زمانی صحبت از افزایش ایمان از راه انزال سکینه و آرامش بر قلوب مؤمنان است، از این رو می‌فرماید: اوست آن کس که در دل های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند.<sup>۲۶</sup> (فتح، ۴). گاهی نیز زینت قلب بودن ایمان را یادآور شده و خطاب به مؤمنان می‌فرماید: لیکن خدا ایمان را برای شما دوست

داشتنی گردانید و آن را در دل های شما بیاراست.<sup>۲۷</sup> (حجرات، ۷).

امام سجّاد علیه السلام، در دعای ابوحمزه ثمالی بر قلبی بودن ایمان تصریح کرده و می فرماید: خدایا! از تو ایمانی پایدار و پیوسته به قلب و یقینی راستین، درخواست می کنم، تا بدانم که جز آنچه با قلم تقدیر برایم نگاشته ای به من نخواهد رسید و از وسایل زندگانی هر چه قسمتم کرده ای راضی و خشنود ساز، ای مهربان ترین مهربانان.<sup>۲۸</sup> (قمی، ۱۳۶۹: ص ۳۵۸). این فقره از دعا، آخرین فقره از دعای ابوحمزه ثمالی است. گویا امام علیه السلام می خواسته، نتیجه و ماحصل دعای خود را در این دو درخواست که عبارتند از ایمان راسخ قلبی به خدا و دیگری رضا به قضای اوست، بیان کند. تا زمانی که ایمان با دل و جان آدمی آمیخته نشود از معرض آفات و آسیب های مختلف مصون نخواهد بود و امکان نقصان و در نهایت زوال آن وجود دارد. دوام و پایداری ایمان در گرو رسوخ و نفوذ آن در قلب است. هر اندازه ایمان در قلب رسوخ بیشتری پیدا کند و با جان انسان آمیختگی بیشتری بیابد، از دوام و ثبات بیشتری برخوردار می شود. بر اساس همین دوام و عدم دوام ایمان در قلب است که در احادیث اسلامی ایمان به ایمان مستودع و ایمان مستقر تقسیم گردیده است. علی علیه السلام در این باره می فرماید: برخی ایمان در دلها برقرار است، و برخی دیگر میان دلها و سینه ها عاریت و ناپایدار. تا روزگار سرآید- و مرگ درآید-.<sup>۲۹</sup> (شهیدی، ۱۳۷۳: ص ۲۰۶).

امام سجّاد علیه السلام، نیز می فرماید: و دلم را به آنچه نزد تو است مطمئن کن و همتم را یکسره در آنچه برای تو است مصروف دار، و مرا به کاری که خاصان خود را بر آن می گماری بگمار، و هنگام غفلت خردها (از تشخیص ارزشها) فرمانبری ات را در دلم بیامیز، و توانگری، پاکدامنی و آسایش، و شمول عافیت و راحت، و تندرستی و سلامت، و توسعه در زندگی و آرامش دل و برکناری از هر

مکروه را برایم فراهم نما. <sup>۳۰</sup> (ثقفی تهرانی، ۱۳۸۰: ص ۳۶۷). اطمینان قلب به آنچه در نزد خداست، از پاداش‌ها و فضل و کرم الهی، و نیز مصروف داشتن تمام همّت خود در آنچه برای خدا است، و آمیخته شدن فرمانبری و اطاعت خدا در دل، بیانگر قلبی بودن ایمان است.

## ۲-۵. افزایش و کاهش پذیری ایمان

یکی از ویژگی‌های مهم ایمان که در آیاتی از قرآن کریم بدان تصریح شده، افزایش و کاهش پذیری آن است. در این آیات عوامل مختلفی به عنوان عوامل افزایش دهنده ایمان معرفی گردیده است که اجمالاً به برخی از آنها اشاره می‌گردد. خداوند می‌فرماید: (مؤمنان) همان کسانی [اند] که [هنگامی که برخی] از مردم به ایشان گفتند: مردمان برای جنگ با شما گرد آمده‌اند، پس از آنان بترسید، [این سخن] بر ایمانشان افزود و گفتند: خدا ما را بس است و نیکو حمایت‌گری است. <sup>۳۱</sup> (آل عمران، ۱۷۳). در این آیه گفته شده که نه تنها خبر از گردآمدن مردم برای جنگ با مؤمنان موجب ترس آنان نشده است، بلکه بر ایمان آنان به خدا نیز افزوده و تنها به یاری و حمایت خدا بسنده کرده‌اند. در آیه دیگر آمده: مؤمنان همان کسانی اند که چون خدا یاد شود، دل‌هایشان بترسد، و چون آیات او برای آنها خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید. <sup>۳۲</sup> (انفال، ۲). در این آیه نیز مؤمنان کسانی معرفی شده‌اند که با یاد خدا دل‌هایشان می‌ترسد و با تلاوت آیات خدا بر آنان ایمانشان افزایش می‌یابد. در آیاتی دیگر به افزایش ایمان مؤمنان در نتیجه نازل شدن سوره‌ای از قرآن و یا مشاهده تحقق وعده‌ای از وعده‌های خدا و رسول تصریح گردیده است (توبه، ۱۲۴ و احزاب، ۲۲).

در تفسیر و تبیین افزایش و کاهش پذیری ایمان چند نظریه مطرح شده است:

عده‌ای با اعتقاد به ثابت بودن ماهیت [حقیقت] ایمان، افزایش و کاهش پذیری آنرا به معنای افزایش و کاهش کمیت اعمال ایمانی به عنوان اعراض و لوازم آن بشمار آورده‌اند. برخی نیز عمل را رکن اساسی ایمان دانسته و بر مبنای افزایش و کاهش پذیری عمل، این ویژگی را برای ماهیت ایمان به اثبات رسانده‌اند، و گروهی بر پایه اجمال و تفصیل در متعلق ایمان، آنرا اثبات کرده‌اند، زیرا از نظر این گروه اجمال و تفصیل در متعلق ایمان، موجب اجمال و تفصیل در حقیقت آن می‌شود. به بیان دیگر ایمان گاه اذعان به وجود یک شیء است که قهراً اثری بر آن مترتب می‌شود و گاهی اذعان به آن شیء و بعضی از لوازم آن است و گاهی نیز ایمان به آن و تمام لوازم آن می‌باشد، که مرتبه اخیر بیانگر مرتبه کاملتری از ایمان بشمار می‌آید. بنابراین، همانطوری که متعلق ایمان از اجمال به تفصیل می‌گراید، ایمان نیز افزایش می‌یابد. به نظر می‌رسد بر مبنای اینکه قلب جایگاه و محلّ ایمان است، می‌توان تفسیر روشن‌تر و عمیق‌تری از افزایش و کاهش پذیری ایمان ارائه کرد. از آن رو قلب را قلب نامیده‌اند که دائماً در حال تحوّل و دگرگونی است. عارفان مسلمان براین باورند که قلب آدمی قابلیت و گنجایش تمام تجلیات اسمائی و صفاتی خداوند را دارا است و چون فیض و تجلیات الهی پیوسته تجدید می‌شوند، از این رو قلب نیز که قابل و دریافت کننده این فیض و تجلیات است، دائماً دگرگونی می‌پذیرد. بنابراین، افزایش و کاهش پذیری ایمان منوط به درجات شدت و ضعف قلب در دریافت تجلیات اسمایی و صفاتی خداوند است. افزایش و کاهش پذیری مقومات معنایی ایمان مانند خوف و رجا، محبت، توکل، رضا و تسلیم نیز با چنین نظریه‌ای در باره ایمان انطباق بیشتری دارد. برخی در اثبات این مسأله گفته‌اند: نیروی ایمان مؤمن و معارف الهی او دائر مدار قوت و ضعف نفس مؤمن است، و چون ایمان عرض

و از قبیل کیفیات نفسانی است و هر عَرَضی وجود ذاتیش عین وجود موضوعش می باشد، بطوری که به لحاظ وجود و مصداق متحد، ولی در مفهوم متغایرند، ایمان نیز وجود ذاتیش عین وجود موضوعش (که نفس مؤمن است) می باشد. بنابراین، ایمان مؤمن تابع نفس اوست، چون تعددی برای وجود نفس و ایمان تصوّر نمی شود مگر از جهت مفهوم، پس نفس قوی ایمانش قوی، و نفس ضعیف ایمانش ضعیف است (همایونی، ۱۳۷۱: ص ۱۵۶-۱۵۵).

با هر تفسیری از ماهیت ایمان نمی توان ویژگی افزایش و کاهش پذیری آن را به عنوان ویژگی اصل و حقیقت ایمان به اثبات رساند. حکیمان و متکلمان که صرفاً ایمان را مترادف با یقین منطقی [علم الیقین] می دانند به دلیل عدم افزایش و کاهش پذیری این نوع یقین، ویژگی یاد شده را به متعلقات ایمان از جهت اجمال و تفصیل آن، و یا به عمل صالح به عنوان لازم خارجی ایمان نسبت می دهند، و آنرا برای ماهیت ایمان وصفی بالأعرض، و خصوصیتی برای کمال ایمان می شمارند (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ص ۱۰۳-۹۶). در قرآن کریم انزال سکینه [آرامش] بر قلب های مؤمنان، سبب افزایش ایمان معرفی شده است (فتح، ۴)، که بیانگر افزایش پذیری حقیقت ایمان است نه اعراض و لوازم خارجی آن. بر مبنای نظریه اخیر اعراض و لوازم خارجی ایمان به تبع تحوّل در حقیقت ایمان تغییر می پذیرد، هر چند عمل صالح به عنوان لازم ایمان نیز به نوبه خود زمینه چنین تحوّل را فراهم می آورد.

امام سجّاد علیه السلام، در آغاز دعای مکارم الاخلاق از خدا بالاترین مرتبه ایمان و یقین را درخواست می کند و می فرماید: بارخدا یا! بر محمد و خاندان او درود فرست، و ایمان مرا به کامل ترین پایه [و مراتب ایمان] برسان، و یقین مرا برترین [و عالی ترین یقین] گردان (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: دعای ۲۰، ص ۱۴۹). سید

علیخان مدنی شیرازی در ذیل این عبارات نظریات مختلف متکلمان اسلامی را در باره ایمان بیان می کند و مطابق با نظر خود ایمان را تصدیق قلبی خدا و رسول او و تصدیق اجمالی آنچه او آورده و تصدیق ولایت برای اهل آن می داند. او معنای مطابق با آیات و اخبار را همین معنا از ایمان می شمارد و در تأیید قلبی بودن ایمان به آیاتی از قرآن استناد می کند (مدنی شیرازی، ص ۲۶۷). همچنین در باره افزایش و کاهش پذیرش حقیقت ایمان، پس از نقل دلایل موافق و مخالف می نویسد: محققان از دو فرقه اهل سنت و شیعه معتقدند که نظریه صحیح در این باره این است که تصدیق [تصدیق قلبی به عنوان اصل و حقیقت ایمان] هم به حَسَب ذات و هم به حَسَب متعلق خود زیادت و نقصان می پذیرد. مورد نخست به این دلیل است که تصدیق از کیفیات نفسانی است که از نظر شدت و ضعف تفاوت می پذیرد، پس جایز است که حتی بدون احتمال دادن نقیض آن، شدت و ضعف بپذیرد، زیرا تفاوت میان ایمان پیامبر ﷺ، و تک تک افراد امت اسلامی، امری روشن و آشکار است. اما مورد دوم، به این دلیل است که تصدیق تفصیلی نسبت به آنچه پیامبر [از سوی خدا] آورده، جزئی از ایمان است که در قیاس با تصدیق اجمالی موجب ثواب بیشتر می شود، پس تصدیق [ایمان] به حَسَب متعلق نیز قابل زیادت است. سخن خدای تعالی [از قول حضرت ابراهیم ؑ] که فرمود: آری [ایمان آورده ام ولی از تو نشان دادن چگونگی زنده کردن مردگان را در خواست می کنم]، تا دلم آرامش یابد.<sup>۳۳</sup> (بقره، ۲۶۰). ناظر به مورد نخست است، زیرا عین الیقین قوی تر از علم الیقین است، از این رو امیرالمؤمنین علی ؑ فرموده است: اگر پرده ها کنار رود یقینم افزوده نخواهد شد<sup>۳۴</sup>، و سخن خدای تعالی که فرمود: و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید.<sup>۳۵</sup> (انفال، ۲)، ناظر به مورد دوم است (مدنی شیرازی، ص ۲۷۱-۲۷۰).



همانطور که قبلاً گفتیم، کسانی که حقیقت ایمان را مترادف با تصدیق و مراد از تصدیق را تصدیق یقینی، به معنای مصطلح در علم منطق می‌دانند، نمی‌توانند افزایش و کاهش پذیری و بر مبنای آن وجود مراتب و درجات در ایمان را وصفی متعلق به اصل و حقیقت ایمان بدانند، زیرا از نظر آنان یا کسی به متعلق یا متعلقاتی از ایمان تصدیق یقینی [علم الیقین] دارد و یا ندارد. در صورت نخست او را با ایمان و مؤمن و در صورت دوم بی ایمان و غیر مؤمن می‌نامیم. بنابراین، به اعتقاد آنان مراتبی در حقیقت ایمان وجود ندارد و از این رو باید آیات بیانگر این ویژگی را به اعراض و لوازم بیرونی ایمان نسبت داد.

با توجه به مجموع آیات و احادیثی که در این باره در منابع اسلامی وجود دارد (کلینی، اصول کافی، ج ۳)، و بویژه با الهام گرفتن از گفتار امام سجّاد علیه السلام، که کامل‌ترین مرتبه ایمان، و متعاقب آن برترین درجه یقین را از خداوند درخواست می‌کند، درمی‌یابیم که نظریه یاد شده به عنوان یک نظریه دینی چندان موجه به نظر نمی‌رسد. اگر مطابق با نظریه این افراد یقین منطقی را ویژگی اصل و حقیقت ایمان بدانیم، لازم می‌آید که ایمان صادقانه و مؤثر بسیاری از مؤمنان را که چنین یقینی را اکتساب نکرده‌اند، از دایره معنای حقیقی ایمان بیرون بدانیم، که امری معقول به نظر نمی‌رسد. افزون بر این، برخی اندیشمندان مسلمان ایمان را غیر از علم و ادراک عقلی می‌دانند، زیرا از نظر آنان ایمان حظ قلب و علم و ادراک حظ عقل است. امام خمینی رحمته الله علیه در این باره می‌نویسد: بدانکه ایمان غیر از علم به خدا و وحدت و سایر صفات کمالیه ثبوتیه، و جلالیه سلبيه و علم به ملائکه و رسل و کتب و یوم قیامت است، چه بسا کسی دارای این علم باشد، ولی مؤمن نباشد. شیطان عالم به تمام این مراتب بقدر من و شما است ولی کافر است، بلکه ایمان یک عمل قلبی است که تا آن نباشد ایمان نیست. باید کسی که

از روی برهان عقلی، یا ضرورت ادیان به چیزی علم پیدا کرد به قلب خود نیز تسلیم آنها شود و عمل قلبی را که یک نحو تسلیم و خضوع و یک نوع تقبّل و زیر بار رفتن است انجام دهد تا مؤمن گردد (خمینی، ۱۳۸۴: ص ۳۸-۳۷). از غیریت علم [ادراک عقلی و استدلالی] و ایمان این نتیجه به دست می آید که آنچه موجب کمال ایمان می شود- چنانکه برای نمونه در حدیث مربوط به حارثه بن مالک بن نعمان از امام صادق نقل شده است (کلینی، ج ۳، ۸۹)- باید عمدتاً از سنخ حضور و شهود باشد. البته این داوری بدان معنا نیست که علم و ادراک عقلی و استدلالی نتواند هیچ گونه نقشی در تحقّق، و یا بسط و گسترش ایمان داشته باشد. این نوع ادراکات گاه می توانند مقدمه و زمینه ساز ایمان قرار گیرند و نیز در ارایه تفسیری منسجم و معقول از ایمان و برخی مراتب کمالی آن به ما یاری رسانند. با این حال پیش از تحقّق ایمان، کسی ممکن است نسبت به متعلّقی از متعلّقات ایمان، یقین مبتنی بر استدلال و برهان [علم الیقین] داشته باشد، ولی به آن گرایشی نداشته باشد و ایمان نیاورد و آثار ایمان در حالات و اعمال او به ظهور نرسد. در ذیل این عبارت از دعای پنجاه و چهارم از صحیفه سجّادیه که می فرماید: از تو درخواست توفیق کرداری را دارم که هرکس آن را انجام دهد، تو او را دوست خواهی داشت، و به من یقینی عطا کن که با آن هرکس به نفوذ فرمانت، واقعاً یقین کند، به او سود می رسانی.<sup>۳۶</sup> برخی حقّ الیقین؛ یعنی بالاترین مراتب یقین را همان حقیقت یقین می دانند و آنرا در مقابل یقین بی سود و فایده فرعونیان قرار می دهند که خداوند در باره آنان فرمود: و هنگامی که آیات روشنگر ما بسویشان آمد گفتند: این سحری آشکار است.<sup>۳۷</sup> (نمل، ۱۳)، و در ادامه فرمود: و با آنکه دلهايشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.<sup>۳۸</sup> (نمل، ۱۴) (فیض الاسلام، ۱۳۷۵: ص ۴۰۰). بنابراین،

ممکن است کسی به چیزی یقین مبتنی بر استدلال و برهان [علم الیقین] داشته باشد، ولی ایمان نیاورد. از این رو نظریهٔ ترادف ایمان با یقین منطقی و استدلالی بر مبنای این شواهد نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

برخی از شارحان صحیفهٔ سجّادیه در ذیل عبارت «و یقین مرا برترین مرتبهٔ یقین قرار بده»<sup>۳۹</sup>، به شرح مراتب سه گانهٔ یقین؛ علم الیقین، عین الیقین و حقّ الیقین که مأخوذ از آیاتی از قرآن (تکواثر ۷-۶، و واقعه ۹۵-۹۴)، است پرداخته، و مقصود از «افضل الیقین» را مرتبهٔ حقّ الیقین معرفی کرده‌اند، و برخی نیز این مراتب را در فضل و کمال بر هم مترتب دانسته‌اند (مدنی شیرازی، ص ۲۷۴-۲۷۵). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا برای رسیدن به مرتبهٔ عین الیقین و حقّ الیقین لزوماً باید در ابتداء علم الیقین بدست آورد و سپس با گذر از آن به مرتبهٔ عین الیقین و حقّ الیقین نایل شد؟! به نظر می‌رسد نمی‌توان در این باره ادعای لزوم کرد. آنچه برای ایمان آوردن انسانها لازم و ضروری است داشتن مرتبه‌ای از آگاهی - ولو ظنی - است که با آن بتوان بتدریج اعمال و وظایف بندگی خود را انجام داد و سپس به مراتب بالاتر ایمان رسید. همین که انسان به میل و معرفت فطری خود به خدا التفات پیدا کند و متناسب با آن آگاهی؛ عزم لازم برای انتخاب ایمان را به دست آورد، به گونه‌ای که احتمال خلاف آن به ذهنش خطور نکند و در آن دچار شکّ مستقر نگردد، برای ایمان آوردن او کافی است. افزون بر این، ماهیت یقین منطقی یا علم الیقین که از راه استدلالها و براهین عقلی و فلسفی به دست می‌آید با یقین شهودی که می‌توان آنرا به دو مرتبهٔ عین الیقین و حقّ الیقین تقسیم کرد، فرق دارد. به بیان دیگر همان طوری که شناخت حصولی به لحاظ ماهیت با شناخت حضوری متفاوت است، یقین مبتنی بر استدلال و

برهان فلسفی نیز با یقین حاصل از کشف و شهود متفاوت است. یقین به معنای نخست قابل افزایش و کاهش نیست، زیرا یقین به این معنا، همان معرفت ثابت جازم مطابق با واقع یا معرفت صادق موجب است که مرکب از دو علم است؛ یکی علم به چیزی و دیگری علم به اینکه خلاف آن متصور نیست، در صورتی که یقین شهودی افزایش و کاهش پذیر و امری دارای مراتب است. از این رو یقین منطقی و یقین شهودی مراتب مختلف یک حقیقت واحد بشمار نمی آیند. یقین منطقی و مبتنی بر استدلال می تواند زمینه را برای تحقق یقین شهودی فراهم سازد، ولی این دو، مراتب مختلف یک معرفت واحد شمرده نمی شوند. علم الیقین، علم حاصل از استدلال و برهان است و عین الیقین دریافتی است که از راه دیدن و مشاهده عین معلوم بدست می آید و حق الیقین نیز مرتبه ای از شهود است که در آن مرتبه، عالم و معلوم یکی می شوند. این مرتبه جز با وصال به معلوم تحقق نمی یابد. بر این اساس مراد امام علیه السلام، از یقین، یقین شهودی و رسیدن به مرتبه حق الیقین است. وجود چنین یقینی در ایمان بیانگر کمال آن، و التفات و توجه به میل و معرفت فطری و همگانی که مبنای انتخاب ایمان قرار می گیرد خاستگاه اساسی تحقق اصل و حقیقت ایمان است. به بیان دیگر فعل ایمان بر مبنای التفات و توجه به میل و معرفت فطری به خدا و انتخاب انسان تحقق می یابد و پس از تحقق و با عمل به مقتضای آن بتدریج موجب به ظهور رسیدن حالات، اعمال و صفات ایمانی در انسان می گردد و سر انجام در برخی افراد زمینه را برای کشف و شهود حقایق ایمانی فراهم می آورد. کسانی که به این درجه از کمال ایمان نایل می شوند، هرچند درکی مفهومی از این رخداد قلبی دارند، ولی این درک و شناخت متاخر از تحقق مرتبه ایمانی آنهاست، نه

موجد و یا مقوم آن. بنابراین، ایمان در ماهیت و حقیقت خود افزایش و کاهش پذیر است. حتی پیامبران الهی که از ایمان کامل برخوردارند دارای مراتب ایمانی یکسان و یکنواختی نیستند.

### ۳-۵. هزینه بری ایمان

ایمان از آن رو که فعلی قلبی و منوط به اختیار و گزینش خود انسان است، امری ظاهری و تحمیلی نخواهد بود. افعال قلبی، اموری اکراه ناپذیر و وابسته به خواست و میل درونی افراد هستند. به همین دلیل از نظر قرآن ایمان و پذیرش دین، حقیقتی اکراه ناپذیر معرفی گردیده است (بقره، ۲۵۶، یونس، ۱۹، و هود، ۲۸). قلبی و اختیاری بودن ایمان، آنرا از ویژگی خلوص برخوردار می‌سازد. با آنکه درجات خلوص ایمان مؤمنان متفاوت است، ولی ایمان حتی در مراتب آغازین خود نیز از درجه‌ای خلوص برخوردار است، زیرا آنچه را که انسان با میل و علاقه خود می‌پذیرد خالی از درجه‌ای از خلوص نخواهد بود. این ویژگی موجب می‌شود که انسان مؤمن در راه ایمان و باورهای خود فداکاری و ایثار نماید و آماده هر گونه ریسک و خطری باشد. شورمندی و اشتیاق ایمانی نیز از بستر همین ویژگی برمی‌خیزد. با اشاره به همین ویژگی ایمان است که برخی گفته‌اند: «مسأله ایمان به خداوند و رسالت او، مسأله‌ای است جدی و منظور از آن صدق و راستی در قبول دین اسلام است. معیار و وجه تمایز متدین حقیقی و کسی که از طریق دین، منفعت خویش می‌طلبد ایمان است. فرد استوار در دین، یعنی کسی که مؤمن به آن است، کسی است که سختی‌ها و رنج‌ها و مسئولیت‌ها را در راه آن متحمل می‌شود و جان و مال خویش را در راه دفاع و حفظ، و عمل و ثبات

بر مبادی دینش فدا می کند. فرد غیر استوار در دین، یعنی کسی که دین را پذیرفته اما به آن مؤمن نیست، فردی است که در ازای پذیرفتن دین، به جای آنکه مال و جان در راه آن فدا کند، توقّع منافع مادی دارد» (البهی، ۱۳۷۱: ص ۸۳). بنابراین، یکی از ویژگی های ایمان راستین و مؤمن صادق و حقیقی، جهاد با مال و جان (پرداخت هزینه)، در راه خدا است: در حقیقت، مؤمنان کسانی اند که به خدا و پیامبر او گرویده و (دیگر) شک نیاورده و با مال و جانشان در راه خدا جهاد کرده اند، اینانند که راستکرداراند.<sup>۴۰</sup> (حجرات، ۱۵). اما کسانی که صرفاً از ترس جان و یا به امید دستیابی به منافع مادی دنیوی اظهار ایمان می کنند، ایمان حقیقی و قلبی ندارند. (حجرات، ۱۴).

امام سجّاد علیه السلام، در دعای دوّم صحیفه سجّادیه از هزینه های سنگینی که پیامبر صلی الله علیه و آله، در راه ایمان خود متحمّل شده، سخن می گوید و در دعای چهارم نیز از وجود این ویژگی در ایمان صحابه او و تابعین سخن می گوید. بنابراین، ویژگی هزینه بری یکی از ویژگی های اساسی ایمان های پویا و مؤمنان صادق و حاضر در صحنه های تلاش و مجاهده است.

## ۶- نتیجه

در قرآن و صحیفه سجّادیه ایمان به معنای گرویدن، قبول داشتن، باور کردن، اذعان و تصدیق قلبی و گواهی دادن بکار رفته است. این نوع امور موجب زدودن انواع و اقسام ترس ها و خوف های موهوم و مذموم به حسب مراتب ایمانی فرد مؤمن می شود، و در درون او نوعی امنیت خاطر و آرامش را موجب می گردد. ایمان رابطه ای وجودی میان قلب آدمی و قلب عالم وجود؛ یعنی خالق و پروردگار هستی است. از میان انحاء مختلف ارتباطی

که میان انسان با خدا برقرار می شود، به نظر می رسد که توجه و التفات به رابطه فقر وجودی موجودات و بویژه انسان با خدای غنی مطلق، ژرف ترین و اساسی ترین رابطه ای است که این ارتباط وجودی [ایمان] را تبیین می کند. عناصر اساسی و مهمی که با برقراری این رابطه در درون انسان شکل می گیرند، عبارتند از: خوف، رجاء، شوق و رغبت، اطمینان، محبت، اعتماد، توکل و رضا به خدا است. در این تحقیق بر مبنای آیات قرآن و صحیفه سجّادیه، مهم ترین ویژگی های ایمان، قلبی و اختیاری بودن و افزایش و کاهش پذیری آن معرفی شده اند، که ویژگی اخیر به نحوی مطلوب تر این ویژگی ها را برای حقیقت ایمان [نه اعراض و لوازم خارجی آن] به اثبات می رساند. این ویژگی ها لزوم توجه و مراقبت از ایمان را گوشزد می کنند، و نگاه انسان را به نگرشی آسیب شناسانه نسبت به وجود و ماهیت ایمان دینی معطوف می دارند. تحولات ایمانی در قلب انسان به عنوان اساسی ترین وجهه شخصیت او، اساسی ترین مسأله در تحول شخصیت بشمار می آید. در این مقاله با استناد به این سخن از امام سجّاد علیه السلام، که می فرماید: [خدایا]، ایمان مرا برترین مرتبه ایمان و یقینم را برترین مرتبه یقین قرار بده، این نتیجه بدست آمده است که اگرچه ایمان گاهی و نه لزوماً، می تواند مبتنی بر یقین منطقی شود، ولی آن یقینی که می تواند درونمایه ایمان دینی را فراهم آورد، و یا از مراتب کمال آن باشد، یقینی از سنخ حضور و شهود و رسیدن به مرتبه عین الیقین و حقّ الیقین است؛ زیرا معرفت و یقین منطقی با جحد و انکار هم جمع می شود و لزوماً مانع جحد و انکار نمی باشد. با آنکه ایمان بر مبنای توجه به میل و معرفت فطری به خدا، و انتخاب آدمی شکل می گیرد، ولی پس از شکل گیری با عمل به مقتضای آن، بتدریج حالات، اعمال و صفات ایمانی را

در انسان و زندگی او تحقق می بخشد، و سر انجام در برخی از انسان ها زمینه را برای کشف و شهود ایمانی فراهم می آورد. ولی چنین نیست که هر مؤمنی عملاً به این مرتبه نایل آید. یکی از آزمون های صدق و خلوص ایمان، اعمال صادقانه و خالصانه انسان ها، و معیار این صداقت و خلوص، تحمل سختی ها و نا ملایمات، و پرداخت هزینه در راه ایمان است. از این روست که هزینه بری یکی از ویژگی های ایمان راستین و مؤمنان صادق و حقیقی بشمار آمده است.

### پی نوشت ها

۱. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. (فاطر، ۱۵)
۲. يَا غَنِيَّ الْأَغْنِيَاءَ! هَا، نَحْنُ عِبَادُكَ بَيْنَ يَدَيْكَ، وَ أَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْكَ، فَاجْتَبِرْ فَاقْتَنَّا بِوَسْعِكَ.
۳. فَأَنْتَ يَا مَوْلَايَ ذُو كُلِّ مَسْئُولٍ مَوْضِعُ مَسْأَلَتِي، وَ ذُو كُلِّ مَطْلُوبٍ إِلَيْهِ وَكَيْ حَاجَتِي.
۴. ﴿وَ خَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. (آل عمران، ۱۷۵)
۵. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾. (انفال، ۲)
۶. ﴿وَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا﴾. (سجده، ۱۶)
۷. وَ أَجْرَتِي مِمَّا يَخَافُهُ أَهْلُ الْإِسَاءَةِ، فَإِنَّكَ مَلِيٌّ بِالْعَفْوِ، مَرْجُوٌّ لِلْمَغْفِرَةِ، مَعْرُوفٌ بِالتَّجَاوُزِ، لَيْسَ لِحَاجَتِي مَطْلَبٌ سِوَاكَ، وَ لَا لِذُنُوبِي غَافِرٌ غَيْرُكَ، حَاشَاكَ.
۸. ﴿يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَ رَهْبًا﴾. (انبیاء، ۹۰).
۹. وَ ائْمَنُ عَلَيَّ بِشَوْقِ إِلَيْكَ، وَ بِالْعَمَلِ لَكَ بِمَا تُحِبُّ وَ تَرْضَى.
۱۰. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد، ۲۸).
۱۱. وَ اجْعَلْ قَلْبِي وَائْتِقًا بِمَا عِنْدَكَ وَ هَمِيٍّ مُسْتَفْرغًا لِمَا هُوَ لَكَ وَ اسْتَعْمَلَنِي بِمَا تَسْتَعْمِلُ بِهِ خَالِصَتَكَ.
۱۲. اَللَّهُمَّ مَنْ أَصْبَحَ لَهُ نَفْسُهُ أَوْ رَجَاءٌ غَيْرُكَ فَقَدْ أَصْبَحَتْ وَ أَنْتَ تَقْنِي فِي رَجَائِي فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا.
۱۳. ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا وَ يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾. (بقره، ۶۵).
۱۴. هَلْ الْإِيمَانُ إِلَّا الْحُبُّ... (کلینی، ج ۳، ص ۱۹۰).
۱۵. ثُمَّ سَلَّكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِهِ وَ بَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ.
۱۶. وَ أَنْهَجَ لِي إِلَى مَحَبَّتِكَ سَبِيلًا سَهْلَةً، أَكْمَلْ لِي بِهَا خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.
۱۷. ﴿وَ قَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾. (یونس، ۸۴)



۱۸. ﴿وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. (مانده، ۲۳).
۱۹. وَ بِكَ اتَّقُوا وَ اِيَّاكَ اسْتَغِيثُوا وَ بَكَ أَوْمِنُوا وَ عَلَيْكَ اتَّوَكَّلُوا وَ عَلَيَّ جُودِكُمْ وَ كَرَمَكَ اتَّكَلُوا.
۲۰. أَسْأَلُكَ خَوْفَ الْعَابِدِينَ لَكَ، وَ عِبَادَةَ الْخَاشِعِينَ لَكَ، وَ يَقِينَ الْمُتَوَكِّلِينَ عَلَيْكَ، وَ تَوَكَّلَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْكَ.
۲۱. وَ لَا تَبِعَا لِمَرْضَاتِكَ.
۲۲. وَ اجْعَلْنَا مِنْ أَرْضِي مَنْ مَرَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ مِنْ جُمَّلِهِ خَلْقًا.
۲۳. اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَيَّ مَا لَمْ أَزَلْ أَتَّصِرْ فِيهِ مِنْ سَلَامِهِ بَدَنِي وَ لَكَ الْحَمْدُ عَلَيَّ مَا أَحَدَّثْتَ بِي مِنْ عِلْمِهِ فِي جَسَدِي فَمَا أَدْرِي يَا إِلَهِي أَيَّ حَالٍ أَحَقُّ بِالشُّكْرِ لَكَ ؟ وَ أَيُّ الْوَقْتَيْنِ أَوْلَى بِالْحَمْدِ لَكَ.
۲۴. ﴿وَ لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾. (حجرات، ۱۴).
۲۵. ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾. (مجادله، ۲۲)
۲۶. ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرُدُّوْا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ﴾. (فتح، ۴).
۲۷. ﴿وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾. (حجرات، ۷).
۲۸. اللَّهُمَّ أَنِّي أَسْأَلُكَ إِيْمَانًا تُبَاشِرُ بِهِ قَلْبِي وَ يَقِينًا حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَنْ يُصِيبَنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي وَ رَضَنِي مِنَ الْعَيْشِ بِمَا قَسَمْتَ لِي يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ (قمي، ۱۳۶۹: ص ۳۵۸).
۲۹. فَمِنْ الْإِيْمَانِ مَا يَكُونُ ثَابِتًا مُسْتَقْرَرًا فِي الْقُلُوبِ وَ مِنْهُ مَا يَكُونُ عَوَارِي بَيْنَ الْقُلُوبِ وَ الصُّدُورِ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ.
۳۰. وَ اجْعَلْ قَلْبِي وَاقِعًا بِمَا عِنْدَكَ، وَ هَمِي مُشْتَفِرًا لِمَا هُوَ لَكَ، وَ اسْتَعْمَلْنِي بِمَا تَسْتَعْمَلُ بِهِ خَالِصَتَكَ، وَ أَشْرِبْ قَلْبِي عِنْدَ ذُهُولِ الْعُقُولِ طَاعَتَكَ، وَ اجْمَعْ لِي الْغِنَى وَ الْعَفَافَ وَ الدَّعَةَ وَ الْمُعَافَاةَ وَ الصِّحَّةَ وَ السَّعَةَ وَ الطَّمَأْنِينَةَ وَ الْعَافِيَةَ.
۳۱. ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَخَاشَوْهُمْ فَأَرَادَهُمْ إِيْمَانًا وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ﴾. (آل عمران، ۱۷۳).
۳۲. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾. (انفال، ۲).
۳۳. ﴿بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾. (بقره، ۲۶۰).
۳۴. لَوْ كُنْثِفَ الْغَطَاءُ مَا از دددتْ يَقِينًا.
۳۵. ﴿وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾. (انفال، ۲).
۳۶. أَسْأَلُكَ عَمَلًا تُحِبُّ بِهِ مَنْ عَمِلَ بِهِ، وَ يَقِينًا تَنْفَعُ بِهِ مَنْ اسْتَيْقَنَ بِهِ حَقَّ الْيَقِينِ فِي نَفَاذِ أَمْرِكَ.
۳۷. ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾. (نمل، ۱۳).
۳۸. ﴿وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا﴾. (نمل، ۱۴).
۳۹. وَ اجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ.
۴۰. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾. (حجرات، ۱۵).

### کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه: فولادوند، محمد مهدی.
۱. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. چاپ اول. تهران: شرکت سهامی انتشار.
  ۲. ثقفی تهرانی، حسن. (۱۳۸۰). *ترجمه صحیفه مبارکه سجّادیه*. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
  ۳. خرّمشاهی، بهاء الدّین. (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*. چاپ اول. تهران: انتشارات دوستان.
  ۴. خمینی، روح الله. (۱۳۸۴). *چهل حدیث*. چاپ سی و سوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
  ۵. شهید ثانی (زین الدّین علی بن احمد العاملی). (۱۴۰۹). *حقایق الایمان*. تحقیق سیدمهدی رجایی. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
  ۶. شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۳). *ترجمه نهج البلاغه*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
  ۷. فیض الاسلام، سید علینقی. (۱۳۷۵). *ترجمه و شرح صحیفه کامله سجّادیه*.
  ۸. قمی، عباس. (۱۳۶۹). *مفاتیح الجنان*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
  ۹. کلینی، ابی جعفر یعقوب بن اسحاق. (بی تا). *اصول کافی*. ج ۳. با شرح و ترجمه سیدجواد مصطفوی. قم: انتشارات علمیه اسلامیة.
  ۱۰. مدنی شیرازی، سیدعلیخان. (بی تا). *ریاض السّالکین فی شرح صحیفه سید السّاجدین (علیه السلام)*. ج ۳. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
  ۱۱. موسوی گرمارودی، علی. (۱۳۸۸). *ترجمه صحیفه سجّادیه*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات هرمس.
  ۱۲. نراقی، محمد مهدی. (۱۳۶۷). *جامع السعادات*. دوره سه جلدی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۳. نصری، عبدالله. (۱۳۷۳). *مبانی جهان شناسی در قرآن*. چاپ اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. همایونی، علویّه. (۱۳۷۱). *ترجمه اربعین الهاشمیّه*. از بانو مجتهده امین. اصفهان: انجمن حمایت از خانواده های بی سرپرست.



## وحدت و تعدد دلیل و مدلول در ادله و براهین خداشناسی

احمد بهشتی<sup>۱</sup>

### چکیده

این نوشتار نخست مروری دارد بر براهین خداشناسی که تحت سه عنوان جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و وجودشناختی قابل جمعند و اگر برهان اخلاقی کانت را هم به حساب بیاوریم، تحت چهار عنوان گنجانیده می‌شوند. سپس توضیح می‌دهد که در منابع اسلامی ضمن توجه تام به تعدد دلیل و مدلول که مقتضای عناوین فوق است، از آن‌ها عبور شده، و سخن از وحدت دلیل و مدلول به میان آمده است؛ چرا که خدایی که ظاهر بالذات است، نیازی به مظهر ندارد.

**واژگان کلیدی:** جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، وجودشناختی، تعدد دلیل و مدلول، وحدت دلیل و مدلول

\*\*\*

### مقدمه

در هر استدلالی حد وسط قیاس، واسطه اثبات اکبر برای اصغر است؛ زیرا در ذهن، سبب علم و تصدیق است؛ اعم از این که در خارج ذهن، واسطه ثبوت

---

۱. استاد دانشگاه تهران. تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۵. Abeheshti5@yahoo.com

- یعنی علت برای اکبر- باشد یا نباشد.

در حقیقت باید گفت: استدلال قیاسی - در باب کسب مجهول از معلوم - بر سه قسم است: قسم نخست این است که حد وسط در خارج علت اکبر باشد. به این قسم که ما را نسبت به شناخت معلول معین و مشخص به یقین می‌رساند، برهان لمی گفته می‌شود. قسم دوم این است که حد وسط در خارج، معلول اکبر باشد. اهل منطق این قسم را برهان انی نامیده‌اند. قسم سوم این است که از یکی از دو امر متلازم بر دیگری استدلال کنیم. معمولاً این قسم را هم در قسم دوم می‌گنجانند؛ ولی بهتر است که برهان اثباتی نامیده شود.<sup>۱</sup> (شیرازی، ۱۳۸۶ق: ۱۳۹ و ۱۴۰).

در مورد قسم دوم باید توجه کرد که فلاسفه به آن برهان نمی‌گویند؛ زیرا ما را نسبت به علت معین و مشخص به یقین تام نمی‌رساند. اینان در حقیقت قسم اول را برهان می‌نامند. به همین جهت است که درباره واجب‌الوجود گفته می‌شود: «لا برهان علیه».<sup>۲</sup> (صدرالمآلهین، ۱۳۴۶: ۴۳).

ابن سینا نیز تصریح کرده که واجب‌الوجود، واحد نوعی نیست تا تحت جنس باشد، و واحد عددی نیست که تحت نوع باشد و وجودش مشترک فیه نیست<sup>۳</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۷) و در جای دیگر تصریح کرده است که خدا، جنس و فصل و حد ندارد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۳۴۳)؛ لازمه این سخنان، نفی برهان است.

بدیهی است که برای اثبات وجود خدا نمی‌توانیم از برهان لمی استفاده کنیم؛ زیرا او علة العلل و مبدء المبادئ است و معلول هیچ علتی نیست؛ بنابراین، یا باید از برهان اثباتی استفاده کنیم یا از راه وجود آثار و معلولات، به وجود او پی ببریم. چنین استدلالی تنها به ما می‌گوید که آن‌ها دارای علت مؤثری می‌باشند که بر آن‌ها جامه هستی پوشیده، ولی به ما نمی‌گوید که قدیم است یا حادث، واحد است یا متعدد، مجرد است یا مادی، فاعل مرید و مختار است یا فاعل بالطبع،

ماهیت دارد یا ندارد؛ از این رو کسی که از چنین راهی بر وجود خدا استدلال می‌کند، باید برای هر یک، جداگانه استدلال کند؛ به همین جهت است که می‌گوییم: چنین استدلالی نسبت به اینگونه امور، افاده یقین نمی‌کند.

برهان اثباتی - هر چند که غیر از برهان لمی است، و به اصطلاح فلاسفه نمی‌توان به آن برهان گفت - برهانی است کارآمد، و می‌تواند به ما بگوید که هر کمالی که به امکان عام برای خدا ممکن است برایش واجب است، و نه تنها اوصاف کمالیه، بلکه وحدت ذات و صفات نیز ثبوتش برای او قطعی است.<sup>۴</sup> (شیرازی، ۱۳۸۶ق: ۳۵۸) تنها شرطی که برای اوصاف کمالیه مطرح است، این است که مستلزم تجسم و محدودیت خارجی یا ذهنی ذات واجب الوجود نباشند.

از آن جایی که برهان اثباتی برهانی است کارآمد، گاهی به آن گفته می‌شود: «شبهه باللمی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ق: ج ۶، ص ۲۹) و گاهی گفته می‌شود: «برهان اِنّی مفید للیقین» (طباطبائی، ۱۳۶۲ش: ۲۷۱) و گاهی گفته می‌شود: «استدلال لمی» (حلی، بی تا: ۲۱۷) و گویا منظور، لمی تنزیلی است، یعنی به لحاظ افاده یقین، به منزله برهان لمی است.

در این میان یک استدلال انی دیگری هم مطرح شده است، و آن این که: «با تصدیق به قدر و اعتبار فتوای عقل عملی و ثبوت قطعیت امر اخلاقی... به وجود آن چه شرط و مقتضی انجام گرفتن این امر است، نیز تصدیق کرده ایم، و آن شرط، همانا آزادی (اختیار) و خلود نفس و وجود باری است». (پول فولکیه، ۱۳۴۷ش: ۲۳۸ و ۲۳۹).

اگر فتوای عقل عملی مستند به استدلال منطقی باشد، لوازم آن نیز حجت است؛ ولی مسأله خدا و اوصاف او را نمی‌توان به مسأله ای وابسته کرد که از قلمرو عقل نظری خارج است.

اصولاً ما با قبول اصل علیت است که می توانیم به گونه لمّی یا انسی استدلال کنیم. اشاعره منکر اصل علیت بودند. غزالی به عنوان نمونه برجسته اشعریّت، معتقد است که «ارتباط میان آن چه معمولاً به نام علت و آن چه معمولاً به نام معلول خوانده می شود، ارتباطی ضروری نیست... هیچ دلیلی وجود ندارد که آتش سبب سوختن باشد». (ولفسن، ۱۳۶۸ش: ۵۸۳) او می گوید: «عادت خدا بر آن است که خسوف و کسوف را هم زمان با آفریدن اوضاع خاص برای زمین و ماه خلق کند، و نیز عادت خدا آن است که هم زمان با این دو آفرینش هم زمان، در ذهن ما این علم یا احساس را بیافریند که خسوف و کسوف به صورت منظم، در فواصلی از زمان با همان اوضاع و احوال به وقوع خواهد پیوست، مگر این که خدا بخواهد عادت خود را تغییر دهد». (همان، ص ۵۸۹ و ۵۹۰).

اگر عادت خدا را به عنوان سنت غیرقابل تبدیل و تحویل الهی مطرح می کردند<sup>۵</sup> (فاطر: ۳۵، آیه ۴۳) و ارتباط طولی و زنجیره ای امور را می پذیرفتند، راه استدلال را سد نمی کردند؛ ولی هیئات!

فیلسوف این گونه اظهارنظرها را نتیجه گرایش به سفسطه می شمارد؛ زیرا مراتب وجود، در چند حکم با هم اختلاف دارند: تقدم و تأخر، بی نیازی و نیاز، وجوب و امکان<sup>۶</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۷۶) هیچ ممکنی تا وجودش از ناحیه علت واجب نشود، موجود نمی شود. در حقیقت، اصل علیت از بدیهیات ذهن آدمی است.

### طرح مسأله

در همه براهین اثبات وجود خدا، حد وسط غیر از اکبر و به عبارت دیگر، دلیل غیر از مدلول و طریق غیر از مقصود است؛ اعم از این که استدلال به صورت انی مفید یقین و شبیه لمّی، یا به صورت استدلال انی از راه حدوث یا



نظم یا حرکت یا جسم یا نفس یا ... باشد.

مسأله این نوشتار این است که آیا ممکن است دلیل و مدلول و طریق و مقصود، عین یکدیگر باشند یا ممکن نیست؟

در کلمات صدرالمتالهین بعد از استدلال شبیه لمی آمده است که: طریق عین مقصود است (صدرالمتالهین، ۱۳۸۶ق: ج ۶، ص ۱۳) و نیز آمده است که سالک و مسلک و مسلوک منه و مسلوک الیه یکی است (همان، ۱۳۴۶: ۴۳) ولی این سخن در خور تأویل است و باید حمل شود بر این که: «این برهان انی در میان سایر براهین انی در این باب، اشبه به لم است، و گرنه علت بودن ذات نسبت به ذات، و ذات نسبت به صفاتی که عین ذات است، و نیز سلوک نظری از شیئی به سوی خودش و از شیئی به سوی صفاتی که عین ذات است، معنی ندارد».

(طباطبائی، تعلیقه براسفار، ۱۳۸۶ق: ج ۶، ص ۱۳).

آن چه در این نوشتار مطلوب است، این نیست که ذات، سبب ذات یا سبب صفاتی که عین ذات است، باشد، تا قابل قبول نباشد، بلکه می خواهیم بگوییم: آیا معرفت بدون واسطه ممکن است یا نه؟

### مروری بر اقسام براهین خدانشناسی

براهین خدانشناسی، یا جهان شناختی یا انسان شناختی یا وجود شناختی است. (بهشتی، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۷۳).

قسم اول و دوم مفید یقین تام نیستند؛ چرا که از راه معلول یا آثار، بر وجود علت یا مؤثر استدلال می کنند؛ ولی قسم سوم مفید یقین تام است و در دایره براهین صدیقین جای می گیرد. برای این قسم، نوزده تقریر ذکر کرده اند (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۴۹۷ - ۴۸۸) و اگر تقریر علامه را هم که بعداً اظهار شده، اضافه

کنیم به بیست تقریر می‌رسد؛ بلکه اگر به تقریرات ناقص غربی‌ها بنگریم، بیشتر از آن خواهد شد.

این قبیل براهین - در صورت تمام بودن - شبیه لم یا اِنی مفید یقین است. براهین جهان‌شناختی براهینی است که از راه حرکت یا حدوث یا نظم یا امکان یا ماهیت یا ترکیب جسم یا... وجود خدا را ثابت می‌کنند. براهین انسان‌شناختی براهینی است که از راه مطالعه و ملاحظه نفس و سیر استکمالی و نیاز آن به مکمل، وجود خدا را ثابت می‌کنند.

هر دو قسم فوق از لحاظ عدم افاده یقین تام، یکسانند و طبعاً با ضم ضمائی درباره صفات جمال و جلال و روی آوردن به براهینی دیگر به عنوان متمم و مکمل، افاده یقین تام می‌کنند. به همین جهت است که این قبیل براهین برای توده مردم کارآمد و مفید است. براهین صدیقین برای خواص و این قبیل براهین برای عوام است؛ از این رو قرآن و سنت به هر دو قسم توجه کرده‌اند. خدای متعال می‌فرماید: هم در زمین و هم در وجود شما آیات و نشانه‌هایی از وجود و اوصاف کمالیه خداوند برای اهل یقین و اهل بصیرت وجود دارد.<sup>۷</sup> (ذاریات: ۵۱، آیه ۲۰ و ۲۱).

از نظر امام علی علیه السلام هیچ کس قلباً منکر خدا نیست، بلکه هر کس انکار کند، تنها به زبان منکر است. او اشاره‌ای به برهان هستی‌شناختی کرده و اعلام و نشانه‌های پرچم‌گونه وجود را شاهد اقرار قلبی منکران لسانی دانسته است.<sup>۸</sup> (مجلسی، ج ۴، ص ۳۰۹).

### از نگاهی دیگر

در هر برهانی سلوکی مطرح است؛ چرا که از مبدئی آغاز، و به مقصدی ختم می‌شود، و طبعاً هم پای سالک در میان، و هم مسلک مطرح است. پس در هر

برهانی - اعم از لمی و شبیه لمی و انی محض - چهار عنصر دخالت دارد: سالک، مسلک، مسلوک منه و مسلوک الیه.

در براهین جهان شناختی، سالک انسان است، و مسلک برهان است. و مسلوک منه، آیات خلقت و مسلوک الیه معرفت خداست، و طبعاً این چهار از هم جدایند.

در براهین انسان شناختی، سالک و مسلوک منه انسان است ولی مسلک و مسلوک الیه - یعنی برهان و مقصد، جداست، و طبعاً از قسم اول برتر است.

در براهین وجودشناختی هر چهار عنصر وحدت می یابند چرا که سالک و مسلک و مسلوک منه و مسلوک الیه، همه وجود است. (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶: ۴۶).

قبول وحدت عناصر چهارگانه متوقف است بر قبول اصالت و وحدت تشکیکی وجود؛ از این رو باید گفت: سالک مرتبه ای از وجود، و مسلوک منه نیز مرتبه ای دیگر، و مسلک حقیقت وجود، و مسلوک الیه مرتبه عالی‌تر از وجود است که باید درباره اش گفت حدی جز لاحدی ندارد. این قدر برتری دارد که هیچ چیزی برتر از او نیست، و این قدر نزدیک است که هیچ چیزی نزدیک تر از او نیست، نه برتریش سبب دوری اوست و نه نزدیکیش او را بر بستر مکان قرار داده است.<sup>۹</sup> (مجلسی، ج ۴، ص ۳۰۸).

در این سیر و سیاحت عقلی همه نگاه به سوی وجود است و از تلازم وجوب و امکان و تصدیق به یکی دیگری را باید تصدیق کرد، و چون تصدیق امکان برای ذهن کنجکاو انسان سهل تر و آسان تر است، از امکان وجود، پی به وجوب وجود می بریم؛ چرا که تصدیق به وجود ممکن، بدون تصدیق به وجود واجب، سرابی بیش نیست. از سوی دیگر، تصدیق به وجود واجب نیز مستلزم تصدیق به وجود ممکن است؛ از این رو قرآن کریم، وجود خدا را شاهد و گواه

بر وجود همه چیزها و محیط بر همه آن‌ها شمرده است.<sup>۱۰</sup> (فصلت: ۴۱، آیه ۵۳ و ۵۴).

اگر کسی به وجوب وجود برسد و دارای ذوق و بینش و دقت فلسفی باشد، به همه صفات ثبوتی و سلبی - یا صفات جمال و جلال - و همه کمالات ذاتی حق پی می‌برد.

از شاهکارهای خواجه طوسی است که همه اوصاف کمالیه حق را مدلول وجوب وجود دانسته است.<sup>۱۱</sup> (بهشتی، ۱۳۸۶: ص ۲۳۲ تا ۲۵۳) هر چند که صفات سلبی سلب نقص و در حقیقت، نفی در نفی و اثبات کمال است و صفات ثبوتی همه به کمال بر می‌گردد، و کمال عین ذات است و هیچ‌گونه کثرتی و ترکیبی در ذات حق مطرح نیست.

### نگاهی به تعالیم اسلام

قرآن کریم بر اصل علیت به عنوان پایه و اساس همه معارف یقینی صحه گذاشته و تصادف را نفی کرده و اعلام داشته است که انسان‌ها نه به خودی خود پدید آمده‌اند، و نه خود، خالق خویش‌تند.<sup>۱۲</sup> (طور: ۵۲، آیه ۳۵) طبعاً این حکم درباره همه ممکناتی که جامه هستی پوشیده یا می‌پوشند، جاری است. مگر ممکن است که شیئی ممکن که وجود و عدم برایش یکسان است، به خودی خود، رجحان وجود یابد و یا خود، مرجح وجود خود گردد؟!۱

آیا انسانی که وجودش وجود فقری و امکانی و عین وابستگی به غیر است، می‌تواند مدعی باشد که در خلق جهان نقشی دارد؟ به همین جهت است که خدای متعال می‌پرسد: «آیا انسان‌ها آسمان‌ها و زمین را آفریده‌اند و آیا نه چنین است که منکران حقیقت، از جاده یقین و معرفت دور افتاده‌اند؟»<sup>۱۳</sup> (همان، آیه ۳۶).

اگر بشر اصل علیت را کنار بگذارد، سرنوشتی جز سقوط در ورطه سفسطه و حیرت ندارد. از اصولی که عقل و دین بر سر آن، توافق و هماهنگی تام دارند، همین اصل است. «قدر متیقن این است که کودک و حیوان قانون علیت و معلولیت را به صورت یک قانون کلی و قطعی ... ادراک نمی کنند، و این طرز ادراک مخصوص به انسان است... که عامل افتادن انسان در مجرای تفکر منطقی می باشد، و اگر فرضاً بعضی از حیوانات عالی همین طرز ادراک را از علیت و معلولیت داشته باشند، ناچار دارای قدرت تفکر منطقی خواهند بود... انسان به حوادثی برمی خورد که علت آن ها را نمی داند... آنگاه به سائق حقیقت جوئی یا به سائق احتیاجات زندگی به جستجوی علل حوادث می پردازد. در این جستجو اگر علت حقیقی و واقعی را پیدا کرد، به مقصد خود رسیده است، و اگر پیدا نکرد، علتی مجهول برای او معتقد می شود، و بسا می شود که برای ارضای حس کاوش خود، علتی موهوم برای حادثه مورد نظر خود فرض می کند» (مطهری، ۱۳۷۵ش: ۶۴۵).

پایه تعالیم نظری و عملی اسلام بر یقین نهاده شده، و پیشوایان این دین مبین به شک و ریب و ریا و سفسطه به عنوان سراب و ضلالت و گم گشتگی نگریسته اند. مگر ممکن است بدون اتکاء به اصل علیت، از ظلمتکده شک و ریب و ظنون باطل، به کانون نورانی یقین راه یافت؟!

قطعاً در تعالیم اسلامی به براهین جهان شناختی و انسان شناختی و وجود شناختی توجه شده است، و ما در ضمن بحث های پیشین با نمونه هایی از آن ها آشنائی پیدا کردیم.

همین براهین است که عقل را به فعالیت وا می دارد، و آرامش نمی گذارد، تا به قلّه یقین برسد، و صدالبته که خدای متعال، تمام اسباب لازم را برای رسیدن انسان به آن مقصد والا فراهم کرده و می کند. مگر نه به تصریح قرآن، خدای متعال ملکوت

آسمان ها و زمین را به ابراهیم خلیل علیه السلام نشان می دهد، تا در صف اهل یقین جای گیرد؟!<sup>۱۴</sup> (انعام: ۶، آیه ۷۵) خدای متعال، ملکوت را ارائه می کند و ابراهیم رؤیت می کند تا به یقین می رسد. پس رؤیت سبب حصول یقین است؛ اعم از این که رؤیت بصری باشد، یا رؤیت عقلی، یا رؤیت قلبی. احتمالاً رؤیت ابراهیم رؤیت قلبی بوده است. اگر انسان اهل رؤیت - به هر نحوی - باشد، به یقین می رسد؛ ولی بسیاری کسانی که بی تفاوت از کنار آیات واضح خدا می گذرند، و به یقین نمی رسند. اینان از آیات خدا روی گردانند.<sup>۱۵</sup> (یوسف: ۱۲، آیه ۱۰۵).

نه تنها کتاب تکوین خلقت برای آن هایی که اهل بصیرتند، پر است از اسبابی که هم یقین آورند و هم یقین افزای، بلکه کتاب تدوین وحی الهی نیز تدبیر و تفکر می طلبد و مطالبی عرضه می کند که هرکس اهل ژرف نگری و تعمق باشد، از آن ها در راه کسب یقین بهره می گیرد. امام سجاده علیه السلام فرمود: «خدا می دانست که در آخرالزمان اقوامی متعمق و ژرف نگر پدید می آیند؛ از اینرو سوره: قل هو الله أحد، و آیات اول سوره حدید را تا: و هو عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، نازل کرد. هرکس در مسائل معرفتی در ورای این ها به تحقیق پردازد، هلاک می شود».<sup>۱۶</sup> (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۹۱).

ذهن ژرف نگر طالب یقین است. حصول یقین اسباب و عللی دارد. شهود حسی و عقلی و قلبی، انسان را به یقین می رساند. در براهین انی و اثباتی و لمی، شهود عقلی لازم است و صدالبته که در بعض موارد، شهود حسی نیز کارآمد است، و اصولاً بدون شهود حسی، شهود عقلی هم میسر نیست؛ زیرا «تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آن ها را از معانی حسّیه انتزاع کرده است» (مطهری، ۱۳۷۵ش: ۳۴۸).

در سوره «قل هو الله احد» چگونه می توان نظر به مقام «هُوَ» افکنند؟! چرا

نگفته است: قُلِ اللهُ اَحَدٌ «آیا بدون بصیرت عقلی - آن هم عقل کاوشگر و متعمق فلسفی - و بدون بصیرت قلبی - که نیازمند تهذیب و تصفیه باطن است، می توان به چنین مقامی رسید؟! چگونه در این سوره از احدیت به صمدیت و نفی والد بودن و مولود بودن، و نفی کفو و همتا برای هو هویت «الله» رسیده است؟! »

در آیات اول سوره حدید، خدای متعال هم اول معرفی شده، و هم آخر، هم ظاهر و هم باطن. جمع این صفات متضاد چگونه ممکن است؟! آن هایی که نفی صفات کرده، یا برای خدا صفات بشری قائل شده اند، چه جوابی برای این قبیل سؤالات ارائه می دهند؟! اگر بخواهی از معلول به علت نخستین پی ببری، قرآن راهش را نشان داده و به مطالعات آفاقی و انفسی توصیه کرده است.

اگر بخواهی مخلوق را به خالقش بشناسی و سیر من الحق الی الخلق داشته باشی، قرآن خدا را بر همه چیز گواه گرفته است. (فصلت: ۴۱، آیه ۵۳).

اگر بخواهی برهان اثباتی بیاوری و با سیر من الحق فی الحق، از لازمی به لازمی پی ببری، و به اصطلاح برهان انی مفید یقین اقامه کنی، خدا در سوره توحید راه آن را نشان داده است.

با این بیان هم وجود خدا، هم توحید، و هم اوصاف کمالیه حق ثابت می شود؛ زیرا در پرتو احدیت و صمدیت همه چیز واضح و روشن است.

آری «واقعیت هستی بی هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است، و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی می پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست بلکه با آن واقعیت، واقعیت دار، و بی آن، از هستی بهره ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء یکی می شود، و یا در آن ها نفوذ کند، و یا پاره هایی از واقعیت جدا شده و به اشیاء بیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک

می باشند، و در عین حال، همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست، و به عبارت دیگر خودش عین واقعیت است، و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می باشد». (طباطبائی، ۱۳۵۰: ۷۷ تا ۸۴).

با همه توضیحاتی که داده شد و قطعاً برای بعضی دشوار می نماید، باید گفت: «اصل وجود واجب بالذات، برای انسان ضروری و بدیهی است، و آن چه به صورت برهان ذکر شده، در حقیقت، بیاناتی تنبیهی است». (همان، تعلیقه بر اسفار، ۱۳۸۶ق: ج ۶، ص ۱۵).

از همین جا متوجه می شویم که چرا در بیان ماندگار علوی سخن از برهان و استدلال به میان نیامده، بلکه سخن از شهادت است، آن هم نه این که اعلام و مراتب وجود بر وجود خدا شهادت دهند، بلکه شهادت می دهند که هرکس به زبان منکر است، قلباً اعتراف و اقرار دارد؟!<sup>۱</sup>

حضرت ابراهیم علیه السلام به نمرود گفت: «خدا خورشید را از مشرق به مغرب می آورد. تو از مغرب برآور، و او بهت زده شد». <sup>۱۷</sup> (بقره: ۲، آیه ۲۵۸).

آری اعلام وجود را که خورشید یکی از مظاهر درخشانده آن هاست، نمرود عنود در قلبش منکر نبود و به زبان نیز نتوانست منکر شود!

### وحدت دال و مدلول و شاهد و مشهود

اکنون که اقسام براهین یا استدلالات تنبیهی را مرور کردیم، و دیدیم که منابع اصیل اسلامی جامع همه آن هاست، و در حقیقت، رهگشا و رهنمای تمام ابزارهای معرفتی انسان ها به سوی حقیقت است، باید به سمت قله والایی حرکت کنیم که اولیاء

۱. به پی نوشت شماره ۹ رجوع شود.



معصوم در پرتو انوار بیکران قرآن ما را به سوی آن ها سوق داده اند. قرآن کریم اعلام کرده است که خدایی که قائم به قسط است بر یگانگی خویش گواهی می دهد، و صدالبته که او همانگونه که بر یگانگی خویش شهادت می دهد، بر وجود خویش نیز گواه است. از آن پس نوبت فرشتگان و خردمندان می رسد<sup>۱۸</sup> (آل عمران: ۳، آیه ۱۸).

این جاست که باید گفت: شاهد، عین مشهود، و دلیل عین مدلول است. مگر نه در عالم امکان، خورشید خودش بر وجود خودش گواهی می دهد؟!  
 آفتاب آمد دلیل آفتاب                      گر دلیلت باید از وی رخ متاب

آری خدایی که به حکم نظام حکیمانه و متقن خویش، قائم به قسط و عدل است، خودش گواه است بر خودش. این گواهی دادن می تواند قولی باشد که در این صورت، مراد همین آیه شهادت است که در قرآن آمده، و می تواند شهادت غیر قولی باشد. (طباطبائی، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۱۲۰) همانگونه که خورشید بر وجود خود گواهی می دهد.

خدای متعال نه تنها بر وجود یگانه خویش شهادت می دهد، بلکه او بر همه چیز گواهی می دهد. او آیات آفاقی و انفسی را گواه بر حقانیت قرآن شمرده، و خود را گواه بر همه چیز، حتی بر حقانیت قرآن.<sup>۱۹</sup> (فصلت: ۴۱، آیه ۵۳).

در آیت عالی رتبت «أَنَّهُ عَلِيٌّ كُلَّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (همان) ممکن است شهید به معنای شاهد باشد. در این صورت، او بر همه چیز گواه است، و به طریق اولی بر خویشتن نیز گواه است. او بر هر چیزی مطلع است و هیچ چیزی از او پنهان نیست. (مشهدی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۲۱) و اگر به معنای مشهود باشد، مقصود این است که همه اشیاء نیازمند و وابسته اویند و او قائم و قاهر و فوق همه است. او برای همگان معلوم است؛ هر چند برخی او را نشناسند. (طباطبائی، ۱۳۸۸ق: ج ۱۷، ص ۴۲۱ و ۴۲۲).

اگر قرآن کریم خدای را هم ظاهر و هم باطن و هم اول و هم آخر نامیده<sup>۲۰</sup> (حدید: ۵۷، آیه ۲) به این معنی است که نه در ظهور و بطونش وابسته به مُظهر و مُبطن است، و نه در اولیت و آخریتش نیاز به واسطه‌ای غیر از ذات خود دارد. موجودی که در ظهورش نیازی به ظاهر کننده، و در بطونش نیاز به پنهان سازنده ندارد، و در اولیتش نیازمند چیزی که او را در رتبه اول، و در آخریتش نیازمند چیزی که او را در رتبه آخر قرار دهد، نیست، هر چه هست، خودش است.

خدای بلندی و پستی تویی      ندانم چه ای هر چه هستی تویی

حضرت سیدالشهدا<sup>علیه السلام</sup> در دعایی که بر دامنه کوه عرفات در روز عرفه زمزمه کرد، عرضه داشت: «چگونه بر وجود تو به چیزی استدلال شود که در وجود خویش محتاج توست؟! آیا برای غیر تو، چنان ظهوری است که تو را نیست، تا او ظاهر کننده تو باشد؟! کی غایب شدی تا نیازمند دلیلی باشی که بر وجود تو دلالت کند، و کی دور شدی که به وسیله آثار و نشانه‌ها به تو نزدیک شوند؟! کور باد چشمی که تو را مراقب خود نبیند، و زیانکار باد بنده ای که از محبت خود بی بهره اش ساخته ای».<sup>۲۱</sup> (تقیان، ۱۳۸۵ ش، ۳۴۹ و ۳۵۰).

او بر همین مبنای معرفتی و براساس همین وجود شناختی خویش طالب شهود بود، و به کمتر از آن قانع نبود. مگر ممکن است امامی که وارث همه انبیاء، از آدم تا خاتم است، و پیشوایی که خامس آل عباس است، به کمتر از این، قانع گردد؟! به همین جهت است که در نیاش جانانه، و در راز و نیاز مستانه خود، به پیشگاه محبوب و معشوق و مالک مطلق خویش، عرضه می‌دارد: «خدایا مرا به گونه ای از خشیت خود بهره مند ساز که گویی تو را می بینم. مرا به نعمت تقوایت سعادت مند کن، و مرا به معصیت خوار مگردان».<sup>۲۲</sup> (همان، ص ۳۳۰).

او به مرتبه ای رسیده که چون خدا را دارد، همه چیز دارد و در همه هستی،

جز او هیچ نمی خواهد. «چون تو دارم همه دارم، دیگرم هیچ نباید». او به زبان حال و قال عرضه می داشت: «آن که تو را ندارد، چه دارد، و آن که تو را دارد، چه ندارد». <sup>۲۳</sup> (همان، ص ۳۵۱ و ۳۵۲).

سید ساجدان و زینت عابدان و فرزند برومند آن امام شهیدان در نیایش های سحری ماه مبارک رمضان می گوید: «تو را (بار خدایا) به خودت شناختم. تو مرا بر خودت دلالت کردی، و مرا به سوی خودت فراخواندی، و اگر تو نبودی، نمی دانستم که چستی؟» <sup>۲۴</sup> (قمی، ۱۳۶۶ش، ۱۸۶).

و حضرت مولی الموالی به درگاه معبود عرضه داشت: «ای خدایی که به ذات خویشتن بر وجود خویشتن دلالت کردی و از مجانست و مشابَهت مخلوقات منزّه گشتی». <sup>۲۵</sup> (همان، ص ۶۰).

این همه بیانات ناب و اشارات لب لباب بدین لحاظ است که جایی که نور هست، نیازی به چراغ نیست؛ از این رو گفته اند: «أَغْنَى الصَّبَاحُ عَنِ الْمِصْبَاحِ».

### نتیجه

با توجه به توضیحاتی که در این نوشتار داده شد، معلوم شد که راه های خداشناسی و براهین معرفت حق، بسیار است؛ هر چند که همه آن ها تحت سه عنوان جهان شناختی و انسان شناختی و هستی شناختی قابل جمعند و اگر برهان اخلاقی کانت را هم به حساب آوریم به چهار عنوان می رسند، و در منابع اصیل اسلامی به اکثر آن ها توجه شده، و می توان گفت: راه های خداشناسی به عدد نفوس، بلکه انفاس خلاق است، و در دعاها آمده است که: «خدایا... همه گذرگاه ها تنگ، و همه خواسته ها ممتنع، و همه رغبت ها دشوار، و همه راه ها منقطع است، مگر آن هایی که به تو منتهی می شود». <sup>۲۶</sup> (مجلسی، ۱۳۸۵ش: ج ۸۶، ص ۳۱۷، ح ۶۷).

در همه براهینی که در کتب کلامی یا فلسفی یا اعتقادی مطرح شده، دال و مدلول و طریق و مقصود از هم جداست؛ ولی در لسان قرآن و سنت و دعاهای مأثور از مقامات عصمت به مطلب تازه ای برمی خوریم که از حوصله فیلسوف و متکلم و از قلمرو استدلالات کلامی و فلسفی خارج است.

آن ها خدا را به خودش شناخته، و او را شاهد بر وجود و یگانگی خود دانسته، و صباح را از مصباح بی نیاز دانسته و اعلام داشته اند که اوست که دعوت کننده بنده خالص به سوی خویشتن و دلالت کننده صدیقان به جانب خویش است. آن ها در پی رؤیت بودند، نه در پی شناختن و دانستن که این خود، نیز برای انسان کمالی است، ولی آن کمالی که فوق همه کمالات است، همان است که آن ظاهر بالذاتی که ظاهرکننده همه آثار و مخلوقات است، دیده شود، و صد البته که نه به دیده سر، بلکه به دیده دل، آری.

دیدار خدا بود میسر با دیده دل نه دیده سر

امام علی علیه السلام فرمود: «خدای نادیده را نپرستیده ام». <sup>۳۷</sup> (مجلسی، بی تا: ج ۴، ص ۲۷، ح ۲).

### پی نوشت ها

۱. برهاننا باللم و الإن قسم  
علم من العلة بالمعلول لم  
و عکسه إن، و لم أسبق  
و هو بإعطاء اليقين أوثق  
ما لوسط الواسط الإثبات بكل  
إن ذا علي الثبوت واقعاً يدل  
لم، وقيل الآخر دليل  
درج التلازم هنا سبيل
۲. و إذ لا ماهية له، فلا جنس له، و لا فصل له، و لا حد له، فلا برهان عليه، إذا الحد و البرهان يتشاركان في الحدود، فذات الباري مما لا حد له و لا برهان عليه.
۳. فإذا ن واجب الوجود واحد بالكلية، ليس كأنواع تحت جنس، و واحد بالعدد، ليس كأشخاص تحت نوع، بل معني شرح اسمه له فقط، و وجوده غير مشترك فيه.

٤. إذا الوجود كان واجبا فهو  
وقس عليه كلما ليس امتنع  
و مع الامكان قد استلزمه  
بلا تجسم علي الكون وقع  
ثم ارجعن و وحدنها جمعا  
في الذات فالتكثير في ما انتزعا
٥. لن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا.
٦. إنما يختلف (الوجود) في عدة أحكام و هي التقدم و التأخر و الاستغناء و الوجوب و الإمكان.
٧. و في الأرض آيات للموقنين و في أنفسكم افلا تبصرون.
٨. فهو الذي تشهد له أعلام الوجود علي إقرار قلب ذي الجحود.
٩. سبق في العلوّ فلا شئ أعلي منه و قرب في الدنوّ فلا شئ أقرب منه، فلا استعلائه باعده عن شئ من خلقه، و لا قربه ساواهم في المكان به.
١٠. أو لم يكف بربك أنه علي كل شئ شهيد، ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنّه بكل شئ محيط.
١١. و وجوب الوجود يدل علي سرمديته و نفي الزائد و الشريك و المثل و التركيب بمعانيه و الضد و التنجيز و الحلول و الاتحاد و الجهة و حلول الحوادث فيه و الحاجة و الألم مطلقاً و اللذة المزاجية و المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عينا و الرؤية... و علي ثبوت الجود و الملك و التمام و فوقه و الحقية و الخيرية و الحكمة و التجبر و القهر و القيومية...
١٢. أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون.
١٣. أم خلقوا السماوات و الأرض بل لا يوقنون.
١٤. و كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات و الأرض و ليكون من الموقنين.
١٥. و كآين من آية في السماوات و الأرض يمرّون عليها و هم عنها معرضون.
١٦. إن الله عزّ و جل علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، و الآيات من سورة الحديد إلي قوله: وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، فمن رام وراء ذلك فقد هلك.
١٧. إن الله ياتي بالشّمس من المشرق، فأت بها من المغرب، فهت الذي كفر.
١٨. شهد الله أنّه لا إله إلا هو و الملائكة و أولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم.
١٩. سنريهم آياتنا في الأفاق و في أنفسهم حتي يتبين لهم أنّه الحق، أو لم يكف... .
٢٠. ﴿هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئ عليم﴾.
٢١. كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلي دليل يدلّ عليك؟ و متى بعدت حتى يكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيباً، و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً.
٢٢. اللّهم اجعلني أحشاك كأني أراك، و أسعدني بتقواك و لاتخزني بمعصيتك.
٢٣. ماذا وجد من فقدك؟ و ما الذي فقد من وجدك؟
٢٤. بك عرفتك، و أنت دللتني عليك و دعوتني إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت.
٢٥. يا من دلّ علي ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته.
٢٦. اللّهم قد أكدي الطلّب و أعيت الحيل إلا عندك وضقت المذاهب و امتنعت المطالب و عسرت الرغائب و

انقطعت الطرق إلّا إليك.

۲۷. لم أكن بالذي أعبد ربا لم أره.

### کتابنامه

- قرآن

۱. نهج البلاغه

۲. ابن سینا. (۱۴۰۴ق). الشفاء، الالهيات. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی

۳. آشتیانی، میرزاهدی. (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. مونترال کانادا:

دانشگاه مک گیل

۴. بهشتی، احمد. (۱۳۹۰). هستی و علل آن. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب

۵. ----- (۱۳۸۶). وجوب وجود و جامعیت آن در اندیشه فلسفی خواجه نصیر.

فرهنگ. شماره ۶۱ و ۶۲. صفحه ۲۳۲ تا ۲۳۵

۶. ----- (۱۳۸۴). وحيانیت و عقلانیت عرفان از دیدگاه امام خمینی. چاپ اول.

قم: بوستان کتاب

۷. پول فولکیه. (۱۳۴۷ش). فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. تهران:

انتشارات دانشگاه تهران، به شماره ۱۱۷۳

۸. تیان، حبیب الله. (۱۳۸۵ش). ادعیه و آداب حرمین. چاپ چهارم. انتشارات حسنین.

۹. شیرازی، سید محمد. (۱۳۸۶ق). شرح منظومه السبزواری. بیروت: مؤسسه الوفاء

۱۰. صدرالمتلهین. (۱۳۸۶ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج ۶. قم: مکتبه

مصطفویه

۱۱. ----- (۱۳۴۶). الشواهد الربوبیة. تصحیح سیدجلال آشتیانی. چاپ اول. مشهد:

دانشگاه مشهد

۱۲. قمی، حاج شیخ عباس. (۱۳۶۶ش). مفاتیح الجنان. تعریب السید محمد رضا النوری

النجفی. چاپ اول. قم: انتشارات استقلال

۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). *الكافي*. ج ۱. تصحيح على اكبر غفارى. چاپ سوم. تهران: دارالكتب الاسلاميه
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۵۰ش). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقاله چهاردهم. قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم
۱۵. ----- (۱۳۸۶ق). *تعلیقہ اسفار*. ج ۶
۱۶. ----- (۱۳۸۹ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۳. تهران: دارالكتب الاسلاميه
۱۷. ----- (۱۳۸۸ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱۷. تهران: دارالكتب الاسلاميه
۱۸. ----- (۱۳۸۶ش). *نهاية الحكمة*. باشراف الشيخ عبدالله نورانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۱۹. مجلسی، محمدباقر. (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۴. تهران: دارالكتب الإسلامیة
۲۰. ----- (۱۳۸۵ش). *بحار الانوار*. ج ۸۶. چاپ چهارم. المكتبة الإسلامیة
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). *مجموعه آثار*. ج ۶. تهران: انتشارات صدرا
۲۲. مشهدی، میرزا محمد. (۱۴۱۳ق). *کنزالدقائق*. ج ۹. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۲۳. ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۸۶ش). *فلسفه علم کلام*. ترجمه احمد آرام. انتشارات الهدی





## مقارنه و تطبیق آراء ملاصدرا و قرآن کریم در بحث کمال انسان

زهرا خیراللهی<sup>۱</sup>

### چکیده

مهمترین اصل در حوزه معرفت و شناخت، تبیین کمال انسان است. حکمت وجودی در انسان، ژرف تر از حکمت خلقت در سایر موجودات است، چرا که انسان وجود جامع و فرا گیری است نسبت به آن چه در عالم ملک و ملکوت میگذرد. انسان عصاره لوح محفوظ و صراط مستقیم بین بهشت و دوزخ است. بعد ملکوتی انسان سرّی است از اسرار الهی. و ظهوری است از خلافت الهی، که به حکم مظهریت «الظاهر والباطن»، می تواند درعالم ملک و ملکوت، تصرف نماید. در این نوشتار، درصدد برآمدیم تا کمال انسان را از منظر صدرالمتالهین بررسی نموده و میزان هماهنگی دیدگاه ایشان را، با قرآن کریم مورد ارزیابی قرار دهیم. طبیعی است که با بررسی اجمالی دامنه کمال انسان، خواننده انگیزش بیشتری یافته و در کمال و سعادت خویشتن، گام های استوارتری بر خواهد داشت.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، صدرا، نفس، عقل، کمال، نظام احسن، هدف آفرینش

\*\*\*

---

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور. تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱ Zkheirolahi@yahoo.com

## مقدمه

درباره کمال، دیدگاه های صدرالمتألهین در بسیاری از موارد برگرفته از آیات قرآن است. وگاهی نیز با صراحت، خود آیه را استشهاد می کند. در این راستا نقاط اشتراک فراوانی وجود دارد؛ ولی در مواردی نقطه نظرهای ایشان با قرآن متفاوت است. در این مجال در صدد هستیم نقاط اشتراک و نقاط اختلاف دیدگاه های ایشان را با قرآن کریم، مورد مقایسه و ارزیابی قرار دهیم.

## ۱- نفس انسان

### ۱-۱. شگفتی وجود انسان

هیچ یک از کائنات، به اوج طیران و شکوه انسان پر نمی کشد، راستی قلۀ وجود کدام یک از کائنات، به اوج رفعت و بلندی وجود انسان می رسد؟ گویا خدای سبحان خواسته موجودی بیا فریند، که به وجود او بر فرشتگان، فخر و مباهات نماید، و شکوه عظمت و قدرت خود را به نمایش در آورد.

صدرا می فرماید:

«والانسان من جمله الحيوانات اعجب حکمه منها...» (صدرا، ۱۳۶۶، شرح

کافی، ص ۲۹۲)

نکات ذیل از عبارت فوق شایان توجه است: ۱- همه کائنات اعم از مجرد و مادی و اعم از جمادات و گیاهان و حیوانات بر وجود خالق هستی دلالت دارند ولی زیبایی و شگفتی هیچ یک از آن ها همچون انسان نشانگر خالق هستی نیست. ۲- انسان تنها کتابی است که خدا شخصا به نگارش آن پرداخته است «خلقت بیدی» (۷۵ ص). ۳- انسان تنها موجودی است که خدای سبحان خود مهندسی

وجودش را بر عهده گرفته است، از این رو انسان، نگین آفرینش، و مسجد جامع هستی، به شمار می رود. ۴- از شگفتی های وجود انسان همین بس که صورت انسانیت صراط مستقیم بسوی بهشت برین ودوزخ الیم خواهد بود. افزون بر نکات یاد شده، اهمیتی که شناخت انسان در راستای خدا شناسی دارد این است که سایر موجودات خارج از وجود ماهستند وبا علم حصولی به آن ها پی می بریم، ولی در باره انسان با علم حضوری به خود و نفس خویشتن آگاه می شویم و به طور ملموس تر و ژرفتری می توانیم به نشانه های قدرت و عظمت پروردگار پی ببریم.

#### ۱-۲. بعد ملکوتی انسان

روح انسان، یکی از اسرار الهی است و از چنان اقتداری برخوردار است که می تواند حجب را از بیخ و بن برکند، وبدون واسطه به مشاهده اسرار هستی پردازد. صدرا می فرماید:

«ان اللطیفه الملكوتیه فی الانسان، امر ربانی...» (صدرا، ۱۳۴۶).

عبارت فوق از اشارات و تنبیهات فراوانی برخوردار است که به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱- روح انسان امری است مجرد لطیف و نورانی، که بلاواسطه منتسب به حضرت احدیت بوده، و از اسرار پیچیده الهی به شمار می رود. ۲- خدای سبحان به روح انسان چنان قوه و استعدادی بخشیده است که ظرفیت رهیافت به ژرفای ملکوت آسمان ها و زمین را خواهد داشت. ۳- اموری از قبیل وساوس شیطانی، خطاها و گناهان، همچون هاله هائی ظلمانی است، که قلب انسان را احاطه نموده و اجازه دریافت حقائق و اسرار هستی را نمی دهد. ۴- بسیاری از

امور دنیوی و هرآن چه انسان را از خدا غافل گرداند، موهوماتی بیش نیست، که انسان را از رسیدن به قله های کمال باز می دارد.

### ۳-۱. وحدت جمعی نفس

از منظر صدرا، نفس انسان در عین بساطت دارای وحدت جمعی است، و افزون بر کمال ما دون، از کمال ویژه خود نیز برخوردار است. و در اشتداد این نورانیت، حد خاصی نداشته و می تواند از آثار گوناگون و حتی متضادی برخوردار باشد.

«ان النفس الانسانیه...» (صدرا، ۱۳۴۶، ص ۲۲۸)

به چند نکته در عبارت فوق عنایت فرمائید: ۱- با کسب کمالات- بر اساس اتحاد عاقل و معقول- خود نفس انسان، اشتداد در وجود پیدا می کند. ۲- نورانیت قوی نفس، افزون بر کمالات مادون، کمالات ویژه خود را نیز خواهد داشت. ۳- در بین کائنات تنها موجودی که این ویژگی را دارد انسان است، که یک نفر می تواند به تنهایی، کمال یک امت را در خود جای داده باشد. ۴- همان گونه که برای کمالات انسان حد و مرز خاصی نیست، آثار فراوانی نیز از نفس انسان بروز می کند، که برای آن نیز حد و مرز خاصی تصور نمی شود.

محمی الدین عربی نیز، این نکته را بدین صورت، مورد تاکید قرار می دهد، که: انسان می تواند جامع صفات گوناگون، و حتی اضداد باشد، چرا که او مظهر صفات و اسماء الهی است. (مکی، ۱۳۶۴، ص ۴۲)

ولم ار امثال الرجال تفاوتاً      لدی المجد حتّی عدّ الف بواحد

این نکته بسیار شریف است. و شاهد بارز آن در قرآن، پیامبران عظیم الشان الهی هستند. به عنوان نمونه حضرت ابراهیم علیه السلام افزون بر اعجاز، در عرصه های

گونگون قدرت بیان، جدال احسن، قاطعیت، شجاعت، سخاوت و ایثار در جان و مال و فرزند، اسوه ای بس درخشان، از خود به یادگار گذاشت. ﴿وَاذِابْتَلَىٰ اِبْرَاهِيمَ رَبِّهٖ بِكَلِمَاتٍ فَاَتَمَّهِنَّ﴾ (۱۲۴ بقره)

نمونه بارز دیگر، وجود مقدس نبی اکرم ﷺ است که علاوه بر قدرت اعجاز، در ابعاد فصاحت و بلاغت، حکمت، بصیرت، شجاعت، شرح صدر، سوز دل، آینده نگری، قاطعیت و دهاء، اسوه بوده و می درخشیدند. ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ اسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (۳۳ احزاب)

حضرت علی علیه السلام نیز، نبی اکرم ﷺ را این گونه معرفی می فرماید: «سراج لمع ضوئه، و شهاب سطع نوره، و زند برق لمعه، سیرته القصد، و سنته الرشد، و کلامه الفصل، و حکمه العدل...» (۱، خطبه ۹۴)

و باز در قرآن مجید می خوانیم که همه چیز را در امام مبین جمع نموده ایم ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ اَحْصَيْنَاهُ فِي اِمَامٍ مَّبِينٍ﴾ (۱۳، یس)، و در برخی از روایات این آیه را منطبق بر امام علی علیه السلام دانسته اند<sup>۱</sup>

#### ۴-۱. قوای چهارگانه انسان

نفس انسان از چهار نیرو برخوردار است، که برخی با برخی دیگر در تضاد بوده، و همین امر، خاستگاه تکامل انسان خواهد بود.

«ان کل انسان بشری باطنه...» (صدر، ۱۳۸۵: ۲۳۷)؛ (صدر، ۱۳۷۸: ج ۹، ص ۹۳)

از عبارت فوق چنین برداشت می شود که: ۱- چهار اصل: بهیمیت، سبعبیت، شیطانیت و ملکیت، ارکان اساسی اخلاق انسان را شکل می دهد. ۲- انسان معجونی از صفات متضاد است، که برخی نورانی و برخی ظلمانی است. ۳- این چهار نیرو با استحکام و شگفتی، وجود انسان را احاطه کرده است. ۴-

تنها راه نجات از صفات ظلمانی، چراغ هدایت شرع و عقل انسان است. در قرآن مجید به این چهار نیرو در انسان به صورت ذیل اشاره شده است:

۱- ﴿ان النفس لامارة بالسوء﴾ (۵۳ یوسف) ۲- ﴿والکاظمین الغیظ﴾ (۱۳۴ آل عمران) و یا ﴿اذا ما غضبوا هم یغفرون﴾ (۳۷ شوری)؛ ﴿وطوعت له نفسه قتل اخیه﴾ (۳۰ فاطر) ۳- ﴿بل سولت لکم انفسکم امرا﴾ (۱۸ یوسف) ۴- قرآن در صدد رشد انسان به کمال و عالم ملکوت است. ﴿یهدی الی الرشدفأمننا به﴾ (۲ جن). حضرت علی علیه السلام نیز در جواب کمیل که از حقیقت روح و نفس انسانی سوال می کرد، فرمودند: «ان النفس اربعة: النامیه النباتیه، والحسیه الحيوانیه، والناطقه القدسیه، والملکیه الالهیه» (مجلسی، ۱۳۸۲: ج ۸، ص ۷۵)، (طریحی، ۱۳۶۷: «نفس»).

امیر مومنان علیه السلام در عبارت فوق به چند نکته اشاره فرموده اند: ۱- برای گیاهان نیز نفس نباتی مطرح است. ۲- نفس انسانی خود از دو بعد ناطقه قدسی و ملکیه الهی تشکیل شده است. ۳- تا مرحله حیوانیت - حس و غرائز - برای انسان قداستی مطرح نیست، از مرحله عقل و شناخت است که برای انسان ارزش وجودی و شخصیت مطرح می شود. ۴- بعد فرشته خوئی انسان به خدا منتسب است، و از همین رونسبت به مرحله عقل و معرفت، رتبه عالی تری خواهد داشت.

#### ۱- ۵. وجود استقلالی مجرد

سعادت و کمال در آن است، که نفس انسان، استقلال و تجرد خود را بازیابد، به گونه ای که به مشاهده امور عقلی و ذوات نورانی منتهی شود. گفتنی است که از این معرفت و شناخت، لذتی به انسان دست می دهد که با لذات کدر حسی قابل قیاس نیست.

«فسعاده النفس و کمالها، .....» (صدر، ۱۳۷۸: ج ۹، ص ۱۲۸)

ارزیابی و تحلیل عبارت فوق بیانگر نکات چندی است: ۱- سعادت و کمال انسان در علم به حقایق اشیاء و مشاهده امور عقلانی و ذوات نورانی است. ۲- صرف گمان و مفهوم ذهنی کافی نیست بلکه علم به حقائق اشیاء به حمل شایع مطرح است. ۳- توجه به زرق و برق دنیا و تجملات مادی انسان را از سعادت لازم و کمال لایق باز میدارد. ۴- شکی نیست که علاوه بر سعادت عقلانی، سعادت و کمال در بعدمعنوی و کانون قلب نیز مطرح است، همچنان که سعادت، در بعد جسم و نیز خارج از جسم و جان هم مطرح است. ۵- لذت حاصل از این علم فرای دیگر لذات است، به گونه ای که هرگز، لذات مادی با آن قابل مقایسه نیست.

نبی اکرم ﷺ و ائمه هدی به شناخت حقیقت اشیاء اهتمام ویژه ای داشتند، از این رو پیوسته در مقام نیایش، عرضه می داشتند: «اللهم ارنی الاشیاء کماهی»<sup>۲</sup>. قرآن مجید نیز در آیات فراوانی انسان را دعوت به علم و معرفت به حقائق اشیا فرموده است که: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (یونس، ۱۰۱) و نیز: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِی مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (اعراف) و گاه با شیوه دیگری می فرماید: ﴿قُلْ سِيرُوا فِی الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (۲۰، عنکبوت).

## ۱- کمال در پرتوشناخت

### ۱-۱. عقل نظری و عملی

فطرت عقلانی انسان دارای دونوع قضاوت است، یکی داوری در زشتی و زیبایی و دیگری داوری در وجوب، امکان و امتناع، در هستی این حقیقت نشانگر آن است که انسان دارای دو بال معرفت نظری و عملی است و هر یک از این دو

نیرو مراتبی دارد، که از کمال ویژه خود برخوردار خواهد بود.

«فللنفس فی ذاتها قوتان: نظریه و عملیه، ...» (صدر، ۱۳۵۴: ۲۶۰)

شیخ الرئیس نیز در عبارت ظریفی به بیان نکته مزبور پرداخته و می فرماید:

«کمال العالم الکونی ان یحدث منه انسان...» (حسن زاده، ۱۳۶۱: ۷۰)

عبارات مزبور بیانگر چند نکته است:

۱- هدف از آفرینش ماده آن است که نبات و حیوان پدیدار گردند، وگرنه ماده بدون هدف گشته و ضایع می شد. و هدف از آفرینش گیاه و حیوان نیز آن است که انسان پدید آید. و هدف از آفرینش انسان نیز رسیدن به اوج کمال است. ۲- انسان کامل کسی نیست که فقط در بعد نظری خود را شکوفا ساخته، بلکه باید در هر دو جهت نظری و عملی خود را شکوفا سازد. ۳- غایت کمال در بعد نظری «عقل مستفاد» است همچنان که در بعد عملی «عدالت» غایت کمال انسان به شمار می رود. آیات قرآن و روایات نیز، بیانگر سه نوع عقل برای انسان است: «عقل نظری»، «عقل عملی» و «عقل تجربی».

## ۲-۱-۱. «عقل نظری»

سلسله آیاتی است که در آن سخن از اعتقادات و یا نظام هستی و طبیعت است. و به دیگر عبارت سخن از هست ها و نیست ها است. نظیر: ﴿رب المشرق والمغرب وما بینهما ان کنتم تعقلون﴾ (۲۸ شعراء) و یا ﴿اف لکم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون﴾ (۶۷ انبیاء) و آیات نظام هستی و طبیعت نظیر: ﴿ان فی خلق السماوات والارض واختلاف اللیل والنهار... لآیات لقوم یعقلون﴾ (۱۶۴ بقره) و یا ﴿کلوا وارعوا انعامکم ان فی ذالک لآیات لا ولی النهی﴾ (۵۴ طه)



## ۲-۱-۲. «عقل عملی»

در بسیاری از آیات به نکاتی بر می خوریم که سخن از خیر و شر و زشتی و زیبایی امور اخلاقی است و به دیگر عبارت سخن از باید ها و نباید هادر عرصه عمل و زندگی است نظیر: ۱- زشتی نفاق و دوئیت عمل و گفتار است که قرآن مجید این خط مشی را بر خلاف رهیافت عقل و حکمت انسان می داند. ﴿تأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون﴾ (۴۴ بقره) ۲- اگر خود، با عقل و درایت ارزش ها و ضد ارزش ها رادرك می کردند و یا گوش شنوائی داشتند، این چنین گرفتار عذاب نمی شدند. ﴿قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير﴾ (۱۰ ملک) ۳- آیه دیگر بیانگر عدم تعقل زشتی تفرقه و جدائی است، و ارزش وحدت که بنیان هر امتی را مستحکم می سازد. ﴿حسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذالك بانهم قوم لا يعقلون﴾ (۱۴ احسر)

## ۲-۱-۳. «عقل تجربی»

نوع دیگر، عقل تجربی است. که حضرت علی علیه السلام می فرماید: «التجارب لا تنقضي والعامل منه في زيادة» (۴ غرر، ص، ۴۴۴) گرچه می توان عقل تجربی را نوعی از عقل نظری دانست، که در نهایت به هست ها و نیست ها باز می گردد. ولی می توان بین این دو عقل فرق گذاشت، که یکی هست و نیست، در نظام هستی و طبیعت است و دیگری هست و نیست، در رویداد های تاریخی است. آن چه انسان با حواس خویش، از آثار گذشتگان می یابد، در صورتی که با عقل تجربی خویش به تحلیل و بررسی آن به پردازد، به تدریج بر تکامل عقل و فرهیختگی شخصیتش افزوده خواهد شد. رویکرد عقل تجربی در قرآن، به رویداد های تاریخی است.

الف. آیا درس‌نویشت گذشتگان نمی‌اندیشند، که آثار آنان، کانون الهام و عبرت، برای خرد مندان است. ﴿أفلم یهد لهم کم اهلکنا قبلهم من القرون یمشون فی مساکنهم ان فی ذالک لآیات لا ولی النهی﴾ (۱۲۸طه)

ب. مگر شب و روز بر ویرانه‌های شهر زلزله زده قوم لوط گذر نمی‌کنید، پس چرا تعقل نمی‌کنید. ﴿وانکم لتمررون علیهم مصبحین وباللیل افلاتعقلون﴾ (۱۳۷ صافات)

ج. در مورد دیگر، قرآن دعوت به سیروسیاحت در زمین نموده و در جستجوی قلب بیدار و گوش شنوا است. ﴿أفلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او آذان یسمعون بها﴾ (۴۶ حج) در سوره دیگر می‌فرماید: ﴿کم اهلکنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا فتنقبوا فی البلاد هل من محیص ان فی ذالک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید﴾ (۳۷ ق)

## ۲-۲. معرفت یقینی

کمال واقعی، شناخت حقیقت است و انسان کامل بیانگر معارف الهی است، از این رو چنین معارفی برای انسان کامل، باید از روح یقین سرچشمه گرفته و بدون هیچ شک و تردیدی ادا شود. ﴿هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره وباشروا روح الیقین﴾ (سید رضی، ۱۳۸۷، قصار ۱۴۷)

صدرا می‌نویسد:

«والعارف الحکیم، هو بالحقیقه من یعرف الحقائق الالهیه والمعالم الربوبیه...»

(صدرا، ۱۳۸۱، ص ۶۵)

محمی الدین عربی نیز چنین می‌گوید:

«انه للحق بمنزله انسان العین من العین...» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۰)

عبارات فوق بیانگر نکات فراوانی است، از جمله: ۱- انسان کامل هدف و غایت آفرینش است، همان گونه که غرض اصلی از اجزاء در چشم انسان، مردمک چشم بشمار می رود. ۲- انسان کامل اسرار الهی و معارف ربوبی را از روی کمال شناخت، وبا قطع و یقین می داند، ۳- یقین مطلق آن است که در هیچ فراز و نشیبی دستخوش شک و تردید قرار نگیرد. ۴- اسرار الهی و حقائق پشت پرده، توسط انسان کامل آشکار می گردد.

در سوره تکاثر به معرفت یقینی افراد کامل این گونه اشاره می فرماید: ﴿کلا لو تعلمون علم یقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین﴾ (تکاثر) و درباره حضرت خلیل الرحمن ﷺ می فرماید: هدف از معراج او و ارائه ملکوت آسمان ها و زمین، افزون بر جهات دیگر، آن بود که حضرت ابراهیم ﷺ به معرفت یقینی بدون هیچ شک و تردیدی نائل گردد. ﴿و کذالک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض ولیکون من الموقنین﴾ (۷۵ انعام) درباره پیامبر عظیم الشان اسلام ﷺ نیز قرآن چنین می فرماید: هرگز چشم او خطا نرفت و دچار زیاده خواهی نشد که هر چه دید عین واقعیت بود. به راستی که او بزرگترین نشانه های پروردگار خویش را در آن سفر آسمانی مشاهده کرد. ﴿ما زاغ البصر وما طغی لقد رای من آیات ربه الکبری﴾ (۱۷-۱۸ انجم)

### ۳-۲. معرفت ربوبی در پرتو جلای قلب

صفای دل، نقش بارزی در معرفت ربوبی ایفا می کند، همچنان که کدورت و زنگار دل، حجاب گشته و اجازه نمی دهد انسان به مشاهده صفات جلال و جمال حق آن گونه که هست به پردازد.

«وفائده اصلاح القلب...» (صدرا، ۱۳۸۱، ص ۷۵)

بیان مزبور نشانگر چند نکته است: ۱- از دیدگاه صدرا انکشاف ذات و صفات و افعال الهی، «معرفه الربوبیه» است، و اصطلاح «اثولوجیا» که حکمای یونان آن را به کار می گرفتند به همین معنی است. ۲- یکی از بازتاب های تصفیه دل و نورانیت قلب انکشاف ذات و صفات و افعال الهی بشمار می رود. ۳- یکی از خصائص انسان کامل، شناخت و معرفت ویژه ای است، که در راستای حضرت احدیت، کسب نموده است. ۴- معرفت ربوبی، برترین نوع رهیافت و شناختی است، که انسان کامل بدان مفتخرگشته است.

شاید رمز این که در قرآن حکیم تعلیم و تزکیه را قرین هم ساخته و در اکثر موارد تزکیه مقدم آورده شده است، همین نکته باشد، که صفای نفس، و زدودن زنگار از دل، شرط رهیافت انسان به معارف بلند هستی و وجود است. ﴿يُزَكِّمُ وَيَعْلَمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (۱۵۱ بقره)؛ ﴿يُزَكِّمُهُمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (۲ جمعه) و (۱۶۴ آل عمران)؛ ﴿يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّمُهُمْ﴾ (۱۲۹ بقره) همچنین قرآن به رابطه معرفت انسان با صفای نفس، این گونه اشاره می فرماید: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾ (۲۸۲ بقره) و تردیدی نیست که بخش مهمی از معارف انبیای الهی، توحید و شناخت خدای سبحان و معرفت اسما و صفات اوست.

### ۳- در ساحت احدیت

#### ۳-۱. تفاوت ذاتی افراد و نظام احسن

همچنان که افراد بشر، در بعد عرضی و اکتسابی متفاوتند، در بعد جوهری و ذاتی نیز گوناگون آفریده شده اند. و به تعبیر نبی اکرم ﷺ: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة». از دیدگاه صدرا افراد از جهت لطافت و کدورت، و نیز در راستای قرب و بعد از اعتدال، دگرگونی می پذیرند و هر روحی مناسبت خود

را خواهد داشت. و با این وصف «عنایت» الهی اقتضای نظام احسن واکمل را داشته و آراستگی جهان را به بهترین وجهی رقم زده است. (صدر، ۱۳۶۶: شرح کافی، ج ۱، ص ۱۹۳)؛ (صدر، ۱۳۴۰: ۷۳)

با دقت نظر در عبارت صدر (صدر، ۱۳۷۸: ج ۶، ص ۳۶۸)، به این نتیجه می‌رسیم، که ایشان در این راستا از برهان لمّی استفاده کرده و به بیان چند نکته می‌پردازد: ۱- حکمت عبارت است از: برترین علم به معلومات و محکم‌ترین فعل در مصنوعات. ۲- واجب الوجود، بر اثر علمی که به ذات خویش دارد، هر چیزی را با علم به علل و اسبابش، می‌شناسد. ۳- بر همین اساس، نظام اتم واکمل را می‌سازد. ۴- هر چیزی را به خاطر هدف و غایتی که لازمه آن است شکل می‌دهد. و منظور از «عنایت» همین است. (ایضا، ر.ک، صدر، ۱۳۴۰: ۷۳)

قرآن مجید نیز به طور کلی به زیبایی هر چیز در نظام خلقت اشاره می‌کند که: ﴿الذی احسن کل شیء خلقه﴾ (۷ سجده). و به ویژه تصاویر زیبای انسان را، به مشیت خدا نسبت می‌دهد که: ﴿صوّرکم فاحسن صورکم﴾ (۶۴، غافر و ۳، تغابن) که با توجه به عنایت الهی، و نبود هیچ بخلی در فیض گسترده خدای سبحان، به این نتیجه می‌رسیم که: این هدایت و این زیبایی در خلقت، نظام احسن است و بهتر از این امکان نداشت. و به تعبیر غزالی: «لیس فی الامکان ابداع مما کان» (صدر، ۱۳۷۸: ج ۷، ص ۹۱ فصل ۷)

به دیگر عبارت، برای حکیم قابل تصور نیست که چند امر حسن و احسن، زیبا و زیبا تر مطرح باشد، ولی بدون هیچ مرجحی به جای احسن، حسن را برگزیند، با وصف این که علم و قدرت بوده و هیچ مانع و رادعی هم در کار نیست. چنین چیزی بر حکیم قبیح و محال است. بنا بر این وقتی گفته می‌شود «الذی احسن کل شیء خلقه» معنایش این نیست که هر چیزی را زیبا آفرید گرچه ممکن

است زیبا تراز آن هم یافت شود. این است که می گوئیم از دیدگاه قرآن نیز، آن چه وجود دارد نظام احسن خواهد بود. نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش که من این این مسئله بی چون و چرا می بینم

### ۲-۳. لذت جمال الهی

در افق فکری صدرا سه گزینه مطرح است: لذات دنیوی، حور و قصور اخروی و رضوان الهی. از منظر صدرا، منت جسیم و فضل عظیم آن است، که انسان آینه قلب خویش را چنان جلالتی بخشد، که هیچ اشتغالی، به جز رضوان الهی در آن نمودار نباشد. (صدرا، ۱۳۷۸: ج ۹، ص ۲۳۰)

قرآن کریم در هر سه گرایش آیاتی دارد. اول- (۳، حجر)، دوم- (۱۵، محمد) و سوم- (۲۰۷، بقره) و (۷۹، انعام).

### ۳-۳. مقام صحو بعد المحو

شان ولی کامل آن است، که بعد از این که اقبال نموده و از طرف حق به قله مرتفع صعود کرد، در مقام ادبار قرار گرفته و به مقام صحو نزول نماید، و از مقام جمع به تفصیل باز گردد، و با شرح صدر به ارشاد خلائق مبادرت ورزد.

«الولی الكامل من رجع بالوجود الحقانی الموهوب الی الصحو بعدالمحو...»  
(صدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۵۷۵)؛ (صدرا، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

در تحلیل عبارت فوق، به نتایج ذیل می رسیم: ۱- برای انسان دو حرکت تکاملی مطرح است: اقبالی صعودی- مقام محو و جمع- و ادباری نزولی- مقام

صحو و تفصیل - مقام اقبالی صعودی برای تکامل ذاتی خود انسان است و مقام ادباری نزولی برای تکمیل غیر. ۲- برخی در همان عالم «محو» می مانند و به عالم «صحو» رجوع نمی کنند؛ ولی رتبه والاتر آن است که بعد از احراز مقام محو، شرح صدر یافته و به عالم صحو رجوع نمایند. ۳- وقتی انسان صعود کرده و به مرتبه محو رسیده مقام خلافت الهی نائل خواهد آمد. ۴- شرح صدر، شرط اساسی، در نیل به مقام محو و صحو به شمار می رود.

قرآن کریم می فرماید: پیامبران علیهم السلام در ابتدا موظف اند سرمایه های وحیانی را از ساحت الهی با قوت جوارحی و جوانحی<sup>۳</sup> یعنی با همه وجودشان دریافت کنند و سپس موظف اند رسالت الهی را به امت خویش ابلاغ فرمایند. ﴿خُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا خُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (اعراف، ۱۴۵) و نیز از زبان پیامبران علیهم السلام می فرماید: به عنوان امینی ناصح و خیر خواه، رسالت پروردگار خویش را به شما ابلاغ می کنم ﴿ابْلَغْكُمْ رَسُولَاتٍ رَبِّي وَإِنَّا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ (اعراف، ۶۸).

قرآن مجید در راستای حق و معاشرت با خلق، شرح صدر را این گونه بیان می کند که: خاستگاه شرح صدری که افراد برای پذیرش اسلام و حقیقت پیدا می کنند، نورانیت ویژه ای است، که خدای سبحان، شامل حال آنان ساخته است. ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ (زمر، ۲۲) و همچنین یکی از درخواست های حضرت موسی علیه السلام از خدا، برای انجام رسالت خطیر خویش، شرح صدر ویژه است که: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ (طه، ۲۵) پیامبر عظیم الشان اسلام نیز، از چنین موهبتی برخوردار گشته است که: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (انشراح).

## ۲- نهایت کمال در انسان

کمال هر موجودی حدی دارد که از آن تجا وز نمی کند، حتی فرشتگان نیز

از مقام معلومی برخوردار هستند، همچنان که شیطان نیز دارای حد خاصی در وجود است. ولی سیر کمالی انسان تا کجاست؟ اصولاً بین قوه و استعداد انسان تا فعلیت تام، پلی به درازای بی نهایت کشیده شده است. (صدرا، ۱۳۸۵: ۱۵۸)

آیات تقدیر در قرآن، بطور کلی نشانگر آن است که ماهیت هر چیز پیش بینی شده و توأم با طرح و نگرش خاصی بوده است نظیر: ﴿خلق کل شیء بقدره تقدیراً﴾ (۲، فرقان) و یا ﴿کل شیء عنده بمقدار﴾ (۸ رعد) و یا ﴿انا کل شیء خلقناه بقدر﴾ (۴۹، قمر).

و درباره جمادات (۱۲، فصلت) درباره حیوانات (۶۸، نحل) و همچنین درباره فرشتگان (۱۶۴ صافات) اما درباره کمال انسان هیچ گاه به حد خاصی اشاره نشده است، بلکه گاه سخن از درجات عالی انسان است ﴿اولئک لهم الدرجات العلی﴾ (۷۵، طه) و گاه سخن از سبقت در کمالات و قرب الهی است ﴿والسابقون السابقون اولئک المقربون﴾ (۱۱، واقعه).

و یا در مقابل کسانی که با شتاب به سوی انحطاط گام برداشته و به پیش می تازند که ﴿یسارعون فی الائم والعدوان﴾ (۶۲، مائده)، می فرماید چهره های صاحب جمال و افراد شایسته، پیوسته در کمالات و نیکی ها رقابت نموده، و گوی سبقت را از اقران و امثال خود می ربایند. ﴿اولئک یسارعون فی الخیرات﴾ (۶۱، مومنون)

## نقاط اختلاف

### ۱- جسمانیة الحدوث بودن روح انسان

نفس انسان جوهری است مجرد که کانون اصلی حقیقت و کمال انسان است. نفس انسان خاستگاه ارزش و کمال بی حد و حصری است که تنها ویژگی انسان است. انسان از نظر روح بسیط و مجرد است، و از نظر جسم مرکب و مادی. نفس انسان در عین بساطت دارای مراتب نباتی، حیوانی و ناطقه است. نفس انسان



نزدیک ترین موجود به نفوس ملکی و عقول عالی است. نفس انسان باچنین جایگاهی، از دیدگاه صدرا، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است.

آن چه در این مجال مورد بحث است، چگونگی شکل گیری روح انسان است. این موضوع اختلافی است. افلاطون بر این باور است که روح قبل از بدن وجود داشته و با شکل گیری بدن، از مرتبه خود تنزل کرده و به بدن تعلق می گیرد (کاپلسون، ۱۳۸۸، ج ۱، ۱۹۰-۲۰۳).

از دیدگاه ارسطو: روح قبل از بدن وجود ندارد، اما هنگامی که بدن به استعداد خاصی رسید روح حادث می شود و ترکیبشان اتحادی است. (کاپلسون، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۷۳-۳۷۸)

شیخ اشراق نیز می گوید: وقتی بدن آماده پذیرش روح شد، نفس انسانی ایجاد شده و به بدن تعلق می گیرد. قطب شیرازی با افلاطونیان موافق، و صدرا با هر دو دیدگاه مخالف است. (دیوانی، ۱۳۷۶: ۶۸).

از نظر صدرا، نفس جسمانیة الحدوث بوده و همراه با بدن بوجود می آید. از این منظر، اولین چیزی که در راستای نفس شکل می گیرد، قوه جسمانی است. سپس صورت طبیعی دست می دهد و آن گاه نفس با مراتبی که دارد مرحله به مرحله صورت می پذیرد.

«انَّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَةِ، مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ كَثِيرَةً...» (صدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۵).

عبارت صدرا به چند نکته اشاره دارد: ۱- نفس ویژه انسان قبل از بدن وجود نداشته بلکه در مصاحبت با بدن به وجود می آید. ۲- این تکامل بر اثر حرکت جوهری به جسم انسان دست می دهد. ۳- خود نفس نیز دارای درجاتی است که بر اثر تکامل تدریجی بدان دست می یابد. ۴- اولین مرحله معرفت و شناخت انسان، حسی بوده و سپس انسان رشد فکری پیدا می کند، تا به مراحل عالی عقل

نائل می گردد. ۵- عقل نظری نیز خود دارای مراحل به شرح ذیل است: عقل بالقوه، عقل بالفعل و سپس عقل فعال ۶- اگر این رشد عقلانی دست داد، به مرحله روح ربانی خواهد رسید، همان روح مضافی که در آیه ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ بدان اشاره شده است. ۷- این مرتبه از روح نصیب هرکسی نمی شود، بلکه معدودی از افراد، به این رتبه نائل خواهند آمد. ۸- این مرتبه نه به صرف عمل و کسب، که به توفیق ویژه و جذبۀ ربانی دست خواهد داد. ۹- بعد از مرگ نفس انسان مضمحل نمی شود، که همچنان به حیات خویش ادامه خواهد داد.

صدرا با تبیین دیگری مینویسد: ماده جسمانی در ذات و جوهر خود کامل شده و دارای درجه ای از وجود می شود که به حسب آن درجه غیر مادی و غیر جسمانی است. صدرا می گوید: وجود مادی و مجرد، دو حقیقت متباین نیستند، بلکه صدر و ذیل یک حقیقت اند. موجود مجرد، صدر نشین و موجود مادی، در ذیل جای دارد. بر این اساس دگرگونی و حرکت از ماده شروع می شود، تا به مرحله ای برسد، که مجرد نفسانی پیدا کند. خلاصه این که اگر تجافی ای در کار بود، قطعا می بایست از ماده کاسته شود، ولی این حالت، ترقی، تکامل و اشتداد در وجود است.<sup>۴</sup>

**انتقاد:** سوال همچنان باقی است، که آن لحظه و آنی که بدن در اثر اشتداد مجرد می یابد، آیا همین ماده است که روح مجرد می شود یا آن که روح از جای دیگر آمده و به بدن تعلق می گیرد؟ و پیداست که فرض اول صحیح نیست و ماده تبدیل به امر مجرد نمی شود.

بنا بر این، نظر حق همان است که گفته شود، وقتی بدن به مرتبه تسویه و اعتدال رسید، روح انسانی توسط خدای منان آفریده می شود و به بدن ملحق می گردد. قرآن حکیم نیز می فرماید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (۱۳ مومنون) ظهور این

آیه<sup>۵</sup> نشانگر آن است که در این مرحله روحی ایجاد می شود و به بدن تعلق می گیرد. وهمچنین در آیه دیگری می فرماید: ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه﴾ (۹سجده) که بیانگر آن است که بعد از اعتدال و تسویه بدن، روح ایجاد شده و به بدن ملحق می شود.

صدرا در عبارت مزبور می فرماید: روح با این کیفیت، در عده معدود و انگشت شماری یافت می شود. ولی مفسرینی که روح را در این آیه - قل الروح من امر ربي -، به روح انسانی تفسیر نموده اند، اجماع مرکب دارند، که مطلق روح انسان، منظور است، و اختصاص به افراد معینی ندارد.<sup>۶</sup>

### ۳- توجیه برهانی نبوت انبیاء

پیامبران انسان کامل اند. مقام شامخ نبوت، منصبی است الهی، که تشخیص و درک آن از عهده افراد بشر خارج است. خدای حکیم خود شخصا افرادی را که از چنین رتبه و کمالی برخوردار باشند، مبعوث می گرداند، و علاوه بر علم لدنی، استعداد فوق العاده و معرفت ویژه، قدرت شگفت اعجاز را نیز در اختیار آنان قرار می دهد. صدرا در این راستا می فرماید: انسان دارای سه قوه «احساس»، «تخیل» و «تعقل» است. آنگاه چنین ادامه می دهد:

«...فکمال التعقل فی الانسان، هو اتصاله بالمالا الاعلی،...» (صدرا، ۱۳۴۶: ۳۴۱)

در برداشت از عبارت فوق، نکات ذیل در خور تامل است: ۱- بیان فوق به گونه ای به توجیه برهانی نبوت پرداخته است. ۲- به طور عمده نبوت بستگی به میزان شناخت از طریق سه قوه: حس، تخیل و تعقل دارد. ۳- وقتی انسان به رتبه ویژه ای از کمال تعقل رسید، در آن صورت به ملا اعلی و مشاهده فرشتگان الهی، خواهد پیوست. ۴- کمال قوه تخیل (مصوره)، زمینه ساز مشاهده اشباح

مثالی، و دست یافتن به عالم غیب، و اطلاع از حوادث گذشته و آینده خواهد بود. ۵- کمال احساس در نهایت، به شدت تاثیرش در اجسام مادی، منجر خواهد شد. ۶- با رسیدن به این رتبه جامع، مقام خلافت الهی نصیب انسان خواهد گشت. ۷- چنین کسی به سمت رهبری خلافت مفتخرگشته است و بار رسالت الهی را بر دوش خواهد گرفت، ۸- کسی که به چنین رتبه ای مفتخر گشت، با معجزات در خشان، از ساحت احدیت، مورد تایید قرار خواهد گرفت. ۹- کمالات مزبور ارادی بوده و به میزان عزم و اراده، شجاعت و بلندای همت انسان بستگی دارد. ۱۰- این کمال تدریجی بوده و سالیان درازی به طول می انجامد، تا انسان به چنین مرتبه ای نائل آید. ۱۱- چنین رتبه و جایگاهی به هر کسی دست نمی دهد، بسیار قلیل و معدودند کسانی که به چنین افتخاری نائل آیند.

انتقاد: مقام شامخ نبوت را، نمی توان به این صورت توجیه نمود. نبوت یک مقام الهی و منصب ربانی است، که خدای سبحان به هر کس که مشیتش تعلق بگیرد، عطا می فرماید. ﴿اللّٰهُ اعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام، ۱۲۴) چگونه ممکن است انسانی، هر چند از نبوغ و استعداد سرشاری برخوردار باشد، بر اثر کمال تعقل، به جایی برسد که به مشاهده فرشتگان مقرب الهی نائل آید؟ و جالب تر آن که با کمال نیروی تخیل به اسرار غیب اطلاع یابد؟ و شگفتا که ایشان می فرماید: کمال قوه احساس منجر به تاثیر در اجسام مادی-اعجاز- خواهد شد. در حالی که اعطای معجزه به منظور اثبات رسالت و برداشتن موانع است؛ نه این که وقتی انسان به درجه خاصی از کمال عقلانی، تخیل و احساس رسید به طور قهری به قدرت اعجاز نیز دست پیدا خواهد کرد.

افزون بر این، صدرا در این تعبیر، به گونه ای به تحلیل پرداخته، که تو گوئی ممکن است، کسی با اراده خویش، به شکوفائی کمال قوه تعقل، تخیل و احساس

خویش پردازد و سر انجام به مقام شامخ نبوت، نائل آید و خداوند هم در این شرائط، اورا با قدرت اعجاز تایید می فرماید. درحالی که نبوت، انتصابی است و نه ارادی. همچنین اعطای نبوت و قدرت اعجاز تدریجی نیست، بلکه با اراده حقتعالی و چه بسا یک شبه، به انجام خواهد رسید. آیا حضرت موسی علیه السلام در طول هشت یا ده سال چوپانی برای حضرت شعیب علیه السلام به چنان کمالی از تعقل و تخیل و احساس رسید که قدرت اعجاز پیدا کرد؟ که گفته شد: ﴿الْقَهَّارُ يَا مُوسَى، فَالْقِيَاهَا فَاذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ (۱۹، طه) یا چنین رویدادی به طور دفعی و بایک غمزه و ویژه پروردگار شکل گرفت؟

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد  
در باره حضرت یحیی علیه السلام نیز می خوانیم که: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحَكْمَ صَبِيًّا﴾ (۱۲، مریم) و حضرت عیسی علیه السلام نیز نوزادی در گهواره بود که از روی اعجاز به سخن درآمده و چنین فرمود: ﴿قَالَ اِنِي عَبْدُ اللَّهِ اَتَانِي الْكِتَابُ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (۳۰، مریم).  
از یک سو در قرآن می خوانیم که: ما افراد ویژه ای را برگزیدیم و کتب آسمانی خود را در اختیار آنان قرار دادیم ﴿ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (۳۲، فاطر). و در خصوص اسرار غیبی می فرماید: خدای سبحان جهت اطلاع از عالم غیب، هر که را بخواهد گزینش خواهد کرد ﴿وَلَكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِيْ مِنْ رِّسْلِهِ مَنْ يَّشَاءُ﴾ (۱۷۹، آل عمران). و از سوی دیگر، در قرآن مجید، به هیچ آیه ای بر نمی خوریم که نشانگر آن باشد، و یا اشاره ای بر این که پیامبران علیهم السلام و از جمله نبی اکرم صلی الله علیه و آله، بر اثر کمال تعقل، به مشاهده فرشتگان و بر اثر کمال تخیل، به اسرار غیب دست یافته و بر اثر کمال قوه احساس، به تاثیر در اجسام مادی، نائل آمده باشند.

#### ۴- تحمل امانت

یکی از نشانه های کمال و شخصیت انسان، پذیرش امانت الهی است. قرآن کریم در یک مقایسه، برتری انسان بر سائر کائنات را این گونه بیان می کند که: بار امانتی راکه آسمان ها وزمین و کوه های با عظمت، قدرت تحمل آن را نداشتند، انسان پذیرفت. شگفتا که چگونه انسان از همه این موجودات سبقت گرفته، و به این افتخار نائل آمده است.

آن امانت کاسمانش بر نتافت      وز قبول آن زمین هم روی تافت  
در دل یک ذره ماوا می کند      در درون حبه ای جا می کند

﴿انا عرضنا الامانه على السماوات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن  
منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا﴾ (۷۲، اعراف)

صدرا در بیان آیه مزبور چنین می نویسد: «ان حقیقه الامانه هی فیض الالهی الاتم بلا واسطه» (صدرا، ۱۳۸۵: ۱۵۸)؛ (صدرا، ۱۳۶۶: شرح کافی ج ۱، ص ۴۶۶) در تعبیر فوق نیز چند نکته در خور تامل است: ۱- «امانت» مزبور در این آیه عبارت است از: فیض بی واسطه و اتم الهی و منظور از آن فناء از هر چیز و بقاء به ذات خداوندی است، که این امر ویژه انسان کامل است.

۲- منظور از «ظلم» ظلم به نفس است، که عبارت است از فنا نمودن ذات و میراندن خویش به موت ارادی. ۳- منظور از جهول، عدم شناخت و معرفت نفس است. یعنی انسان خود را نشناخته و ندانسته است که حقیقت وجودیش تنها بعد حیوانی خوردن، آشامیدن، شهوت جنسی و حیات و ممات نیست. و هیچ جهلی از این بالاتر نیست، چرا که جهل به نفس باعث جهل به ساحت

ربوبی است، و این بزرگترین خسارت برای انسان است.

۴- بعد حیوانیت و جسمانیت تنها پوسته ای از وجود ماست، کانون اصلی هسته مرکزی شخصیت انسان را همان روح مجرد او تشکیل می دهد. ۵- روح انسان نیز به نوبه خود، قشری دارد و لبی، و لب روح انسان روح است، وهم اوست که محبوب ذات احدیت است. ۶- ظلومیت و جهولیت را با دو رویکرد می توان لحاظ نمود: الف- در حق کسی که امانت را حمل نموده و حق آن را ادا کرده باشد، که در آن صورت، مدح به شمار می رود. ب- در حق کسی که نسبت به این امانت خیانت ورزیده، که در آن صورت، مذمت به شمار می رود.

**انتقاد:** با این وصف صدرا «امانت» را سرمایه گسستن از هر چیزوفنای فی الله دانسته که اختصاص به اوحدی از افراد و برخی از کملین دارد، در حالی که رویکرد آیه، به مطلق انسان است، و عموم افراد بشر را شامل می شود. و همچنین «ظلوم» را نوعی مدح برای انسان به شمار آورده، در حالی که «جهول» را جهل به نفس دانسته است، که نوعی مذمت است.

ظهور ودقت در سیاق آیه، اقتضا می کند که هر دو عبارت در مذمت انسان باشد. ظلوم به معنای ناسپاس در برابر این نعمت بزرگ الهی و جهول هم به معنای نا آگاه از قدر و منزلت خویشتن. بنا براین تعبیر فوق، گلایه ای است از سوی حضرت احدیت، که چرا حق آن چه سزای این سرمایه بزرگ الهی است، از ناحیه انسان ادانمی شود.<sup>۷</sup>

و شگفتا که جناب صدرا، ظلوم و جهول را با دو رویکرد، هم مدح، وهم مذمت به شمار آورده است؛ و این در حالی است که ظهور و سیاق آیه، تنها نشانگر ناسپاسی و مذمت نوع افراد است، در برابر آن همه عظمت و کرامتی که خدای سبحان به انسان بخشیده است.

## نتیجه

۱- حکمت وجودی انسان در آفرینش، بسی شگفت تر از حکمت وجودی سائر کائنات است. ۲- بین قوه و استعداد انسان تا فعلیت تام، پلی به درازای بی نهایت کشیده شده است. ۳- از مطالعه خلقت انسان، بیش از سایر کائنات، می توان به وجود خدای هستی بخش پی برد. ۴- روح انسان از وحدت جمعی و اشتدادی بر خوردار است، به گونه ای که ممکن است، آثار رنگارنگ و چه بسا متضادی، از یک شخصیت با عظمت مشاهده شود. ۵- از دید گاه قرآن، هدف از آفرینش انسان، رحمت الهی و در نهایت تقرب هر چه بیشتر به ساحت پروردگار. ۶- قرآن انسان را مستعد گذر از حجاب های ظلمانی و نورانی می داند، که در نتیجه می تواند به ژرفای هستی و اسرار عالم ملکوت راه یابد. ۷- انسان کامل در قرآن خلیفه الله است، که مظهر جامع اسما و صفات الهی به شمار می رود. ۸- انسان کامل، آینه تجلی پروردگارا است. بارامانت الهی را با قوت بر دوش کشیده و در آزمون های بزرگ و دشوار، سرفراز بیرون آمده است. انسان کامل، اسطوره کمالات آمده و به منزله یک امت خواهد بود. ۹- انسان کامل اسوه فرهیختگان گشته، و در معراج بر بال فرشتگان به پرواز در آمده است. ۱۰- انسان کامل سرآمد پیشتازان گشته و عالی ترین مراتب قرب را با مقام محمود یک جا احراز نموده است. ۱۱- جلای قلب در پرتو معرفت یقینی، نقش بارزی در معرفت ربوبی و کمال انسان خواهد داشت. ۱۲- برخی در صدد لذات دنیوی و برخی در صدد حور و قصور اخروی و برخی در صدد رضوان الهی هستند. برترین فضیلت آن است، که انسان آینه قلب خویش را به گونه ای جلا بخشد، که در آن جز جمال الهی نمودار نباشد. ۱۳- دیدگاه صدرا، در تبیین کمال انسان،



علاوه بر نقطه نظرهای های بدیع خود، بر گرفته از اندیشمندان و حکمای پیشین است و همچنین صدرا، از آیات قران و بیانات پیشوایان بزرگ اسلام بهره وافر برده است. ۱۴- دیدگاه های صدرا، به طور کلی همسوی با قرآن، و روایات است. که در این نگرش به عنوان «نقاط اشتراک»، مورد مقایسه و ارزیابی قرار گرفته است. ۱۵- به نظر نگارنده برخی از دیدگاه های صدرا، با قرآن و روایات همسوئی ندارد، که به عنوان «نقاط اختلاف»، مطرح گشته و مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

### پی نوشت ها

۱. بنگرید به: مکارم، (۱۳۸۶، ج ۱۸ ص ۳۳۶)؛ (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۹، ۱۳۸۲، ج ۴ ص ۳۷).
۲. بنگرید به: (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱۴ ص ۱۰)؛ (همان، ج ۸۶ ص ۱۲۰۵)؛ (عروسی).
۳. عن اسحاق بن عمار، قال: سالت ابا عبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل: «خذوا ما آتيناكم بقوة» اقوه في الابدان ام قوه في القلوب؟ قال: «فيهما جميعا» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۳۱).
۴. رحیمی، محمد کریم، مقاله «ارتباط روح و بدن»، سایت: انجمن علمی فلسفه و حکمت اسلامی.
۵. ظهور مزبور به خاطر این است که این مرحله با مراحل قبلی تفاوت پیدا کرد، و به همین جهت، عطف با ثم آمد و به جای «خلقت»، «انشاء» مطرح گردید، بنا بر این انسان جدیدی شکل گرفت. بنگرید به (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۵ ص ۲۱).
۶. بنگرید به تفاسیر: (آلوسی، ۱۴۰۵)؛ (آندلسی، ۱۴۲۰)؛ (امین الاسلام، ۱۴۰۶)؛ (رازی، ۱۴۲۹)؛ (شوکانی، ۱۴۱۴)؛ (طباطبائی، ۱۳۹۲)؛ (قرطبی، ۱۴۲۲)؛ (گنابادی، ۱۴۰۸)؛ (مکارم، ۱۳۸۶)؛ (ذیل آیه).
۷. بنگرید به تفاسیر: (آلوسی، ۱۴۰۵)؛ (امین الاسلام، ۱۴۰۶)؛ (رازی، ۱۴۲۹)؛ (زمخشری، بی تا)؛ (طباطبائی، ۱۳۹۲)؛ (قرطبی، ۱۴۲۲)؛ (ذیل آیه).

### کتابنامه

۱. آلوسی، سید محمود، «روح المعانی»، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵، ق ۱، ۱۹۸۵ م.
۲. آندلسی، ابو حیان، محمد بن یوسف، «بحر المحيط فی التفسیر»، تحقیق صدقی، محمد جمیل، بیروت، ناشر: دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.

۳. آمدی، عبدالواحد، «تصنيف غررالحکم ودررالكلم»، تحقيق مصطفى درايتمی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۰ش.
۴. ابن ابی الحديد، عزالدین، «شرح نهج البلاغه»، تحقيق محمد ابالفضل ابراهيم، قم، دارالکتب العلميه، ۱۳۷۸ش؛ ۱۹۵۹م.
۵. امين الاسلام طبرسی، فضل بن سهل، «مجمع البيان في تفسير القرآن»، چاپ اول، بيروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق؛ ۱۹۸۶م.
۶. انصاری، علی، «صحيفه سجاديه»، دمشق، انتشارات: سفارت جمهوری اسلامی ایران، ۱۴۱۹ق؛ ۱۹۹۹م.
۷. بحرانی، سیدهاشم، «البرهان في تفسير القرآن»، تهران، انتشارات: بنيادبعثت، ۱۴۱۶ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، «تفسير موضوعی قرآن كريم»، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.
۹. حافظ، محمد بن یزید، «سنن ابن ماجه»، تحقيق محمدفؤاد عبدالباقي، بيروت، انتشارات: دارالکتب العلميه، بی تا.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، «انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه»، چاپ دوم، بی جا، انتشارات: بنياد نهج البلاغه، ۱۳۶۱ش.
۱۱. دیوانی، امیر، «حیات جاودانه»، چاپ اول، قم، انتشارات: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۱۲. رازی، فخرالدین، «تفسير كبير»، چاپ اول، بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۴۲۹ق، ۲۰۰۷م.
۱۳. رحیمی، محمد کریم، «مقاله: ارتباط روح و بدن»، سایت انجمن علمی فلسفه و حکمت اسلامی، بی تا.
۱۴. راغب اصفهانی، حسن بن محمد، «الذریعه»، تحقيق: دکتر سیدعلی میرلوحی، چاپ اول، اصفهان، انتشارات: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۶ش.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، «تفسير كشاف»، بی جا، نشر ادب الحوزه، بی تا.
۱۶. سیدالشريف رضی، «نهج البلاغه»، تحقيق دکتر صبحی صالح، بيروت، انتشارات: بی نام، ۱۳۸۷ق.
۱۷. شوکانی، محمد علی، «فتح القدير»، چاپ اول، دمشق، ناشر: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.

۱۸. شیخ اشراق، «مجموعه مصنفات»، چاپ دوم، تهران، ناشر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۹. صائن الدین، علی بن محمدالترکه، «تمهید القواعد»، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ش.
۲۰. صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، «اسرار الآیات»، تصحیح محمد موسوی، تهران، انتشارات: حکمت، ۱۳۸۵ش.
۲۱. \_\_\_\_\_، «سفار العقلية الاربعة»، تهران، انتشارات: دارالمعارف الاسلامیه، ۱۳۷۸ق.
۲۲. \_\_\_\_\_، «الحاشیه علی الهیات الشفاء»، انتشارات بیدار، بی تا.
۲۳. \_\_\_\_\_، «رساله سه اصل»، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران، انتشارات: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ش.
۲۴. \_\_\_\_\_، «شرح اصول کافی» ج ۱، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، انتشارات: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۶ش.
۲۵. \_\_\_\_\_، «شواهد الربوبیه»، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ش.
۲۶. \_\_\_\_\_، «عرشیه»، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات: مولی، ۱۳۶۱ش.
۲۷. \_\_\_\_\_، «کسر اصنام الجاهلیه»، تصحیح دکتر جهانگیری، چاپ اول، تهران، انتشارات: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱ش.
- ۲۸.
۲۹. \_\_\_\_\_، «المبدء والمعاد»، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انتشارات: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۳۰. \_\_\_\_\_، «مفاتیح الغیب»، تعلیقات مولی علی نوری، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، انتشارات: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۳ش.
۳۱. \_\_\_\_\_، «الواردات القلبية في معرفة الربوبية»، تصحیح و ترجمه دکتر: احمد شفیعی ها، تهران، انتشارات: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.

۳۲. صدوق، محمد بن علی، «معانی الاخبار»، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین ۱۳۶۱ ش.
۳۳. طباطبائی، محمد حسین، «تفسیر المیزان»، چاپ سوم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ق؛ ۱۹۷۳م.
۳۴. طریحی، فخرالدین، «مجمع البحرین»، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، تصحیح حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۶. عینائی، سید محمد، «آداب النفس»، تحقیق سید کاظم موسوی، تهران، انتشارات: حیدری، ۱۳۸۰ق.
۳۷. غزالی، ابو حامد محمد، «احیاء علوم الدین»، تحقیق سید ابراهیم، چاپ اول، قاهره، انتشارات دارالحدیث، ۱۴۱۲ ش، ۱۹۹۲م.
۳۸. فیض کاشانی، محسن، «الحقایق»، تحقیق محسن عقیل، چاپ اول، انتشارات: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۳۹. قرطبی، محمد بن احمد، «الجامع لاحکام القرآن»، تصحیح شیخ هشام، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴۰. قیصری، محمد داود، «شرح فصوص الحکم محی الدین العربی»، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۱. کاپلستون، فردریک چارلز، «تاریخ فلسفه»، ترجمه سید جلال مجتوبی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، «اصول کافی»، بیروت، انتشارات: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق؛ ۱۹۸۵م.
۴۳. کمال الدین، میثم بن علی، «شرح نهج البلاغه»، چاپ اول، قم، انتشارات: دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۲ ش.
۴۴. گنابادی، سلطان محمد، «تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد»، چاپ دوم، بیروت، انتشارات: موسسه الاعلمی، ۱۴۰۸ق.

۴۵. مجلسی، محمد باقر، «بحار الانوار»، چاپ پنجم، تهران، انتشارات: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ش.
۴۶. مدرسسی، سید محمد رضا، «فلسفه اخلاق»، چاپ دوم، تهران، انتشارات: سروش، ۱۳۷۶ش.
۴۷. مغنیه، محمد جواد، «فی ظلال نهج البلاغه»، چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۲م.
۴۸. مکارم، ناصر و دیگران، «تفسیر نمونه»، چاپ بیست و پنجم، تهران، انتشارات: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ش.
۴۹. مکی، «الجانب الغربي في حل مشکلات شیخ محی الدین بن عربی»، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات: مولی، ۱۳۶۴ش.
۵۰. نراقی، محمد مهدی، «جامع السعادات»، چاپ سوم، نجف، مطبعة النجف، ۱۳۸۳ق.
۵۱. نصری، عبدالله، «سیمای انسان کامل در مکاتب»، چاپ چهارم، تهران، انتشارات: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۶ش.
۵۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن فخرالدین، «اخلاق ناصری»، چاپ دوم، تهران، انتشارات: خوارزمی، ۱۳۶۰ش.
۵۳. واعظی، دکتر سید حسین، «مرغ باغ ملکوت»، چاپ اول، اصفهان، انتشارات: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان، ۱۳۸۵ش.



## تبیین معنای فلسفی فقر و غنا در صحیفه سجادیه

عبدالعلی شکر<sup>۱</sup>

### چکیده

فقر و غنا از مفاهیمی است که علاوه بر معنای ظاهری، معنای عمیق دینی و فلسفی را نیز بر می‌تابد. اصطلاح فقر به دو معنای مذموم و ممدوح در کلام امام سجاده علیه السلام آمده است. فقر ممدوح آن است که نیاز و وابستگی حقیقی انسان به ذات حق را نشان دهد. اما فقری که احساس تعلق و نیاز به غیر ذات حق را در انسان ایجاد کند، مذموم است. در حکمت متعالیه با تحلیل اصل علیت و بر مبنای اصالت وجود، این نتیجه حاصل می‌گردد که تمام موجودات امکانی در اصل هستی خود به منشا هستی، وابستگی محض‌اند. این تعلق به معنای این نیست که آنها در ابتدا چیزی هستند و سپس در وجود خود به خدا نیاز داشته باشند، بلکه وجودی جدای از علت خود نداشته و سراسر ربط و تعلق به حضرت حق هستند که با تعبیری چون فقر ذاتی، فقر وجودی و وجود شده است، فقر از خواص ذاتی مخلوقات، و غنا منحصر در خداوند

---

۱. استاد یار دانشگاه شیراز. تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۸/۲۸. Alishokr97@yahoo.com

است. این معنا در عبارات پر مغز امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه وجود دارد که در این نوشتار مورد بحث قرار گرفته است.  
واژگان کلیدی: دعا، فقر، غنا، فقر وجودی، صحیفه سجادیه، حکمت متعالیه.

\*\*\*

### مقدمه

دعاهای ماثور از معصومین علیهم السلام در برگرفته شده شناخت‌های دینی، مکتبی، نظریات فلسفی و نکات علمی در زمینه خداشناسی، اخلاق و برخی علوم دیگر است. دعا انسان را در درجات معنوی بالا می‌برد و به جایی می‌رساند که هر کسی را توان درک آن نیست. به همین جهت دعا را قرآن صاعد دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ج ۱۳، ص ۳۲). یعنی دعا بهترین وسیله رسیدن به خداست و به تعبیر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله سلاح مومن، پایه دین و نور آسمانها و زمین است<sup>۱</sup> (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق: ص ۴۰). امام سجاده علیه السلام در «مناجات الذاکرین» از مناجات خمس عشر به پیشگاه خداوند متعال عرض می‌کند: «یکی از برترین و بزرگترین نعمت‌های تو بر ما یاد توست که بر زبان‌های ما جاری است و اجازه توست به ما که تو را بخوانیم و دعا و تسبیح کنیم<sup>۲</sup>» (قمی، ۱۳۸۳: ص ۲۹۶). پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دعا را مغز عبادت خوانده است<sup>۳</sup> (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۷، ص ۲۷). همچنین امام باقر علیه السلام بهترین چیزها در نزد خدا را سوال و درخواست از اومی داند<sup>۴</sup> (حر عاملی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ص ۱۰۸۹). دعا و مسئلت به درگاه خدا باید برخاسته از احساس فقر و درماندگی انسان باشد؛ زیرا دعا یعنی خواندن و سؤال، یعنی خواستن. کسی که خدا را می‌خواند و چیزی را از او می‌خواهد، باید نیازی داشته باشد و بداند که خود و دیگری غیر از خدای سبحان توان رفع آن



نیاز را ندارد. در این صورت حال تضرع و درماندگی در او پیدا می‌شود و حقیقت دعا و سؤال از خدا تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۱ الف: ج ۱۴، ص ۲۷۴). بهترین دارو برای علاج کبر و عُجب، و ریشه کن کردن خودیت و منیت، و قوی‌ترین دوا برای معالجه تمام امراض روحی و روانی همین دعاست. اگر انسان فقر مطلق خود و نیازمندی همه جانبه‌اش را درک کند، و به غنای مطلق و بی‌نیازی حضرتش پی ببرد، از رذایل نجات پیدا کرده و به تمام حسنات آراسته می‌شود (انصاریان، ۱۳۷۳: ج ۵، دعای سیزدهم).

### معنای واژه فقر و غنا

فقر به معنای حاجت و نیاز، و فقیر به معنای حاجتمند است. احتیاج را از آن جهت فقر گفته‌اند که به منزله شکسته شدن ستون فقرات (فقار ظهر) است. در مقابل، غنا به معنای کفایت و بی‌نیازی است. (قرشی، ۱۳۷۱: ص ۱۲۵ و ۱۹۷).

### انواع فقر

در این که فقر بر چند قسم است در کلام بزرگان اختلافاتی دیده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۶۹، ص ۳۰-۳۳). برخی آن را چهار نوع به شرح زیر دانسته‌اند: اول؛ نیاز ضروری که شامل همه موجودات است، و آن وجود آنهاست مادامی که در دنیا هستند. آیه شریفه: «ای مردم شما فقرا و نیازمندان به خدا هستید؛ تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است» (فاطر/۱۵)، به این معنا اشاره دارد.

دوم؛ نیازمند به امکانات زندگی از قبیل غذا و پوشاک و مانند آن است و آیه:

«انفاق شما) برای فقرایی باشد که در راه خدا، در تنگنا قرار گرفته‌اند؛ و از شدت خویشنداری، افراد ناآگاه آنها را بی‌نیاز می‌پندارند<sup>۶</sup>» (بقره/۲۷۳)، ناظر به آن است. سوم؛ فقر نفس است که بدترین نوع آن به شمار می‌رود و پیامبر ﷺ که فرمود: «فقر نزدیک به کفر است»<sup>۷</sup> (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۳۰۷)، به همین معناست. چهارم؛ فقر به خداست؛ مانند سخن موسی ﷺ که عرض کرد: «پروردگارا! هر خیر و نیکی بر من فرستی، به آن نیازمندم<sup>۸</sup>» (قصص/۲۴)، به همین معنی اشاره دارد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۹، صص ۳۰-۳۳).

اما به طور کلی در کلام پیامبر ﷺ دو فقر ممدوح و مذموم مشاهده می‌شود که حضرت به یکی افتخار می‌کند و می‌فرماید: «فقر افتخار من است و به آن بر سایر پیامبران افتخار می‌کنم» (همان، ص ۳۳). روشن است که این همان فقری است که نسبت به خالق هستی دارد و تمام وجود و عوارض وجودی‌اش از ناحیه اوست. اما دیگری فقر مذموم است؛ آنجا که می‌فرماید: «از فقر به تو پناه می‌برم» (همان، ص ۳۲)، در واقع دست‌نیاز به سوی غیر خدا دراز کردن است که ملازم روی‌گردانی از خدا و جهالت نسبت به کمال و کرم اوست. اینجاست که انسان به کفر نزدیک می‌شود و به همین جهت امام صادق ﷺ نیز می‌فرماید: «فقر نزدیک به کفر است» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۵، ص ۳۶۶). وقتی که انسان موجود دیگری غیر از خدا را به رفع حاجت خود طلب کند و خدا را دخیل نداند به معنای کفران و ناسپاسی است.

### تفاوت فقر با فقیر

فقیر<sup>۹</sup> موجودی است که در امری از امور یا وصفی از اوصاف خود کمبود و نقصانی دارد و برای رفع آن به موجود دیگری محتاج است که توانایی برطرف

ساختن حاجت او را دارد. حال این نیازمندی انحصاری دارد. به این معنا که نیاز او در اموری مانند مال و ثروت، علم و آگاهی، توان جسمی و فکری، مسایل دینی و فرهنگی و مانند آن است. اما گاهی نیاز در اصل هستی و هویت وجودی چیز است؛ یعنی تمام هستی و وجود خود را وامدار دیگری است. در این صورت دیگر وجودی ندارد که نیازمند باشد، بلکه خودش عین نیاز است. در این مورد فقر گفته می‌شود نه فقیر، یعنی حقیقت او جز فقر و نیاز چیز دیگری نیست.

### فقر وجودی از نگاه حکمت متعالیه

شارحان حکمت متعالیه، وجود را به «فی نفسه» و «فی غیره» تقسیم نموده‌اند؛ این دو قسم را به ترتیب وجود مستقل و رابط می‌نامند. وجود «فی نفسه»، به «لنفسه» و «لغیره»، و وجود «لنفسه»، به «بنفسه» و «بغیره» تقسیم شده است. تنها مصداق وجود «فی نفسه لنفسه بنفسه»، ذات حق است (سبزواری، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۲۳۷). پس از آن به ترتیب جواهر و اعراض، از مصداق دو شق دیگر این تقسیم می‌باشند. وجود رابط به لحاظ این که در غیر تحقق می‌یابد و دارای واقعیت استقلالی نیست، امری پیچیده به نظر می‌رسد. صدرالمآلهین به پیروی از استاد خود (میرداماد، بی تا: ص ۱۲۴)، وجود رابط را از وجود رابطی متمایز می‌کند؛ زیرا میان این دو اصطلاح، تفاوت بسیار است. «وجود رابط» در مقابل «وجود محمولی» و «فی نفسه» قرار دارد؛ بدین معنی که از هیچ نفسیتی برخوردار نیست و حقیقتی جز «فی غیره» بودن را ندارد. اما «وجود رابطی» دارای وجود «فی نفسه» است که این نفسیت همانند اعراض، برای غیر متحقق است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۲-۹۵). پس «برای غیر بودن» غیر از «در غیر» بودن است. وجود «فی غیره»، همان وجود فقری است

که هیچ‌گونه نفسیتی ندارد و از استقلال وجودی برخوردار نیست. نتیجه‌ای که در این بحث حاصل می‌شود این است که وجود فقری و رابط، حقیقتی جز تعلق و وابستگی به غیر ندارد و حتی بدون لحاظ غیر به ادراک هم نمی‌آید.

### تحلیل اصل علیت و اثبات فقر وجودی ممکنات

با اثبات اصالت وجود و اشتراک معنوی مفهوم آن و پذیرش تشکیک در مراتب وجود، تنها راه صحیح در توجیه و تبیین رابطه معلول با علت خود، رابط و عین وابستگی دانستن معلول نسبت به علت است. انکار وجود رابط، به معنای گسستن ارتباط میان معلول و علت است. مطابق اصالت وجود، تنها وجود صلاحیت علیت را دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۴۰۲)؛ معلول نیز جز وجود نیست و در عین حال با علت نیز یک چیز نیستند؛ پس باید گفت خود وجود با علت مرتبط است و این ارتباط مقوم آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱). به این معنی که معلول عین ربط و وابستگی به علت است و از شئون و تجلی آن به شمار می‌رود.

بر مبنای اصل علیت و تحلیل آن بر اساس اصالت وجود و امکان فقری چنین گفته می‌شود که رابطه علیت و معلولیت یک رابطه وجودی است. به همین جهت علیت علت و معلولیت معلول در حاق ذات آنها قرار دارد. یعنی علیت و معلولیت از اوصاف خارج از ذات آنها نیست؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که در مقام ذات، علت و معلول نباشند و این لازمه، به انکار اصل علیت می‌انجامد. پس معلول هویتی جدای از حقیقت علت خویش ندارد تا جدای از آن مورد توجه عقل قرار گیرد، به گونه‌ای که عقل دو هویت مستقل را مورد اشاره قرار دهد. (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۳۲۰-۳۲۲).

از طرف دیگر تمام ذات علت و معلول را وجود تشکیل می‌دهد؛ چون غیر از وجود چیز دیگری اصالت ندارد. بنابر این حاجت و نیازمندی مربوط به وجود معلول است. در نتیجه معلول عین حاجت و نیاز است و در مقایسه با علت خود، رابط و بلکه عین ربط و تعلق است. در این صورت وجود ممکنات به معنای مصادیق وجود رابط تلقی می‌شوند. در نتیجه تمام ممکنات در وجود خود عین فقر و وابستگی به ذات احدیت هستند؛ و این همان معنای فقر وجودی یا وجود فقری است.

وجودی که عین فقر و وابستگی است حتی برای یک لحظه بدون علت مستقل و حقیقی‌اش پایدار نیست، چنان که اراده انسان بدون نفس او تحقق ندارد. متکلمینی که با تمسک به مثال‌هایی همچون بقای بنا پس از بنا و لباس بعد از خیاط، به عدم نیاز حادث پس از حدوث حکم کرده‌اند، ناشی از بی توجهی به نحوه ارتباط ضروری معلول با علت خود بوده است. آنان قانون علیت را امری محسوس پنداشته‌اند، غافل از این که صرف رؤیت حسی بنا و لباس پس از سازندگان آن، موجب درک ارتباط ضروری علیت نیست. شیخ الرئیس این نکته را به خوبی گوشزد کرده است. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ص ۱۶).

وقتی که مناط احتیاج به علت در وجودات، فقر ذاتی و رابط بودن آنها نسبت به علت خود باشد، این فقر و تعلق ذاتی به علت در حال حدوث و بقا ملازم آنهاست؛ زیرا هویتی جز همین فقر و وابستگی ندارند. در نتیجه انفکاک آنها از علت منتفی است، بلکه همیشه از ناحیه فیاض علی الاطلاق، مستفیض هستند. صدرالمتألهین در این زمینه می‌گوید:

«افتقار برای وجود تعلقی در تمام حالات حدوث، استمرار و بقا همیشگی است؛ بنابراین نیاز آن در حین بقا همانند حاجت آن در حین حدوث است» (ملاصدرا،

۱۳۸۳: ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۵).

از سوی دیگر اقتضای ذات حق، دوام فیض اوست. نحله‌های کلامی، فلسفی و عرفانی، انقطاع فیض و امساک را خلاف اقتضای ذات حق و اسما و صفات او می‌دانند. این فیض مستمر با آن وابستگی ذاتی معلول انطباق پیدا می‌کند؛ زیرا تعلق ذاتی و وابستگی دائمی معلول، جز با استمرار فیض که از ویژگی‌های فاعلیت الهی است، صدق نمی‌کند. اگر لحظه‌ای انقطاع فیض صورت گیرد، معلول دوامی نخواهد داشت. پس استمرار وجودی معلول نشان از دوام فیض الهی دارد.

ماسوی الله در قیاس با علت حقیقی خودشان که ذات واجب الوجود و مستقل مطلق است، عین فقر و وابستگی هستند، به گونه‌ای که هویتی جز همین حیثیت تعلق صرف برای آنها متصور نیست. اما همین موجودات هنگامی که با یکدیگر مقایسه می‌شوند، به جواهر و اعراض - که دارای وجود نفسی نیز هستند - تقسیم می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ص ۳۰-۳۱). بر همین اساس وجود «فی نفسه» به «لنفسه» و «لغیره»، و وجود «لنفسه» به «بنفسه» و «بغیره» تقسیم شده‌اند. بنابر این وجود فقری یا فقر وجودی ممکنات، یک بحث عمیق فلسفی و مبرهن در حکمت متعالیه است. حکمای متاله پرده از این واقعیت ارزنده برداشته‌اند که تمام وجودات معلول وابستگی و فقر محض نسبت به ذات مستقل و غنی خداوندی هستند. با این بیان غنای مطلق ذات حق نیز اثبات می‌شود؛ زیرا این تعلقات و وابستگی‌های مطلق، به یک طرف وابستگی نیازمندند که خود هیچ گونه وابستگی و تعلق به چیز دیگری ندارد و گرنه ممکنات لحظه‌ای در میدان هستی درنگ نخواهند کرد. برخی از عباراتی که از صحیفه سید الساجدین حضرت زین العابدین علیه السلام در خصوص فقر و غنی نقل خواهد شد، بیانگر همین معنای عمیق است. در حقیقت آیات، روایات و دعای معصومین علیهم السلام مانند صحیفه

سجادیه، الهام بخش ژرف اندیشی و دقت نظر حکمای متاله، نظیر صدرالمتهین و شارحان وی در تبیین و تحلیل فلسفی فقر وجودی ممکنات و غنای مطلق ذات احدیت بوده است.

### فقر و غنا از منظر قرآن

در قرآن کریم فقر و غنا به دو گونه مطرح شده است. یک دسته از آیات به فقر مالی و مادی اشاره دارند؛ مانند: «پس از گوشت آنها بخورید؛ و بینوای فقیر را نیز اطعام نمایید»<sup>۱</sup> (حج/۲۸). «(انفاق شما) برای فقرایی باشد که در راه خدا، در تنگنا قرار گرفته‌اند؛ و از شدت خویشتن‌داری، افراد ناآگاه آنها را بی‌نیاز می‌پندارند»<sup>۲</sup> (بقره/۲۷۳). «زکاتها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای (جمع آوری) آن زحمت می‌کشند»<sup>۳</sup> (توبه/۶۰). «این اموال برای فقرای مهاجری است که از خانه و کاشانه و اموال خود بیرون رانده شدند»<sup>۴</sup> (حشر/۸). اما آیات دیگری هستند که فقر و غنا را به معنایی فراتر از معنای مالی و مادی آن اشاره دارند. قرآن کریم می‌فرماید: «ای مردم شما فقرا و نیازمندان به خدا هستید؛ تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است»<sup>۵</sup> (فاطر/۱۵). مرحوم علامه طباطبایی در خصوص این آیه می‌فرماید: «خداوند در این جمله فقر را منحصر در ایشان، و بی‌نیازی را منحصر در خود کرد، پس تمامی انحای فقر، در مردم؛ و تمامی انحای بی‌نیازی، در خدای سبحان است، و چون فقر و غنی عبارت از فقدان و وجدان است، و این دو، دو صفت متقابل یکدیگرند، ممکن نیست موضوعی از هر دو خالی باشد، هر چیزی که تصور شود، یا فقیر است، و یا غنی. لازمه انحصار فقر در انسان و انحصار غنی در خدا، انحصاری دیگر است و آن عبارت از این است که: انسان‌ها منحصر در فقر باشند

و خدا منحصر در غنی. پس انسان‌ها غیر از فقر ندارند، و خدا غیر از غنی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ج ۱۷، ص ۳۲). فقر إلى الله مقوم انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۵۶). فقیر به معنای صحیح کلمه، کسی است که ستون فقراتش شکسته و برای ایستادن بر پای خویش، توان و امکانی ندارد و مانند کسی که دچار قطع نخاع است. قیام و حرکت او جز با کمک دیگری، نامیسر است. از این رو حادثه‌های تلخ را «فاقره الظهر» گویند و قرآن کریم نیز در ترسیم قیامت از چهره‌های گرفته و غمگینی خبر می‌دهد که در انتظار «فاقره» یعنی حادثه‌ای کمرشکن هستند: «و در آن روز صورتهایی عبوس و در هم کشیده است، زیرا می‌داند عذابی در پیش دارد که پشت را در هم می‌شکند»<sup>۱۵</sup> (قیامت/۲۵ و ۲۴) و چون انسان در تمام هویت خویش وابسته به غنی محض، یعنی خدای سبحان است و از طرف دیگر، سایر شئون علمی و عملی بشر تابع هویت اوست، پس انسان در ذات و صفت و فعل و اثر خود نیازمند است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ الف: ج ۱۴، ص ۱۴۳-۱۴۴).

### فقر و غنا در کلام امام سجاده علیه السلام

حضرت امام سجاده علیه السلام، در قالب دعا به نکات ارزشمندی در زمینه اعتقادات، امور اجتماعی و مسایل متعدد دیگر بیان فرموده‌اند که در مجموعه صحیفه سجادیه گردآوری شده است. یکی از نکاتی که در این دعا مورد اشاره قرار گرفته، مفهوم فقر و غنا است که برگرفته از کلام الهی است<sup>۱۶</sup>. این مفاهیم در حکمت متعالیه با عنایت به کلام وحی و بیان معصومین علیهم السلام تبیین دقیق فلسفی پیدا کرده است. حضرت سجاده علیه السلام در دعای دهم صحیفه سجادیه، به محضر ذات احدیت چنین عرضه می‌دارد:



«ای بی نیاز بی نیازان، اینک ما بندگان تو در اختیار توایم، و من فقیرترین فقرا بتو هستم، پس به بی نیازی و عطای خویش (که هر نیازمندی از آن بهره می‌برد) نیازمندی ما را بر طرف فرما»<sup>۱۷</sup> (امام سجاده علیه السلام، ۱۳۸۳: ص ۶۹).

امام سجاده علیه السلام در این فقره از دعای نورانی، در یک طرف خداوند را «غنی الاغنیاء» و در مقابل، خودش را «افقر الفقراء» معرفی می‌کند. روشن است که فقر مالی و علمی و مانند آن مورد نظر آن حضرت نیست؛ زیرا نه تنها آن حضرت در امور مادی و دنیوی، نیازی به کسی نداشت؛ بلکه دست دیگران و فقرا را نیز می‌گرفت و به آنها کمک می‌کرد. بنابر این منظور حضرت همان فقر وجودی و وابستگی مطلق به خداوند متعال است. آن بزرگوار به خوبی آگاه است که تمام هستی از او ناشی شده و قوام آنان به عنایت ازلی اوست. در این میان بهترین دعا این است که انسان خواسته خود را اصل هستی قرار دهد؛ چرا که هر اندازه وابستگی وجودی به منبع هستی بیشتر باشد، انسان از سعه و درجه وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود. به عبارت دیگر هر چقدر انسان و هر موجود دیگری از سعه و درجه وجودی بالاتری برخوردار باشد، در درگاه ربوبی محتاج‌تر و وابسته‌تر است. به همین جهت حضرت زین العابدین علیه السلام خود را «افقر الفقرا» می‌خواند و در ادامه با تعبیر «فاجبر فافتنا بوسعک»، خواستار سعه وجودی در حد اعلای آن است.

برخی بندگان دست نیاز را به سوی بندگان دیگر دراز می‌کنند، آن هم در امور ناچیز، مانند مقداری غذا که به طور موقت شکم آنان را سیر کند. اما همت والای حضرت سجاده علیه السلام همانند سایر بزرگان دین، تا حدی است که هستی افزون‌تر را از منشا هستی طلب می‌کند. به همین جهت در فقره دیگری می‌فرماید:

«بر فقر و نیازمندی من به خودت بیفزای<sup>۱۸</sup>» (همان، ص ۲۷۴). یعنی هرچه من

به تو وابسته تر باشم از نعمت وجودی بیشتر برخوردار خواهم بود. معنا ندارد که کسی درخواست کند بر ناداری و کمبود مالی و مادیش افزوده شود، چه در این صورت به دنیا و امور دنیوی وابسته و نیازمند خواهد شد که موجب غفلت از خداست. این تعبیرات همان حقایق قرآنی است که بر زبان بنده‌ای جاری شده که متصل به منبع هستی است. تنها با وابستگی تام به ذات ازلی خداوندی، می‌توان از همه عالم بی‌نیاز شد، اما با استمداد از همه مخلوقات، نمی‌توان از او بی‌نیاز شد: «ای خدایی که تنها به تو از همه عالم بی‌نیاز توان شد»<sup>۱۹</sup> (همان، ص ۷۹). معنای این کلام ژرف، همان غنای وجودی ذات حق و فقر وجودی مخلوقات اوست، و گرنه در سایر امور از دیگران می‌توان بهره گرفت و نیاز مادی خود را برطرف کرد. آنچه تنها به واسطه او تامین می‌شود، جز هستی نیست و صد البته که جز هستی، چیز دیگری محقق نیست. پس بی‌نیازترین موجود کسی است که خود، اصل وجود و هستی است و نیازمندترین موجود، کسی است که در اصل وجودش نیازمند است:

«و آنان که از فقر خود به غنای ذاتی تو از همه بی‌نیاز شدند»<sup>۲۰</sup> (همان، ص ۱۴۷)، «یا هر که را که با توکل از فقر و بی‌چیزی به تو شکوه کند بی‌نیاز کننده‌ای؟ بار خدایا نومید مکن کسی را که جز تو بخشنده‌ای نمی‌یابد، و خوار مکن کسی را که از تو به کسی جز تو بی‌نیاز نمی‌گردد»<sup>۲۱</sup> (همان، ص ۹۳). «خود را به بی‌نیازی از آفریدگانت ستوده‌ای و تو به بی‌نیازی از آنها شایسته‌ای. و آنان را به فقر نسبت داده‌ای و ایشان هم احتیاج به تو را سزاوارند. پس هر که بستن رخنه فقر و نیازمندی خود را از درگاه تو بطلبد، و بر طرف کردن احتیاج را از خویش به وسیله تو بخواهد، حاجت خود را در جایگاهش خواسته، و برای رسیدن به مطلب خویش از راهش در آمده است»<sup>۲۲</sup> (همان، ص ۸۰). «بار خدایا

حاجت و خواسته‌ام را به سوی تو قصد نمودم و فقر و نیازمندی و بی‌چیزیم را به درگاهت فرود آوردم، در حالی که اطمینانم به آمرزش و رحمت و مهربانیت از عمل و کردارم بیشتر است<sup>۲۳</sup>» (همان، ص ۲۸۳). امام حسین علیه السلام در دعای عرفه عرض می‌کند: «خدایا منم فقیر در عین غنا و بی‌نیازیم، پس چگونه در فقرم نیازمند(به تو) نباشم<sup>۲۴</sup>» (قمی، ۱۳۸۳: ص ۶۰۲).

فقر در غنا همان فقر ذاتی و تعلق وجودی است. غنای من در آنچه دارم همان وجودی است که سراسر از ناحیه خداست و در این وجود عین نیاز و وابستگی به خدا هستم. نه تنها در ابتدای افاضه هستی، بلکه در ادامه هستی خود نیز عین وابستگی‌ام. وقتی چیزی عین وابستگی به دیگری باشد، ابتدای افاضه و ادامه آن یکسان است. همانند سایه است که در همه چیز خود و در ابتدای هستی و ادامه آن، عین وابستگی به صاحب سایه است. دایم الفضل<sup>۲۵</sup> (همان، ص ۷۹) بودن حضرت حق به همین معنا است.

امام به معنای دیگر فقر هم اشاره می‌کند. از جمله:

«و پناه میبریم به تو از شماتت دشمنان و از نیازمندی به کسانی که مانند خودم هستند<sup>۲۶</sup>» (امام سجاد علیه السلام، ۱۳۸۳: ص ۶۵). «اگر مرا به خود واگذاری از (انجام) کارها ناتوان گردم، و آنچه مصلحت من در آن است انجام ندهم، و اگر مرا به خلق خویش واگذاری با روی گرفته و درهم به من نگرند، و اگر مرا به ناچار به خویشانم واگذاری نومیدم گردانند، و اگر ببخشند کم و ناگوار بخشند و بر من منت فراوان نهند و نکوهش بسیار نمایند. پس به احسان و بخشش خود، خدایا، بی‌نیازم گردان، و به بزرگی خویش بلند مرتبه‌ام فرما، و به غنا و توانگریت دستم را بگشا، و به آنچه (خیر و نیکی دنیا و آخرت) نزد تو است (از دیگران) بی‌نیازم نما<sup>۲۷</sup>» (همان، ص ۱۲۸). «قدرت تحمل بر فقر ندارم<sup>۲۸</sup>» (همان،

ص ۱۲۷). «بار خدایا همنشینی فقراء و درویشان را برایم محبوب گردان<sup>۲۹</sup>» (همان، ص ۱۶۴).

در این فقرات از دعا منظور حضرت سجاده<sup>علیه السلام</sup> از فقر، همان فقر مالی و مادی است؛ زیرا فقر وجودی تنها به ذات مستقل و غنی مطلق متعلق است.

### نتیجه

ائمه بزرگوار ما به جهت این که با عالم معنا آشنا بودند، سخنان آنان نیز روگرفت همان واقعیات غیبی و واقعی است. عباراتی که در قالب دعا از این گنجینه‌های علم، به دست ما رسیده است، فرصت خوبی است تا سر از سرای مادی بیرون آورده و به حقایق هستی نظر کنیم. صحیفه سجادیه که از این گنجینه‌های ارزنده به شمار می‌رود، مشتمل بر ظرافت‌ها و دقایقی است که عقل بشری را شگفت‌زده می‌کند. یکی از این تعبیرات عمیق و پر محتوا، استخدام واژه فقر توسط حضرت سجاده<sup>علیه السلام</sup> است که حکمای اسلامی با تاملات فلسفی و عرفای مکتب اسلام با سیر و سلوک، پرده از ژرفای معنوی آن بر گرفته‌اند.

فقر به معنای ناداری و احتیاج است و به همین جهت کسی که ستون فقرات نداشته باشد، قوام و ایستادگی ندارد. از سوی دیگر هستی هر کسی از ناحیه هستی بخش اوست و اگر ذات حق افاضه نفرماید، چیزی در میان نخواهد بود؛ یعنی هر چیزی سراسر وجودش نیاز به خداست. این مطلب در فلسفه و به خصوص حکمت متعالیه برهانی شده است. بدین معنا که معلول در هستی خود به علت حقیقی نیازمند است، زیرا تنها هستی و وجود اصالت دارد و این هستی تمام حقیقت معلول را تشکیل می‌دهد؛ یعنی معلول در تمام هستی و ذات خود عین نیاز است؛ زیرا قبل از افاضه هستی، چیزی نبوده تا نیازمند باشد. پس در

حدوث و بقا، عین نیاز و فقر به ذات هستی بخش است. این همان فقر وجودی است که امام سجاده علیه السلام در دعای صحیفه سجادیه، از این طریق، با هستی بخش خود راز و نیاز می‌کند. آن حضرت در مقابل ذات حق خود را فقیرترین موجودات معرفی می‌کند؛ یعنی در تمام ذات و هستی خود، به مرکز هستی وابسته، بلکه عین وابستگی و تعلق است. به این معنا که هرچه انسان وابستگی خود را به منشأ هستی بیشتر کند، از غنای بیشتری برخوردار خواهد بود. به همین جهت پدر گرامی آن حضرت، حضرت سید الشهداء علیه السلام نیز به محضر خداوند عرض می‌کند نه تنها در ناداری، بلکه در غنای خود به او محتاج است. فقر ذاتی و وجودی، انواع دیگر فقر، مانند فقر مالی را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا کسی که در ذات و هستی خود وابستگی دارد، در عوارض و متعلقات وجودی خود نیز وابسته به غیر است.

### پی نوشت‌ها

۱. «الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ وَ عِمَادُ الدِّينِ وَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق: ص ۴۰).
۲. «وَ مِنْ أَكْثَرِ النُّعْمِ عَلَيْنَا جَرِيَانٌ ذَكَرَكَ عَلَي السَّيْتِنَا وَ إِذْنُكَ لَنَا بِدُعَائِكَ وَ تَزْيِينِكَ وَ تَسْبِيحِكَ» (قمی، ۱۳۸۳: ص ۲۹۶).
۳. «الدُّعَاءُ مُخَّ الْعِبَادَةِ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۷، ص ۲۷).
۴. «مَا مِنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَنْ يُسْأَلَ وَ يُطْلَبَ بِمَا عِنْدَهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ص ۱۰۸۹).
۵. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الفاطر/۱۵).
۶. ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْضَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَنُّفِ﴾ (البقره/۲۷۳).
۷. «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (كلینی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۳۰۷).
۸. ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (القصص/۲۴).
۹. فقیر در زبان عرب به کسی گفته می‌شود که ستون فقراتش در هم شکسته است. اما کسی که مال ندارد را «فاقد» می‌خوانند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۴، ص ۳۵۲).

۱۰. ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الحج/۲۸).
۱۱. ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْضَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ (البقره/۲۷۳).
۱۲. ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ (التوبه/۶۰).
۱۳. ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ (الحشر/۸).
۱۴. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الفاطر/۱۵).
۱۵. ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ \* تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (القيامة/۲۵ و ۲۴).
۱۶. قرآن کریم می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الفاطر/۱۵).
۱۷. «يَا غَنِيَّ الْأَغْنِيَاءِ، هَا، نَحْنُ عِبَادُكَ بَيْنَ يَدَيْكَ، وَ أَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْكَ، فَاجْبُرْ فَاقَتَنَا بِوَسْعِكَ» (امام سجاده علیه السلام، ۱۳۸۳: ص ۶۹).
۱۸. «وَزِدْنِي إِلَيْكَ فَاقَةً» (همان، ص ۲۷۴).
۱۹. «وَيَا مَنْ يُسْتَعْنَى بِهِ وَ لَا يُسْتَعْنَى عَنْهُ» (همان، ص ۷۹).
۲۰. «وَالْمُعْنِينَ مِنَ الْفَقْرِ بِعَنَّاكَ» (همان، ص ۱۴۷).
۲۱. «أَمْ أَنْتَ مُعْنٍ مِنْ شَكَا إِلَيْكَ، فَقَرَّةٌ تَوَكَّلَا. إِلَهِي لَا تُخَيِّبْ مَنْ لَا يَجِدُ مُغْطِيًا غَيْرَكَ، وَ لَا تَخْذُلْ مَنْ لَا يَسْتَعْنِي عَنْكَ بِأَحَدٍ ذُوْنِكَ» (همان، ص ۹۳).
۲۲. «تَمَدَّخْتُ بِالْعَنَاءِ عَنْ خَلْقِكَ وَ أَنْتَ أَهْلُ الْغِنَى عَنْهُمْ. وَ نَسَبْتَهُمْ إِلَى الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْلُ الْفَقْرِ إِلَيْكَ. فَمَنْ حَاوَلَ سَدَّ خَلْقِيهِ مِنْ عِنْدِكَ، وَ رَامَ صَرْفَ الْفَقْرِ عَنْ نَفْسِهِ بِكَ فَقَدْ طَلَبَ حَاجَتَهُ فِي مَطْلَانِهَا، وَ أَتَى طَلِبَتَهُ مِنْ وَجْهِهَا» (همان، ص ۸۰).
۲۳. «اللَّهُمَّ إِلَيْكَ تَعَمَّدْتُ بِحَاجَتِي، وَ بِكَ أَنْزَلْتُ الْيَوْمَ فَقْرِي وَ فَاقَتِي وَ مَسْكَتِي، وَ إِنِّي بِمَغْفِرَتِكَ وَ رَحْمَتِكَ أَوْتَقُ مِنِّي بِعَمَلِي» (همان، ص ۲۸۳).
۲۴. «الْهِيَ أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيرًا فِي فَقْرِي» (قمی، ۱۳۸۳: ص ۶۰۲).
۲۵. «يَا دَائِمَ الْفَضْلِ عَلَيَّ الْبَرِيَّةِ» (همان، ص ۷۹).
۲۶. «وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ شِمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ، وَ مِنْ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاءِ» (امام سجاده علیه السلام، ۱۳۸۳: ص ۶۵).
۲۷. «فَإِنَّكَ إِنْ وَكَلْتَنِي إِلَى نَفْسِي عَجَزْتُ عَنْهَا وَ لَمْ أُقِمْ مَا فِيهِ مَصْلِحَتُهَا، وَ إِنْ وَكَلْتَنِي إِلَى خَلْقِكَ تَجَهَّمُونِي، وَ إِنْ أَلْجَأْتَنِي إِلَى قَرَابَتِي حَرَمُونِي، وَ إِنْ أَعْطَوْنَا قَلِيلًا نَكِدَا، وَ مَنْوَا عَلَيَّ طَوِيلًا، وَ دَمُوا كَثِيرًا. فَبِفَضْلِكَ، اللَّهُمَّ، فَأَغْنِنِي، وَ بِعَظَمَتِكَ فَانْعَشْنِي، وَ بِسَعَتِكَ، فَابْسُطْ يَدِي، وَ بِمَا عِنْدَكَ فَكَفِّنِي» (همان، ص ۱۲۸).
۲۸. «وَ لَا قُوَّةَ لِي عَلَى الْفَقْرِ» (همان، ص ۱۲۷).
۲۹. «اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيَّ صُحْبَةَ الْفُقَرَاءِ» (همان، ص ۱۶۴).

## کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الشفاء (الالهیات)*، به کوشش حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. امام سجاده علیه السلام، علی بن الحسین. (۱۳۸۳). *صحیفه سجادیه*، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: نگاران قلم.
۳. انصاریان، حسین. (۱۳۷۳). *تفسیر جامع صحیفه سجادیه (دیار عاشقان)*، تهران: پیام آزادی.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱ الف)، *صورت و سیرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)*، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. ---. (۱۳۸۶). *قرآن در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)*، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. ---. (۱۳۸۱ ب). *معاد در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)*، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حر عاملی. (۱۴۰۳). *وسائل الشیعه*، تحقیق و تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. ---. (۱۴۱۴). *وسائل الشیعه*، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۹. خمینی، روح الله. (۱۳۷۰). *صحیفه نور*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۶). *شرح المنظومه (قسم الحکمه)*، ج ۲، به کوشش حسن زاده آملی، مسعود طالبی، قم: نشر ناب.
۱۱. شیخ صدوق. (۱۴۰۴). *عیون اخبار الرضا*، تصحیح و تعلیق شیخ حسین اعلمی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. طباطبایی محمدحسین. (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*، به اشراف میرزا عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه مدرسین بقم المشرفه.
۱۳. ---. (۱۳۷۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۳۶ □ تبیین معنای فلسفی فقر و غنا در صحیفه سجادیه

۱۵. قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۳). *کلیات مفاتیح الجنان*، تهران: انتشارات یاسین.
۱۶. کلینی، یعقوب. (۱۳۶۲). *الکافی*، ج ۲، تهران: اسلامیة.
۱۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، جلد ۶۹، تحقیق سید ابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، بیروت: موسسه دارالوفاء.
۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. ---. (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۱، تصحیح و تحقیق: دکتر غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. میرداماد. (بی تا). *الافق المبین*، نسخه خطی دانشگاه تهران، شماره ۲۸۹.



## تجربه دینی از دو دیدگاه

مجید محب زاده<sup>۱</sup>

### چکیده

امروزه تجربه دینی یکی از مباحث مهم فلسفه دین به شمار می‌رود. شلایرماخر مضامین کتب مقدس را در تعارض با عقل و فهم بشری دید. وی بر این مبنا گوهر و اساس دین را تجربه دینی دانست که از نظر وی تجربه دینی یعنی احساس اتکا و وابستگی مطلق و کامل به منبع و قدرتی که از جهان متمایز است. اما نظرات وی مورد انتقاد بزرگانی چون ویلیام آلتون، فویرباخ، جورج لیندبک، مک گراث و دیگران قرار گرفته است. در این تحقیق با چستی تجربه دینی و تعاریف مختلف آن آشنا می‌شویم. از منظر حضرت آیت الله بهشتی: دین آگاهی از امر متعالی است و تجربه دینی راه یافتن و سرسپردگی در برابر آن امر متعالی است. ایشان تجربه دینی را برای کسی که آن را از سر می‌گذرانند معتبر می‌داند و در کنار براهین عقلانی دلیلی برای اثبات باورهای دینی می‌داند و معتقد است که تجربه دینی ابداع غرب نیست و نباید کام جان را از این منبع فیاض محروم ساخت. به هر حال نگاه دو فیلسوف به تجربه دینی

---

۱. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی. تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۱

با توجه به فضای فرهنگی دنیای اسلام و مسیحیت متفاوت است زیرا مکتب اسلام بر خلاف مسیحیت به تفکر و تعقل اهمیت فراوان می دهد. در این مقاله نظرات این دو فیلسوف درباره تجربه دینی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

**واژگان کلیدی:** تجربه دینی، فلسفه دین، شهود، بهشتی، شلایر ماخر.

\*\*\*

### مقدمه

امروزه فلسفه دین در مراکز دانشگاهی و مجامع دینی به عنوان یکی از شاخه های معرفت بشری مطرح است که به چند و چون درباره محتویات دین می پردازد. انتظار از دین، اعجاز، مسئله الوهیت، زبان دین، تجربه دینی از جمله مباحث این دانش است که فیلسوفان دین با کاوش های عقلانی به بحث و بررسی پیرامون آن ها می پردازند. در این میان تجربه دینی از مباحث مهم فلسفه دین به شمار می آید. امروزه در مجامع علمی تجربه دینی آن چنان اهمیتی یافته است که اکثر فیلسوفان دین پیرامون آن، کتاب یا مقاله ای را به رشته تحریر درآورده و در مراکز دانشگاهی به بحث و تدریس پیرامون این امر مهم همت گمارده اند. این موضوع در میان اندیشمندان سابقه طولانی دارد و ذهن متفکران جهان را به خود مشغول داشته است. در جهان غرب شلایر ماخر آموزه های کتب مقدس را در تعارض با عقل و فهم بشری دید. وی بر این اساس گوهر دین را احساس و توجه به بی نهایت خوانده و آن را از مقولات معرفتی و نظری خارج ساخته است. شلایر ماخر رویکردی کاملاً نوین را در دین بنیان نهاد و اساس دین و دینداری را تجربه دینی دانست، تجربه دینی از دیدگاه وی تجربه ای عقلی یا معرفتی نیست بلکه احساس اتکا و وابستگی مطلق و کامل به منبع و قدرتی است که از جهان متمایز است.

بنابراین به نظر شلایرماخر اساس دین نه فکر است نه عمل، بلکه شهود و احساس است. وی تجربه دینی را آن قدر مهم دانست که مذهب و دین را در احساس و تجربه خلاصه کرد. در ایران نیز بعضی از افراد تحت تأثیر عقاید او قرار گرفته اند و بدون توجه به فضا و فرهنگ مسیحیت و انگیزه های به وجود آمدن ایده تجربه دینی آن را از بستر فرهنگی جدا ساخته و چون وصله ای ناجور به پیروی از شلایرماخر اصل و اساس دین را در تجربه دینی خلاصه نموده اند. اما اندیشمندان بیدار جهان اسلام هم چون حضرت آیت الله عبدالله جوادی آملی و حضرت آیت الله احمد بهشتی به بحث و بررسی روشنگرانه پیرامون موضوع تجربه دینی پرداخته اند و نقاب را از چهره حقیقت فروانداخته و آن را چون خورشیدی برملا ساخته اند.

در این مقاله، تجربه دینی را از منظر آیت الله بهشتی اندیشمند برجسته فلسفه اسلامی و شلایرماخر بررسی می نمایم. نگارنده پس از برگزاری چندین جلسه گفتگو با حضرت استاد بهشتی دریافتم که دیدگاه ایشان درباره تجربه دینی دیدگاهی کاملاً متعادل و به دور از تفریط و افراط است. از دیدگاه ایشان هنگامی که جهان غرب از عقل و نقل سرخوردگی پیدا کرد و پناهگاه قابل اطمینانی برای خود نیافت و فلسفه و کلام مسیحی و محتوای عهدین مرهمی بر آلام او نهاد و راهی به سوی حقیقت بر وی هموار نکرد بهترین چاره را در روی آوردن به تجربه دینی یافت. استاد بهشتی معتقد است که تجربه دینی را خود دین اسلام پی افکنده و در متون معتبر دینی شواهد زنده ای از تجربه دینی داریم و تجربه دینی برای کسی که به آن دست می یابد معتبر است و تجربه دینی ارمغان و ابداع و ابتکار غرب نیست و باید کام جان را از این سرچشمه فیاض ارضا و اشباع کرد.

در این مقاله به بررسی دیدگاه این دو فیلسوف درباره تجربه دینی می پردازیم.

### بیان مسئله

در این مقاله ما به طرح تجربه دینی و چیستی مفهوم آن از دیدگاه شلایر ماخر و استاد بهشتی پرداخته، سپس این موضوع را بررسی کرده ایم که آیا شلایر ماخر و استاد بهشتی از تجربه دینی برای اثبات باورهای دینی استفاده کرده اند یا خیر. سپس به مقایسه دیدگاه دو فیلسوف پرداخته ایم.

شلایر ماخر در نوشته های مهم خویش ادعا می کند که تجربه دینی تجربه ای عقلی یا معرفتی نیست بلکه احساس اتکا و وابستگی مطلق و کامل به منبع یا قدرتی است که از جهان متمایز می شود. مطالعه در آثار شلایر ماخر بیان گر این امر است که اساس دین نه فکر است و نه عمل بلکه شهود و احساس است و آن قدر تجربه دینی را مهم می داند که مذهب و دین را در احساس و تجربه دینی خلاصه می کند و معتقد است که مهم ترین دلیل برای اثبات اصل و اساس دین است.

در مقابل، از دیدگاه حضرت استاد بهشتی، دین، آگاهی از امر متعالی است و تجربه دینی راه یافتن و سرسپردگی در برابر آن امر متعالی است. ایشان ضمن تأکید بر وجود تجربه دینی در منابع اسلامی آن را به عنوان عاملی جهت باورهای دینی می شناسند منتها در کنار ادله عقلانی و براهین فلسفی؛ چرا که مکتب اسلام بر تعقل و تفکر تأکید فراوان دارد. مسلماً از دیدگاه استاد، براهین فلسفی و ادله عقلی از جایگاه ویژه ای در اثبات باورهای دینی برخوردارند. در این پژوهش ضمن بیان چیستی تجربه دینی، به بررسی ابعاد آن از دیدگاه دو فیلسوف پرداخته و سپس دیدگاه آن ها را با یکدیگر مقایسه کرده ایم.

### مقایسه دیدگاه دو فیلسوف درباره دین

ابتدا به مقایسه نظر دو فیلسوف یعنی شلایرماخر و حضرت آیت الله بهشتی در مورد تجربه دینی می پردازیم و شباهت ها و تفاوت های نظر آنان را مورد بررسی قرار می دهیم. قبل از این بررسی لازم است که تعریف دین را از نظر هر دو فیلسوف ارایه دهیم.

فردریک کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه خود می نویسد:

«دین نزد شلایرماخر همانا عبارت است از احساس بنیادی اتکا به بیکران.»

(کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۷، ص ۱۵۹).

حضرت آیت الله بهشتی می فرماید:

«شاید بتوان گفت بهترین و جامع ترین تعریف دین، آگاهی از امر متعالی است.»

(بهشتی، ۱۳۸۶: ص ۲۳۵).

شلایرماخر معتقد است که:

«مذهب به ساحتی دیگر، یعنی ساحت احساسات تعلق دارد مذهب حقیقی

حس و شوقی است که برای تجربه کردن نامتناهی وجود دارد.» (لین، ۱۳۸۰:

ص ۳۸۶).

حضرت آیت الله بهشتی پس از تعریف دین می فرماید:

«دین با صراحت تمام امر متعالی را که انسان هم به او آگاهی دارد و هم در برابر او

سرسپردگی، به ما معرفی کرده است. این که دین، این همه در معرفی امر متعالی

پای می فشارد، به دلیل مبارزه با خطای در تطبیق نیست؟ آیا این نیست که قرآن از

علم بی کران امر متعالی سخن می گوید و مقام علمی او را با ذکر نمونه هایی از

قبیل علم به این که موجود مؤنث چه چیزی را در رحم دارد، رحم ها چه می

کاهند و چه می افزایند و هیچ چیزی نزد او بدون مقدار و اندازه نیست معرفی می

کند برای مبارزه با خطای در تطبیق نیست؟» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۳۷).

اگر به دقت در تعاریفی که هر دو فیلسوف از دین ارائه می دهند بررسی کنیم تفاوت چشمگیری را ملاحظه می کنیم. شلایرماخر به مسئله احساسات در امر دین اهمیت بسیاری می دهد و می گوید دین و مذهب به ساحتی دیگر یعنی ساحت احساسات تعلق دارد. در صورتی که حضرت آیت الله بهشتی می فرماید دین آگاهی از امر متعالی است. به نظر می رسد علم و آگاهی را نمی توان با احساس برابر دانست و این مهم ترین وجه تفاوت دیدگاه این دو فیلسوف نسبت به اصل و اساس دین است. شلایرماخر دین و مذهب را در احساس خلاصه می کند و ایمان از دیدگاه او را نمی توان به معنای پذیرش آموزه ها دانست. او معتقد است که آموزه های دینی را آن گونه که بسیاری تصدیق می کنند به هیچ وجه نمی توان عالی ترین نقطه مذهب دانست و تمام کسانی که می خواهند به مذهب راه یابند باید آموزه ها را نفی کنند. در صورتی که از دیدگاه حضرت آیت الله بهشتی ایمان به معنی نفی آموزه های دینی نیست بلکه آموزه های دینی خصوصاً اصول دین را باید با دلایل متقن عقلانی پذیرفت و هر کس باید برای پذیرش آموزه های دینی از قبیل توحید، معاد، نبوت و ... به میزان معرفت و دانش خویش به دلایل و براهین علمی و عقلانی استناد نماید. البته شلایرماخر با این مشکل بزرگ روبرو است که دین حضرت مسیح علیه السلام در حال حاضر دینی تحریف شده است که بسیاری از آموزه های دینی آن با دلایل عقلانی و فلسفی سازگاری ندارد. حضرت آیت الله بهشتی در این باره می فرماید:

«اگر متون دینی دست نخورده به یادگار مانده بودند ناقض یکدیگر نبودند، بلکه

اختلاف آن ها در جامعیت و کمال بود. چیزی که جامع تر و کامل تر است ناقض

مرتب‌ه پایین‌تر نیست، بلکه مکمل آن است ولی اگر دینی دست‌خوش تحریف و تغییر شد و اگر دست‌های آلوده حقایق دینی را به نفع خود تغییر دادند نباید انتظار داشت که دینی که مصون از تحریف و تغییر بوده و استوار و برقرار مانده- است مؤید آن باشد.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۳۸).

### مقایسه دیدگاه دو فیلسوف درباره تجربه دینی

پس از مقایسه دیدگاه دو فیلسوف درباره دین به مقایسه دیدگاه آن‌ها درباره تجربه دینی می‌پردازیم.

تجربه دینی از نگاه شلایرماخر تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست بلکه احساس اتکا و وابستگی مطلق و کامل به منبع یا قدرتی است که از جهان متمایز است. (محمدرضایی، ۱۳۹۰: ۱۱۲)

در صورتی که تعریفی که حضرت آیت‌الله بهشتی کاملاً با تعریفی که شلایرماخر ارائه می‌دهد متفاوت است. ایشان اعتقاد دارند که:

دین آگاهی از امر متعالی است و تجربه دینی راه یافتن و سرسپردگی در برابر آن امر متعالی است. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۳۶)

شلایرماخر تجربه دینی را عقلی یا معرفتی نمی‌داند چون او اساس دین را نه فکر می‌داد نه عمل. بلکه از نظر او دین شهود و احساس است. در صورتی که تجربه دینی از دیدگاه حضرت آیت‌الله بهشتی راه یافتن و سرسپردگی در برابر امر متعالی می‌داند، راه یافتن و سرسپردگی در برابر امر متعالی نه از طریق احساس و شهود صرف، که علاوه بر احساس و شهود، براهین عقلانی و فلسفی بسیار لازم و ضروری است.

از رسول گرامی اسلام حضرت محمد ﷺ نقل شده که:

«هر کس خود را بشناسد، پروردگار خود را شناخته است. بر تو باد به علم و اخلاص که هیچ عملی بدون آن مقبول نیست.»<sup>۱</sup> (مجلسی، بی تا: ج ۲، ص ۳۲، ح ۲۲).  
 بنابراین روایت که مورد وثوق همه علمای اسلام از آن جمله مورد قبول فیلسوف گرانقدر ما می باشد شناخت خدا از طریق معرفت و عقلانیت رخ می دهد. بدین مناسبت ایشان می گوید:

مطالعات درون دینی می گوید دین از معرفت آغاز می شود. دین بی معرفت یعنی دین بی آغاز و دین بی آغاز یعنی دین بی فرجام. امیر مؤمنان که خود دین مجسم است فرمود: اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال التوحیده نفی الصفات عنه؛ آغاز دین معرفت خداست و کمال معرفت خداوند، تصدیق به وجود اوست. (یعنی تصدیق بدون تصور ممکن نیست و اگر کسی معنای واجب الوجود را درست تصور کند، حتماً به وجودش تصدیق خواهد کرد) و کمال تصدیق به وجود خداوند، توحید اوست (یعنی اگر کسی در مرتبه تصدیق به وجود خداوند به کمال برسد و او را به عنوان صرف الوجود و بسیط الحقیقه بشناسد، حتماً به یگانگی او تصدیق می کند؛ چرا که صرف الوجود و بسیط الحقیقه، تکرر و تعدد نمی پذیرد) و کمال توحید خداوند، نفی صفات از اوست (یعنی نفی صفات زاید بر ذات، نه صفات کمالیه ای که عین ذاتند). (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۶).

بنابراین تجربه دینی از منظر استاد بهشتی تجربه ای صرفاً احساسی نیست که بخواهیم عقل و فکر و معرفت را نادیده بگیریم.  
 هر دو فیلسوف تجربه دینی را امری مهم در شناخت دین تلقی می کنند و لکن دیدگاه آن ها تفاوت های چشمگیری نیز دارد.  
 شلایرماخر اساس دین و دینداری را تجربه دینی می داند و معتقد است که



آموزه ها و مناسک و شعائر دینی از تجربه دینی برمی خیزند و به تعبیری تفسیر تجربه دینی اند. به نظر می رسد این دیدگاه نسبت به تجربه دینی کاملاً افراطی و گزاف است، ولی استاد بهشتی ضمن تأکید بر قبول تجربه دینی، برای کسی که به آن دست می یابد آن را معتبر می داند و می فرماید:

ما معتقدیم که تجربه دینی را خود دین پی افکنده است و خوشبختانه در متون معتبر دینی شواهد زنده ای از تجربه دینی داریم. این تجربه برای کسی که به آن دست می یابد معتبر است. نکند که غرب زده ها و دل باختگان فرهنگ غربی تصور کنند که تجربه دینی ارمغانی نو و ابداع و ابتکاری از غرب است. ما دست آوردهای آن ها را در این زمینه ارج می نهیم و حتماً مقاله ای را بدان اختصاص می دهیم ولی شایسته نیست که رهگشایی های دین را در زمینه تجربه دینی نادیده انگاریم و کام جان را از این سرچشمه فیاض ارضا و اشباع نکنیم. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۱۸).

نگاه استاد بهشتی نسبت به تجربه دینی نگاهی کاملاً معتدل است و مثل شلایرماخر، اصل و اساس دین و دینداری را تجربه دینی نمی داند و اعتقاد ندارد که در همه موارد آموزه ها و مناسک و شعائر دینی از تجربه دینی برمی خیزند و به تعبیری تفسیر تجربه اند بلکه تجربه دینی را برای کسی که به آن دست می یابد معتبر می داند.

### عوامل ظهور تجربه گرایی از منظر دو فیلسوف

شلایرماخر کاملاً فیلسوفی تجربه گراست. چون اصل و اساس دین را در تجربه خلاصه می کند اما عامل اصلی زمینه ساز تجربه گرایی این فیلسوف و این که او اساس و اصل دین را تجربه می داند را می توان این امر تلقی کرد که مضامین تحریف شده کتاب مقدس را در تعارض با عقل و فهم بشری دید. او

دین را از الهیات و آموزه های عقلانی جدا ساخته یا دین را از حملات شک گرایان و منتقدان برهاند.

حضرت آیت الله جوادی عاملی در این باره می فرماید:

فقدان تفکر عقلی و ضعف مبانی فکری تام فلسفی، گروهی از اندیشمندان و متکلمان مسیحی را به سوی برخی از مواعظ خطابی و گفته هایی که بی بهره از اتقان برهانی هستند سوق داده و از آن پس گفتگوهای آشفته و بی سامانی پیرامون طرفداران و مخالفان آن در گرفته است. از جمله براهینی که فاقد صورت فلسفی و برهانی است استدلالی است که برهان تجربه دینی نام گرفته است و مبتنی بر تجربه ها، دریافت ها و شهودهای افراد نسبت به واقعیتی است که از ارزش و قداستی عمیق برخوردار است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹).

سیدحسن حسینی نیز در این باره می نویسد:

شلایرماخر مضامین کتب مقدس را در تعارض با علم و فهم بشری می دید. وی بر این مبنا، گوهر دین را احساس و توجه به بی نهایت خوانده، آن را از مقولات معرفتی و نظری خارج می دید. شلایرماخر افکار و باورها و اعمال دینی را صرفاً تجلی احساسات و معلول آن می دانست. بنابراین، از دیدگاه وی، جوهر دین داری، نوعی تجربه دینی است و باورها و اعتقادات و معارف و اخلاق و اعمال و شرایع دینی فرع آن امری است که تجربه دینی خوانده می شود. (حسینی، ۱۳۹۱: ۸۸).

در دنیای اسلام زمینه تجربه گرایی به صورتی که در دنیای مسیحیت به وجود آمده وجود نداشته و بین تعالیم اسلام و آموزه های آن و عقل هیچ گونه تعارضی وجود ندارد.

چنان که امام علی علیه السلام در مورد صفات خدا می فرماید:

«خدا فرزندی ندارد تا فرزند دیگری باشد و زاده نشده تا محدود به حدودی

گردد و برتر است از آن که پسرانی داشته باشد، و منزه است که با زنانی ازدواج کند». اندیشه‌ها به او نمی‌رسند تا اندازه برای خدا تصور کنند و فکرهای تیزبین نمی‌توانند او را درک کنند، تا صورتی از او تصور نمایند حواس از احساس کردن او عاجز و دست‌ها از لمس کردن او ناتوان است و تغییر و دگرگونی در او راه ندارد و گذشت زمان تأثیری در او نمی‌گذارد، گذران روز و شب او را سالخورده نسازد و روشنایی و تاریکی در او اثر ندارد. خدا با هیچ یک از اجزاء و جوارح و اعضاء و اندام و نه با عَرْضی از اعراض و نه با دگرگونی و اجزاء وصف نمی‌گردد. برای او اندازه و نهایت و انقطاع و غایتی نیست.<sup>۲</sup> (دشتی، ۱۳۷۹: ۳۶۲)

این کلام نورانی امام علی علیه السلام در اوج تعقل و تفکر است و با براهین فلسفی کاملاً سازگاری دارد. استاد بهشتی با توجه به این کلام نورانی علوی و صدها روایت دیگر و آیات قرآن باورها و آموزه‌های دینی را با ادله فلسفی و برهان عقلانی به اثبات می‌رساند و برای اثبات آن‌ها نیازی به تجربه صرف نمی‌بیند چرا که زمینه فرهنگی که شخصیت این دو فیلسوف در آن شکل گرفته کاملاً متفاوت است. استاد بهشتی معتقد است که تجربه دینی را خود دین پی افکنده و در متون معتبر دینی شواهد زنده‌ای از تجربه دینی داریم و تجربه دینی برای کسی که به آن دست می‌یابد معتبر است و باید کام‌جان را از این سرچشمه فیاض ارضا و اشباع نماید اما برای اثبات باورهای دینی علاوه بر تجربه دینی به براهین فلسفی و دلایل عقلانی توجهی خاص دارد.

### وجوه مشترک دیدگاه دو فیلسوف درباره تجربه دینی

به نظر می‌رسد بین دیدگاه دو فیلسوف در باب تجربه دینی وجوه مشترک قابل توجهی وجود نداشته باشد چون بستر پیدایش نظریه تجربه دینی توسط

شلایرماخر و فضای فرهنگ مسیحیت با فضا و فرهنگ اسلامی کاملاً متفاوت است. شلایرماخر زمانی تجربه دینی را مطرح کرد که مضامین کتب مقدس را در تعارض با عقل بشری می دید. وی بر این مبنا گوهر دین را احساس و توجه به بی نهایت خواند. در صورتی که در دنیای اسلام هیچ کدام از مضامین کتاب مقدس قرآن در تعارض با عقل نیست بلکه بر عقلانیت و تفکر تأکید دارد. در این باره از امام علی بن الحسین علیه السلام درباره سوره توحید سوال کردند، فرمود: «خداوند متعال می دانست که در آخرالزمان اقوامی می آیند که در مسائل تعمیق و دقت می کنند، لذا سوره قل هو الله احد و آیات آغاز سوره حدید، تا علیم بذات الصدور را (پیرامون مباحث توحید و خداشناسی) نازل فرمود، هر کس بیش از آن را طلب کند هلاک می شود. (کلینی، بی تا: ج ۱، ص ۱۲۳) شاید امروز همان روزی باشد که حضرت علی بن الحسین علیه السلام پیش بینی می کند که اقوامی می آیند و در مسائل تعمیق و دقت می کنند!

حضرت آیت الله بهشتی تجربه دینی را برای کسی که به آن دست می یابد معتبر می داند ولی اساس و مبنای دین را تجربه دینی نمی داند. براین اساس نگارنده معتقد است که وجه اشتراک چندانی بین نظر دو فیلسوف در باب تجربه دینی وجود ندارد.

### اصالت تجربه دینی از منظر دو فیلسوف

شلایرماخر معتقد است که تجربه دینی علت باور دینی است (تقدم وجودی تجربه دینی بر باور دینی). بابک عباسی در کتاب تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی (بررسی و نقد آرای ویلیام آلتون) که رساله دکتری وی در رشته فلسفه غرب است می نویسد:

«می توان گفت به اعتقاد شلایرماخر تجربه دینی علت باور دینی است (تقدم وجودی تجربه دینی بر باور دینی)، تجربه دینی کاشف از امر دینی است، تجربه دینی داده بی واسطه دینی است، و مهم تر از همه این که الهیات و آموزه های دینی - بنا به صورت بندی ما - هیچ اصالت و مرجعیتی از نزد خود ندارند. این حکم، خواه آن را نوعی نقد بدانیم خواه نه، درست است که در الاهیات شلایرماخر سخن گفتن از خدا و اوصاف او به سخن گفتن از تجربه انسان از خدا و اوصاف این تجربه بدل می شود و شاید عمیق ترین معنای اصالت تجربه دینی همین باشد.» (عباسی، ۱۳۹۱: ۳۶).

«بعضی از صاحب نظران معتقدند که در نظریه شلایرماخر درباره دین، حس دینی مقدم بر آموزه ها و باورهای دینی است و باورهای دینی در حقیقت وصف الحال یا بیان و ترجمان (expression) شهودهای دینی اند. گزاره های دینی برخی صرفاً بیان شهودهای دینی و برخی تأملاتی ثانوی بر یافت های اصیل حس دینی اند شلایرماخر در ایمان مسیحی می گوید آموزه های دینی شرح و روایت هایی از احوال دینی اند که به لباس عبارت درآمده اند. تعالیم دینی، در همه صور آن، در احوال و عواطف حاصل از خودآگاهی دینی ریشه دارند. به نحوی که اگر این احوال نبودند آن تعالیم به وجود نمی آمدند. به این ترتیب، شلایرماخر بر ویژگی ثانوی و فرعی الهیات تأکید می کند. حاصل آن که از نظر شلایرماخر دین یعنی خداآگاهی و این خداآگاهی از طریق احساس یا دل آگاهی ای میسر می گردد که مضمون آن وابستگی مطلق ما موجودات متناهی به خدای نامتناهی است. به زعم شلایرماخر این حس دینی درونی و احساس مربوط به آن ما را از دلایل عقلی و نقلی دینی بی نیاز می کند.» (همان، ص ۳۵-۳۴)

بنابراین از دیدگاه شلایرماخر تجربه دینی همیشه تقدم وجودی بر

باورهای دینی دارد در صورتی که در اسلام و از منظر حضرت آیت الله بهشتی در اکثر موارد باورهای دینی مقدم بر تجربه دینی است و اصالت با باورهای دینی است نه تجربه دینی ولی گاهی تجربه دینی مقدم بر باورهای دینی است.<sup>۳</sup> چنان که علی علیه السلام در جواب مردی که از او پرسید: با چه چیز پروردگارت را شناختی، فرمود:

«خدای را به فسخ شدن تصمیم ها و گشوده شدن گره ها و نقض اراده ها شناختم.»<sup>۴</sup> (دشتی، ۱۳۷۹: ۶۸۰).

در این کلام نورانی تجربه دینی مقدم بر باورهای دینی است و فسخ شدن تصمیم ها و گشوده شدن گره ها و نقض اراده ها باعث شناخت خداوند و ایمان به او می گردد. از طرفی برای هر مسلمان معتقد به باورهای دینی، تجربه دینی هنگام انجام مناسک و شعائر دینی و عبادات رخ می دهد، برای مثال در حال نماز یا انجام مراسم حج و مانند آن. بنابراین دیدگاه دو فیلسوف در این باره نیز متفاوت است.

### نتیجه

در مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف باید بیان کرد که تجربه دینی با توجه به بستر فرهنگی و رویش آن در جهان غرب و اسلام رویکردی کاملاً متفاوت دارد. اساس دین ما را برهان و دلیل و تعقل تشکیل می دهد در صورتی که در غرب اساس دین، تجربه دینی است که بر پایه احساس استوار است نه معرفت و تعقل و تفکر. و حتی از دیدگاه شلایرماخر همیشه تجربه دینی علت باورهای دینی است (تقدم وجودی تجربه دینی بر باور دینی) در حالی که در مکتب اسلام و از دیدگاه استاد بهشتی انسان در حال انجام مناسک و عبادات ممکن است تجربه

دینی را از سر بگذرانند بنابراین باورهای دینی در اکثر موارد از نظر استاد بر تجربه دینی تقدم دارد.

در باب شباهت ها باید گفت که هر دو فیلسوف تجربه دینی را در اثبات باورهای دینی معتبر می دانند. البته شلایرماخر راه افراط پیموده و عقل و براهین فلسفی را نادیده انگاشته و معتقد است که آموزه های دینی را باید نفی نمود ولی استاد بهشتی در کنار تجربه دینی اهمیتی خاصی برای ادله عقلی و براهین فلسفی در اثبات باورهای دینی قائل است و توجه بیشتری به ادله عقلی و براهین فلسفی در اثبات باورهای دینی دارد. ضمن اینکه به نظر استاد، دین آگاهی از امر متعالی است و تجربه دینی راه یافتن و سرسپردگی در برابر آن امر متعالی است. قرآن این امر متعالی را خدا معرفی می کند و تجربه دینی موجب آرامش انسان می گردد.

جان فدای تو که هم جانی و هم جانانی

هر که شد خاک درت رست ز سرگردانی

پس شایسته است که کام جان از این سرچشمه فیاض (تجربه دینی) سیراب گردد.

### پی نوشت ها

۱. من عرف نفسه فقد عرف ربه، ثم عليك من العلم بما يصح العمل إلاً به، و هو الإخلاص.
۲. لَمْ يَلِدْ فَيَكُونُ مَوْلُوداً، وَ لَمْ يُولَدْ فَيَصِيرَ مَخْلُوداً. جَلَّ عَنِ اتِّخَاذِ الْأَنْبَاءِ، وَ طَهَّرَ عَنِ مُلَامَسَةِ النِّسَاءِ. لَا تَنَالُهُ الْأَوْهَامُ فَتَقْدَرُهُ، وَ لَا تَتَوَهَّمُهُ الْفُطُنُ فَتُصَوِّرُهُ. وَ لَا تَذَرِكُهُ الْحَوَاسُّ فَتُجَسِّدُهُ وَ لَا تَلْمَسُهُ الْأَيْدِي فَتَمَسُّهُ. وَ لَا يَتَغَيَّرُ بِحَالٍ، وَ لَا يَبْدَلُ فِي الْأَحْوَالِ. وَ لَا تُبْلِيهِ اللَّيَالِي وَ الْأَيَّامُ، وَ لَا يُغَيِّرُهُ الضُّبَابُ وَ الظُّلَامُ. وَ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ، وَ لَا بِالْجَوَارِحِ وَ الْأَعْضَاءِ. وَ لَا بَعْرَضٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ، وَ لَا بِالْغَيْرِيَّةِ وَ الْأَبْعَاضِ. وَ لَا يُقَالُ لَهُ حَدٌّ وَ لَا نِهَآيَةٌ، وَ لَا انْقِطَاعٌ وَ لَا غَايَةٌ...
۳. نگارنده از این دیدگاه حضرت آیت الله بهشتی، در مصاحبه ۱۳۹۲/۴/۱ با ایشان مطلع شده است.
۴. عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم، وحل العقود، و نقض الهمم.

### کتابنامه

۱. بهشتی، احمد، (۱۳۸۷)، *تأملات کلامی و مسائل روز*، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲. ----- (۱۳۸۶)، *فلسفه دین*. چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *تبیین براهین اثبات خدا*، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. دشتی، محمد، (۱۳۷۹)، *ترجمه نهج البلاغه*، چاپ اول، قم: نشر روح.
۵. عباسی، بابک، (۱۳۹۱)، *تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی*، بررسی و نقد آرای ویلیام آلتون، چاپ اول، تهران: هرمس.
۶. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، دوره ۹ جلدی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی - سروش.
۷. کلینی الرازی، ابی جعفر محمدبن اسحاق، (بی تا)، *اصول کافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، دوره ۴ جلدی، جلد ۱، تهران: انتشارات قائم.
۸. لین، تونی، (۱۳۸۰)، *تاریخ تفکر مسیحی*، روبرت آسریان، چاپ اول، تهران: نشر فروزان.
۹. مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، *بحار الانوار*، ج ۲، دارالکتب الإسلامیه.



# Religious experience from the viewpoint of two philosophers

Majid Mohebzadeh<sup>1</sup>

## *Abstract*

Nowadays, religious experience is one of the important subjects in the philosophy of religion. After doing the research we came to the conclusion that Schleiermacher found the contents in the holy book in opposition to the wisdom and understanding of the human beings. According to this basis he concluded that the essence of religion is the religious experience. It seems that he has gone to extremes and the religious experience from his point of view is not a rational and conceptual experience but it is a feeling of absolute dependence and reliance on a source which is separate from the world.

But great people like William Alston, Feuerbach, Gorge A.Lindbeck, MCGrath and others have criticized his ideas. In this research we become familiar with the essence of the religious experience, its different forms and its various definitions.

Ayatollah Dr Beheshti has the following words about the essence of the religious experience. Religion is understanding the command of the sublime and the religious experience is entering and absolute obedience of that command. Dr Beheshti believes that the religious experience is authentic for the one who experiences it and says that it is a way to prove the religious beliefs alongside with rational reasoning. He believes that the religious experience is not initiated by west and we must not deprive our souls of this generous resource. However the viewpoints of these two philosophers are different because of different cultural atmospheres of Islam and christianity, as Islam pays, a lot of attention to contemplation and pondering.

As the views of these philosophers about the religious experience have not been surveyed, this article is new and innovative. To follow the end part of the thesis can be useful especially for the university students.

**Keywords:** religious experience, the philosophy of religion, religion, contemplation, intuition.

---

1 - MA in Islamic philosophy

## Justification of philosophical meaning of poverty and wealth in Sajjadiye scriptures

Abdolali shokr<sup>1</sup>

### *Abstract*

Wealth and poverty are such concepts that in addition to the apparent meaning also require profound religious and philosophical definitions. The term of poverty, used as both meanings of disagreeable and praised, has been seen in the word of religious leaders, including Imam Sajjad(Pbuh). Praised poverty is that which shows humankind's true need and dependency to the Ultimate affluent and the Righteous essence. But a poverty that creates feelings of attachment and need for other than the Righteous essence is disagreeable.

In the transcendental philosophical thought, by the analysis of the principle of causality and based on the principality of existence, this result is concluded that all things at the root of their existence are essentially poor and dependent to the Origin of the universe. The "effect", which is considered all that is not God, in its existence is indiscriminately needy to its true Cause; meaning that other than dependency to the essence of God, no other truth is imagined for it. Since according to the principality of existence, in the outside world there is no other than Existence, all creatures are destitute to a true reason which is unique to the independent essence of Uniqueness. They have no existence separate from their reason and are entirely relevance and belonging to His Right, which is expressed using phrases such as absolute poverty of existence in itself, existential poverty and copulative existence. Therefore, just as mentioned in the word of God, poverty is an intrinsic property of creations, and wealth is unique to God. This concept is also present in the rich passages of Imam Sajjad(Pbuh) in Sajjadiye Scriptures, which is the focus of discussion in this paper.

**Keywords:** prayer, poverty, wealth, existential poverty, Sajjadiye scriptures, Transcendent Wisdom.

---

1 - Shiraz University, Shiraz, Iran. Ashokr@rose.shirazu.ac.ir

# The comparison and adaptation of the Holy Quran and Molla Sadra's views about human perfection

Zahra Kheirolahi<sup>1</sup>

## *Abstract*

Expounding man's perfection is the most important principle in the field of knowledge and cognition. The philosophy of man's creation is deeper than that of other creatures because man's is a complete and comprehensive being vis-a-vis whatever exists in material world and Divine world. Man is essence of protected tablet and right path between paradise and hell. Man's divine dimension is one of the divine mysteries and a manifestation of divine vicegerency that can exert control in material world and Divine world according to the manifestation of the Apparent and the Concealed. The present paper tries to study man's perfection from Molla Sadra's viewpoint and evaluate the harmony between his viewpoint and the Holy Quran. A brief review of man's perfection domain will more encourage us to take strong steps in the way of our perfection and happiness.

**Keywords:** Quran, Mulla Sadra, soul, intellect, perfection, system, creation.

---

1 - Payam-e Noor university, Tehran, Iran Zkheirolahi@yahoo.com

# Unity and diversity of evidence and signification with review the arguments of theology

Ahmad Beheshti<sup>1</sup>

## *Abstract*

This writing, first, reviews the arguments of theology that are placed in the three topics: cosmology, anthropology, ontology. And will be placed in four topics, if we account Kant's argument.

Then, the writing explains that, in the Islamic sources, while full attention to the diversity of evidence and signification, they are passed and has mentioned unity of evidence and signification. Because the God that is self-apparent, doesn't need to detector.

Keywords: Cosmology, Anthropology, Ontology, Unity and diversity of evidence and signification

---

1 - Islamic Azad university, Tehran, Iran .

# Conceptual analysis of believe and study of its basis and characteristics in Quran and Sahife Sajjadieh

Nemat-o allah Badakhshan<sup>1</sup>

## *Abstract*

Belief is basis of all of the regional educations and that is main axis of all of the moral and believe recommendations of human. Deep familiarity with this issue has an important role in guiding human. The writing wants to analyze concept of belief and to explain its characteristics from viewpoint of Quran and Sahifeh Sajjadieh. First, the lexical meaning and the elements included in its content are studied. Then, about the heart and increasable and degrees of faith are discussed, and the certainty that the cause is the perfection of faith is investigated.

**Keywords:** Quran, Sahifeh Sajjadieh, Belief, Islam, Logical certainty, Intuitive certainty

---

1 - Shiraz university, Shiraz, Iran .

## Who is the most wise man of the companions?

Editorial board

### *Abstract*

One of the outstanding virtues of human is rationality. Undoubtedly, everyone has a more complete ration, he is superior to the others.

Certainly, the companions of the great prophet are not identical to rationality.

With study of moslem thinkers' works becomes obvious that reason is divided for the one side to theoretical reason and practical reason and for the other side to particular reason and universal reason and the other side to primal and derivative reason and the other side to holy reason and world reason.

The writing asserts that Imam Ali is superior to all of the companions and naturally to all of the people of nation for the side of theoretical and practical reason and for the side of primal, universal and holy reason, and in witch has been attempted that the claim be proved by evidences and reasons.

**Keywords:** Theoretical and practical reason, Primal and derivative reason, Universal and particular reason, world and holy reason, Imam Ali, The companions (Sahabeh).

## **Reason and Religion**

**Biquarterly journal of Nor Al-ssaghalain of qom volume 5,**

**Number 9 Autumn & Winter 2013**

**concessionaire:** Ayatollah Ahmad Beheshti

**Managing Editor:** Mohsen Izadi

**Editor in chif:** saeid Beheshti

**Executive Manager:** mahdi Behshti

## **Editorial Board**

**Hasan Ebrahimi:** Assistant professor, Tehran university.

**Saeid Behshti:** Associate professor, allameh tabatabaei university.

**Mansoor pahlavan:** professor, Tehran university.

**Mohammad Zabihi:** Associate professor Qom university.

**Abdolmajid Talebtash:** Assistant professor, karaj Azad university.

**Ahmad Abedi:** Associate professor, Qom university.

**Ahad Faramarz Gharamaleki:** professor, Tehran university.

**Ghasemali Koochenani:** Associate professor, Tehran university.

**Mohammad Mohammadrezaei:** professor, Tehran university.

**Fathollah Najjarzadegan:** professor, Tehran university.