

انوار معرفت

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۰



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «انوار معرفت» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۹۷/۰۹/۰۶ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۸۸۹ مورخ ۱۳۹۷/۰۹/۱۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۱۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

علیرضا کرمانی

سر دبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

حمید خانی

صفحه آرا

مهدی دهقان

چاپ

زمزم

اعضای هیئت تحریریه

علی امینی نژاد

استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

حسن سعیدی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی امیری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محمد فتایی اشکوری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

یار علی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محمد مهدی گرجیان

استاد دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار

۳۷۱۶۵-۱۸۶ صندوق پستی (۰۲۵) ۳۲۹۳۴۴۸۳

نمایه در:

magiran.com & noormags.ir & iki.ac.ir

nashriyat.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
 ۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
 ۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
 ۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
 ۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
- ع از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
- ع فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان ان‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ان‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست

تحلیل مقایسه‌ای سلوک در عرفان عملی و اخلاق به تقریر علامه مصباح یزدی ... / ۵

احمدحسین شریفی / علیرضا کرمانی / ابوالفضل هاشمی سجده‌ئی

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی / ۱۷

سید احمد فاضلی

بررسی امکان و تحقق اخلاق‌الله از منظر عرفان اسلامی / ۳۹

محمد مهدی منادی / ابوالفضل کیشمشکی

تحلیل و بررسی رابطهٔ تعبد با عقلانیت در رهیافت‌های معنویت دینی و ... / ۵۷

علی قربانی

بررسی میزان دلالت برخی آیات قرآن بر وحدت شخصی وجود / ۷۵

محمدحسن موحدی اصل / محمد مهدی گرجیان / عسکر دیرباز

بررسی تطبیقی الهیات سلبی و ایجابی از منظر دیونیسوس آریوپاغی و ... / ۸۹

علیرضا کرمانی

تحلیل مقایسه‌ای سلوک در عرفان عملی و اخلاق به تقریر علامه مصباح یزدی با نگاه به سیر تحولی سلوک اخلاقی

sharifi1738@yahoo.com

احمدحسین شریفی / استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل هاشمی سجده‌ئی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

abolfazl.hashemy@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۸

چکیده

سلوک، حرکت انسان برای رسیدن به خداست و حاصل رفتارها و ملکات نفس می‌باشد. علم اخلاق در تلقی آیت‌الله مصباح، به رفتارهای ارادی و صفات اکتسابی انسان به اعتبار میزان قرب و بُعد آنها نسبت به خدای متعال می‌پردازد. عرفان عملی علم منازل و مقامات نفس برای رسیدن به فناست. پس اخلاق اسلامی و عرفان عملی، در هدف تقارب دارند؛ اما تحلیل نحوه سلوک برای رسیدن به هدف، در این دو علم متفاوت است. از این رو سلوک در اخلاق و عرفان عملی نیازمند مقایسه است و مسئله اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد. این نوشتار ویژگی‌های اخلاق و عرفان عملی را توصیف می‌کند و با روش مقایسه‌ای به تحلیل جایگاه سلوک در آنها می‌پردازد. برخی از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش عبارت‌اند از: ۱. علم اخلاق در موضوع و مسائل، گسترده‌تر از عرفان عملی، و در هدف مساوی با آن است؛ ۲. حقیقت سلوک در عرفان عملی از ابتدا کاملاً هویدا است؛ اما در اخلاق، سلوک به تدریج جایگاه خود را به دست می‌آورد؛ ۳. سلوک در نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح با سلوک عرفانی مشابهت زیادی یافته است.

کلیدواژه‌ها: سلوک، اخلاق، عرفان عملی، مصباح یزدی.

در زمینه رابطه و نسبت میان اخلاق و عرفان عملی پژوهش‌های گسترده‌ای انجام پذیرفته است؛ مانند مقایسه‌ی این دو علم از لحاظ موضوع، مسائل و روش، که در نهایت رابطه‌ی این دو علم را از زوایای مختلف به تصویر کشیده‌اند. نکته‌ی بایسته‌ی توجه است این است که علم اخلاق با تقریرهای زیاد و بعضاً متفاوت ارائه شده است؛ برخلاف عرفان عملی که با تنوع زیادی روبه‌رو نیست. به این منظور لازم است یکی از تقریرها از اخلاق انتخاب شود و محور تحقیق قرار گیرد. در این مقاله، اخلاق اسلامی با تقریر آیت‌الله مصباح یزدی مورد توجه است.

یکی از مباحثی که در مقایسه‌ی این دو علم شایسته‌ی تحقیق است، مقایسه‌ی آنها از لحاظ نحوه‌ی سلوک می‌باشد. نحوه‌ی سلوک یعنی اینکه علم اخلاق و عرفان عملی چه سازوکاری را برای رسیدن به هدف معرفی می‌کنند. آیا روشی که این دو علم برای تحقق هدف خود ارائه می‌دهند، شباهتی به هم دارند یا اینکه به‌طور کلی متفاوت از یکدیگرند؟ سؤالی که طرح شد، پرسش این پژوهش بوده و در واقع این مقاله به دنبال یافتن پاسخی به این پرسش است. طبیعتاً در صورتی این پرسش درست خواهد بود که این دو علم در مبدأ و هدف تقارب داشته باشند.

بنابراین برای سامان یافتن نوشتار، نگاهی به رابطه‌ی این دو علم، ضرورت خواهد یافت. پس برای کاوش درباره‌ی جایگاه سلوک در عرفان عملی و اخلاق به تقریر آیت‌الله مصباح یزدی، ابتدا با مقایسه‌ی این دو علم در موضوع و مسائل و هدف، رابطه‌ی آنها کشف شده، سپس نحوه‌ی سیروسلوک در اخلاق و عرفان عملی تشریح می‌شود تا از این میان، رابطه‌ی سلوک اخلاقی و عرفانی نمایان گردد. این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی پیش خواهد رفت. ابتدا ویژگی‌های اخلاق و عرفان عملی با توجه به منابع موجود، اعم از کتب و مقالات توصیف می‌شود و سپس با تحلیل داده‌ها، چگونگی سلوک در اخلاق و عرفان عملی استخراج و با یکدیگر مقایسه می‌شود.

پیشینه‌ی پژوهش

در زمینه‌ی رابطه‌ی علم اخلاق و عرفان عملی و مقایسه‌ی این دو علم، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است. شاید اولین محقق که زمینه‌ی این پژوهش را گشود، استاد مطهری است که در کتاب **کلیات علوم اسلامی**، جلد دوم، به رابطه‌ی اخلاق و عرفان پرداخته است. در ادامه شاهد پژوهش‌های بیشتری در این موضوع هستیم که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: سید محمدرضا احمدی طباطبایی این مسئله را در مقاله «رابطه‌ی اخلاق کاربردی و عرفان عملی»، **پژوهش‌نامه‌ی عرفان**، ۱۳۸۹، شماره ۲، ص ۱-۲۲، به بحث گذاشته است. محمد فنایی اشکوری، در مقاله «فلسفه عرفان عملی»، **اسراء**، سال چهارم، شماره اول، ۱۳۹۰، صفحه ۹۳-۱۱۵، بخشی از نوشتار را به رابطه‌ی عرفان عملی و اخلاق اختصاص داده است. رضا عباسی و عظیم حمزئیان، در مقاله «تحلیل تمایز عرفان عملی از اخلاق مشائی از منظر غایت‌گرایی»، **حکمت اسلامی**، ۱۳۹۹، شماره ۲، ص ۱۸۹-۲۳۶، یکی از نقاط برجسته در تمایز اخلاق مشائی و عرفان عملی را هدف این دو علم می‌داند. همچنین مهدی بابایی در مقاله «عناصر و مؤلفه‌های عرفان عملی»، **معارف عقلی**، ۱۳۸۶، شماره ۸، ص ۳۹-۵۶، میان عرفان عملی و اخلاق مقایسه‌ای کرده است.

مسئله این نوشتار، مقایسه اخلاق و عرفان عملی در نحوه سلوک است. در زمینه سلوک اخلاقی و سلوک عرفانی پژوهش‌های مجزایی صورت گرفته است؛ مانند بررسی سلوک از دیدگاه صدرالمتألهین یا امام خمینی؛ اما مقایسه سلوک در اخلاق و عرفان عملی، پژوهشی کاملاً جدید محسوب می‌شود. نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی به تفصیل در کتب و مقالات آمده است. این بحث در مقالات «اخلاق و عرفان» در مجله معرفت به چاپ رسیده است. همچنین نظریه اخلاقی ایشان در کتاب‌های زیادی از جمله، *اخلاق در قرآن*، نگارش محمدحسین اسکندری، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، نگارش احمدحسین شریفی، *انسان‌سازی در قرآن*، نگارش محمود فتحعلی و... منعکس شده است.

اخلاق

اخلاق در اصطلاح، تعاریف متعددی دارد. از آن جمله می‌توان به تعاریف زیر اشاره کرد: «هیئت‌های پایدار، اعم از نیک و بد، که به موجب آنها افعال به‌سهولت از انسان صادر می‌شود» (شبر، ۱۳۷۴، ص ۱۰)؛ «حالتی برای نفس که داعی به‌سوی افعال بدون فکر و تأمل می‌شود» (مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۱۵) و «صفات پایدار نیکو» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۸). در تعریف آیت‌الله مصباح، اخلاق به «مطلق افعال اختیاری و صفات اکتسابی، اعم از پایدار و ناپایدار و اعم از نیک و بد، گفته می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۰).

علم اخلاق را می‌توان به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرد. اخلاق نظری علم مطالعه صفات است از حیث شناخت صفات فاضله و رذیله، تمایز میان آنها، استدلال بر حسن فضایل و قبح رذایل؛ اما اخلاق عملی علم مطالعه صفات است از حیث راه‌های زدودن صفات رذیله و شیوه اکتساب صفات فاضله (مظاهری، ۱۴۱۳، ص ۲۳). بنابراین، «اخلاق عملی شیوه‌های عملی آراسته شدن به صفات نیک و زدودن صفات ناپسند را بررسی کرده، راه‌های سیروسلوک اخلاقی را بیان می‌کند» (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۶). هرچند هر دو مبحث در علم اخلاق بررسی می‌شود، اما می‌توان سیروسلوک اخلاقی را همان اخلاق عملی دانست و از اخلاق نظری تفکیک کرد.

بنا بر تعریف برگزیده، موضوع اخلاق اعم از صفات و رفتار است و به هر دو می‌پردازد (همان، ص ۱۸). مراد از رفتار همه افعال، اقوال و افکار صادره از صفات نفسانی است (مظاهری، ۱۴۱۳، ص ۲۱). به تعبیر دیگر، موضوع اخلاق، فضایل و رذایل است، از آن جهت که برای انسان قابل اجتناب یا اکتساب‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۰) و فضایل اعم از رفتارها و صفات است. مسائل علم اخلاق گزاره‌هایی است که عوامل، ویژگی‌ها، احکام و آثار فضایل و رذایل بیان می‌کند. برشماری فضائل و رذائل، توصیف و تحلیل آنها، نشان دادن خوبی و بدی آنها و راه دور شدن از رذیلت و چگونگی کسب فضیلت و مسائلی از این دست، مسائل علم اخلاق‌اند. در این نظام اخلاقی، رفتارهای انسان به سه دسته تقسیم می‌شود: رفتارهای فردی (رابطه با خود)؛ رفتارهای اجتماعی (رابطه با دیگران) و رفتارهای الهی (رابطه با خدا) (همان، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲).

درباره هدف اخلاق، نظرات مختلفی ارائه شده است؛ از جمله: اکتساب صفاتی که انسان رفتارهای زیبا را به آسانی انجام دهد (مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۸۱)؛ متصف شدن انسان به افعال و احوال نیکو و پسندیده (خواجه نصیر، ۱۴۱۳، ص ۱۴)؛ و پاک‌سازی نفس از رذائل و آراستن آن به فضائل (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۳۴). از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، غرض نهایی اخلاق، قرب به خداست (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۳). قرب الهی مصداق سعادت ابدی، و آراسته شدن به ملکات و رفتار زیبا و محمود، مقدمه تحصیل قرب الهی است. حقیقت قرب الهی نیز عبارت است از درک تعلق وجودی انسان به خدا و شهود وجود مستقل خداوند. وجود انسان عین تعلق و ربط به خداست و هرچه انسان این تعلق و فقر محض را بیشتر درک کند، وجود مستقل خدا را بیشتر ادراک کرده و در نتیجه به خدا نزدیک‌تر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۶ - ۱۷۹).

عرفان عملی

عرفان در اصطلاح، علم به الله از حیث ذات، صفات، مظاهر و کیفیت رجوع آنها به ذات احدیت و همچنین شناخت طریق سلوک و مجاهدات قلبی برای اتصال به آن مبدأ است (قیصری، ۱۳۷۷، ص ۶). عرفان اسلامی دو شاخه نظری و عملی دارد محققان عرفان اسلامی، علم عرفان عملی را علم سلوک یا مجاهدات قلبی نام نهاده‌اند که حاصل این سلوک، مکاشفه و مشاهده حقایق خواهد بود: «وعلوم الباطن... این تعلق بتعمیر الباطن بالمعاملات القلییه بتخلیته عن المهلکات و تحلیته بالمنجیات، فعلم التصوّف و السلوک» (فنازی، ۱۳۸۸، ص ۲۷). عارف از طریق سیروسلوک و معاملات قلبی، به شهود حق و حقایق عالم می‌رسد. عرفان عملی همان سیروسلوک و معاملات قلبی برای شهود حق است که اگر این معاملات در قالب علمی ارائه شود، به آن «علم عرفان عملی» گویند. به عبارت دیگر، به مجموعه دستورها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی در قالب منازل و مقامات که تبعیت از آنها به حصول کمال نهایی انسانی (توحید یا فنا و مشاهده حق) می‌انجامد علم عرفان عملی گفته می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۲).

بنابراین، علم عرفان عملی علم مراحل سلوک است و موضوع آن «احوال و مقامات قلبی سالک» یا «منازل و مقامات سلوکی» است. در عرفان عملی، گرچه به اعمال ظاهری نیز توجه می‌شود، باطن‌گرایی چهره غالب است. از این رو، برشماری احوال عارض بر قلب، منازل سلوک، تحلیل آنها، تعداد منازل، تعیین ابتدا و انتهای سلوک، چگونگی کسب و تثبیت مقامات، نحوه چینی و ترتیب آنها، عبور از یک مقام به مقام دیگر و مواردی از این دست - که تبیین سیروسلوک را برعهده دارند - مسائل علم عرفان عملی هستند.

در مورد هدف عرفان عملی اختلافی وجود ندارد. به اتفاق همه محققان، غایت عرفان عملی وصول به حق و شهود اوست؛ گرچه این غرض با مفاهیم مختلف آمده است؛ از جمله: تهذیب نفس و شهود علام الغیوب (احمدبن عجبیه الحسنی، ۲۰۰۵، ص ۲۴) یا خلاصی نفس از قیود و اتصال به مبدأ (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷). مراد از این تعابیر، همان مقام توحید یا «فنا فی الله» است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۸).

رابطه اخلاق و عرفان عملی

موضوع اخلاق، اعم از موضوع عرفان عملی است. موضوع اخلاق رفتارهای اختیاری و صفات برآمده از آنهاست و رفتارها شامل رفتارهای جوارحی و جوانحی (ظاهری و باطنی) می‌شود؛ اما موضوع عرفان عملی، احوال و مقامات قلبی است. به تبع تفاوت در موضوع، مسائل اخلاق نیز گسترده‌تر از عرفان عملی خواهد بود. در اخلاق، رفتارهای انسان درباره خود، درباره انسان‌های دیگر و طبیعت و درباره خداوند بررسی می‌شود؛ اما در عرفان عملی بیشتر بر رابطه انسان با خداوند توجه می‌شود. در حقیقت، عرفان عملی به بُعد باطن توجه دارد و اخلاق هم به ظاهر و هم به باطن توجه می‌کند. هدف اخلاق و عرفان مشترک است؛ یعنی هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند. اخلاق در پی قرب الهی است و عرفان به دنبال فناست. البته در تفسیر قرب و فنا اختلاف وجود دارد. این نوشتار معتقد است که قرب الهی در نگاه آیت‌الله مصباح به تفسیر مشهور از فنای فی‌الله نزدیک و بر آن منطبق است. رابطه اخلاق و عرفان عملی را در این جدول می‌توان مشاهده کرد.

موضوع	اخلاق	عرفان عملی	مقایسه
رفتارهای اختیاری و صفات اکتسابی انسان	مجاهدات قلبی سالک یا منازل و مقامات سلوکی	موضوع اخلاق اعم از عرفان عملی و شامل آن می‌شود	
رفتار فردی، رفتار اجتماعی، رفتار زیست‌محیطی، رفتار الهی و صفات برآمده از این رفتارها	معاملات قلبی (عبادات)، احوال عارض بر قلب، چیش منازل و تبیین مقامات	مسائل اخلاق شامل مقدمات سلوک و شامل مسائل عرفان عملی می‌شود	
مقام قرب الهی	فنای فی‌الله	رابطه آنها تساوی است	

سلوک

مفهوم «سلوک» از مفاهیم اساسی در علم اخلاق و عرفان است؛ به طوری که بن‌مایه اخلاق و عرفان عملی (دو علم مربوط به عمل و رفتار انسان) را تشکیل می‌دهد. گاه به مطلق رفتارها سلوک می‌گویند (نراقی، بی‌تا، ص ۱۲۸) که البته مفهوم دقیقی نیست. برای فهم بهتر مسئله لازم است معنای سلوک بازشناسی گردد. سلوک در اصل لغت، دلالت بر نفوذ و ورود شبیئی در شیء دیگر می‌کند (ابن فارس، ۱۴۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۶، ذیل ماده سلک). همچنین سلوک یعنی وارد شدن در راه (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ذیل ماده سلک)؛ و مسلک به معنای طریق و راه است (ابن منظور، همان) نتیجه اینکه، سلوک در اصل لغت به معنای وارد شدن در چیزی است؛ ولی به داخل شدن در طریق اختصاص یافته و لازمه آن طی کردن مسیر است. سلوک غالباً با واژه «سیر» همراه است و سیر یعنی حرکت روی زمین (سیاح، ۱۳۷۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ذیل واژه سار). پس می‌توان مدعی شد، زمانی که واژه «سلوک» در کنار «سیر» قرار می‌گیرد، دقیقاً در لازم معنا به کار می‌رود و گویا در این معنا تعیین می‌یابد. بنابراین می‌توان واژه‌های سیر و سلوک را مترادف و سیروسلوک را به معنای حرکت کردن و طی کردن مسیر دانست. قاعداً این حرکت مبدأ و مقصد و مسافتی دارد که در اخلاق و عرفان از آن سخن گفته می‌شود.

سلوک در اصطلاح به حرکت انسان به سوی کمال گفته می‌شود. انسان وقتی از نقص خود و احتیاجش به موجود کامل اطلاع یابد، در نفس او شوقی برای رسیدن به موجود کامل پدید می‌آید که باعث تلاش او برای رسیدن به کمال می‌شود. در نتیجه به حرکتی در جهت طلب کمال و نزدیک شدن به موجود کامل نیازمند است؛ که محققان به این حرکت، سلوک می‌گویند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۵). در معنایی دقیق‌تر، سلوک حرکتی نظام‌مند، دارای اصول و مبانی و همچنین دارای هدف و مقصد خاص است و با علومی که مربوط به رفتار انسان، اعم از جوارحی و جوانحی است، ارتباط دارد. از آنجاکه سلوک مربوط به نفس و در جهت تکامل آن است، یک حرکت باطنی برای تحصیل کمال و سعادت انسان می‌باشد. مبدأ نفس انسان، و مقصد ذات اقدس خدای متعال است و سالک این راه در نهایت به معرفت شهودی خدای متعال دست می‌یابد. روشن است که این سیر، سیر مادی و حرکت مکانی نیست. سیری که انسان را به خدا می‌رساند، امری قلبی است و سیری است که در باطن انسان انجام می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۴). پس سلوک یعنی حرکت باطنی همه موجودات به سوی کمال؛ و در علم اخلاق و عرفان عملی، یعنی حرکت باطنی نفس انسان به سوی خدا و قرب الهی.

انواع سلوک

با توجه به معنای لغوی، سلوک در معنای عام شامل حرکت تکوینی همه موجودات و از جمله انسان می‌شود و در معنای خاص، حرکت اختیاری انسان برای رسیدن به کمال است. همه موجودات از جمله انسان، در یک حرکت تکوینی به سوی خداوند در حرکت‌اند. از آنجاکه هیچ حرکتی بدون هدف و غایت نیست و در بینش اسلامی نیز غایت همه موجودات، خداوند متعال است؛ در نتیجه حرکت تکوینی همه عالم به سوی خداوند منتهی می‌شود (مأئده: ۱۸؛ شوری: ۵۳؛ بقره: ۲۴۵؛ عنکبوت: ۲۱). این حرکت را می‌توان سلوک تکوینی نامید. سلوک اختیاری ویژه انسان است که با اختیار خود می‌تواند راه سعادت را انتخاب کند و در این مسیر با اراده خود حرکت نماید. موضوع اخلاق رفتارهای اختیاری است و شامل سلوک اختیاری می‌شود.

سلوک اختیاری انسان به دو شیوه تحلیل شده است: سلوک صعودی یا عمقی و سلوک غیرصعودی یا سطحی. سلوک صعودی (عمقی)، حرکت نفس از عالم طبیعت به سوی عالم مجردات (به تعبیر فلسفه) یا عالم الهی (به تعبیر عرفان) و نزدیک شدن به مبدأ عالم است. برحسب مراتب داشتن عالم و طولی بودن این - مراتب که خداوند به‌عنوان مبدأ هستی در رأس این عالم قرار دارد - سلوک از مرتبه پایین به سوی مبدأ هستی، یک حرکت صعودی است. این مطلب پس از اثبات حرکت جوهری و مراتب داشتن عالم در حکمت متعالیه قابل پذیرش است. سلوک در عرفان عملی به صورت صعودی است (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۹). به تعبیر برخی محققان، اولین سفر عارف از خلق به سوی حق - که منجر به فنای فی‌الله می‌شود - حرکت صعودی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۶).

سلوک غیرصعودی یا سطحی، حرکت نفس از حالتی به حالت دیگر از طریق کسب صفات و ویژگی‌هایی است که به‌نوعی موجب رشد و پرورش نفس می‌گردد. این سلوک، بیشتر در اخلاق نمایان می‌شود. هر نظام اخلاقی

برحسب مبانی مورد پذیرش و هدفی که دارد، نحوه سلوک را تبیین می‌کند. اگر هدف در اخلاق، رسیدن به اعتدال از طریق تنظیم قوا و ایجاد رابطه مناسب و متناسب بین همه قوای نفس به‌منظور بروز رفتار حسنه باشد (مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۸۱) و حرکت نیز به تغییر اعراض نفس تفسیر شود، در اینجا نیز سلوک وجود دارد؛ اما این حرکت صعودی نیست. بدین‌روی در این سلوک انسان در درون نفس خود حرکتی را به‌سمت تعدیل قوا و کسب ملکات آغاز می‌کند. هدف اخلاق، کسب فضایل و به‌دنبال آن، رفتار جمیل است و مراد از سیروسلوک در اخلاق، شیوه زودن ردائل و کسب فضائل برای آراسته شدن نفس است. کسب فضائل از راه شناخت حد وسط و پرهیز از دو طرف ردیله و تکرار آن و در نهایت ایجاد هویت جدید در - نفس که همان ملکه نفسانی است - میسر می‌گردد و این صفات یا ملکات، موجب تغییر در اعراض نفس و در نهایت یک سعه عرضی را برای نفس به ارمغان می‌آورد (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۴۵).

مقایسه سلوک در اخلاق و عرفان عملی

غالباً یکی از تفاوت‌های اساسی که میان اخلاق و عرفان عملی مطرح می‌شود، این است که در اخلاق، حالت سیروسلوک وجود ندارد؛ به‌خلاف عرفان عملی که سیروسلوک در آن پررنگ است. در این نگاه، اخلاق پویا نیست؛ بلکه حالت ایستایی و سکون دارد. هرچند انسان تلاش می‌کند تا ردائل را از خود دفع و فضائی را کسب کند، اما نقطه آغاز و منازل و مراحل برای رسیدن به مقصد در کار نیست (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷). این تحلیل، حاصل نگاه مطلق به اخلاق بوده است؛ اما با توجه به تعریفی که از سلوک ارائه گردید، می‌توان مدعی شد که در اخلاق، سیروسلوک وجود دارد؛ زیرا در تربیت اخلاقی نیز مبدأ و مقصدی هست و مقدمات و مراحل برای رسیدن به هدف. همان‌طور که اشاره شد سلوک یک حرکت باطنی برای تکامل نفس است که در اخلاق نیز شاهد آنیم؛ هرچند سلوک در اخلاق و عرفان عملی متفاوت است. اخلاق سعه عرضی به انسان می‌دهد و عرفان سعه طولی (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۴۵).

اما مدعای این مقاله فراتر از این مطلب است. مدعای ما این است که سلوک اخلاقی به مرور به دلیل غنی شدن مبانی و تحلیل‌های عقلی، به سلوک صعودی تبدیل شده است. سلوک در اخلاق، تا قبل از حکمت متعالیه از جایگاه روشنی برخوردار نبود و پس از حکمت متعالیه سلوک اخلاقی از سعه عرضی به سعه طولی تبدیل شد و سلوک جایگاه روشن‌تری یافت. مدعای دیگر ما این است که سلوک در نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی جایگاه ویژه‌ای دارد و به سلوک عرفانی شبیه است. برای اثبات این دو مدعا، دلایل را در ضمن بررسی چیستی سلوک در اخلاق و عرفان عملی ارائه می‌کنیم.

۱. اخلاق از اقسام حکمت عملی و مبتنی بر حکمت نظری است و مبانی فلسفی در تفسیر سلوک اخلاقی تأثیرگذار است. مبانی حکمت مشاء حداکثر یک سعه عرضی را برای نفس به تصویر می‌کشد؛ زیرا حرکت، همواره در اعراض رخ می‌دهد و کسب فضائل و صفات جدید و به تبع تغییر در نفس نیز به حرکت و تغییر در اعراض نفس تفسیر می‌شود. در این تصویر، انباشت فضائل در درون انسان، ملازمتی با حرکت صعودی ندارد؛ بلکه انسان با رفتار

خود صرفاً می‌تواند ملکات و صفاتی را به‌عنوان فضائل کسب کند تا صدور رفتار زیبا از او آسان و دائمی باشد. گرچه مصداق نهایی سعادت، اتصال به عقل فعال یا تشبّه به ملائک (مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۵۳) یا قرب خداوند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۳۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۱، ص ۴۲۳) معرفی شده باشد، این اتصال و قرب، به تغییر در اعراض نفس و شباهت ظاهری و نه جوهری معنا می‌یابد.

۲. در حکمت متعالیه با اثبات اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، همچنین اثبات حرکت جوهری و اثبات اینکه حرکت در اعراض در پرتو حرکت جوهری است، (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴) شاهد تغییر اساسی در سلوک نفس هستیم. بنابراین در سلوک، جوهر و ذات نفس تغییر کرده، نفس انسان نیز مراتب طولی وجود را طی می‌کند تا به مبدأ هستی نائل شود. معرفت انسان به خدا، صفات و افعال او در اثر کسب صفات نفسانی و رفتار شایسته، به شهود حق منجر می‌شود؛ زیرا به دلیل ارتباط ظاهر و باطن، رفتار انسان باعث ایجاد صفات می‌گردد و صفات یا هیئت‌های جدید موجب تغییر در ذات نفس می‌شود و نفس انسان را از مرتبه طبیعت به مرتبه الهی متحول می‌کند. آنچه نفس انسان در مرتبه طبیعت با استدلال می‌فهمد، در عالم مافوق طبیعت با قلب و روح خود مشاهده می‌کند. بدین‌روی، از مراتب عقل عملی برای رسیدن به فنا سخن به میان می‌آید: مرحله اول، تهذیب ظاهر با عمل به شریعت؛ مرحله دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق رذیله؛ مرحله سوم، تنویر قلب با صور علمیه و صفات مرضیه؛ مرحله چهارم، فناء نفس از نظر به خود و مشاهده رب (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷).

۳. از اشتراکات سلوک اخلاقی در نظریه اخلاقی علامه مصباح و عرفان عملی، شباهت در هدف و نقشه راه تا بی‌نهایت است. مراد از قرب در اخلاق، ادراک حضوری خداست. در این نظام اخلاقی که متأثر از حکمت متعالیه است، روح انسان حرکت جوهری اشتدادی دارد که در سایه تعلق به بدن حاصل می‌شود. روح انسان میل به کمال دارد و این میل نیز در هیچ حدی متوقف نمی‌شود. بنابراین، گرایش نفس به سوی بی‌نهایت است. همچنین روح انسان دارای مراتب طولی و شئون عرضی است؛ یعنی در عین آنکه، که موجود واحد بسیط است، موجود ذومراتب می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۴). بنابراین، قرب الهی مراتب طولی تا بی‌نهایت دارد.

در عرفان عملی، «فنا» پایان سلوک عارف نیست؛ زیرا ذات و صفات الهی بی‌نهایت است و وصول به حق نیز راهی بی‌نهایت خواهد بود. عارفان برای سیروسلوک، سفرهای معنوی را طراحی کرده‌اند. در تعداد و تفسیر سفرهای عرفانی اختلاف وجود دارد. محققان عرفان عموماً بر سفرهای چهارگانه متمرکز شده‌اند (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۴). این سفرها که به اسفار اربعه شهرت دارند، عبارت‌اند از: سفر به سوی حق؛ سفر حقانی در حق؛ سفر حقانی به سوی خلق و سفر حقانی در خلق. نهایت سفر اول فناء فعلی، نهایت سفر دوم فناء ذاتی، پایان سفر سوم بقای به حق، و سفر چهارم برای دستگیری از خلق پیموده می‌شود (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۸).

۴. شباهت دیگر اخلاق و عرفان عملی در این است که سلوک در هر دو علم، مراحل و مراتب و طولی ترتیبی دارد. معرفت به حق در عرفان عملی و اخلاق، از سنخ علم حضوری است و بدین‌سان انسان باید با قلب و روح طی

طریق کند. در عرفان عملی، انسان به معاملات قلبی می‌پردازد و حرکتی را در باطن نفس خود برای وصول به حقیقت هستی آغاز می‌کند. این حرکت به‌صورت صعودی، پی‌درپی، با ترتیب خاص میان فضائل، و با شرایط و آداب ویژه‌ای است. عارفان برای رسیدن به فنا، آیین سلوکی را تبویب کرده‌اند که با وجود اختلاف و تفاوت در تعداد منازل و مقامات و تقدم و تأخر برخی از آنها (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳)، در این نقطه مشترک‌اند که سالک باید منازل و مقاماتی را با ترتیب و ترتب خاصی پشت سر نهد تا با گذشتن از توحید افعالی و صفاتی، به مرحله توحید ذاتی و فنای در حق و پس از آن بقای به حق نائل شود.

در اخلاق، ارزش‌ها دارای مراتب‌اند و طیف وسیعی را شامل می‌شوند که می‌توان برای آن مراحل تا بی‌نهایت قائل شد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۷). میان فضائل اخلاقی ترتیب فی‌الجمله حاکم است؛ زیرا از یک سو فضائل مشترک بیشماری در اخلاق و عرفان عملی وجود دارد (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۴۴) و از سوی دیگر، بخشی از عرفان عملی به ملکات اخلاقی اختصاص یافته است که عارفان ترتیب میان آنها را به زیبایی نمایان کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۷-۴۲۲). در اخلاق، ارزش‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ارزش‌های مستقیم، ارزش‌های غیرمستقیم و ارزش‌های کمکی. میان تمام ارزش‌های اخلاقی برحسب شئون مختلف فردی و اجتماعی، تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۲). هر فضیلتی می‌تواند انسان را به فضیلت دیگر و هر درجه نیز انسان را به درجه بالاتر سوق می‌دهد. محور همه مراتب فضائل، نیت و انگیزه است که هرچه انگیزه انسان خالص‌تر باشد، فضیلت ارزشمندتر خواهد بود. ارزشمند بودن فضیلت، یعنی اینکه تأثیر آن در رسیدن به هدف بیشتر است؛ زیرا ارزش در این نظام اخلاقی، از رابطه فعل با هدف به‌دست می‌آید که منشأ اعتبار بایدها و نبایدهاست و به آن ضرورت بالقیاس گفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۲).

۵. یکی از دلایل مدعای نوشتار، اشتراک این دو علم در مراحل سه‌گانه توحید و تفسیر آنهاست. توضیح اینکه، حرکت سلوکی بر اساس مبانی عرفانی به‌معنای اشتداد سالک در ظهور و مظهریت حق تعالی است که هر دم در مظهریت کمال‌های خداوندی وسعت می‌یابد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۳۱). در این حرکت، احوال عارض بر نفس سالک، با مجاهده تبدیل به مقام می‌گردد و سالک با استقرار در یک مقام، به مقام دیگر وارد می‌شود و در مقام بالا مقام پایین را تکمیل می‌کند تا در نهایت به مرحله فنا دست یابد. در کلمات عرفا، سه نوع فنا مطرح شده است: فنای فعلی، صفاتی و ذاتی. عارف در فنای فعلی فقط فعل خدا می‌بیند؛ زیرا خدا به تجلی فعلی بر او تجلی کرده است. در مرحله بالاتر به فنای صفاتی می‌رسد و فقط صفت حق می‌بیند؛ زیرا تجلی صفاتی بر او مکشوف شده است. در نهایت، همه ذات‌ها را ذات خدا مشاهده می‌کند؛ زیرا خدا به تجلی ذاتی بر او جلوه می‌کند (همان، ص ۴۷۷).

سلوک در نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح، از معرفت حصولی به نفس و معرفت به خدا، صفات و افعال الهی آغاز می‌شود و هر چه علم انسان بیشتر و قوی‌تر شود، وجود نفس نیز شدیدتر می‌شود تا اینکه می‌تواند حقیقت نفس را با علم حضوری دریافت کند. حقیقت نفس همان ربط وجودی به خداست و این ربط، ابتدا در افعال و سپس در صفات و

در نهایت در ذات ادراک می‌شود. پس معرفت به نفس و معرفت به حق، دو روی یک حقیقت‌اند. مراد از معرفت به حق - که انسان از طریق عبادت و کسب فضائل تحصیل می‌کند، معرفت به توحید حقیقی، یعنی شهود مراتب افعال، صفات و ذات حق است. انسان ابتدا افعال را خود نفی می‌کند و همه افعال را منتسب به خدا می‌بیند؛ سپس صفات را نفی می‌کند و همه صفات را صفت حق می‌یابد. در نهایت، هستی مستقل را از غیر حق نفی می‌کند و وجود حقیقی را از آن خدا مشاهده می‌کند. کمال انسان، به این معرفت شهودی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۴-۲۱۸).

۶ دلیل دیگر، شباهت اخلاق و عرفان عملی در عوامل و موانع حرکت است؛ با این توضیح که مراد از فنا در عرفان عملی، فنای جهات و قیود بشری و ظهور جهت ربانی و الهی در وجود انسان است. در مسیر سلوک، باید جهت خلقی انسان رنگ ببازد و در حق فانی شود تا حقیقت نفس یا همان جهت حقیقی انسان آشکار گردد. تضعیف جهت خلقی میسر نمی‌شود، مگر با توجه تام به حق. توجه مدام به حق موجب می‌شود تا جهت حقانی بر جهت بشری غلبه یابد و در نهایت، جهت بشری محو شود. البته این توجه از طریق محبت و انس با حق ممکن است و محبت نیز با دوری از موانع محقق می‌شود که همان تقواست (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰).

در سیروسلوک اخلاقی، انسان از طریق تلاش ذهنی، از فقر وجودی خویش آگاه می‌شود. به تدریج با تکامل عقل، تدبیر خداوند را به حوزه رفتار اختیاری خود سرایت می‌دهد و همه افعال را به حق منتسب می‌کند. در ادامه، صفات خود و همه موجودات را نیز از حق می‌داند و در نهایت سیر عقلانی، به عین ربط بودن وجود خود و موجودات دیگر به خداوند، علم حصولی پیدا می‌کند؛ اما با این سیر ذهنی، انسان به شهود دانسته‌های خویش نمی‌رسد و باز در حوزه رفتار و عمل، خویش را مستقل می‌پندارد و به واقع، تسلط غرایز و امیال غالباً جایی برای ظهور و تجلی معرفت فطری نمی‌گذارد؛ مگر اینکه انسان تصمیم بگیرد این موانع را رفع کند، به خود توجه نماید و راهی در اعماق روان خود بگشاید و یک سیر معنوی به سوی حق آغاز کند؛ یعنی دل خویش را متوجه خدا سازد و با ادامه و تقویت توجهات قلبی، معرفت خویش را صیقل دهد و خود را به خدا نزدیک کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۲). این یک سیر درونی است که با عبادت پیش می‌رود. (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۳۵۱). عامل اساسی حرکت، توجه و مانع اساسی غفلت است. راه ایجاد و تقویت توجه، تصفیة قلب است و راه دوری از غفلت، دور شدن از عوامل غفلت؛ مانند دنیا، هوای نفس و شیطان (همان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵).

نتیجه اینکه سلوک در اخلاق به‌تقریر استاد مصباح و عرفان عملی، از یک ساختار پیروی می‌کنند و بسیاری از مؤلفه‌های آن دو مشترک است. مبدأ حرکت نفس سالک و مقصد حرکت، قرب الهی یا فنای فی الله است. آن چیزی که سالک را به پیش می‌برد، توجه مدام به حق تعالی و نیت الهی در اعمال است که در مفهوم اخلاص تجلی می‌کند. سالک دم‌به‌دم تلاش می‌کند تا با رفتارهای خود، صفات ارزشمند را در خود ایجاد کند و بر مقامات درونی خود بیفزاید. فضائل در این روند، بر همدیگر تأثیرگذارند. هویت سلوک در هر دو، بر عبودیت پروردگار استوار شده است. به تعبیر دیگر، برای رسیدن به قرب و فنای الهی، نیازمند سامانه‌ای هستیم که افعال انسان در این سامانه به

نظم درآید و ارتباط میان آنها مشخص شود. در این سامانه باید نقطه‌های طولی و پی‌درپی وجود داشته باشد تا سالک را از هر مرتبه به مرتبه بالاتر رهنمون کند. سامانه‌ای که در نظریه اخلاقی علامه مصباح یزدی ارائه شده، شبیه سامانه‌ای است که در عرفان عملی وجود دارد.

نتیجه‌گیری

۱. اخلاق شامل رفتارهای اختیاری و صفات نفسانی می‌شود و رفتارها اعم از ظاهری و باطنی است. از این‌رو، موضوع و مسائل اخلاق در نظریه آیت الله مصباح یزدی شبیه به عرفان عملی است؛ زیرا موضوع و مسائل عرفان عملی رفتارهای قلبی و مقامات باطنی است.
۲. هدف اخلاق، رسیدن به مقام قرب الهی است و مقصود از قرب، درک حقیقت فقری نفس و شهود وجود خداوند است. هدف عرفان عملی نیز شهود حق‌الیقینی توحید می‌باشد. این شهود دارای مراتب سه‌گانه افعالی، صفاتی و ذاتی است که شهود افعالی مقدمه شهود صفاتی و آن نیز مقدمه شهود ذاتی است.
۳. مراتب مختلف شهود، منطبق بر مراتب طولی نفس است. نفس در مقام طبیعت با کثرت همراه است و در مراتب بالاتر، وحدت و بساطت دارد. مرتبه کثرت مربوط به افعال و سپس مربوط به صفات است و مرتبه وحدت با شهود ذات ارتباط دارد.
۴. سلوک در اخلاق و عرفان عملی، مربوط به قلب انسان است و اعمال ظاهری نیز نماینده عمل قلبی‌اند. راه رسیدن به کمال، عبادت است و نیت بنیان همه رفتارهای انسان است که همه اعمال، توسط نیت صبغه عبادت به خود می‌گیرد.
۵. فضائل دارای مراتب شدت و ضعف‌اند و به تعبیر دیگر، تشکیکی‌اند و همین موضوع موجب پویایی آنها می‌شود. انسان همیشه تلاش می‌کند تا مرتبه شدید از فضیلت را کسب کند. افزون بر این، فضائل بر همدیگر تأثیر متقابل دارند و قلب را در دست‌به‌دست شدن مراحل سلوک یاری می‌رسانند.
۶. انسان این راه را با علم حصولی به خدا و اسما و صفاتش آغاز می‌کند و با اعمال ظاهری و باطنی تلاش می‌کند تا به این حقایقی که با عقل ادراک کرده است، ایمان بیاورد و به قلب خود منتقل کند و آن را با قلب شهود نماید.
۷. این راه از طریق صرف توجه از خود و عطف توجه به خدا طی می‌شود. راهکار توجه، محبت و انس با پروردگار است. البته برای برخی عظمت خداوند جلوه می‌کند و حالت «خبات» بر حالت «محبت» غلبه می‌یابد. برای این منظور، باید همه موانع توجه (عوامل غفلت) برطرف شود.
۸. هرچه انسان در عبادت و کسب فضائل بکوشد، در واقع قلب خود را تصفیه و صیقل می‌کند تا حقیقت و باطن نفس آشکار شود. حقیقت نفس، همان وجود ربطی به خداست که با ظهور آن، خدا بر قلب انسان تجلی می‌کند. اخلاق به این روند، تزکیه و تهذیب می‌گوید؛ و عرفان عملی آن را نفی قیودات، تعلقات و تعینات می‌نامد.

منابع

- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، *التشفی (الهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، آیت‌الله مرعشی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۱۱ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دارالحدیث.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۰، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۱، *نقدالانصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ دوم، تصحیح، ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسینی، ابوالعباس احمدبن عجبیه، ۲۰۰۵، *ایضاً الهمم فی شرح الحکم*، تصحیح، محمد عبدالقادر نصار، قاهره، دار جوامع الکلم.
- راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بی‌جا، دفتر نشر کتاب.
- سیاح، احمد، ۱۳۷۵، *فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد لوئیس معلوف)*، چ هجدهم، تهران، اسلام.
- شبر، عبدالله، ۱۳۷۴، *الأخلاق*، تصحیح، جواد شبر، قم، مرکز الغدیر للدراسات العلمیه.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان عملی در اسلام*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاه (سمت)؛ قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدرالمثالیین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریفة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۰، *شواهد الربوبیه*، تصحیح، جلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- فنازی، محمدبن حمزه، ۱۳۸۸، *مصباح الأئس*، چ سوم، تصحیح، محمد خواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، محمد داود، ۱۳۷۷، *رسائل قیصری*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۱، *رساله فی التوحید والنوّه والولایه*، تحقیق، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرین*، چ سوم، قم، بیدار، چ سوم.
- مسکویه، احمدبن محمد، ۱۴۲۶ق، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقیق، عماد هلالی، قم، طلیعه نور.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، چ سوم، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۷۸، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ دوم، نگارش، احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۳، *اخلاق در قرآن*، چ نهم، نگارش، محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *آیین پرواز*، چ هفتم، نگارش، جواد محدثی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *بیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ دوم، نگارش، غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، چ چهارم، نگارش، کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محتبی، ۱۳۹۴، *بنیاد اخلاق*، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *آشنایی با علوم اسلامی*، چ دهم، تهران، صدرا.
- مظاهری، حسین، ۱۴۱۳ق، *دراسات فی الأخلاق و شؤون الحکمه العملیه*، قم، دار شفق.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه*، چ سوم، مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نراقی، محمدمهدی، بی‌تا، *جامع السعادات*، تصحیح، محمد کلانتر، بیروت، چ چهارم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- نراقی، احمدبن محمدمهدی، ۱۳۷۸، *معراج السعاده*، چ ششم، قم، هجرت.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۱۳۷۳، *اوصاف الأئسراف*، چ سوم، تصحیح مهدی شمس‌الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی

ahmad.fazeli@gmail.com

سید احمد فاضلی / استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲

چکیده

این مقاله، بر تبیین و اثبات تأویل عرضی در عرفان متمرکز است و از سه نوع تبیین استدلالی، روایی و تنظیری بهره گرفته است. تأویل عرضی، به معنای بازگرداندن معنای کلام الهی، به همهٔ وجوه معنایی است که به عنوان مراد جدی خداوند، در عرض یکدیگر قرار دارند. دو استدلال عقلی، یکی از راه علم ازلی و پیشین خداوند، به همهٔ فهم‌های مختلف از کلام الهی و دیگری، از طریق حقیقت معنای الفاظ، در صورت زدودن پیرایه‌ها و انصراف‌های مزاحم، برای اثبات این نوع تأویل ارائه می‌شود. در بخش روایی، سه مورد از تأویل‌های عرضی در روایات مورد بحث و بررسی قرار گرفت. روشن شد که فهم معنایی مختلف از یک آیه یا کلمه از قرآن کریم، مورد قبول روایات بوده و به اجراء گذاشته شده است. در تبیین تنظیری، به مباحثی چون «قرینه حکمت و اطلاق»، «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا» و «ایهام»، در دانش‌های دیگر استشهاد و روشن گردید که اراده معنایی مختلف از یک کلام، به‌نحوی مورد پذیرش است. در پایان، به برخی از مهم‌ترین اشکالات تأویل عرضی پرداخته‌ایم. نتیجه این مباحث، بدل شدن تأویل عرضی، از یک مبنای ذوقی و غیرعلمی، به یک نظریه روشی قابل فهم و علمی است.

کلیدواژه‌ها: تأویل عرضی، تأویل طولی، ظاهر و باطن، قرینه حکمت، اطلاق، ایهام.

«تأویل» در لغت به مفهوم تدبیر کردن یا بازگرداندن (ابن منظور، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۳) از مصدر «أول» (به سکون واو به معنی بازگشت گرفته شده است. بنابراین، تأویل در لغت، اغلب به معنای بازگشت به اصل (الرجوع الی الاصل)؛ (راغب، بی تا، ص ۳۱)) است. بدین ترتیب، مؤلفه اصلی معنایی در این واژه، رجوع و بازگشت است؛ خواه این رجوع به لحاظ تقدم و آغاز کردن باشد، یا به اعتبار نهایت و پایان یافتن یا به جهت حق و مقصود یا...؛ (مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۶۱). به عبارت دیگر، در هر حال و در مصادیق مختلف، منظور اصلی از این واژه، بازگشت و رجوع است (جرجانی، بی تا، ص ۲۲) و در ضمن همه مشتقات و هم‌خانواده‌های تأویل، این مفهوم اصلی وجود دارد و دیده می‌شود.

«تأویل» در اصطلاح، به خصوص بازگرداندن عینی یا علمی یک شیء به غایت و هدف مقصود از آن اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، اگر در عمل یا در فهم، یک چیز را به چیزی، که مقصود از آن است، بازگردانیم، تأویل انجام داده‌ایم (راغب، بی تا، ص ۳۱). برای مثال، اگر آبی را که برای نوشیدن آورده شده، بنوشیم، اصطلاحاً «تأویل عملی» انجام داده‌ایم. بنابراین، می‌توان گفت: در مقام علم (نه عمل)، تأویل اصطلاحی عبارت است از بیانی از شیء که هدف مورد نظر از: آن را منکشف می‌کند (همان).

از آنجاکه غایت مقصود از لفظ و سخن گفتن، چیزی است که مراد جدی متکلم است، در مواردی تأویل اصطلاحی در شریعت را به «برگرداندن لفظ از معنای ظاهر آن»، به معنایی دانسته‌اند که آن معنا ظاهر نیست و لفظ، آن را برمی‌تابد و به نحوی، روشن شده است که این معنای خلاف ظاهر، مراد جدی متکلم است (جرجانی، بی تا، ص ۲۲). بدین ترتیب، ترجمه تأویل به برگردان لفظ به معنای خلاف ظاهر، در ذیل همین مفهوم اصطلاحی تأویل «بازگرداندن شیء به هدف مورد نظر از آن» می‌گنجد. بنابراین، نمی‌توان تأویل را به معنای برگرداندن لفظ به معنای خلاف ظاهر، لزوماً امری باطل دانست؛ زیرا به دلایل مختلف، ممکن است مقصود متکلم، معنایی خلاف معنای ظاهری لفظ باشد. در این صورت، نیازمند استدلالی یقین‌آور هستیم که بتوان از معنای ظاهری لفظ، که طبق قواعد، حجت اولی است، دست کشید. حال اگر چنین استدلال یقینی وجود داشت، تأویل به معنای یادشده، امری شایسته شمرده می‌شود و اگر وجود نداشت، تأویل، باطل و ناشایست خواهد بود. نظیر برخی آیات قرآنی، که در ظاهر آنها، اموری به خداوند (مانند داشتن دست) نسبت داده شده که با استدلال عقلی و نقلی قطعی، آن امور از خداوند نفی می‌شود. در این صورت، باید چنین آیاتی را به مدد دلایل قطعی، تأویل نمود و آنها را به معنایی خلاف ظاهر آنها «مانند معنای قدرت برای واژه «ید» تفسیر نمود. تقریباً تمامی فریق کلامی در اسلام، حتی ظاهرگرترین و ضدعقل‌ترین آنها مانند اهل حدیث، حنابله و اخباریان، در موارد بسیاری، ناچارند دست کم به خاطر وجود اختلافات ظاهری در مدلول عبارات آبی و روایی، بسیاری از آیات و روایات را به غیر معنای ظاهری آنها بازگردانند.

البته برخی صاحب‌نظران، در معنای تأویل، مؤلفه‌ای با مفهوم «اشتمال بر مدلول خلاف ظاهر» نمی‌بینند. ابن‌تیمیه تصریح می‌کند که تأویل در اصطلاح متقدمان، مخالفت با ظاهر نبوده است و در مصطلحات متأخر فقهی، کلامی، حدیثی و صوفیانه نیز تأویل، نه به مفهوم «برگرداندن لفظ به معنی خلاف ظاهر»، بلکه به معنای گزیدن معنای مرجوح لفظ است (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ص ۲۷ و ۲۸). به عنوان نمونه، از میان صاحب‌نظران معاصر، علامه طباطبایی معتقد است که نه در عرف معنایی قرآن کریم و نه در عرف رایج در میان بزرگان متقدم، تأویل هیچ‌گاه به مفهوم ارجاع به معنی خلاف ظاهر، نیامده است (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۶۲) و با توجه به نکات لفظی و اصطلاحی، که در تحلیل معنای تأویل گفته شد، تأویل اصطلاحی مشهور را نباید مشتمل بر معنای خلاف ظاهر دانست؛ زیرا افزون بر، عدم ورود مفهوم خلاف ظاهر در معنای تأویل در آیات و بیان‌های قرآنی و عبارات متقدمان، این ارجاع به خلاف ظاهر، زمانی معنایی صحیح و مورد قبول یافته است که در ذیل معنای ارجاع به معنای مراد جدی متکلم قرار گیرد. در صورت عدم تحقق این معنا، ارجاع به خلاف ظاهر، بیشتر انحراف از مسیر درست دانسته می‌شود و ارزش اصطلاحی چندانی را در تاریخ حمل نمی‌کند. از این رو، نمی‌توان برگزیدن مدلول خلاف ظاهر را به عنوان معنای صحیح، مفهوم تأویل دانست و باید بیشتر آن را به وضعیتی مصداقی، برای معنای اصطلاحی تأویل مربوط ساخت.

معنای «تفسیر به رأی»، که طبق نصوص دینی و استدلال عقلی و به اجماع مسلمین، امری مذموم و باطل در تفسیر متون دینی شمرده می‌شود، از آنجا به تأویل ربط داده شده که هر طایفه کلامی از مسلمانان، به جهت عقاید خاص خود، مجبور بوده است گروهی از آیات و روایات، که ظاهر آنها محتوایی خلاف عقاید آنها را در بر دارد، به معنایی خلاف ظاهر، که مطابق عقاید آنهاست، بازگرداند. این کار از نظر خود آنان، همان معنای یادشده از تأویل است که ضرورتاً امری مذموم نیست. اما چون عقاید خاص هر طایفه کلامی، از نظر سایر طوایف باطل است، کار هر گروه - در برگرداندن معنای آیات و روایات به معانی موافق عقاید خود- برای سایر گروه‌های تفسیر به رأی جلوه می‌کند. از این رو، می‌توان گفت: تفسیر به رأی، یکی از معانی لغوی یا اصطلاحی تأویل نیست و چون برگرداندن معنای لفظ به خلاف ظاهر، در مواردی با تفسیر به رأی -ولو از منظر فرقی دیگر- مقارن می‌شود، تأویل را در مواردی، به معنای تفسیر به رأی نیز دانسته‌اند. با این تحلیل، در واقع تفسیر به رأی نیز یکی از مصادیق معنای یادشده برای تأویل است. البته روشن است که با توجه به استدلال‌های کلامی و میزان قرار دادن عقل یقینی و نصوص نقل قطعی، می‌توان در مورد عقاید حق و باطل و در نهایت، درست یا نادرست بودن تأویل‌های فرقی کلامی داوری کرد. در مورد نسبت تأویل با امری چون تفسیر و شطح، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که به جهت رعایت اختصار علمی، از شرح آن خودداری می‌کنیم.

یکی از مطالب قابل توجه در مورد مسئله تأویل، تمرکز تاریخی این بحث، به‌ویژه در سده اخیر بر تأویل طولی و بطن‌کاوی آیات قرآن بوده است. عمده محتوای نظریه روح معنا نیز، که به‌وفور با نام تأویل پیوند

یافته است، همین تأویل طولی است. ولی مراد و هدف این مقاله، مسئله‌ای است که می‌توان از آن به «تأویل عرضی» یاد نمود. اینکه تأویل عرضی، اساساً از مقوله تأویل است یا خیر، بحثی است که در خلال مباحث این نوشتار روشن خواهد شد. در این نوشتار، ابتدا نگاهی به کلیت بحث تأویل در عرفان اسلامی خواهیم انداخت. سپس، به طور خلاصه، تعریفی از تأویل عرضی ارائه خواهیم کرد و به‌اجمال، مدعای مورد نظر مدافعان این نوع تأویل را توضیح می‌دهیم. سپس، به استدلال بر این مدعا می‌پردازیم و بحث را با استشهاد به چند روایت ادامه می‌دهیم و به تنظیر این نظریه، با مباحثی در علم اصول فقه پایان می‌بریم. همان‌گونه که روشن است، هدف اصلی این نوشتار، تبیین و اثبات تأویل عرضی است. در این مسیر، از استدلال‌ها، روایات و شاهدهای دانشی از علوم غیرعرفانی بهره می‌گیریم.

۱. تأویل در عرفان اسلامی

اصل تأویل در عرفان، امری مسلم و پذیرفته شده است. تأویل در عرفان اسلامی، بیشتر به معنای علم‌التأویل به کار می‌رود: «فما كان علم الباطن الا وجهاً خاصاً من وجوه الشريعة و هو الذی لا يعلم الا عن كشف الهی الذی لا يحصل الا بعد تحصيل الولاية فهما متحدان في المال لذلك يسمی علم التأویل بل هو اصل علم الشريعة و روحه» (بالی افندی، بی‌تا، ص ۵۱). همچنین طبق این عبارت، تأویل در مراتب نهایی، جز از طریق کشف و شهود رخ نمی‌دهد که البته این کشف، باید در مرتبه ولایت و توسط ولی صورت گیرد تا منتج تأویل باشد. به همین دلیل، تأویل را وجه خاصی از شریعت و دین تلقی می‌کنند. «وجهاً خاصاً من وجوه الشريعة» گو اینکه این نوع تأویل، تنها توسط خواص قابل تحقق است. از آنجا که با این نوع تأویل، نه فقط می‌توان به حقیقت، نوعی آگاهی پیدا کرد که می‌توان به‌طور مستقیم به آن معرفت یافت، بلکه به آن رسید و واصل شد، باید تأویل شهودی را اصل علم شریعت، بلکه روح حاکم بر علوم شریعت دانست: «هو اصل علم الشريعة و روحه».

بدین ترتیب، تأویل در عرفان اسلامی، اغلب به معنی شهودی است که در آن، بواطن و حقایق شریعت و دین، که در عرفان همان مراتب طولی دین، متناظر با مراتب طولی ظهورات (قوس نزول) و سلوک (قوس صعود کمالی)، می‌باشد، بی‌واسطه مورد آگاهی قرار می‌گیرد و در مرتبه‌ای بالاتر، این بواطن، با انسان کامل متحد می‌شود و انسان، خود، باطن شریعت می‌گردد. در واقع، کاربرد خاص تأویل در عرفان اسلامی، همین معنا است. معانی دیگری از آن نیز در عرفان رایج است که تا حدی، به‌ویژه امروزه، میان عرفان و سایر دانش‌ها مشترک است. البته این معانی دیگر، در مواردی با همین معنای یادشده متصادق و گاه متلازم اند. اما در این نوشتار، با همین خصوص معنای یادشده سروکار خواهیم داشت.

اما این معنای خاص عرفانی از تأویل، تنها شامل شریعت و دین نیست و همه امور هستی‌شناسانه را فرا می‌گیرد؛ زیرا تأویل یاد شده به معنی سیر شهودی و واقعی در بواطن شریعت است. این بواطن در عرفان، همان

مراتب طولی و حقایق برین شریعت هستند که به وزان مراتب طولی هستی (ظهورات) و در اتحاد با این مراتب، از اعلی به اسفل تنزل می‌یابند. بنابراین، تأویل شریعت، تأویل هستی نیز هست و به همین دلیل، هر امر وجودی، که همه امور وجودی، فرایند تجلی و تنزل را طی کرده‌اند، قابل تأویل است. بنابراین، تأویل در عرفان به یک معنای عام‌تر، بر هرگونه مصدریابی وجودی صدق می‌کند که ناظر به همهٔ امور است و نه خاص دین. در این میان، هر امری که حیث تجلی‌گری آن بیشتر و کامل‌تر باشد، تأویل آن، ما را به حقیقت نهایی، که مقام اطلاق است، بیشتر نزدیک می‌کند. از این رو، کامل‌ترین و نهایی‌ترین وصول به حقیقت مطلق را باید در تأویل عرفانی حقایقی چون قرآن کریم و انسان جست‌وجو کرد. که کامل‌ترین جلوات حق هستند. بدین ترتیب، قرآن کریم، دلیل اینکه آنکه تجلی کلامی جامع حق است، از کامل‌ترین مصادیق تأویل‌پذیر است که تأویل نهایی آن، متلازم با بالاترین مقام اطلاقی قابل وصول می‌باشد. به همین معنای مهم از تأویل در آیات قرآن اشاره شده است: «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷).

نکته قابل توجه دیگر در این باب، تشکیکی بودن تأویل و مؤول است. از آنجاکه تأویل در عرفان اسلامی، ناظر به درجات و مراتب هستی (ظهورات) است و درجات و مراتب هستی، تشکیکی است، تأویل نیز تشکیکی است. به عبارت دیگر، متناظر با هر مرتبه از هستی، درجه‌ای از تأویل شکل می‌گیرد که هرچند با درجات بالاتر، متفاوت و ناقص‌تر از آنهاست، اما با آن درجات بالاتر متهاافت و متضاد نیست و غلط یا انحرافی در آن وجود ندارد. بدین ترتیب، درجات مختلف شدید و ضعیفی از تأویل قابل تحقق است که هر درجه، بعدی تکمیل‌کننده درجهٔ قبلی خواهد بود و به وزان این درجات تأویلی، درجاتی از تأویل‌گران وجود دارند که هر یک، به حسب مقام و منزلت سلوکی و معرفتی خود، به درجه‌ای از تأویل، که در حد و ظرفیت آنهاست، دست می‌زنند. البته عالی‌ترین درجه تأویل، در اختیار انسان کاملی است که کامل‌ترین درجات انسانی را داراست.

در معنای تأویل در تاریخ دانش‌های اسلامی، با دو رویکرد مثبت و منفی (مثبت یا منفی از منظر روایی یا ناروایی دینی و اخلاقی) مواجه هستیم. در بسیاری از آیات و روایات، که تأویل معنایی معرفتی، تفسیری دارد، رویکرد مثبت به این معنا دیده می‌شود. در تاریخ تفسیر و تأویل نیز دست‌کم در دوره‌های اولیه، تأویل دارای معنایی مثبت دانسته شده است. در همین زمینه، در برخی روایات و نقل‌های تاریخی، حضرت علی علیه السلام و ابن عباس، سرآمدان تأویل شمرده شده‌اند که همین معنای مثبت را بازتاب می‌دهند. اما در برهه دیگری از تاریخ تأویل و تفسیر، تأویل توسط برخی صاحب‌نظران، امری منفی تلقی شده است این امر، بیشتر نوعی رخصت‌جویی و بهانه‌تراشی برای فرار از وظیفه تفسیر درست جلوه کرده است. اما آنچه بیشتر در تأویل محل اختلاف شده است، دو خاستگاه اصلی این مبحث؛ یعنی مسئله اوصاف الهی (صفات خبری) و مسئله محکم و متشابه می‌باشد.

ابن عربی، در مورد شروع تاریخی این مسئله، می‌گوید: تا زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله محکم و متشابه و صفات خبری (اوصاف شبه‌جسمانی خداوند)، مسئله نبوده است و از خود ایشان هم نقل چندان در خصوص این‌گونه

مسائل وجود ندارد. دلیل این مطلب از نظر ابن عربی، این است که با حضور پیامبر ﷺ، و امکان توضیح مستقیم این گونه امور از سوی خود صاحب وحی، این رشته از امور روشن و بدون ابهام بوده و طبعاً مسئله‌ای ایجاد نمی‌کرده است. وی، تحلیلی کوتاه نیز از چرایی و چگونگی شکل‌گیری این مسئله دارد (ابن عربی، ۲۰۰۴، ص ۱۲۲).

به همین مناسبت، لازم به یادآوری است که تأویل در متون اولیه دین، همچون کلمات و عبارات اصحاب و نزدیکان رسول اکرم ﷺ، به‌ویژه معصومان ﷺ سابقه و پیشینه‌ه روشن‌تری دارد. برای نمونه، به این کلمات از حضرت امیرالمؤمنین علیؑ، توجه کنید: «خداوند در اشیا داخل نیست، و از آنها خارج هم نمی‌باشد. خبر می‌دهد ولی نه به زبان بزرگ و زبان کوچک، و می‌شنود نه با شکاف‌های گوش و ابزار شنوایی، می‌گوید نه با تلفظ، حفظ می‌کند نه با قدرت حافظه، اراده می‌کند نه با خطور در خاطره، دوست دارد و خشنود می‌گردد نه از رقت دل، دشمن دارد و خشم می‌کند، ولی بی‌مشقت و اندوه» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶). در این عبارات، واژگانی چون خبر دادن، شنیدن، گفتن، حفظ کردن، اراده کردن، دوست داشتن، خشنود گشتن، دشمن داشتن و خشم کردن به خداوند نسبت داده شده است؛ اما خصوصیات و تقیدات مادی معانی این واژگان سلب شده است که در واقع نوعی استفاده از روح و حقیقت معنا - نگه داشتن اصل معنا و زدودن پیرایه‌های آن - رخ داده است که مبنای بسیاری از تأویل‌های عرفانی می‌باشد.

۲. تعریف تأویل عرضی (بیان مدعا)

تأویل متن دینی را در عرفان می‌توان بر چهار قسم دانست: ۱. تأویل طولی؛ ۲. تأویل عرضی؛ ۳. جری و تطبیق؛ ۴. تأویل هستی‌شناسانه. (یزدان‌پناه و جوادی، ۱۳۹۱، ص ۱۱-۱۴). البته عمده تأویل عرفانی، تأویل طولی و عرضی است. تأویل طولی، گذر کردن از سطح ظاهری کلام و رسیدن به سطوحی باطنی، از آن است که این سطوح باطنی با یکدیگر و با سطح ظاهری، رابطه‌ای طولی داشته باشند. به همین دلیل (رابطه طولی میان آنها)، هیچ یک از این معانی (خواه باطنی و خواه ظاهری)، تهافت و تناقضی با یکدیگر ندارند. با مراجعه به آیات و روایات متعددی، ذوبطون بودن قرآن را به‌تصریح می‌یابیم و اینکه رسیدن به بطن، تأویل آن محسوب می‌شود. نکته‌ای که از بررسی بسیاری از این متون به دست می‌آید، این است که معانی باطنی، در طول هم و معنای ظاهری قرار دارند. از این رو، از منظر درون‌دینی، تأویل طولی خدشه‌بردار نیست. اما این معانی می‌توانند در عرض یکدیگر نیز باشند. چنانکه از تعدادی دیگر از روایات، چنین قابل برداشت است. اینجاست که تأویل عرضی رخ‌نمایی می‌کند.

در تأویل عرضی، می‌توان بسیاری از آیات قرآن کریم را بدون اینکه انحرافی از مقصود نهایی خداوند صورت گیرد، به معانی مختلفی که با یکدیگر رابطه طولی ندارند، اخذ و تفسیر کرد. به عبارت دیگر، مدعای تأویل عرضی عبارت است از: اینکه همه وجوه مختلف معنایی، که طبق قواعد لفظی و زبانی و عرفی از آیات قرآن کریم فهمیده می‌شوند، مراد جدی متکلم (خداوند) هستند.

در تأویل طولی، لفظ تنها یک معنا دارد و متناسب با مراتب فهم یا هستی، در هر سطحی، مرتبه یا سطحی از آن فهمیده می‌شود. اما در تأویل عرضی، کلام تنها در یک مرتبه از مراتب فهم، مد نظر قرار می‌گیرد و تنها در همان یک مرتبه، معانی متعددی می‌یابد و مراد جدی (مقصود واقعی) گوینده محسوب می‌شود (یزدان پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۸). همچنین، لازم به یادآوری است که تأویل عرضی، با جری و تطبیق متفاوت است. در جری و تطبیق، بحث بر سر تطبیق معنا بر مصادیق جدید است. اما در تأویل عرضی، با چند معنای هم‌عرض برای آیات مواجهیم. به عنوان نمونه، تأویل عرضی در عبارات عارفان اسلامی، که موارد فراوانی از آن را می‌توان یافت، به این عبارت از تفسیر فاتحه‌الکتاب صدرالدین قونوی (قرن ۷) استناد می‌جویم. وی در توضیح کلمه «دین» در آیه سوم سوره حمد، «مالک یوم الدین»، لفظ دین را دارای معانی‌ای می‌داند:

بدان که لفظ «دین» در زبان [عربی] دارای معانی متعددی است: مانند جزاء، طاعت و شأن... که لفظ دین، متضمن همه این معانی هست و همگی این معانی، مورد اراده و مقصود خداوند هستند» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸).
تأویل عرضی بر اصل ظهورگیری از کلمات و عبارات و تحلیل ارتکازات عرفی در مورد آنها، بنا نهاده می‌شود. به عبارت دیگر، در تأویل عرضی، ظهور کلام، که بر پایه فهم متعارف درک می‌شود، پایه و اساس اخذ معانی مختلف قرار می‌گیرد و معانی‌ای که بیرون از ظرفیت عرفی لفظ قرار می‌گیرند، در دایره تأویل وارد نمی‌شوند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۴، ص ۲۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).

۳. تبیین تأویل عرضی

در اینجا به تبیین (دلیل‌آوری) تأویل عرضی می‌پردازیم که هدف اصلی این نوشتار است.

استدلال بر مدعای تأویل عرضی

در اینجا به تقریر استدلال‌هایی که بر مدعای تأویل عرضی ارائه شده است، می‌پردازیم.

الف. استدلال اول، از طریق علم پیشین خداوند، به فهم‌های مختلف مخاطبان

مقدمات این استدلال عبارت اند از:

الف. کلمات و جملات در قرون و اعصار مختلف و در شرایط گوناگون، به انحاء و وجوه مختلفی دریافت و فهم خواهند شد.

ب. استعمال‌کننده این کلمات، یعنی خداوند متعال، از ازل به همه این وجوه و معانی آگاه است.

ج. استعمال‌کننده این کلمات (خداوند)، با وجود علم به وجوه معنایی مختلف برای الفاظ و کلمات و عبارات، هیچ منعی برای برداشت آن معانی قرار نداده است.

نتیجه مقدمات اینکه همه وجوه یادشده، مراد جدی خداوند هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۹ و ۵۶۷). به عبارت دیگر، خداوند با وجود علم ازلی به این وجوه مختلف معنایی، که در طول زمان از کلام او برداشت می شود، معنی از آن قرار نداده است از این رو، باید گفت: آن معانی را اراده کرده است.

با توجه به اینکه در این استدلال، از علم احاطی استعمال گر به وجوه معنایی مختلف سخن گفته شد و با در نظر داشتن این نکته که علم یادشده، مخصوص خداوند است، قابلیت تأویل عرضی اثبات شده در اینجا، تنها مخصوص قرآن کریم است که کلام الهی است، نه هر کلامی (همان، ص ۱۹ و ۸۶۷).

جندی در بیان این استدلال، چنین می گوید:

گزاره‌های الهی، هرگاه نصی بر تعیین یک وجه خاص یا تخصیص یک حکم ویژه در آن وجود نداشت، متضمن همه معانی ای خواهد بود در این شرایط از آن احتمال می رود... و حق تعالی این عبارات را با علم به همه معانی محتمل از آن بیان نموده است... و [لذا] همه این معانی مورد اراده حق تعالی خواهند بود... ولی [آن چه گفته شد] به شرط این است که لفظ (با در نظر داشتن همه وجوهی که می تواند دلالت کند) به همه وجوه قابل فهم از آن دلالت وضعی داشته باشد - حال خواه به وضع زبان عربی باشد یا به وضع هر زبانی که آن گزاره‌ها به آن زبان هاست؛ زیرا حق در هر مفهوم و ملفوظی، ظهوری دارد. لذا او در هر فهمی بر حسب همان فهم ظهور دارد، اما منحصر در آن فهم خاص نیست [چون مطلق است و مطلق فراتر از تجلیات خود است] (جندی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۰).

همین عبارات، در متن *تقد النصوص* جامی (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۵) و *عین‌الیقین فیض کاشانی* مورد نقل و تأیید قرار گرفته است. در تبیین تأویل عرضی‌ای که از *قونوی* ذکر شد، وی به اطلاق علم الهی استناد کرده است که اشاره کوتاه و اجمالی، به همین استدلال است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).

ب. استدلال دوم، از طریق حقیقت معنای الفاظ

مقدمات این استدلال، به شرح ذیل است:

۱. اغلب برداشت‌ها و فهم‌ها از کلمات و گزاره‌ها توسط مخاطبان، به خاطر دید انضمامی آنان و انس آن‌ها به ماده، به خصوصیات و محدودیت‌های مصداقی و مادی محدود می‌گردد.

۲. الفاظ و جملات در صورت تخلص از محدودیت‌های یادشده در مقام فهم، حقیقت معنایی خود را آشکار می‌سازند. این حقایق، بسیار وسیع‌تر از آن چیزی است که پیش‌تر در قالب برداشت‌های محدود فهم می‌شد.

۳. بنابراین، ذات الفاظ و جملات، ظرفیت و گنجایش معانی مختلفی را دارند که نسبت آنها به یکدیگر، می‌تواند عرضی باشد.

۴. فهم کلام، تابع ظرفیت‌هایی است که در نفس کلام نهفته است. ولذا با وجود ظرفیت یک کلام (فارغ از محدودیت‌های ادراکی و تاریخی آن)، برای افاده معنای الف، ب و... فهم این معانی از آن، بدون اشکال و شایسته و بایسته خواهد بود.

نتیجه استدلال فوق اینجا است که با کنار زدن شواهد ادراکی، که توسط فهم‌کنندگان سخنان و مکتوبات به وجود آمده است، معانی مختلف عرضی از آنها قابل برداشت است که به دلیل اصل عرفی و عقلانی تابعیت فهم از ظرفیت الفاظ و جملات، می‌توان آن معانی را به‌درستی از کلمات و متون برداشت نمود (همو، ج ۲، ص ۵۹۴).

همان‌طور که روشن است، این استدلال در مورد تأویل طولی نیز قابل اقامه است که بیشتر در آثار/بوحامد غزالی با آن مواجه می‌شویم. در مورد این استدلال نیز/بن‌عربی، وسعت برداشت‌های عرضی از کلام را تابع میزان طهارت و سعه وجودی افراد می‌داند(همو، ج ۱، ص ۲۷۹).

ج. استشهد به روایات

حال با تبیین عقلی تأویل عرضی، می‌توان با نگاهی درون‌دینی، به تبیین و تحکیم این مبنا پردازیم. این نوع نگاه، به‌ویژه برای آنان که نگاه دین به روش‌های تفسیری برایشان در درجه اولویت قرار دارد، بسیار پراهمیت‌تر است؛ زیرا روشن است که در فهم شریعت، از خود مشرّع آن باید نظرخواهی کرد. هم‌اینک، به تحلیل دو نمونه از جریان تأویل عرضی در روایات معصومان علیهم‌السلام می‌پردازیم.

۱. تفسیر آیه «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» در روایات

آیه «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)؛ (مگر از آفرینش نخستین عاجز بوده‌ایم که آنها از آفرینش جدید تردید دارند؟)؛ با توجه به سیاق ظاهری آن و آیات قبل، در خلق مجدد انسان در قیامت ظهور دارد. در این آیه، خداوند به منکران قیامت چنین می‌گوید: خلقت ابتدایی و بدون سابقه، دشوارتر از خلقت دوباره است؛ در حالی که خداوند، خالق ابتدایی همه موجودات دیگر است. لذا از خلق دوباره ناتوان نخواهد بود. با توجه به معنای ظاهری این آیه، حال به پاسخ امام باقر علیه‌السلام، به جابربن یزید، که درباره معنای این آیه شریفه می‌پرسد، توجه کنید:

ای جابر، تأویل این آیه چنین است: خدای متعال، هنگامی که این خلائق و عالم را از بین می‌برد و بهشتیان را در بهشت و جهنمیان را در جهنم قرار می‌دهد، عالم جدید دیگری غیر از این عالم را خلق می‌کند، که آن عالم، بدون نر و ماده شکل می‌گیرد، تا او را عبادت کنند و واحد شمرند و برای آنها زمینی غیر از این زمین می‌آفریند که در آن، مستقر شوند و آسمان دیگری نیز که بر آنان سایه اندازه، خلق می‌کند. شاید تو چنین اعتقاد داری که خداوند فقط این عالم را خلق کرده و به‌جز شما انسانی را نیافریده است؟! به خداوند قسم که به‌یقین خداوند متعال، هزار هزار عالم و هزار هزار آدم (قبل از تو) آفریده که تو در انتهای این عوالم و آن آدمیان هستی (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۵۲).

در حدیث فوق، حضرت امام باقر علیه‌السلام، در تفسیر آیه، از ظاهر اینکه زنده‌شدن دوباره انسان‌ها را بیان می‌کند، صرف‌نظر کرده و به مطلب دیگری معنا کرد که عبارت از ایجاد عالمی نو در قیامت عالم قبلی است.

نکته بسیار مهم در این خصوص اینکه امام باقر^{علیه السلام}، در توضیح این آیه، از واژه «تأویل» بهره برده است. همچنین، نکته دیگر در این زمینه، هم‌عرض بودن معنای مورد بیان امام، با معنای ظاهری آیه است. به طوری که نمی‌توان گفت: معنای تازه‌فهم (ایجاد عالمی دیگر در پس جمع شدن عالم قبلی)، در طول معنای ظاهری آیه (زنده شدن مردگان در قیامت) است؛ زیرا این دو معنا، نه به لحاظ عرفی پیوندی دارند که از یکی بتوان به دیگری رسید، نه از لحاظ منطقی و عقلی، پیوستگی دارند. و نه از لحاظ مراتب اثبات‌شده هستی‌شناختی، با یکدیگر استلزامی دارند. بنابراین، دو معنای یادشده، معانی متعدد و مستقلی محسوب می‌شوند. لذا تأویل مورد اشاره امام باقر^{علیه السلام}، در توضیح آیه فوق، تأویل عرضی خواهد بود.

لازم به یادآوری است که با وجود عرضی بودن تأویل در این حدیث، باز از روح یا حقیقت معنا در آیه استفاده شده است؛ زیرا آن چه در آیه بازگو شده، مقایسه خلق اول (خلق ابتدایی و بدون سابقه)، با خلق مجدد (خلق با سابقه قبلی) است که با در نظر گرفتن نفس این معنا، بدون در نظر گرفتن سیاق، که نوعی تقید و انصراف برای معنا ایجاد می‌کند، می‌توان به معنای دیگری که امام باقر^{علیه السلام}، فرموده‌اند رسید. به عبارت دیگر، نظریه روح معنا به نحوی متفاوت از کاربردش در تأویل طولی، در تأویل عرضی نیز به کار می‌آید در واقع روح معنا در اینجا، به چند معنای هم‌عرض بدل می‌شود.

۲. تفسیر کلمه «صمد»، در روایات

واژه «صمد» در آیه، «الله الصمد» (اخلاص: ۲)، در روایات به صور گوناگونی معنا شده است که قابل توجه است:

۱. «الصَّمَدُ الَّذِي لَآ جَوْفَ لَهُ»؛ «ذاتی که هیچ جوف و تهی‌بودگی ندارد» و به عبارت دیگر «پُر» است که می‌توان آن را اشاره به «کمال نامتناهی» حق و یا «بسیط الحقیقه» بودن او دانست.
۲. «الصَّمَدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُوْدُهُ»؛ کسی که در منتهای سیادت و بزرگی و سروری است.
۳. «السید المصمود إليه فی القلیل والکثیر»؛ «آن بزرگی که در همه نیازهای کوچک و بزرگ، به او رجوع می‌شود». (منقول از حضرت امام سجاد^{علیه السلام}).
۴. «السید المطاع الذی لیس فوقه امرٌ و لا ناه»؛ سرورِ موردِ اطاعتی که امرکننده یا نهی‌کننده‌ای بالاتر از او نیست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۰ و ۹۴).

۵. «[من] لَمْ یَخْرُجْ مِنْهُ شَیْءٌ»؛ [کسی که] چیزی از او خارج نمی‌شود». (همو، ص ۹۱).

در برخی روایات، تصریح شده است که صمد، پنج معنا دارد (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۲۳). البته ممکن است بعضی از این معانی را از باب تطبیق بر مصادیق قلمداد کنیم و معنا به معنی دقیق کلمه ندانیم، اما در میان موارد مطرح‌شده، به چند معنای مهم، که قطعاً مصداق نیستند، بر می‌خوریم. از سوی دیگر، روشن است که این معانی، همگی از سوی ائمه^{علیهم السلام}، ارائه شده‌اند و معلوم شد که خود ائمه^{علیهم السلام}، نیز به چند معنا برای «صمد»، تصریح کرده‌اند. از این رو، روشن است که از سوی خود شارع، با چند معنا برای

کلام خداوند روبرو هستیم. اگر برخی از این معانی مانند «لا جوف له» و «السيدالمصمود اليه في القليل و الكثير» را در نظر بگیریم، می‌بینیم رابطه‌ای طولی میان آنها برقرار نیست. به عبارت دیگر، معنای جامعی، یا حتی روح واحد معنایی و یا پیوند عقلی و عرفی در محل بحث ما وجود ندارد که معانی را به مراتب مختلف یک معنا، یا لازم و ملزوم بدل کند. این بحث به تأویل طولی، تحویل شود. بنابراین، لااقل برخی از معانی ارائه‌شده برای صمد، در عرض یکدیگر قرار دارند. ولذا توضیح آیه بر اساس آنها، از سوی ائمه علیهم‌السلام، تأویل عرضی محسوب می‌شود.

۳. ارائه دو معنای متفاوت از آیات

از جمله احادیث مشیر به بحث تأویل عرضی، روایت جابر از امام باقر علیه‌السلام است که علامه مجلسی در بحار الانوار از محاسن برقی نقل کرده است (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۹۴ و ۹۵). در این حدیث، جابربن یزید از امام محمد باقر علیه‌السلام، تفسیر آیه‌ای را می‌پرسد و امام علیه‌السلام، پاسخی می‌دهد - آیه و پاسخ امام علیه‌السلام، در متن روایت بیان نشده است - و جابر باز در نوبتی از تفسیر، همان آیه می‌پرسد و امام باقر علیه‌السلام، پاسخی متفاوت با پاسخ اول ارائه می‌دهند. جابر، در مواجهه با این تفاوت، گویا با تعجب می‌گوید: «قبلاً در مورد این آیه از شما پرسیدم و پاسخ متفاوتی دادید؟» امام باقر علیه‌السلام، در پاسخ می‌فرمایند:

«یا جابر، ان للقرآن بطناً و للبطن بطناً، و له ظهر و للظهر ظهر، یا جابر لیس شیءٌ ابعده من عقول الرجال من تفسیر القرآن، ان الآية یكون اولها فی شیء و آخرها فی شیء و هو کلام متصل متصرف علی وجوه»: «ای جابر، همانا قرآن بطنی دارد و آن بطن، بطنی دارد، و ظاهری دارد و آن ظاهر، ظاهری؛ ای جابر، دوری هیچ چیزی از ذهن بشر به پایه دوری تفسیر قرآن از عقول بشر نمی‌رسد. همانا ابتدای آیه‌ای، در مورد چیزی است و پایان آن در مورد چیزی دیگر. و آن سخن پیوسته‌ای است که وجوه مختلفی را شامل می‌شود» (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۹۱).

اشتمال قرآن بر ظاهر و باطن و فراگیری کلمه «ظهر» و «بطن»، نسبت به همه انواع تأویل عرفانی، دو مطلب مهم است که از این روایت قابل فهم است. حمل مفاد این روایت، بر معنای هم‌عرض با معنای ظاهری، از آن جهت است که بخشی از روایت، که سبب تعجب جابر شده است، حاکی از تفاوت معنایی دو تفسیر امام باقر علیه‌السلام است و چنانچه دو تفسیر یادشده، غیر از دو معنای هم‌عرض (مثلاً دو معنای در طول هم) را می‌رساند، موجب تعجب راوی نمی‌شد بلکه موجب بیان فراز آخر توسط امام علیه‌السلام، با عبارات مزبور نمی‌شد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۹).

۴. نظایر تأویل عرضی در مباحث علوم عقلی و ادبی

در اینجا برخی نظایر بحث تأویل عرضی را در برخی علوم عقلی (اصول فقه) و برخی از علوم ادبی (بدیع) ارائه می‌کنیم. به طور مشخص، به سه مبحث «قرینه حکمت و اطلاق»، «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا» و «ایهام» (بدیع) می‌پردازیم.

۱. قرینه حکمت و اطلاق

بحث اطلاق و استدلال مبتنی بر قرینه حکمت در دانش اصول فقه، مشابهت زیادی با استدلال اول تأویل عرضی دارد. در مباحث الفاظ اصول فقه، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که اسم جنس و نکره، برای ماهیت میهمه وضع شده‌اند و دلالتی بر عمومیت ندارند. لذا برای افاده عمومیت، نیازمند قرینه حالی یا مقالی، یا قرینه حکمت هستیم. برای حصول قرینه حکمت، سه مقدمه ذیل باید به دست آید:

الف. متکلم در مقام بیان همهٔ مرادش بوده باشد؛ نه در مقام اجمال یا اجمال.

ب. دالاً یا قرینه‌ای بر این که مقصود را در موردی خاص تعیین کند، در کار نباشد.

ج. قدر متیقنی در مورد مدلول کلام، که آن را از عموم خارج کند، وجود نداشته باشد (خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۲۴۷-۲۴۸).

تقریری دیگر از این استدلال، متعلق به شهید محمدباقر صدر است. وی، ضمن مسانخ دانستن دو قاعده احترازی قیود و قرینه حکمت، اشاره می‌کند که مدلول قاعده اول، این است که «کل ما یقولہ یریده»؛ هر آنچه می‌گوید اراده کرده است و مدلول قاعده دوم، این است که «کل ما یریده یقولہ»؛ هر آنچه اراده می‌کند می‌گوید. وی عقیده دارد مرجع ظهور تطابق میان مدلول تصویری و مدلول تصدیقی اولی و ثانیه در این دو قاعده، ظهور حال متکلم است. سپس، بر اساس نکات یادشده، به تقریر قرینه حکمت می‌پردازد:

الف. در آنچه توسط متکلم گفته شده، چیزی دال بر محدودیت یا تقید معنا ذکر نشده است.

ب. آنچه در متکلم در مقام اثبات ذکر نکرده، در مقام ثبوت هم اراده نکرده است.

نتیجه اینکه قیود و اموری که در کلام نیامده‌اند، واقعا هم اراده نشده‌اند. در نتیجه، معنای جدی مورد ارادهٔ متکلم، عاری از قیود است؛ و لذا اطلاق معنا اثبات می‌شود (صدر، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۵-۹۶).

نقطه اتصال و مشابهت بحث اطلاق و قرینه حکمت، با بحث تأویل عرضی در این است که اولاً، در اطلاق سخن از این است که اگر قیدی نیاورده، پس اراده نکرده است و در تأویل عرضی نیز گفته شود اگر از فهم‌های مختلف (البته آنچه لفظاً برمی‌تابد)، منعی نکرده و قید و محدودیتی نگذاشته، ضرورتاً همهٔ فهم‌ها را تأیید کرده است. بنابراین، می‌توان گفت: لب استدلال در این دو بحث، «کل ما لایقولہ لایریده» است. که در (بحث اطلاق)، در مورد قیود یک معنا به کار می‌رود و در (بحث تأویل عرضی)، در مورد معانی مختلف قابل فهم از یک لفظ. ثانیاً، ممکن است عمومیت مورد استفاده از اطلاق، عمومیت بدلی باشد، یا عمومیت استغراقی؛ عمومیت بدلی، این‌گونه است که یک معنای مطلق، هر بار شامل یک مصداق می‌شود ولی نسبت به هیچ مصداقی تقید ندارد؛ هر مصداقی ممکن است در مراتب بعدی، مشمول آن واقع شود. اما در عمومیت استغراقی، همهٔ مصداق، به‌طور هم‌زمان مشمول معنا هستند و حکم، همهٔ آنها را یک‌جا فرا می‌گیرد. در اینکه عمومیت مستفاد از اطلاق و قرینه حکمت، کدام عمومیت است بحث‌هایی در گرفته است (ر.ک: صدر، همان، ج ۳، ص ۴۲۸-۴۳۰). اما عموم استغراقی نیز به‌جد در این بحث، مورد توجه است که شباهت بسیاری به ارادهٔ همه معانی مورد استفاده در تأویل عرضی از سوی خداوند دارد.

البته، این دو مبحث، در این مطلب تفاوت دارند که در یکی (اطلاق)، بحث در اراده یک معنا است که نسبت به همه مصادیق مورد گنجایش معنا شمول دارد. در دیگری (تاویل عرضی)، سخن بر سر اراده چند معنای هم‌عرض است که همه آنها در گنجایش لفظ قرار دارند. به هر حال، این دو مبحث، شباهت‌های جدی‌ای دارند و از یک ایده کلی تبعیت می‌کنند.

۲. استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا

در مباحث الفاظ اصول فقه مطرح، سخن در این است که آیا یک لفظ در یک بار کاربرد، می‌تواند در بیشتر از یک معنا، به طور هم‌عرض به کار رود، یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان یک لفظ را به گونه‌ای استعمال کرد که مراد جدی از آن، چند معنای مستقل از یکدیگر باشد؛ به نحوی که معانی، نتیجه یکدیگر یا در طول دیگری نبوده، یا با هم اجزاء یک معنای کل‌وار نباشند. بسیاری از اصولیان بر این عقیده‌اند که استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، محال است. اما برخی از اصولیان مشهور نیز چنین استعمالی را ممکن، بلکه محقق دانسته‌اند. برخی قائلان به امکان چنین استعمالی، معتقدند که کاربرد لفظ در بیشتر از یک معنا، لاجرم با مجازگویی همراه می‌شود و ضرورتاً معانی فراتر از یک معنا، نسبت به لفظ، مجازی محسوب می‌شوند. میرزای قمی، صاحب *قوانین الاصول*، این استعمال را به این دلیل محال می‌داند که واضح لفظ، عمل وضع را با قید وحدت معنا انجام داده است. لذا استعمال‌کننده لفظ نیز باید از قید وضع پیروی کند و تخطی در مقام استعمال ممکن نیست (قمی، ۱۳۷۸، ص ۶۳). نقد این بیان از چنین است که در صورت صحت قید وحدت برای وضع، دیگر استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، در مواردی که اشتراک لفظی وجود دارد و با دو یا چند کاربرد، معانی مختلفی افاده می‌شود، ممکن نخواهد بود. در حالی که چنین استعمالی به‌روشنی ممکن است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۳) این نقد، به‌روشنی تأکیدی بر این نکته است که منظور از استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، استعمال لفظ در چند معنا، در یک بار کاربرد است و گرنه با چند کاربرد، استعمال در بیش از یک معنا هیچ استحال‌های ندارد.

سید محمدحسین غروی *اصفهانی*، صاحب *نهایةالدراية*، معتقد است با لحاظ گونه‌ای خاص از قید وحدت در وضع، می‌توان استعمال هم‌زمان لفظ در معنای حقیقی و مجازی را برطرف کرد و تنها استعمال لفظ در چند معنای حقیقی را محال دانست (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۶۱). محقق *نائینی* نیز استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد را محال می‌داند؛ زیرا استعمال لفظ، در واقع، به این معنی که لحاظ استقلالی استعمال‌کننده، به آن لفظ تعلق گرفته است و نفس آدمی، امکان دو لحاظ استقلالی را به‌طور هم‌زمان ندارد. لذا استعمال لفظ در بیش از یک معنا، که به معنی تحقق چند لحاظ استقلالی هم‌زمان در نفس انسان است، محال می‌باشد (فیاض، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۶). در نقد این استدلال، باید گفت: در تحقق گزاره در نفس، دو لحاظ استقلالی موضوع و محمول، که در صورت عدم استقلال از هم، گزاره‌ای کاملاً نخواهیم داشت و در فرض عدم هم‌زمانی لحاظ آن دو، گزاره منعقد نمی‌شود، به‌طور هم‌زمان انجام می‌شود؛ لذا نه تنها چنین چیزی محال نیست، بلکه به‌وضوح تحقق دارد (همان).

در مجموع با توجه به نقدهای صورت گرفته و با عنایت به وقوع چنین استعمالی و نظایر آن، در صقع نفس انسان و علم وجدانی به آن، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، محال نیست و منع و استحاله لغوی ندارد. همچنین، وقوع معانی مختلف - خواه تعدد معانی حقیقی و خواه یا مجازی - در ذیل یک واژه، با ادعای قید وحدت در وضع، از منظر عقلاً سازگار نیست. لذا افزون بر نقد گذشته، با توجه به وضع لغوی، در می‌یابیم که چنین استعمالی از قانون وضع خارج نیست. البته برخی اصولیان، که عدم استحاله استعمال لفظ را در چند معنا پذیرفته‌اند، آن را خلاف قانون محاوره می‌دانند و حال متکلم را در استعمال اینچنین، ظاهر نمی‌دانند از این رو، برای اثبات وقوع چنین استعمالی، نمی‌توان به قواعدی که بر اساس اصول محاوره شکل گرفته، نظیر اصالت حقیقت تمسک کرد و اثبات آن، قرائن و شواهد بیشتری می‌طلب. اما این تبصره در بحث جاری، به اصل بحث ما لطمه نمی‌زند که در صدد تنظیر تأویل عرضی، به استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، در اصول فقه بودیم؛ چرا که اصل امکان استعمال لفظ در چند معنای مستقل به طور هم‌زمان و پذیرش اصل وقوع آن، هر چند اثبات وقوعش نیازمند شواهدی باشد، ما را در پذیرش تأویل عرضی، که در آن نیز در صدد اثبات وجود چند معنای هم‌عرض، برای یک کلام هستیم، یاری می‌رساند. یکی از بزرگان در بیان تأثیر بحث «استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد» بر مبحث جاری چنین می‌گوید:

اگر مسئله استعمال لفظ در بیش از یک معنا حل شود، خیلی از مطالب آیات و روایات حل می‌شود. درباره «الله الصمد» در روایت آمده است که «علی خمسة اوجه» صمد پنج معنا دارد. یعنی تمام آن معانی مراد است، معنای ای که جامع مشترک هم ندارند، مانند: «الصمد، المصمود الیه فی الحوائج؛ والصمد، الذی لا جوف له؛ صمد، یعنی کسی که همگان در خواسته هایشان به او نیاز دارند و روی می‌آورند و صمد، یعنی کسی که اندرون خالی ندارد؛ یعنی بسیط الحقیقه است. این معنای هیچ جامع و وجه مشترکی با هم ندارند، تا گفته شود در معنای جامع استعمال شده و مشترک معنوی است (رخشاد، ۱۳۸۲، ذیل نکته ۴۷۳).

در پایان می‌توان به تشابهات دو بحث یادشده اشاره نمود: ۱. در هر دو بحث، سخن از چند معنای مستقل و هم‌عرض برای کلام است؛ ۲. در هر دو بحث، مقصود این است که بگوییم در یک بار کاربرد لفظ از سوی متکلم، چند معنا باهم اراده شده‌اند؛ ۳. در هر دو بحث، تعلق اراده جدی متکلم، به چند معنای یادشده محط نظر است.

۳. ایهام

ایهام در ادبیات نیز یکی از مباحث، همانند با تأویل عرضی در عرفان است. این مبحث، در ذیل علم بدیع است که زیرمجموعه فصاحت و بلاغت (مرکب از سه دانش معانی، بیان و بدیع) محسوب می‌شود. ایهام، صنعت یا آرایه‌ای معنوی محسوب می‌شود که در آن، از راه نوعی چندمعنایی، در خواننده موجب درک نوعی زیبایی و احساس لذت ادبی می‌شود. ایهام در لغت، به مفهوم «به وهم انداختن» است که منظور از وهم در اینجا، گمان و شک و تردید (خلاف یقین) است (ابن منظور، ۱۹۹۶، لسان العرب، ذیل وهم، ج ۱۲، ص ۶۴۴). در اصطلاح، ایهام به معنی حالتی است که در آن یک لفظ، دست‌کم بتواند دارای دو معنا (یا بیشتر) باشد. این

صنعت، در ابتدا در بدیع عربی مطرح شده و نام «توریه» دارد. (ابن معتر، ۲۰۰۱م، ص ۳۹۹)، در تعریف ایهام چنین می‌نویسد: «گوینده لفظ مفردی را بیان کند که دارای دو معنا باشد؛ یک معنای نزدیک و روشن که منظور (اصلی) وی نیست و معنای دیگری که دور و مخفی است و مقصود (اصلی) شاعر همان است» (ابن معتر، ۲۰۰۱، ص ۱۰۵). با این تعریف، روشن می‌شود که دومعنایی ایهام، مربوط به مراد جدی گوینده یا نویسنده نیست و در سطح مراد استعمالی مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، گوینده تلاش می‌کند با استفاده از ظرفیتی که در لفظ و معانی آن وجود دارد، دو معنا یا بیشتر را در ذهن مخاطب برانگیزد از این میان، یک معنا، که معنای دورتر است، مراد جدی و مقصود نهایی او است. سکاکی، به این مطلب تصریح کرده است: «هو ان یکون للفظ استعمالان قریب و بعید فیذکر لایهام القریب فی الحال الی ان یظهر ان المراد به البعید» (سکاکی، ۲۰۰۰م، ص ۲۰۱). این تعریف نشان می‌دهد که دو معنا (نزدیک به ذهن و دور از ذهن)، در سطح استعمال کلمه مطرح است و در سطح مراد اصلی، تنها معنای دور مورد نظر است. رشید و طواط نیز می‌گوید: «...شاعر... الفاظی به کار برد که آن لفظ را دو معنی باشد: یکی قریب و دیگری غریب و چون سامع، آن الفاظ بشنود، حالی خاطرش به معنی قریب رود و مراد از آن لفظ خود معنی غریب باشد» (وطواط، ۱۳۶۲، ص ۳۹). دو معنای یاد شده در ایهام، می‌توانند حقیقی باشند یا مجازی (ابن قرقماس، ۲۰۰۷، ص ۱۵۴).

بدین ترتیب، می‌توان گفت: در صنعت ایهام در دانش بدیع، امکان القاء دو معنا از طریق کاربرد واحد یک لفظ پذیرفته شده و عامل درک زیبایی در کلام شمرده شده است. البته بیشتر محققان، مقصود نهایی یا مراد جدی متکلم یا نویسنده را یک معنا شمرده‌اند. اگر چنین باشد، تفاوتی مهم میان تأویل عرضی و ایهام خواهد بود؛ زیرا در تأویل، دو معنای هم‌عرض، مراد جدی گوینده شمرده می‌شود. به هر حال، می‌توان از برخی تعاریف ارائه‌شده و یا برخی ایهام‌های کتب ادبی، چنین برداشت کرد که در ایهام، هر دو معنا می‌تواند مراد نهایی و جدی متکلم باشد؛ لازم نیست که تنها یک معنا مراد نهایی باشد (راستگو، ۱۳۷۹، ص ۱۳). جلال‌الدین همایی عقیده دارد در ایهام، هر دو معنا مراد نهایی است (همایی، ۱۳۶۴، ص ۲۷۱). البته قریب و بعید بودن معانی، از شروط ضروری ایهام است که بدون آن، ایهام زیبایی خود را از دست خواهد داد و به خاطر همین قید، تفاوت دیگری میان صنعت ایهام و مقوله تأویل عرضی پدید می‌آید. زیرا، تأویل عرضی نسبت به این قید، مطلق است. همچنین، در تأویل عرضی، یک کلمه بودن کلام شرط نیست، ولی در ایهام شرط است. به هر حال، با وجود تفاوت‌های یادشده، تنظیر تأویل عرضی به بحث ایهام، درست است؛ زیرا در ایهام نیز با استعمال واحد یک لفظ، دو معنای مستقل و هم‌عرض اراده می‌شود که طبق بیان برخی از عالمان بدیع، می‌تواند هر دو مقصود نهایی گوینده نیز باشد.

۵. اشکالات تأویل عرضی و پاسخ آن‌ها

چند اشکال در مورد تأویل عرضی قابل طرح است که به طرح و دفع آنها می‌پردازیم.

۱. لزوم نسبیّت در فهم و پاسخ آن

ممکن است از اینکه هر فردی معنای مورد فهم خود را از کلام الهی، بتواند به اراده جدی خداوند نسبت دهد، نوعی نسبیّت در فهم قرآن برداشت شود؛ به این معنا که هر فرد در هر معنایی که از کلام الهی به ذهنش می‌رسد، مصیب است. لذا معنای قرآن در دست مخاطبان قرآن است و معنای ثابتی وجود ندارد. / ابن عربی، برای بیان این حقیقت، که هر فردی در فهم خود از قرآن کریم، مُصیب به واقع است، چنین تعبیر می‌کند: «فانه مقصود الله تعالی فی حق ذلك المتأول» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹).

پاسخ / ابن عربی این است که نسبیّتی در کار نیست؛ زیرا معنای مورد فهم خوانندگان قرآن کریم، با علم ازلی محیط خداوند، از پیش معلوم و مورد قصد خداوند بوده است. لذا فهم هر فرد، تنها کاشف از وجهی از معنای قرآن کریم است که قبلاً مورد اراده خداوند بوده است. در تعبیر فوق، / ابن عربی از «مقصود الله» بودن این معنای سخن می‌گوید و در ادامه عبارت، از این تعبیر بهره می‌گیرد: «لعلّهم الاحاطی سبحانه بجميع الوجوه» (همان)، اینجا نشان می‌دهد که خداوند به آنچه هر فهم‌کننده تأویل‌گری برداشت می‌کند، از پیش آگاه است و آن را اراده کرده است. لذا تعبیر «فی حق ذلك المتأول»، که در عبارتی از / ابن عربی ذکر شد، تنها به این هدف بیان شده است که برخی از معنای مراد خداوند، برای اولین بار از سوی یک خواننده خاص، با توجه به شرایط خاص ادراکی که وی دارد، قابل فهم است. خداوند نیز از ازل این مطلب را می‌داند و آن معنا را از منظر ادراک مخاطبان، در خصوص آن فهم‌کننده/تأویل‌گر خاص، اراده کرده است که نوعی تفضل و عنایت ویژه به افرادی که معنای ناشناخته از آیات را متوجه می‌شوند، محسوب می‌شود: «تنزیل من حکیم حمید علی قلب من اصطفاه الله من عباده» (همان). باید توجه داشت که کمّ و کیف برداشتهای مختلف، بسته به درجه و ارزش سلوکی و قدرت معنوی افراد، متفاوت می‌شود و هرچه در این درجات بالاتر رویم، وجوه معنایی بیشتری را در تأویل عرضی می‌توان برداشت کرد. (همو، ج ۱، ص ۲۸۰ و ج ۲، ص ۵۹۸).

ممکن است کسی این پاسخ را نپذیرد و ادعا کند از آنجا که الفاظ، ظرفیت وسیعی دارند و می‌توانند معنای بسیار مختلفی را در خود جای دهند و طبعاً فهم‌های بسیار متفاوتی از آنها ممکن است، نمی‌توان به صرف علم پیشین خداوند، مراد بودن تمام فهم‌های افراد مختلف را نتیجه گرفت؛ زیرا ممکن است بسیاری از این فهم‌ها، آن‌چنان از فضای اصلی الفاظ نازل شده دور باشند که نتوان آنها را در سیاق کلام مزبور گنجانند.

پاسخ این اشکال، در ارائه ملاک برای فهم است که در ذیل اشکال سوم (۵-۳) خواهد آمد. اما می‌توان از طریق یک مبنای عرفان نظری، در اینجا به دفع این اشکال پرداخت. در عرفان نظری، نسبت لفظ و معنای آن، نسبتی نفس‌الامری (وجودی) است. به نحوی که معنا، لفظ را اقتضاء می‌کند، لفظ تجلی معنا محسوب می‌شود. / ابن عربی در جایگاه به‌کارگیری تأویل عرضی، نسبت کلمه و معنای آن را از جنس ارتباط برخی از اکوان، با برخی دیگر می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۳). / قیصری، نسبت لفظ و معنا را نسبت ظهوری می‌داند و عقیده دارد کسی که واضع حقیقی را در ضمن مظاهر انسانی (انسان‌های واضع)، خداوند می‌شمرد، به این راز پی خواهد بُرد

(قيصري، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸). بنابراین، در نزد/بن‌عربی و قيصري، ارتباط لفظ و معنا، ارتباطی واقعی و نفس‌الامری است. قيصري در رسائل خود سخنی می‌گوید که این رأی او را تحکیم می‌کند. وی عقیده دارد کلام از ریشه کَلَم است که به معنی جَرَح و تأثر است. از آنجا که سخن، در نفس مخاطب تأثیر می‌گذارد، آن را کلام نام نهاده‌اند. تمام کمالات و از جمله تأثر، به الاصل الاول، یعنی ذات خداوند بازمی‌گردد. لذا اصل کلام که تأثر است، به خداوند مستند است. در نتیجه، کلام کاری وجودی و نفس‌الامری خواهد بود (قيصري، ۲۰۱۵، ص ۱۹). به طور کلی، در عرفان نظری، رابطه ذات و معانی، رابطه ذات و اسم عرفانی است (نسبت ظهوری) و همین رابطه میان معنا (اسم عرفانی) و لفظ (اسم الاسم) تکرار می‌شود. به عبارت دیگر، ذات تجلی می‌کند و اسم عرفانی که همان معنا است، پدید می‌آید. سپس، اسم (معنا) تجلی می‌کند و اسم الاسم، که همان لفظ است، رخ می‌کند. قونوی، در توضیح این مبنا چنین می‌گوید: «گذشت که هر شیء ظاهر متعینی، اسمی است دال بر اصلش، که از آن اصل تعین یافته و به آن اصل، ظهور کرده است، پس حروف و کلمات لفظی و کتبی، به خاطر دلالتشان بر حقایق اسماء غیبی، اسماء آن اسامی (اسماء الاسماء) هستند» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱). بدین ترتیب، حروف و کلمات نزد قونوی، ظهور معانی خود (الاسماء الغیبیه) هستند و لذا نسبت به آنها اسم محسوب می‌شوند. همچنین، در تفسیر بیان السعاده آمده است: «کلمات... رقیقه‌های حقایقی هستند که از خود ظهور می‌دهند» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۸).

۲. عدم الزام پیروی از تأویل برای افراد ناآگاه

نکته دیگری که در همین موضع، مطرح است اینکه ممکن است کسی ادعا کند با توجه به این که دلیل فهم تأویلی از آیات قرآن، در موارد بسیاری بر دیگران پوشیده است، برای دیگران آن فهم‌ها پذیرفتنی نیست. در مورد این اشکال، /بن‌عربی در تعبیر «مقصود الله تعالی فی حق ذلک المتأول» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹)، به این مطلب اشاره می‌کند که با توجه به این که بسیاری از معانی پوشیده، برای اولین بار برای افرادی خاص منکشف می‌شود و اوضاع و شرایط ادراکی ویژه آن افراد است که آنها را به فهم آن معانی پوشیده رهنمون می‌کند. ممکن است وجه و دلیل آن، فهم برای دیگران روشن نباشد. در این صورت، پذیرش آن فهم‌ها و تأویلات برای دیگران ضروری نیست و پیروی از دلالت‌های عملی آن معانی نیز برای چنین افرادی لازم شمرده نمی‌شود. اما برای خود فهم‌کننده/مؤول و مقلدان وی، لازم‌الاتباع است: «ولکن لایلزمه القول به و لا العمل بذلک الا فی حق ذلک المتأول خاصه و من قلده»، (همان). به عبارت دیگر، /بن‌عربی و عارفان، این مطلب را می‌پذیرند که اگر شخصی، به دلیل ویژه یک تأویل خاص آگاه بود و اسباب اعتماد و وثوق به فرد تأویل‌گر فراهم نبود، لازم نیست از آن فهم پیروی کند. البته اگر به نحوی برای او اسباب فهم یا وثوق مهیا شد، به‌ویژه در عصر حاضر که بسیاری از تأویل‌های گذشته در پرتو روش‌های عمیق و دقیق تفسیری، به صورت فنی و عمومی، تبیین می‌شوند، عذری برای عدم پذیرش وجود نخواهد داشت و فرد در صورت عدم پذیرش در چنین شرایطی، خلاف عقل و شرع مرتکب شده و معاقب خواهد بود.

۳. گتره‌ای بودن فهم و پاسخ آن

شاید مهم‌ترین اشکال در زمینه تأویل عرضی، گتره‌ای و بی‌حساب بودن برداشت از آیات قرآن کریم در تأویل عرضی است؛ به عبارت دیگر، ممکن است از بیان این مطلب که «ادراک هر مدرکی نسبت به کلام الهی از قبل مورد علم خداوند بوده و اراده گشته است»، چنین برداشت شود که هر فردی، اختیار دارد که هر طور تمایل داشت آیات را بفهمد و حتی قرائت‌های بی‌ربط و دور از آیات نیز در این نظریه مورد قبول واقع می‌شود.

اما این اشکال، به این دلیل وارد نیست که در این نظریه، صحبت از فهم کلام خداوند است. کلام الهی، دارای کلمات، سیاق‌ها و شرایط خاصی است که فهم آن، جز در پرتو پابندی به این امور، معنایی ندارد. وگرنه فهم، «فهم کلام خداوند» نخواهد بود. از این رو، می‌توان گفت: شرط اساسی چنین تأویلاتی، پابندی به لفظ و ظاهر است، به این معنا که اگر الفاظ و شرایط ظاهری لفظ، اجازه برداشتی جدید یا پوشیده را می‌داد، چنین تأویل یا فهمی، تأویل یا فهم کلام خداوند محسوب می‌شود. وگرنه ارتباط صحیحی با کلام خداوند نخواهد داشت و معتبر نخواهد بود: «فإنه كل وجه تحتمله كل آیه فی کلام الله... مقصود لله تعالی... فلا سبیل الی تخطئة عالم فی تأویل یحتمله اللفظ». (همان)؛ «زیرا هر وجهی که هر آیه‌ای از کلام خداوند، آن را می‌پذیرد، مقصود خداوند متعال است... پس راهی برای خطا شمردن نظر عالمی که تأویل وی را لفظ می‌پذیرد، وجود ندارد». *ابن عربی*، بارها در این مورد به تصریح هشدار می‌دهد: «یاک أن تُنفی الظاهر؛ فإنه مراد الشارع بلاشک، من نفاه فقد كفر بلاشبهه» (ابن عربی، ۱۹۴۷، ص ۴۶)؛ «مباد که ظاهر را نفی کنی؛ زیرا آن، بدون شک، مراد شارع است؛ هر کس آن را نفی کند، بدون تردید کافر است». این عبارت، افزون بر اینکه بر لزوم پابندی به ظاهر تأکید بسیاری دارد، مطلب مهم دیگر را نیز به طور ضمنی مطرح می‌سازد و آن اینکه بر مرادهای شارع، هر چه باشد، باید تحفظ شود. لذا ملاک اصلی، اراده شارع است. اگر صحبت از تأویل عرضی و معانی و وجوه مختلف کلام می‌رود، همه این امور، در صورتی ارزشمندند که بتوان آن را به اراده شارع نسبت داد.

ابن عربی حتی در جایی شروط عقل قطعی را نیز به عنوان قرینه لئیه برای تأویل به کار می‌گیرد (حکیم، ۱۴۲۵، ص ۴۱) و به خاطر شرک از مخالفت شارع، متوسطان را از تأویل نهی می‌کند (جیلی، ۲۰۱۲، ص ۴۶). البته به جهت ضروری دانستن اصل این کار، خود کتابی در بحث تفصیلی از تأویل به غایت «فهم کلام خداوند» نگاشته است (ر.ک: جیلی، ۲۰۱۷، ص ۲۹). این فرارها، به صراحت بر توقف تأویل به عدم مخالفت با عقل قطعی و شرع قطعی دلالت دارد. یک نمونه برای به‌کارگیری نکات فوق در تأویل، تأویل استواء خداوند بر آسمان (فصلت: ۱۱) و نظایر آن، از سوی *محبی‌الدین* است. وی در چگونگی سازگاری معنای استواء، که در فهم ابتدایی و عرفی، مشتمل بر معنای استقرار است، با خداوند متعال - که فعل استواء به او نسبت داده شده -، تأویل این آیه را از طریق رجوع به حقیقت و اصل معنا پیش می‌گیرد. وی می‌گوید: به دو دلیل، معنای استواء، مشتمل بر معنای استقرار و مکان‌داری نیست:

۱. اصل اشتقاق معنوی لغت استواء: با پیگیری این اصل، به دو معنای «اعتدال» و «علو»، به نحو علی البدل می‌رسیم و می‌بینیم که معنی استقرار در این اشتقاق، جایگاهی ندارد. وی می‌گوید: معنی علو، کمناصب است و وقتی در آیه می‌خوانیم: «ثم استوی الى السماء» (فصلت: ۱۱). به معنی علو خداوند بر امر خود است «علا امره» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۷۰). همچنین، از شخصیت‌های موفق در تأویل عرضی، سلطان محمد گنابادی در تفسیر بیان السعادة است که وجوه معنایی زیادی را برای آیات و کلمات وحی الهی، بیان می‌کند (برای نمونه، رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۹-۴۵).

۲. استحاله عقلی تحقق معنی استقرار برای خداوند: وی با استفاده از این طریق، نشان می‌دهد که دلیل عقلی قطعی، برای وی دلیلی قطعی برای تأویل به شمار می‌آید: «لاستحاله فی حقه». (همان) روشن است که با این اوصاف، شریعت قطعی نیز می‌تواند به عنوان دلیل و قرینه‌ای برای تأویل عمل کند.

احمد رفاعی، از شخصیت‌های برجسته در عرفان اسلامی، می‌نویسد: «تأویل، بر تنزیل (ظاهر) لفظ فرود آمده است» ولذا نباید با آن از طور تنزیل (ظاهر) الفاظ خارج شد: «از این رو، نباید با معانی تأویلی، تعطیل در صفات خداوند را روا دانست» که این، خلاف عقل است «و نیز نباید به بهانه تأویل، از طریق سنت خارج شد» (رفاعی، ۱۹۶۱، ص ۱۲۷). این عبارات از رفاعی، به روشنی بر شرطیت سه مورد «۱. موافقت با معنای ظاهری»، «۲. عدم مخالفت با عقل قطعی»، و «۳. عدم مخالفت با شرع قطعی» برای تأویل دلالت دارد. *بالی افندی* نیز علم تأویل را وجهی از وجوه شریعت معرفی می‌کند و تصریح می‌کند که مخالفتی میان تأویل و شریعت وجود ندارد (بالی افندی، ۱۴۲۲، ص ۲۱).

همچنین، این مطلب یعنی ملاک معتبر بودن فهم مؤولان، نشانه و معیاری بین‌الذهانی هم دارد و آن عبارت از این است که در صورت رعایت انصاف از سوی دیگران، فهم آنها هم یاریگر برداشت معنای مورد نظر از آن الفاظ و سیاق‌ها است (همو، ج ۱، ص ۲۷۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، بحث تأویل که از مهم‌ترین مبانی روشی عارفان اسلامی است، در میان پژوهش‌های ناظر به آن، بیشتر بر تأویل طولی، به عنوان مهم‌ترین نوع تأویل، متمرکز بوده است. اما نوع دیگر تأویل که تأویل عرضی نام دارد و در طول تاریخ، در بسیاری از تفاسیر عرفانی مورد استفاده بوده است، از نظر پژوهشی، نیازمند بررسی، تبیین و استدلال است. تأیید این مقاله، بر تبیین و اثبات این نظریه بود. در این راستا، از سه نوع تبیین استدلالی (عقلی)، روایی (نقلی) و تنظیری بهره گرفته شد. تأویل عرضی، به معنای بازگرداندن معنای کلام الهی، به همهٔ وجوه معنایی‌ای است که در عرض یکدیگر (نه در طول هم) قرار دارند و اینکه همه این معانی هم‌عرض، مراد جدی (مقصود واقعی) خداوند هستند. در واقع، در تأویل طولی، مراتب مختلف

یک معنا، که با هم رابطه طولی دارند، مورد نظر قرار می‌گیرند؛ اما در تأویل عرضی، معانی مستقلى که رابطه طولی با یکدیگر ندارند، مورد توجه واقع می‌شوند. دو استدلال عقلی، برای اثبات این نوع تأویل ارائه می‌شود: یکی، از این راه که خداوند همه فهم‌هایی را که افراد مختلف با اوضاع و شرایط ادراکی متفاوت، از یک کلام دارند، از قبل می‌داند و چون آن فهم‌ها را با آوردن قیودی یا گزاره‌هایی تخطئه نکرده، پس مورد رضایت و اراده جدی وی بوده است. طریق دیگر، استدلال، به حقیقت معنا اشاره دارد و لفظ را در صورت زدودن پیرایه‌ها و انصراف‌های مزاحم، واجد معانی مختلفی می‌داند که همه آن معانی، در ظرفیت لفظ می‌گنجند. لذا به این دلیل، می‌توان آن را مورد اراده خداوند دانست. در بخش روایی، سه مورد از تأویل عرضی در روایات مورد بحث و بررسی قرار گرفت و روشن شد که در یک روایت، امام معصوم علیه السلام خلق جدید را که در ظاهر به معنی خلق دوباره در قیامت است، به خلق عالمی نو هم‌زمان با برپایی قیامت انجام می‌شود، تفسیر نمودند که به دلیل هم‌عرض بودن این دو معنا، نوعی تأویل عرضی انجام شده است. همچنین در مورد دوم، معنای واژه «صمد» در روایات مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که این واژه، از سوی ائمه علیهم السلام به تصریح دارای پنج معنا و با مراجعه به معانی ارائه‌شده در روایات مختلف، دارای معانی بیشتر دانسته شده و چون معانی مذکور در روایات، در عرض یکدیگر قرار دارند، به روشنی با تأویل عرضی صمد در روایات روبرو هستیم. در مورد سوم، امام معصوم، به صراحت از چندمعنایی و تعدد فهم یک آیه دفاع می‌کند و دلیل آن را بیز ذکر می‌کند. در استشهاد به مباحث دانش‌های دیگر، سه مبحث ۱. قرینه حکمت و اطلاق (دانش اصول فقه)، ۲. استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا (دانش اصول فقه) و ۳. ایهام مورد نظر قرار گرفت. روشن شد که در همه این سه مبحث، اراده معانی مختلف از یک کلام، به نحوی مورد پذیرش قرار گرفته است. در پایان، به برخی از مهم‌ترین اشکالات بحث تأویل عرضی پرداختیم. روشن شد که اولاً، ادعای نسبی بودن فهم در تأویل عرضی، با توجه به اراده جدی خداوند از ازل، نسبت به فهم‌های تأویل‌گران، منتفی است. ثانیاً، عدم پذیرش و رد تأویل‌های تأویل‌گران، برای کسانی که دلیل آن تأویل‌ها را نمی‌دانند و نیز نمی‌توانند دلایل متقنی برای اعتماد به آنها بیابند، اشکالی ندارد و تأویل تنها برای خود فهم‌کننده آن و کسانی که دلیل آن را می‌فهمند، یا به تأویل‌گر، اعتماد کافی دارند، لازم است. ثالثاً، اشکال گره‌ای و بی‌ملاک بودن فهم در تأویل عرضی، با توجه به این که این نوع از تأویل به مطابقت با لفظ و ظاهر کلام، مطابقت با عقل قطعی و شرع قطعی مقید است، وارد نیست.

نتیجه این بحث، تثبیت تأویل عرضی، به عنوان روش پراهمیتی در فهم قرآن کریم است همچنین، بیان شد که اشکالات وارد بر تأویل عرضی، پاسخ‌های عقلانی و قابل قبولی دارد. بر این اساس، تأویل عرضی، از یک مبنای ذوقی و احیاناً غیرعلمی، به یک نظریه روشی قابل فهم و علمی بدل می‌گردد.

- ابن عربی، ۱۹۹۴، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
- _____، ۲۰۰۴، *المسائل لابيضاح المسائل و بلیه رد المتشابه الی المحکم من الآیات القرآنیه و الاحادیث النبویه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____، ۱۹۹۷، *کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار*، حیدرآباد دکن، جمعیه دائره المعارف العثمانیه.
- _____، ۱۴۲۱، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار المحجّه البيضاء.
- ابن قرقماس، محمد، ۲۰۰۷، *زهر الربیع فی شواهد البدیع*، تحقیق الدكتور مهدی اسعد عرار، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن معتز، عبدالله، ۲۰۰۱، *البدیع*، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت.
- ابن منظور، جمال الدین، ۱۹۹۶، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی و مؤسسه التاريخ العربی.
- اصفهانى، محمدحسین، ۱۴۲۹، *نهایة الدراییه فی شرح الکفایه*، بیروت، مؤسسه آل البیت لإحياء التراث.
- بالی افندی، مصطفی بن سلیمان، ۱۴۲۲، *شرح فصوص الحکم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، بی تا، *شرح فصوص الحکم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، تقدیم و تعلیق و بلیام چیتیک و سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جرانی، علی بن محمد و ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *التعریفات و بلیه اصطلاحات ابن عربی*، تهران، ناصر خسرو.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم، ۲۰۱۲، *الإسفار عن رسالة الانوار فیما يتجلى لاهل الذکر من الانوار* (شرح رساله الانوار لابن العربی)، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____، ۲۰۱۷، *غنیة ارباب السماع فی کشف القناع عن وجوه الاستماع*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حکیم، سعاد، ۱۴۲۵، *ابداع الکتابه و کتابه الابداع*، بیروت، دارالبراق.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۱۷، *کفایة الاصول*، قم، نشر آل البیت لإحياء التراث.
- خمینی، سید مصطفی، ۱۳۸۵، *تحریرات فی الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- راستگو، محمد، ۱۳۷۹، *یهام در شعر فارسی*، تهران، سروش.
- راغب اصفهانى، ابی القاسم حسین بن محمد، بی تا، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- رخشاد، محمدحسین، ۱۳۸۲، *در محضر آیت الله العظمی بهجت*، قم، مؤسسه فرهنگی سماء.
- رفاعی، احمد، ۱۹۶۱، *المجموعه الصغری للفوائد الكبرى*، حلب، مکتبه ربیع.
- سکاکی، ابویعقوب یوسف بن محمد، ۲۰۰۰م، *مفتاح العلوم*، تحقیق عبدالحمید هندواوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- صدر، محمدباقر، بی تا، *دروس فی علم الاصول*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۳، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- فیاض، محمداسحاق، ۱۴۱۷، *محاضرات فی اصول الفقه تقریرات درس آیت الله ابوالقاسم خوئی*، قم، دارالهادی.
- قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۳۷۸ق، *قوانین الاصول*، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، ۱۳۸۱، *عجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، بوستان کتاب.
- قیصری، داود بن محمد، ۲۰۱۵م، *مجموعه رسائل معرفیه او رسائل القیصری*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تهران، مولی.

- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۶، *بحار الانوار*، چ سوم، تهران، المكتبه الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۲۶، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- وطواط، رشیدالدین، ۱۳۶۲، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، تصحیح علامه اقبال، تهران، کتابخانه سنایی.
- همایی، جلال الدین، ۱۳۶۴، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، توس.
- یزدان پناه، سید یدالله و جوادی، محمود، ۱۳۹۱، «جری و تطبیق روش‌ها و مبانی آن» *حکمت عرفانی*، ش ۴، ص ۷-۳۳.
- _____، ۱۳۹۲، «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات» *حکمت عرفانی*، ش اول، ص ۷-۲۴.

بررسی امکان و تحقق اخلاق الله از منظر عرفان اسلامی

محمد مهدی منادی / دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم monadi62@yahoo.com
 ابوالفضل کیانمشمشکی / دانشیار دانشگاه صنعتی امیرکبیر، تهران akia45@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰

چکیده

از منظر عرفان مسلمان و برخی علمای علم اخلاق، قرب اختیاری به خداوند ماهیتی جز تخلق به اخلاق الله ندارد. در این تصویر، ابتدایی‌ترین پرسش‌ها این خواهد بود که آیا اساساً می‌توان خداوند را دارای اخلاق و متصف به صفات اخلاقی دانست؟ و آیا اساساً می‌توان همان اخلاق حاکم بر مناسبات انسانی را به خداوند نیز نسبت داد؟ این پژوهش با رجوع به قواعد کلی متخذ از نصوص دینی و با عنایت به تحلیل‌های عرفانی صورت گرفته از آن و نیز بررسی تعاریف لغوی و اصطلاحی اخلاق در مناسبات انسانی، به امکان‌سنجی ثبوت اخلاق برای خداوند پرداخته است که با مواجهه‌ای اجتهادی و رویکرد استنادی، اصطیادی و استنباطی با قواعد، آیات و احادیث ناظر به موضوع و نیز تعریف واژه اخلاق، به این سؤال پاسخ داده است. با استناد به اصول هستی‌شناختی‌ای چون «ثبوت و تحقق اصل و منبع هر خیر و کمالی در نزد خداوند»، خلق نیکو در میان آدمیان، منبع و مستند وجودی‌ای جز اسماء الله نخواهد داشت. احادیث ناظر به این موضوع که مستند ادعای عرفان گشته، بر فرض ضعف سند، بر اساس همین قواعد کلی تأیید می‌گردد. این در حالی است که واژه «اخلاق»، به لحاظ لغوی و نیز به لحاظ اصطلاحی، متمکن از تحمل انتساب اخلاق به خداوند است؛ به شرط آنکه با نقب زدن به روح معنا در هر یک از قیود توضیحی تعاریف، ساحت خداوند را از محدودیت‌های متبادر به ذهن به دلیل انصرافات حاصل از غلبه استعمال تعاریف در اخلاق حاکم بر مناسبات انسانی، پیراسته کنیم.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اخلاق الله، عرفان اسلامی، امکان.

مقصود از اخلاق‌الله در این نوشتار، اخلاق مبتنی بر اسم اعظم الله به‌عنوان تعین اول و سرسلسله تعیین ثانی در صقع ربوبی با وصف شمولیت بر اسم‌های زیرمجموعه آن است؛ اما بر اساس تعاریف لغوی و اصطلاحی ارائه‌شده از اخلاق، آیا می‌توان متناظر با همان منطقی که در علم کلام و اصول فقه از عقل بودن خداوند در میان عقلای عالم، از جمله انسان‌ها، سخن رانده‌اند و از آن استفاده‌های کلامی و اصولی شده است، از «عدل» بودن، «اصدق» بودن، «غیر» بودن، «اکرم» بودن و بیشماری از دیگر فضایل اخلاقی که در میان انسان‌ها رایج است، برای خداوند سخن گفت تا در نتیجه، اتصاف خداوند به صفات اخلاقی را ممکن دانست؟ در این مقاله با برشمردن برخی قواعد کلی مورد استناد عارفان و احادیث ناظر به این موضوع و نیز امکان‌سنجی مفهوم‌شناسانه، این موضوع پردازش خواهد شد.

پیشینه

سخن از اخلاق‌الله، هم در میان نصوص دینی و مفسرین آن به هدف تحریض متعبدین به تخلق بدان و هم در میان صاحب‌نظران فلسفه اخلاق در مغرب‌زمین و مشرق‌زمین به‌جهت تکمیل نظام اخلاقی‌شان مبنی بر اینکه آیا خداوند نیز مشمول احکام اخلاقی است یا خیر، دیده می‌شود؛ اما پیش از همه، عارفان مسلمان به این موضوع پرداخته و آن را مورد مذاقه‌های علمی و مبنای کار سلوکی خویش قرار داده‌اند؛ ولی آنان در رویکردی واحد، موضوع امکان ثبوت اخلاق برای خداوند را یا امری بدیهی و بی‌نیاز از اثبات انگاشته‌اند یا به‌مثابه اصول موضوعه تلقی کرده‌اند و سپس تمرکز خویش را بر مباحث ناظر به «تخلق» و چگونگی آن مبذول داشته‌اند. برخی از آثار عرفانی که به این موضوع پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: *مصباح الانس*، نوشته شمس‌الدین محمد حمزه فناری؛ *فصوص الحکم*، و *الفتوحات المکیه*، نوشته محی‌الدین ابن عربی؛ *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، و *شرح منازل السائرين*، نوشته عبدالرزاق کاشانی و ... آثار غیر عرفانی نیز عبارت‌اند از: کتاب *المیزان* (ج ۴، ص ۱۰۹) اثر علامه طباطبایی؛ *تفسیر کبیر*، اثر فخر رازی و ... اگرچه در این آثار، از اخلاق‌الله سخن به‌میان آمده، ولی نسبت به امکان ثبوت اخلاق برای خداوند مذاقه‌ای صورت نگرفته است.

همچنین در میان پایان‌نامه‌ها و مقالات نیز می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

پایان‌نامه *تخلق به اخلاق‌الله در قرآن* در سطح کارشناسی ارشد، نوشته مرضیه میرجلیلی در دانشگاه آیت‌الله حائری میبد (دانشکده الهیات و معارف اسلامی) در سال ۱۳۹۴. وجه تمایز این نوشتار با رساله پیش گفته آن است که اولاً در این رساله، امکان اتصاف خداوند به اخلاق مورد بررسی علمی قرار نگرفته است؛ ثانیاً منبع پژوهش ایشان تنها قرآن بوده است؛

پایان‌نامه *نقش هدایتی و تربیتی بحث اسما و صفات الهی در نهج‌البلاغه* در سطح کارشناسی ارشد، نوشته ابراهیم همتی *مردآبادی* در مرکز پیام نور تهران (دانشکده علوم انسانی)، در سال ۱۳۸۹. این پایان‌نامه، اولاً

به لحاظ منبع، متمرکز بر نهج البلاغه است؛ ثانیاً با رویکرد تربیتی و با نظر به اسما و صفات الهی، موضوع اخلاق و امکان سنجی اخلاق الله را به صورت خاص مورد پژوهش قرار نداده است.

در بخش مقالات نیز می توان به این آثار اشاره کرد:

مقاله «قلب و کارکردهای معرفتی و عملی آن از دیدگاه مولانا و تخلق به خوی کبریایی»، نوشته طاهره چال دره و فاطمه احمدی در مجله عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۲. نویسندگان این مقاله، ضمن مسلم انگاشتن یکی از اصول اخلاق عارفانه، یعنی لزوم تخلق به خوی و خصلت خداوند، به نقش کارکردهای معرفتی و عملی قلب به عنوان یکی از مبانی انسان شناختی و تأثیرات آن بر اخلاق عارفانه پرداخته اند که با نوشتار حاضر تمایزی آشکار دارد.

مقاله «دین تخلق به آداب الهی است»، نوشته مرحوم آیت الله مجتبی تهرانی در مجله پاسدار اسلام، ش ۳۸۹ و ۳۹۰. این مجموعه، الفاکنده این نکته است: آداب الهی - که همان حدود الهی معرفی شده اند - خداوند را در نقش تأدید کننده و انسان ها را در نقش تربیت شدگان به دست خدا می نشاند؛ اما به این نکته که آیا خود خداوند نیز متخلق به خلق هایی است، اشاره نشده است.

در نتیجه، اگرچه بحث به لحاظ لوازم مترتب بر ثبوت اخلاق برای خداوند، از پیشینه مناسبی در متون اخلاقی و عرفانی برخوردار است، ولی از حیث ورود به امکان ثبوت اخلاق برای خداوند، کم پیشینه یا بدون پیشینه است و این خود، نیاز به مواجهه اصطیادی - استنباطی با استعمالات «اخلاق الله» در نصوص وحیانی و قواعد کلی به کار رفته در کلمات اهل معرفت دارد.

۱. امکان و اثبات اخلاق الله از منظر قواعد کلی و احادیث

سخن از امکان و اثبات اخلاق الله را می توان به دو شیوه پی گرفت: یکی بر اساس معناشناسی واژگانی؛ و دیگر به صورت عام و فارغ از چهارچوب های زبانی و معنایی؛ که در این نوشتار هر دو منظر بررسی خواهد شد.

۱-۱. اثبات از طریق قواعد کلی

در این قسمت برآنیم تا فارغ از چهارچوب گزاره ای و واژگانی، به بررسی اندیشه ای امکان و اثبات اخلاق الله بپردازیم.

در باب اخلاق الله، حتی اگر حدیث موثقی که بتوان برای ثبوت اخلاق برای خداوند بدان استناد کرد در میان نباشد می توان از طریق اصول و قواعد برآمده از قرآن و سنت، مهر تأییدی بر این باور زد که خداوند نیز دارای خلق و خو است؛ با این ملاحظه که خلق در خداوند منزله از هرگونه نقص و محدودیتی است؛ وگرنه مانعی بر سر راه امکان اتصاف خداوند به اخلاق خواهد بود.

از جمله قواعدی که می‌توان با استناد بدان به اثبات وجود اخلاق برای خداوند پرداخت، قاعده برآمده از این کریمه قرآنی است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ... (حجر: ۲۱)؛ و هیچ چیز در عالم نیست، جز آنکه منبع و خزانه آن نزد ماست... بر اساس این آیه، هر «شیء» دارای حقیقت و ثبوتی در نزد جناب الهی است به طوری که می‌توان گفت، آنچه در اینجاست، برآمده از آن حضرت است؛ منتها با این تذکر که نقایص برآمده از مرتبه مادون، در حضرت الهیه راه ندارد. پس می‌توان بر این عقیده بود که تا وقتی در صقع ربوبی، حقیقت خُلق حسن نباشد، جلوه‌ای از این خُلق در انسان نخواهد آمد. بر همین اساس، پیامبر ﷺ نیز فرمود: «لَأَخْلَقُ مَخْرُونَةً عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بَعِيدٍ خَيْرًا مَنَحَهُ مِنْهَا خُلُقًا (سهروردی، ۱۴۲۷، ص ۲۵۱)؛ اخلاق، اندوخته و پنهان است در نزد خدای تعالی؛ پس هرگاه خدای تعالی اراده کند خیری را برای بنده‌ای، عطا می‌کند خُلُقی از آن به او. گفتنی است، می‌توان این مطلب را در قالب‌ها و تعابیر متنوع عرفانی، از جمله آموزه کمال جلاء و استجلا صورت‌بندی و تبیین کرد که نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است.

نکته مهم دیگر: اینچنین نیست که ما با خداوند در اصل صفات کمالی، مانند علم، حیات، قدرت، رحمت و غیرت، شریک باشیم و فقط در مقدار و اندازه این صفات از او متمایز گردیم؛ بلکه اساساً همه صفات کمالی، از جمله کمالات اخلاقی، منحصرأً متعلق به اوست و از همین روست که همه حمدها نیز منحصرأً برای او و نثار اوست (الحمدلله: همه ستایش‌ها مخصوص خداوند است)؛ همان‌طور که با وجود شباهت آینه و خورشید در دار بودن نور، نمی‌توان گفت که خورشید و آینه در نور داشتن شریک‌اند؛ زیرا آینه اصلاً در برابر نور خورشید نوری ندارد و کار او فقط منعکس کردن نور خورشید است. مثال ما در برابر خداوند، مانند شمعی نیست که از خود نور دارد، ولی نور او در برابر نور خورشید گم می‌شود؛ بلکه مثال ما و خداوند، مثال آینه‌هاست. هر صفت کمالی که در ماست، پرتوی از صفات کمالی خداوند است که در ما تابیده است و ما به اندازه ظرفیت خودمان این کمالات را منعکس می‌کنیم. روشن است که این نفی شرکت با خداوند در صفات کمالی، از جمله کمالات اخلاقی، تبیینی از توحید صفاتی است. در حکمت، همین استدلال با دو مقدمه عرضه شده است: الف) در رابطه خالق و مخلوق (یا علت و معلول)، معلول چه در اصل هستی‌اش و چه در کمالاتش، عین فقر و ربط به علت است؛ ب) «مُعْطَى شَيْءٍ فَاقِدُ شَيْءٍ نخواهد بود» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۲۲). پس اصل همه کمالات منجلی در عالم مخلوقات، به مقتضای کامل مطلق بودن خداوند، به صورت کامل‌تر و قوی‌تر در خداوند محقق است. کمالات اخلاقی در انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ پس نه تنها خداوند نیز دارای این کمالات اخلاقی در سطحی کامل‌تر و شدیدتر است، بلکه وجود این کمالات در هر جای دیگر از اوست؛ یعنی هر خُلق نیک، ریشه در خُلق نیک او دارد و از او انعکاس یافته است. در نتیجه، هم خداوند دارای اخلاق خواهد بود و هم همه تحسین‌ها و حمدها از آن او خواهد شد (الحمد لله).

گفتنی است که در استدلال فوق، اگرچه با نظر به اخلاق محقق در انسان، به ثبوت اخلاق در خداوند نقب زده شده است، ولی از آنجاکه هر مخلوقی - و به طریق اولی، شئون منتسب به هر یک - به دلیل محدودیت، مقرون با

نقایصی است، باید دقت شود که این محدودیت‌ها و نقایص به ساحت خداوند و اخلاق خداوند منتسب نگردد؛ زیرا آنچه در حکمت گفته می‌شود، این است که علت، واجد «کمال» معلول در مرتبه‌ای بالاتر است. لازمه این سخن آن نیست که علت واجد «نقص» معلول در مرتبه‌ای بالاتر نیز باشد.

آموزه دیگری که می‌توان بر اساس آن، اخلاق را در خداوند موجه و محقق دانست، آموزه نظام اسمایی است که عارفان جهان‌بینی خویش را بر اساس آن بنا نهاده‌اند. آنان بر این باورند که هستی بر اساس اسمای الهی موجودیت یافته و مدیریت می‌گردد؛ به طوری که همه حقایق، مظاهر و جلوه‌ای از اسمای خداوند خواهند بود که هر مظهري توسط اسم خاص خود اداره می‌شود. این قاعده در مورد اخلاق نیکوی موجود در انسان نیز صادق است؛ پس می‌توان گفت، اخلاق نیکویی که به صورت یکجا در انسان‌های کامل یا به صورت پراکنده در انسان‌های غیر کامل محقق است، مظهر و برآمده از اسمای حسناى الهی است و توسط آنها ربوبیت می‌شود. آموزه عبدالاسم، یکی از کلیدی‌ترین و راهبردی‌ترین آموزه‌های عارفان است که با گویایی خود، راهگشای حل بسیاری از ابهامات هستی‌شناسانه این سخن خواهد بود. بر این مبنای، برخی انسان‌ها عبد اسم قهار و اسم مضراند و برخی عبد اسم «رحمان» و «نافع». برخی عارفان، این آموزه - یعنی نسبت ربوبیت هر یک از کثرات با یکی از اسمای الهی - را معیار درجه هر فرد انسان در آخرت دانسته‌اند (فناری، ۲۰۱۰، ص ۶۷۸). مطابق این معنا، «ربوبیت» کارکردی عام برای همه اسماء است که از منظری خاص و صفتی ویژه، مربوط زمینی خویش را ربوبیت می‌کند. می‌توان رنگ‌پذیری مربوط از رب را از نتایج این ربوبیت برشمرد. از این رو اخلاق نیکوی رایج در میان انسان‌ها، حاصل همین ربوبیت و رنگ‌پذیری خواهد بود. در حقیقت، نام دیگر اخلاق نیکوی مطرح در انسان، تخلُّق است و هر تخلقی نشان از خُلقی در ساحت ربوبی دارد؛ به گونه‌ای که هر فرد انسان، چه بداند و چه نداند، به نحو تخلُّقی، با اسمی که عبد آن شده است، ارتباط برقرار کرده است. در نتیجه، هم‌نشینی انسان با اسم اداره‌کننده او و در نتیجه خوپذیری از آن اسم، اتفاقی است که در حاشیه نشست اسم با مربوط خویش می‌افتد.

۱-۲. اثبات از منظر آیات و احادیث

می‌توان از میان تراث دینی نزد عالمان شیعی به حدیث زیر اشاره کرد:

- حدیث منقول از پیامبر ﷺ: «حَسُنُ الْخُلُقِ خُلُقُ اللَّهِ (ابونعیم، بی تا، ۲، ص ۱۷۵)؛ اخلاق نیکو، اخلاق خداوند است».

در مصادر علمای عامه نیز می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- حدیث مشهور نبوی «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ (گیلانی، ۱۳۷۷، ص ۷۳)؛ متخلِّق به اخلاق الله شوید» با این توضیح که لازمه الزام به این تخلُّق، ثبوت اخلاق برای خداوند است.

- حدیث نبوی به نقل از ترمذی: «إِنَّ لِلَّهِ ثَلَاثِمَايَةَ خُلُقٍ مَنْ تَخَلَّقَ بِوَاحِدٍ مِنْهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» (ترمذی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸)؛ همانا برای خداوند سیصد خُلق است. هر کس به یکی از آنها متخلِّق شود، داخل بهشت گردد».

- ترمذی در جای دیگر به حدیث منقول از عایشه که در توصیف پیامبر ﷺ گفته است: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ؛ خُلق او قرآن بودن»، اشاره می‌کند و می‌گوید: و قرآن کلام خدای تعالی است و کلام او صفت اوست و هر صفتی قائم به موصوف است و از موصوف جداشدنی نیست؛ پس اخلاق پیامبر ﷺ، اخلاق خدای تعالی است؛ به دلیل قول خدای تعالی: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح: ۱۰) و «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» [الأنفال: ۱۷] (ترمذی، ۱۴۲۸، ص ۳-۴).

در این بیان، دو نکته حائز اهمیت است: اولاً ثبوت اخلاق برای خداوند از مفروضات آن دانسته شده؛ ثانیاً به معنای متبادر از واژه «اخلاق» نیز اشاره شده است و از آنجاکه قرآن همان کلام خداست و کلام خدا همان صفت اوست و صفت، موجودیت و هویتی خارج از موصوف خویش ندارد، پس می‌توان قرآن را مبین اخلاق خدا دانست. و از آنجاکه پیامبر ﷺ نیز با منطبق ساختن اخلاق خویش بر آن، متخلق به اخلاق الله شده، به تصریح قرآن، میان تصرفات و تنفیذات او و تصرفات و تنفیذات خداوند، نسبت این‌همانی برقرار خواهد بود و این همان محتوای خلافت و جانشینی می‌باشد.

سهروردی نیز پس از نقل سخن عایشه، بر آن است که مقصود از تعبیر «اخلاق قرآن» همان «اخلاق الله» است؛ ولی عایشه برای آنکه بخواهد ادب بندگی و نزاهت ساحت ربوبی را به جای آورد، به جای ترکیب «تخلق به اخلاق الله» این ترکیب (کان خلقه القرآن) را به کار برده است (سهروردی، ۱۴۲۷، ص ۲۵۱).

همچنین عبدالکریم جیلی در توضیح «کان خلقه القرآن»، به قول شیخ بو محمد عبدالجلیل القصری اشاره می‌کند و می‌گوید: معنای توصیف خُلق پیامبر ﷺ به قرآن (کان خلقه القرآن) آن است که ایشان متخلق بود به اوصاف پروردگار؛ زیرا که قرآن جامع صفات و اسمای حق تعالی است. همچنین وی معتقد است که پیامبر ﷺ نگاهش به اوصاف و اخلاق خداوند بود پس اقتدا به آن صفات و اخلاق می‌نمود و خداوند را این‌گونه بندگی می‌کرد؛ همان‌طور که دیگران را نیز به تخلق به اخلاق الله امر می‌نمود (جیلی، ۱۴۲۸، ص ۶۲ و ۶۳).

بر پایه همین تفکر است که عبدالکریم جیلی به نقل از ابوسعید القرشی ذیل کریمه «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴)؛ در حقیقت تو به نیکو خلقی عظیم آراسته‌ای»، بر آن است که «عظیم» همان الله است در نتیجه به فرموده قرآن، خُلق پیامبر ﷺ همان خُلق خداوند است؛ سپس به برخی از مصادیق اخلاق الله از قبیل «جود»، «کرم»، «صفح»، «عفو» و «احسان» اشاره می‌کند (همانجا).

ملاصدرا نیز قرآن را دربردارنده کرائم اخلاق الله توصیف کرده که خاتم انبیاء ﷺ بدان‌ها متخلق گشته است و از همین رو قرآن در وصف ایشان فرمود: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (صدرالمثالین، ۱۳۶۳، ص ۳۳). وی در *تفسیر القرآن* به تبیین چگونگی امکان تخلق به اخلاق الله نیز می‌پردازد (صدرالمثالین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۹۸).

نتیجه آنکه، نوع مواجهه عارفان با آیات و احادیث مذکور و تلقی به قبول مدالیل مطابقی و التزامی آنها از سوی آنان، دال بر وجود خُلق در خداوند خواهد بود.

۲. امکان و اثبات اخلاق الله از رهگذر معناشناختی و تعریف و استعمالات واژه اخلاق

برای تعریف و تبیین واژگانی اخلاق الله دو مسیر پیش روی خویش داریم:

اول آنکه با قطع نظر از تعریف اصطلاحی اخلاق -در نزد علمای علم اخلاق- با نظر به معنای لغوی واژه «اخلاق» و کاربردهای «اخلاق الله» در احادیث و در میان محققین در اخلاق و عرفان، به اثبات و قول به امکان اخلاق برای خداوند بپردازیم.

دوم آنکه با برگزیدن یک تعریف اصطلاحی برای اخلاق، آن را بر اخلاق الله تطبیق کنیم؛ از این رو، باید منطقی نشان دهیم که چگونه هر یک از قیود در این تعریف برگزیده، بر اخلاق الله منطبق می شود تا امکان اخلاق برای خداوند ثابت گردد.

۲-۱. مسیر اول

در این قسمت برآنیم تا بدون محور قرار دادن تعریف اصطلاحی اخلاق و با تمرکز بر معنای لغوی آن و نیز با استمداد از برخی موارد کاربرد اخلاق الله در احادیث و کلمات محققین، به شناخت و اثبات مستقلاً از اخلاق الله بپردازیم.

اخلاق در لغت جمع خُلُق است و بر معانی متعددی اطلاق می شود. در *تاج العروس* آمده است که خُلُق و خُلُق به معنای سنجیه اند. که سنجیه نیز به معنای سرشت و طبیعتی است که شخص بر آن طبیعت سرشته و آفریده شده است (الحسینی الزبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۷۲).

همچنین لغت شناسان میان خُلُق و خُلُق تفاوت قائل شده اند؛ خُلُق را به هیئات و اشکال و صور ادراک شده توسط چشم اختصاص داده اند؛ ولی خُلُق را به قوا و سجایای ادراک شده توسط بصیرت و قوای روحی اختصاص داده اند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۹۷).

در مقام تطبیق معنای فوق بر اخلاق الله، همان طور که بیان شد، خُلُق به معنای سنجیه و طبیعتی است که سرشت و جبلی فرد بوده و صاحب آن بر اساس آن خُلُق شده است؛ اما از آنجا که خداوند تنها خالق است و نه مخلوق، لازم است تا سنجیه هر موجود به حسب خود آن موجود معنا و تبیین شود. پس در واجب تعالی این سنجیه دارای ویژگی وجوبی، و در ممکن دارای جهت امکانی خواهد بود؛ از این رو با لحاظ این جهت در معنای لغوی، می توان بر این باور بود که خداوند نیز دارای خوی و سنجیه است که همچون ذات و حقیقت هستی او دارای ویژگی وجوبی اوست؛ زیرا آنچه در روح معنای اخلاق دخیل است، ذاتی بودن صفت و سنجیه برای موجود است؛ و مخلوق بودن هیچ گونه دخالتی در معنا ندارد و غلبه استعمال و کاربرد واژه اخلاق در مخلوقات چون انسان، باعث چنین تصویری شده است. بنابراین با برطرف ساختن محدودیت و محذوریت تطبیق معنای لغوی اخلاق بر خداوند می توان آن را بر خداوند نیز جاری ساخت. از طرفی، از آنجا که عالم همه از هستی و هست خداوند است و بر اساس آموزه وحدت شخصیه عرفان، حقیقت حق تعالی در دل هر ذره قرار دارد، از این رو باید بپذیریم که نازله و رقیقه سجایای

نیکوی خداوند، در مراتب مختلف هستی و به حسب ظرفیت هر موجود جاری است. پس هر آنچه از سجایای نیکو در موجودات، از جمله انسان دیده می‌شود، شعبه و نازله‌ای از سجایای خداوند خواهد بود. بنابراین از طریق برهان این، از وجود سجایای نیکو در مخلوقات، از جمله انسان نیز می‌توان به وجود خُلق و سحیه در خداوند پی برد. از باب نمونه، در احادیث، «غیرت» همان‌طور که به عنوان یک خُلق نیکو به انسان‌ها نسبت داده می‌شود، به صورت پیشینی و اقوا و برتر به‌عنوان خُلقی برای خداوند معرفی شده است؛ چنانکه پیامبر ﷺ فرمود: «أَتَعْجِبُونَ مِنْ غَيْرَةٍ سَعِدَ قَوْمُ اللَّهِ لَأَنَا أَغْبَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْبَرُ مِنِّي» (ابن طائوس، ۱۴۰۰، ص ۲۲۳)؛ آیا از غیرت سعد تعجب می‌کنید؟ به خدا قسم که من غیورتر از سعد هستم و خداوند غیورتر از من است» پس می‌توان بر این اساس، خداوند را دارای این سحیه و خُلق دانست، به طوری که در برابر اغیار دارای موضع سلبی و طردی خواهد بود. می‌توان بارزترین مصداق «غیر» را «نقایص» دانست که از جنس «نیستی و عدم» است و خداوند از آنجا که کامل مطلق است، در برابر آن موضعی طردی دارد. به تبع همین سحیه خداوند، هر یک از موجودات در قبال «غیر» موضع‌گیری می‌کنند. جمادات و نباتات نیز اگرچه دارای اراده نیستند و از شعور به‌عنوان حد نصاب عامل اخلاقی بی‌نصیباند، ولی به صورت جبلی و ذاتی، این خوی و سحیه را نسبت به غیر از خود بروز می‌دهند؛ مثلاً دیده می‌شود که گیاه در یک حرکت زمانمند، برخلاف جهت تاریکی به سوی نور حرکت می‌کند و مایل می‌گردد و بدین شکل طرد عدم را به صورت جبلی از خود بروز می‌دهد. بداعت این سخن در انطباق حیثیت ارزش‌شناختی بر هستی‌شناختی فضایل اخلاقی است. آن‌گاه می‌توان به خوبی این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام را در باطنی‌ترین ساحات فهم کرد که: «إِنَّ اللَّهَ يَعَارُ لِلْمُؤْمِنِ فَلْيَعْرِ مَنْ لَا يَعَارُ فَإِنَّهُ مَنَكُوسُ الْقَلْبِ» (برقی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵)؛ همانا خداوند نسبت به مؤمن غیرت دارد؛ پس بی غیرت از خود غیرت نشان دهد؛ زیرا که آدم بی غیرت واژگونه دل (زیبا بیننده زشتی) است». این بیان نورانی گویای این آموزه است که چون غیرت از اوصاف نیک خداوند است، پس در انسان نیز صفتی نیکو است، یا باید نیکو تلقی گردد؛ یا آنکه اگر از آن بی‌بهره است، موظف به تحصیل آن است؛ اما پیش از آنکه غیرت در خدا و انسان جهتی ارزش‌شناختی داشته باشد، دارای حیثیتی هستی‌شناختی است؛ از این روست که در حدیث فوق، انسان بی غیرت به لحاظ هستی‌شناختی، واژگونه دل معرفی و توصیف شده است.

به‌طور کلی می‌توان از طریق برهان این و تجویز انطباق معنای لغوی اخلاق بر خداوند، او را دارای اخلاق دانست؛ زیرا در تبیینی دیگر، وجود سحیه و طبیعت در هر یک از مخلوقات را نمی‌توان منکر شد و از آنجا که هر یک از مخلوقات، نه تنها در هستی خود، بلکه در کمالات خویش - از جمله کمالات اخلاقی در فاعل مختار - نیز عین فقر به خداوند و وام‌دار اویند می‌توان دریافت که خداوند نیز در مرحله اشد و اقوا صاحب سجایای اخلاقی است. این در حالی است که به لحاظ استعمال واژگانی، هیچ منع و حذری از تطبیق این واژه بر خداوند نیز در میان نیست؛ پس می‌توان گفت که چون هستی مطلق، صاحب سجایای بی‌شمار و مطلق است، هر یک از کثرات نیز به صورت محدود و تعیین‌یافته مظهر گوشه‌ای از آنها شده‌اند؛ و انسان نیز به اعتبار آنکه شعاعی از هستی مطلق خداوند است،

باید متخلق به اخلاق‌الله از جمله «غیرت» باشد؛ و گرنه به‌لحاظ هستی‌شناختی، منکوس قلب (واژگونه‌دل) و غیرمطابق بر نفس‌الامر خویش خواهد بود. از همین روست که عارفان بدون به‌زبان آوردن این توجیهات، ثبوت و امکان «اخلاق‌الله» را اصل مسلم گرفته و در کلمات خود از آن یاد کرده‌اند.

نتیجه آنکه چهارچوب‌مندی گرایش‌های اخلاقی در حقیقت وجود، یعنی خداوند، ریشه دارد. این سخن به این معناست که اگر بر فرض محال، خداوند عالم به‌سوی نقطهٔ مقابل این کیفیت گرایش می‌داشت، به‌لحاظ تکوین، عالم نیز یکسره هماهنگ با این دست‌خط و سرمشق حرکت می‌کرد و کتاب تشریح نیز از آن پیروی می‌نمود. نتیجه آنکه خداوند دارای سجیه و جبلی است و رقیقه‌ای از آن به‌صورت سجایا و جبلی همهٔ موجودات خود را نشان داده است.

۲-۲. مسیر دوم

در این قسمت با محور قرار دادن تعریف اصطلاحی اخلاق، به تطبیق هر یک از قیود تعریف بر اخلاق‌الله می‌پردازیم و به این نتیجه می‌رسیم که بر اساس این تعریف، اطلاق «اخلاق‌الله» و انتساب اخلاق به خداوند، منجر به امر محالی نخواهد شد.

می‌توان برای اخلاق معانی اصطلاحی متعددی برشمرد که در زیر به دو نمونه از آن می‌پردازیم.

۱-۲-۲. تعریف اول

این تعریف را ابن مسکویه در *تهذیب الاخلاق* بیان نموده است: «الخُلُقُ حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكرٍ و لا رويةٍ (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۱۵)؛ خُلُق، حالتی برای نفس است که موجب می‌شود نفس بدون فکر و درنگ افعالی را انجام دهد». غزالی نیز در *احیاء العلوم* (غزالی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۹۶ - ۹۸) از این تعریف تبعیت کرده و به تفصیل معنای اخلاق پرداخته است: «فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة و يسر، من غير حاجة إلى فكر و روية؛ خلق عبارت است از هیئت راسخه در نفس که در اثر آن، افعال به‌آسانی و بدون نیاز به فکر و درنگ از انسان صادر می‌شود». وی در ادامه به توضیح قیود تعریف و ابعاد مختلف آن می‌پردازد و می‌گوید: پس اگر این هیئت به‌گونه‌ای باشد که افعال زیبا و پسندیده، چه از نظر عقل و چه از نظر شرع، از او صادر گردد آن را به خُلُق حسن نام‌گذاری می‌کنند؛ و اگر آنچه از او صادر می‌گردد، کارهای ناپسند باشد، آن هیئت به خُلُق زشت نام‌گذاری می‌شود. وجه آوردن قید «راسخه» خارج کردن فردی است که [مثلاً] بذل مال از او به دلیل یک نیازی بوده و به‌ندرت صادر می‌شود؛ زیرا مادامی که سخاوت در نفس او رسوخ نکرده است، نمی‌توان او را به خُلُق سخاوت متصف و موسوم کرد. همچنین آوردن قید «أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية» برای خارج کردن فردی است که از روی تکلف و سختی بذل مال می‌کند و نیز کسی که با تلاش در هنگام غضب سکوت می‌کند؛ زیرا به این افراد، سخی و حلیم گفته نمی‌شود.

غزالی در ادامه توضیحاتش می‌نویسد:

خُلُق به معنای نفس عمل و فعل نیست؛ چه بسا کسی که دارای خُلُق سخاوت است، ولی به دلیل نداشتن مال یا مانعی دیگر، بذل مال نمی‌کند؛ و چه بسا کسی که دارای خُلُق بُخل است، اما از روی ریا یا انگیزه‌های دیگر، بذل مال می‌کند. همچنین خُلُق عبارت از «قوت بر آن عمل» نیز نیست؛ زیرا نسبت قوت به امساک و اعطا (ضدین) برابر است و در جبلی هر انسانی قدرت بر اعطا و امساک به‌طور مساوی نهفته است. بنابراین این قوت موجب آن نمی‌گردد تا وی دارای خُلُق بخل یا سخاوت باشد. همچنین خُلُق عبارت از معرفت نیز نیست؛ چراکه معرفت، هم به کار زیبا و هم به کار قبیح تعلق می‌گیرد. در نتیجه، خُلُق هیئتی خواهد بود که نفس با بودن آن، استعداد صدور امساک [در مثال] یا بذل را خواهد داشت. پس خُلُق عبارت است از هیئتی در نفس و صورتی باطنی در آن؛ و همان‌طور که حُسن صورت بدن انسان به‌صورت مطلق با زیبایی اجزای صورت حاصل نمی‌شود، بلکه لازم است تا تمام اجزای صورت موزون و زیبا باشند تا بتوان آن صورت را به زیبایی و حُسن الخُلُق متصف ساخت، باطن انسان نیز از این قاعده پیروی می‌کند و، در صورت حُسن و اعتدال ارکان چهارگانه باطن، به حُسن الخُلُق متصف می‌گردد.

غزالی سپس به این ارکان چهارگانه و ملاک و معیار اعتدال و تناسب آن می‌پردازد. این ارکان چهارگانه عبارت‌اند از: «علم، غضب، شهوت و برقراری عدالت میان سه قوه دیگر».

اما تبیین ملاک اعتدال و تناسب این قوای چنین است:

اما قوه العلم، فحسنها و صلاحها فی آن تصیر بحیث یسهل بها درک الفرق بین الصدق و الکذب فی الأقوال، و بین الحق و الباطل فی الاعتقادات، و بین الجمیل و القبیح فی الأفعال فإذا صلحت هذه القوه، حصل منها ثمره الحکمه. و الحکمه رأس الأخلاق الحسنه. و أما قوه الغضب، فحسنها فی أن یصیر انقباضها و انبساطها علی حد ما تقتضیه الحکمه و كذلك الشهوه حسنها و صلاحها فی أن تكون تحت إشاره الحکمه. أعی إشارة العقل و الشرع و أما قوه العدل فهو ضبط الشهوه و الغضب تحت إشاره العقل و الشرع.

پس از نقل تعریف اول باید دید که آیا مانعی از تطبیق آن بر خداوند در میان است و آیا انتساب اخلاق به خدا بر اساس آن، گرفتار استلزامات محالی است؟ بر این اساس نکاتی قابل برداشت است:

نکته اول: بر اساس تعریف یاد شده، خُلُق آن‌گاه قابل اطلاق است که صدور افعال بر اساس آن و به‌آسانی و سهولت انجام پذیرد؛ بنابراین اگر صدور فعل به‌سختی و تردد انجام گرفت، نمی‌توان فرد مبادرت‌کننده به رفتار را صاحب خُلُق نامید. از این‌رو انسان دارای خُلُق سخاوت کسی است که به‌آسانی صدقه دهد؛ و انسان دارای خُلُق شجاعت کسی است که غالباً و به‌راحتی در وسط میدان نبرد حاضر شود. و در ایجاد رغبت برای حضور در میدان نبرد، دچار تردیدهایی فراوان نگردد.

روشن است که بر اساس این ملاحظه، خداوند را می‌توان دارای خُلُق دانست؛ چراکه خداوند برخلاف انسان در افعالش نیازمند آن مبادی‌ای نیست که منجر به صدور افعال با این کیفیت نگردد؛ زیرا مبدأ صدور فعل خدا، ذات و

علم مطلق او و از طرفی قابلیت قابل است و به لحاظ فاعلی، هیچ حالت منتظره و درنگی در فعل او راه نخواهد داشت تا افعال به سستی و تردد از او صادر شود.

نکته دوم آنکه این هیئات نفسانی راسخه برای آنکه «اخلاق» نامیده شوند، آیا لازم است که تحصیلی باشند یا حتی اگر حصولی هم باشند می توان آنها را به اخلاق موسوم کرد؟ به عبارت دیگر، آیا لازم است که حصول این هیئات نتیجه ممارست‌ها و ریاضات باشد که اراده و اختیار عامل اخلاقی در حصول آن نقش برجسته‌ای دارد یا آنکه اگر حتی این هیئات خودبه‌خود برای عامل اخلاقی حاصل باشند نیز می توان آنها را ذیل تعریف جای داد؟ به نظر می‌رسد، با آنچه از تعریف مسکویه و غزالی و دیگر عالمان علم اخلاق برمی‌آید، اخلاق عام بوده، شامل هر دو نحوه از تحقق باشد (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۱۵). از این رو حتی اگر خلق در نتیجه تلاش و زحمت صاحب خلق حاصل نشده باشد، باز هم می توان خلق را بر آن اطلاق کرد. بنابراین از این جهت نیز انتساب اخلاق به «الله» گرفتار هیچ گونه منع و حذری نیست؛ چراکه کمالات اخلاقی خداوند، ذاتی اوست و حصولی بودن آن مانع از تطبیق تعریف اخلاق بر آن نیست.

نکته دیگر آنکه تطبیق تعریف بر ارکان چهارگانه از سوی غزالی از باب تطبیق است و به هیچ وجه جزء ماهیت تعریف نیست؛ در نتیجه، از این حیث نیز هیچ مانعی بر تطبیق تعریف بر خداوند نخواهد بود. نتیجه آنکه به راحتی می توان تعریف اصطلاحی اخلاق را بر اخلاق الله منطبق دانست و مستلزم امر محالی نیست.

۲-۲-۲. تعریف دوم

بر اساس سخن برخی، واژه اخلاق بر نفس کارهای شایسته و حالات شوقی و احساسات درونی و به‌طور کلی مبادی افعال نیکو نیز اطلاق می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۲). توضیح آنکه حتی اگر اخلاق را به معنای ملکات درونی بدانیم، درونی بودن آن صفات و خصایص به‌گونه‌ای نیست که هیچ‌گونه منشأ آثار نباشند؛ زیرا اعتبار و ارزش این خصایص درونی به اثرگذاری بیرونی آنهاست. پس باید اخلاق را به صفات و سجایا و خصیصه‌های درونی «بما هم منشأ للآثار» تعریف کرد. اساساً صفات به‌گونه‌ای هستند که فاعل را به نوعی از رفتار وامی‌دارند؛ به‌طوری که با این برون‌فکنی است که اخلاق به‌آسانی قابل شناسایی و توصیف خواهد شد. همچنین، رفتار به‌طور کلی آنجا مطرح است که فاعل، آن را به‌صورت اختیاری یا در تعاملی با خود یا در تعاملی با غیر خود انجام دهد، که قطعاً این تعامل، متناسب و متناسخ با سنجیه و صفتی در درون اوست. بر اساس این ملاحظه، راه برای این تعریف باز خواهد شد که در آن می توان با استناد به دسته‌بندی‌ای که علمای اخلاق برای اخلاق ارائه داده‌اند و اخلاق را به اعتبار طرف ارتباط فاعل و عامل اخلاقی، به اخلاق بندگی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و... تقسیم کرده‌اند، تعریف کرد که اگرچه با تعریف پیش‌گفته در تضاد و تنافر نیست، ولی به لحاظ پارادایم‌شناسانه، به ما مجال بیشتری برای توسعه مصادیق آن خواهد داد.

اخلاق انسان در سایه رفتارها و ارتباطات او با دیگران معنا و مفهوم می‌یابد و طرف ارتباط در رفتارهای او بر اساس یک تقسیم‌ثنائی، یا خالق است یا مخلوق، و مخلوق نیز یا انسان است یا غیر انسان؛ در نتیجه، اخلاق مشتمل بر چند حوزه خواهد شد که بر پایه همین مقوله‌بندی می‌توان اخلاق را علاوه بر هیئت راسخه نفسانی، شامل «رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط، یا منش الوهی یا انسانی» نیز دانست. روشن است که این تعریف به هیچ وجه با تعریف پیشین در تنافر و تضاد نیست؛ زیرا هیچ رفتاری را نمی‌توان با قطع نظر از بن‌مایه‌ها و ریشه‌های باطنی، که همان ملکات و حالات باطنی انسان است، در نظر گرفت و از آن بریده فرض کرد؛ و از طرفی، هر خصلت درونی نیز بالاخره دارای بروز و ظهوری متناسب با آن خواهد بود. پس می‌توان با تجمیع این دو ویژگی، به تعریف جدیدی از اخلاق، که هم شامل ملکات درونی و هم شامل بروزات و ظهورات این ملکات است، روی آورد و آن عبارت است از: هیئت راسخه نفسانی (ملکه‌ای) که مقتضی رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا فضایل الوهی یا انسانی است.

نکته حائز اهمیت در این تعریف مستنبط آن است که علت غایی رکن ضروری برای تحقق هر فعل و انفعال از سوی هر فاعل خردمند لحاظ شده است؛ زیرا هر کنشی در این عالم را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن علت غایی یا سلسله‌ای طولی از علل غایی در نظر گرفت. همچنین در تعریف یادشده، هر گونه رفتار ارتباطی، ذیل اخلاق تعریف نخواهد شد؛ بلکه این رفتار باید از مختصاتی برخوردار باشد که یکی از آنها پایدار بودن آن است و این ویژگی برگرفته از همان ملکه راسخه در تعریف مشهور از اخلاق است؛ زیرا هر صفت پایدار تبعاً رفتاری پایدار را نتیجه می‌دهد. آن‌گاه این رفتار به غایت ایفای حقوق و تحصیل‌کننده منافع طرف ارتباط - که یا خالق یا خود یا دیگر مخلوقات است - خواهد بود و مجموعه‌ای از اخلاق بندگی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و... را شکل خواهد داد.

گنجاندن قید «مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا فضایل الوهی یا انسانی» در تعریف، از آن روست که پیش‌فرض در هر خلقی، داشتن پشتوانه‌ای از معیار ارزش اخلاقی است که به‌نظر می‌رسد همان علت یا علل غایی بایسته و شایسته - به‌لحاظ ارزش‌شناختی - در فعل عامل اخلاقی است. این تعریف، انعطاف دارد و راه را برای تطبیق نظریه ارزش (معیار ارزش اخلاقی) بر حق محوری و ایفای حقوق طرف ارتباط (خدا، خود و دیگران) یا تأمین منافع طرف ارتباط، بر اساس فضایل الوهی (در اخلاق‌الله) و یا انسانی (در اخلاق انسانی) باز گذاشته است؛ مثلاً هر عامل اخلاقی آن‌گاه که در رفتارش درصدد برآورده ساختن حقی از حقوق خود یا دیگران... باشد، از آنجاکه رفتار، منجر به تأمین منفعتی یا ایفای حقی می‌گردد، خوب و بایسته، و گرنه قبیح و نبایسته خواهد بود. با این توصیف، اگر هر نظریه ارزش دیگری به‌جای این معیار ارزش اخلاقی اختیار گردد، همان مضمون، قید انتهایی تعریف مستنبط خواهد شد؛ مثلاً بر مبنای فضیلت‌محوری می‌توان تعریف یادشده را به این صورت تغییر داد: «رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر محوریت فضیلت‌هایی خاص در آن، که همان منش الوهی در تطبیق تعریف اخلاق بر خداوند و منش انسانی در تطبیق تعریف اخلاق بر انسان است».

نکته گفتمی ناظر به قید «مبتنی بر حقوق و منافع طرف ارتباط» این است که چه بسا انسان، در اثر جهالت و عدم تشخیص و سوءاختیار، نتواند در مواردی که با چند طرف ارتباط و بالتبع با تأدیه منافع و حقوق آنان مواجه است، همه آن منافع و حقوق را در طول هم قرار دهد و به تأدیه آنها بپردازد. در نتیجه لازم است به ترسیم نظام اولویت و محاسبه روی آورد و دست به انتخاب و برگزیدنِ اُولی (اولویت‌ها) بزند از این‌رو، برگزیدن حق و نفع مرجوح، اگرچه به‌ظاهر یک رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط است، اما حاکی از خُلُق غیرنیکوی عامل اخلاقی است؛ چراکه غالباً در گزینش اولویت، به‌خطا می‌رود.

از مزایای تعریف اخیر آن است که تقسیم مشهور اخلاق به «اخلاق بندگی»، «اخلاق فردی»، «اخلاق اجتماعی» و... را به‌خوبی شامل می‌شود. همچنین اخلاق را، نه به رفتارها و کنش‌های بیرونی خلاصه می‌کند و نه به ملکات باطنی و حالات نفسانی.

با این توضیحات باید دید که چگونه می‌توان این تعریف را بر خداوند، و به‌طور دقیق‌تر چگونه می‌توان اخلاق الله را بر اساس این تعریف موجه ساخت؟ برای این منظور، ابتدا از قید «رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا منش الوهی (در اخلاق الله) یا انسانی» آغاز می‌کنیم:

رفتار ارتباطی پایدار

هم در نصوص وحیانی و نیز احادیث دینی و هم در میان عرف عام انسان‌ها، می‌توان خداوند را صاحب سبک خاصی از رفتار ارتباطی پایدار با خود و مخلوقات دانست. عموماً همه آنچه بر «فعل الهی» دلالت می‌کند و صفات فعل خداوند را نشانه می‌گیرد، پرده از نوع خاصی از رفتار ارتباطی خداوند با بندگان برمی‌دارد.

به صورت مصداقی، خداوند در کلام خودش جنس کنشگری خود را این‌گونه معرفی می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲). علامه طباطبایی در توضیح این کریمه بیان داشته است: کتابت به‌معنای اثبات و حکم حتمی است. رحمت و آن عبارت است از افاضه نعمت بر مستحق و ایصال هر چیزی به سعادت که لیاقت و استعداد رسیدن به آن را دارد. نیز از این جهت صحیح است این صفت را به کتابت (قضاء حتمی) خود نسبت دهد، و بفرماید: خداوند رحمت و افاضه نعمت و عطاء خیر بر مستحقین را بر خود واجب کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۵).

با نگاهی اخلاقی به این فقره، به وضوح درمی‌یابیم که خداوند نوع رفتار خود با مخلوقات را مشخص ساخته و این نحوه رفتار را بر خود واجب کرده است. البته این وجوب، از سنخ خاصی است و نافی وجوب وجود او و بی‌نهایتی و غنای مطلق او نیست. به بیان دیگر، وظیفه بودن خُلُق بر خداوند به این معناست که چون خداوند موجود اخلاقی است، ضرورتاً این‌گونه عمل خواهد کرد؛ پس بدون هرگونه تجوّر باید گفت، خداوند خُلُقی خاص را بر عهده خود لازم و وظیفه اعلام کرده است. بنابراین، «علی الله» در نظام اخلاقی خداوند دارای معنای حقیقی خواهد بود؛ به این معنا که به‌گونه دیگر رفتار نخواهد کرد.

از طرفی، هر جا سخن از کتابت و وظیفه ساختن یک خُلق یا رفتار به‌میان آید، سخن از وجود «حق» برای طرف مقابل نیز به‌میان خواهد آمد. به بیان دیگر، هر «حقاً علینا» به دلالت التزامی به‌معنای «حقاً لکم» است. به تعبیر سوم، هر وظیفه‌ای حقی به‌دنبال دارد؛ اما حق در اینجا، نه از سر استحقاق، بلکه از سر تفضل و لطف است؛ و این اوج و نهایت یک خُلق حَسَن از سوی یک عامل اخلاقی (خداوند) است که بدون آنکه بنده حقی داشته باشد، طوری وانمود کند که وظیفه او گشته و بنده نیز صاحب حق شده است؛ و گرنه هیچ‌گاه بنده‌ای که عین ربط به پروردگار است، نمی‌تواند حقی بر خداوند داشته باشد. پس در یک سیر اشتدادی، برترین و ناب‌ترین درجه از خصایص اخلاقی از آن خداوند و به نام خداوند به ثبت خواهد رسید؛ اما همان‌طور که بیان شد، نباید این حق را از جانب بندگان تصویر و تعریف کرد؛ بلکه خداوند چون فاعل اخلاقی است، در ارتباطش با مخلوقات، بدون آنکه مخلوقات استحقاقی داشته باشند، از سر لطف، کنشی خاص را بر خود وظیفه ساخته، که سوی دیگر آن به‌صورت حق برای بندگان درآمده است. در بیانات عارفان نیز از اعطای حق هر ذی‌حقی، اعم از حق تعالی و مخلوقات، زیاد سخن گفته شده است که اصل این اعطای حق، از سوی خداوند صورت گرفته است؛ مثلاً آنجا که خداوند را عادل می‌دانند، عدل خداوند را به «اعطاء کل ذی حقِّ حَقَّهُ» معرفی می‌کنند (عبدالرحمن البکری، ۱۴۲۱، ص ۳۳). حتی ترمذی این منطوق را به حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِبَارِئِ» گره زده است (ترمذی، ۱۴۲۸، ص ۲۱۰). ابن‌عربی نیز این سنجیه را با استناد به آیه «...أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَقَّهُ...» (طه: ۵۰)؛ اولاً از آن خدا دانسته، سپس حکیم واصل را نیز کسی می‌داند که حق هر ذی حق را ادا کند؛ و این مقتضای حکمت و سنجیه هر حکیم، اعم از خداوند و انسان، است (ابن‌عربی، بی‌تا، ص ۶۱۲). ابن‌عربی در بیانی دیگر، هم حامل امانت بودن انسان و هم تخلق انسان به اخلاق‌الله را ادای حق هر ذی‌حق دانسته، از انسان را تنها فرد شایسته این مقام داند. این بیان به‌صورت ضمنی حاکی از آن است که خداوند، خود نیز به‌نحو اولی و اقوا صاحب این خُلق و سنجیه است (همان، ج ۲، ص ۲۶۷).

کاشانی هم در *اصطلاحات الصوفیه* در تعریف «عبدالمقسط»، آن را به عدل، و عدل را به محترم‌شماری حقوق دیگران تعریف می‌کند؛ به گونه‌ای که چه‌بسا خود ذی‌حق مشعر به این حق نباشد، گاه این سنجیه را به عدل خداوند گره می‌زند (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۵۶). قیصری نیز اعطای نفس به هر صاحب نفس را حق آن دانسته، تودیه آن را بر اساس قاعده «وجوب اعطاء کل ذی حق حقه» واجب می‌داند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۹۹). عبدالکریم جیلی نیز مشخصه بارز مقام الوهیت را «اعطاء کل ذی حق حقه» می‌داند و معتقد است که مجلا و حیطة بروز و ظهور الوهیت، شامل احکام تمام مجالی اسمای دیگر است و مشخصه بارز آن، اعطای حق هر صاحب حقی از اسما و مظاهر زیرمجموعه خویش است و از این‌روست که در میان دیگر اسما جامع‌ترین و بلندمرتبه‌ترین و رفیع‌ترین اسم می‌باشد (جیلی، ۱۴۱۸، ص ۴۹). اوج اخلاقی بودن این اعطای حق آنجاست که خداوند هر چند نیازی به غیر ندارد و مخلوقات حقی بر او ندارند، از باب تفضل و لطف، گونه‌ای خاص از رفتار را بر خود وظیفه و برای آنان حق قرار داده است.

به تصریح عارفان، رفتارهای ارتباطی خداوند با بندگان، حقیقتاً (نه مجازاً) معنون به عنوان اخلاق الله گردیده است: «من اخلاق الله تعالی انه اذا احب عبداً أو رضى عمله مَدَحَهُ و وَصَفَهُ» (زیبیدی، ۱۴۲۶، ج ۱۱، ص ۷۵۲)؛ با این توضیح که تحمید و ستایش، یک رفتار ارتباطی محسوب می‌گردد.

با این بیان می‌توان دریافت که خداوند دارای رفتار ارتباطی پایدار با طرف ارتباط خود (بندگان) است. اما آیا می‌توان فقره «هیئته فی النفس راسخه، عنها تصدر الأفعال بسهولة و یُسْر، من غیر حاجة إلى فکر و رویه» را نیز بر خداوند منطبق دانست؟ در پاسخ گفته خواهد شد همان‌طور که برای به‌کار بردن و اطلاق صفات کمالی انسان‌ها در مورد خداوند، لازم است تا آنها را از نقص در مرتبه یا نقایص پیرامونی به دلیل محدودیت در موطن انسانی، منزله‌سازیم، در این مورد نیز لازم است همین تنزیه انجام پذیرد؛ مثلاً در اطلاق صفت «علم» بر خداوند، گفته می‌شود، این «علم»، اطلاقی است و از هر گونه قید و محدودیت مبرا است. در تطبیق معیاری هم که در تعریف اخلاق بیان شد، باید این‌گونه عمل کرد. بدین ترتیب، می‌توان با دستیابی به روح معنای حاکم در معیار یاد شده، آن را برای خداوند نیز ثابت دانست. روح معنا در معیار فوق، عبارت از آن قوه و مُنه‌ای است که پشتوانه رفتار است و بدون آن، موجود خردمند اقدام به کار اختیاری و هوشمند نمی‌کند. در انسان، نزدیک‌ترین موطن ساماندهی رفتارهای او، نفس اوست؛ چراکه نفس از سویی با بدن عنصری و از سوی دیگر با روح در ارتباط است و بسان حلقه واسطی برای هر دو می‌باشد. از همین رو محل استقرار ملکاتی که قوه و مُنه رفتارهای آدمی است را همین موطن نفس معرفی کرده‌اند؛ اما در مورد خداوند، قوه و مُنه کشگری‌های او همان کمالات ذاتی اویند که همه در ذات او ریشه دارند و از هر گونه شائبه نقص و محدودیت به‌دورند؛ زیرا همگی به بساطت ذات و به‌صورت اندماجی موجودند، چرا که ذات، مقام لاسم و لارسم است؛ ولی در تعیین ثانی (عالم کثرات اسمایی و اعیان ثابت)، هر یک به‌صورت تعیین‌یافته ظهور می‌یابند و هر یک به اظهار احکام و آثار و اقتضانات ویژه خود می‌پردازند. در واقع، در تعیین ثانی، قوه و مُنه افعال، به‌طور رسمی شکل ویژه خود را می‌گیرند که همان اسما و صفاتی از حق‌اند که منشأ افعال الهی‌اند؛ مثلاً در مورد سجدیه رحمت حق تعالی باید گفت: رفتارهای متناسب با آن، به حقیقت منتسب به قوه و مُنه اسم رحمان در عالم اسما بوده، موجب بروز کنش رحمانی می‌گردد. در مثالی دیگر، شکور بودن حق تعالی باعث شده است تا کار خوب انسان با عکس‌عملی ویژه مواجه شود؛ همان‌طور که خداوند در قرآن نیز بدان تصریح می‌کند: «مَنْ يَتَّقِ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (شوری: ۴۲)؛ هر که کاری نیکو انجام دهد، ما نیز در آن مورد بر نیکویی‌اش بیفزاییم، که خدا بسیار آمرزنده گناهان و پذیرنده شکر بندگان است» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵۸۱). در حقیقت، با نقب زدن به روح قید مزبور، می‌توان آن را نیز بر خداوند صادق دانست؛ در عین حال که از نقایص موطن انسانی نیز مبرا خواهد بود. بنابراین می‌توان به این قاعده کلی دست یافت که هر رفتار ارتباطی خداوند با خود و مخلوقات، مسبوق به اسم مناسب با آن رفتار است و دارای پشتوانه‌ای در میان اسمای الهی و صفات کمالی خداوند می‌باشد. همچنین

می‌توان به این اعتبار، عنوان اخلاق را بر افعال و رفتارهای ارتباطی خداوند نیز نهاد؛ چنانکه در اخلاق حاکم بر مناسبات انسانی نیز چنین اطلاقی متعارف و رواست.

در کلمات عارفان نیز اخلاق‌الله هم به‌معنای صفات و اسمایی است که دارای صبغه اخلاقی است و هم به‌معنای کنش و رفتار ارتباطی است؛ مثلاً *غزالی* در عبارت پیش‌رو به این نکته متذکر می‌گردد که قرب به حق تعالی در گرو تخلق به اخلاق ایشان است؛ ولی در مقام ذکر مصداق، به مواردی اشاره می‌کند که برخی ذیل صفات حق (مانند علم، رحمت بر خلق) و برخی ذیل کنش و فعل (مانند ارشاد خلق به سوی حق و نصیحت آنان و افاضه خیر) مقوله‌بندی می‌شوند (غزالی، [بی‌تا]، ج ۱۴، ص ۶۱).

نکته نهایی در باب امکان‌سنجی اخلاق‌الله از منظر تعریف اصطلاحی مستتب‌یادشده آن است که اساس تقسیم‌بندی اخلاق انسان به فردی، بندگی، اجتماعی و... همان مواجهه انسان با طرف‌های ارتباطی اوست؛ طرف‌هایی که حقیقتاً با آنها سروکار دارد که یا خود است یا غیر خود و غیر خود نیز یا خالق است یا مخلوق، و این قسم اخیر نیز یا انسان است یا غیر انسان، و غیر انسان نیز یا ملائکه است یا جن یا حیوان یا نباتات یا جماد. بنابراین، اساس تکثر و گونه‌گونی طرف‌های ارتباط، اخلاق انسان به شاخه‌ها و اقسام متعدد قابل تقسیم است؛ اما آیا می‌توان طرف‌های ارتباطی خداوند را علاوه بر مخلوقات، خود خداوند نیز به‌حساب آورد تا به وزان اخلاق فردی در انسان، به‌نوعی از اخلاق فردی برای خداوند نیز قائل شد؟

به نظر می‌رسد که مواجهه رفتاری خداوند با نفس خود نیز می‌تواند دارای مابازا و واقعیت باشد؛ مثلاً آنجا که خداوند نسبت به معارف الهی خویش غیرت می‌ورزد و بسیاری از حقایق را از چشم همگان مخفی نگاه می‌دارد و به اصطلاح، تحت اسم الباطن می‌گنجانند؛ همان‌طور که در احادیث (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۶۱) و کلمات عارفان (مکی، ۱۴۱۷، ص ۱۹؛ ابن عربی، [بی‌تا]، ص ۲۶۳ و ۴۶۳ و ...) از اسمای مستأثره سخن به‌میان آمده است؛ اسمایی که در میان مظاهر، جلوه و اثری ندارند که نشان از نوعی رفتار ارتباطی خداوند با کمالات خود - که عین ذات خویش است - دارد. برای ذکر نمونه‌ای دیگر از این واقعیت، می‌توان به نحوه «تنفیس کرب» صورت‌گرفته در مقام احدیت (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۷۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۹۴۶، ص ۱۴۵) از اسما و کمالات ذاتی‌ای که موجب پیدایش نفس رحمانی و پیدایش کثرات اسمایی و خلقی گشته‌اند، و همچنین زمینه‌های هستی‌شناختی آن در احدیت ذات حق که عبارت است از پیدایش رقیقه عشقیه و عشق کامن جبلی (برای نمونه: «ان حقیقة الحقائق التي هي حضرة احديّة الجمع أظهرت على قضية الحب الأصلي بالتجلی الإجمالی الکیالی الاسمائی صور حقائقها المفصلة» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۶۲)، در آنجایی که هنوز پای کثرت اسمایی و کثرت خلقی به‌میان نیامده است، و در تراث روایی به حدیث معروف «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹ و ۲۲۳ و ۴۳۶) اشاره کرد که همه، نمونه‌هایی از رفتار ارتباطی حق تعالی با خویشان هستند و می‌توان با ملاحظه اخلاقی بدان، آن را نیز

زیرمجموعه اخلاق الله، آن هم از نوع رفتار ارتباطی پایدار خداوند با خود دانست. به عبارت دیگر، نفس اقدام به خلق و کمال جلا و استجلائی حق تعالی، نوعی رفتار ارتباطی حق تعالی با خویشتن است که می‌توان با اعطای صبغهای اخلاقی بدان، آن را از شاخه‌ها و گونه‌های اخلاق الله دانست.

نتیجه‌گیری

از منظر عارفان، چون بر اساس نظام اسمایی، همه حقایق در عالم خلقت مستند به حقائق اسمایی در صقع ربوبی است، می‌توان مکارم اخلاق متجلی در انسان را دلیل و انعکاسی از خلق و خوی خداوند در آن حضرت به‌نحو کامل‌تر و شدیدتر دانست؛ اما از آنجاکه این انتساب نیازمند پیراستن تعریف اصطلاحی و لغوی اخلاق از لوازم محدودیت‌آوری است که در مناسبات حاکم بر اخلاق انسان، غالباً ذهن بدان معطوف می‌گردد، لازم است با پی بردن به آن روح معنا در نظر گرفتن در هر یک از قیود تعریف لغوی و اصطلاحی، به این مقصود نائل شد. همچنین آموزه‌های عرفانی، مانند وحدت شخصیه وجود عرفانی و نظام تجلی و اسمایی، و نیز قواعد مستفاد از آیات و احادیث، همچون «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» و... یاریگر ما در این هدف هستند و باور ما مبنی بر ثبوت اخلاق برای خداوند را معقول می‌سازند.

پی‌نوشت

۱. همچنین عارفان مسلمان در تعریف اسم آن را به ذات مع صفة خاصه معنا کرده‌اند و اسم را نیز تنها منحصر در اسماء در عالم اسماء و تعیین ثانی که صورت علم حق تعالی است خلاصه نمی‌کنند بلکه هر یک از موجودات در بیرون از صقع ربوبی یک اسم یا به تعبیری مظهر اسمی از اسماء حق تعالی بوده بنابراین بر اساس تعریف اسم - ذات مع صفة خاصه - باید گفت ذات حق در دل هر ذره حاضر است و هیچ جای عالم نیست که از حضور وجودی او بی‌نصیب و بی‌بهره باشد.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن طائوس، علی بن موسی، ۱۴۰۰ق، *تصحیح علی عاشور*، قم، خیام.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقیق عماد هلالی، بی‌جا، طلیعه النور.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیة* (اربع مجلدات)، بیروت، دارالصادر.
- ، بی‌تا، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، تصحیح جمال‌الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابونعیم احمد بن عبدالله الاصبهانی، بی‌تا، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، تحقیق و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، قاهره، دار ام‌القرء للطباعة و النشر.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۳۷۱ق، *المحاسن*، تصحیح جلال‌الدین محدث، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جیلی، عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، *الانسان الکامل*، تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد بن عوضه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۴۲۸ق، *قاب قوسین ملتقى الناموسین فی معرفة سید الکونین*، تصحیح احمد فرید المزیدی، قاهره، دارالآفاق العربیه.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر.
- حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق، *ختم الأولیاء*، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، چ دوم، بیروت، مهد الآداب الشرقیه.
- ، ۱۴۲۸، *کیفیه السلوک الی رب العالمین*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داودی، بیروت- دمشق: دارالقلم.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص، ۱۴۲۷، *عوارف المعارف*، تصحیح احمد عبدالرحیم السیاح و توفیق علی وهب، قاهره، مکتبه الثقافة الدینییه.
- صدرا المتألهین، ۱۳۶۱ش، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عبدالرحمن البکری، ابوالقاسم، ۱۴۲۱، *الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابرار*، تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد، بی‌تا، *احیاء علوم الدین*، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتب العربی.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیه*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- گیلانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۷، *شرح [ترجمه] مصباح الشریعة*، تصحیح رضا مرندی، تهران، پیام حق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد و غزالی، محمدبن محمد، ۱۴۲۶، *اتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۳، *علیه نه‌ایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، تصحیح باسل عیو السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.

تحلیل و بررسی رابطهٔ تعبد با عقلانیت در رهیافت‌های معنویت دینی و معنویت مدرن

علی قربانی کلکناری / دانشجوی دکتری، فلسفهٔ دین، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

hekmatrabani65@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۲

چکیده

معنویت مدرن نظریه‌ای است که طی سالیان اخیر توسط برخی از روشنفکران تجددگرا در مجامع علمی و دانشگاهی مطرح شده و در همین راستا به تضعیف و حتی انکار معنویت دینی پرداخته است. بر اساس این رهیافت، امروزه انسان مدرن از جمع میان عقلانیت و دیانت عاجز مانده و برای رهایی از این وضعیت چاره‌ای جز این ندارد که معنویتی همسو با لوازم و اقتضائات مدرنیته و برخاسته از «عقلانیت مدرن» اختیار کند. از این نظرگاه، مهم‌ترین عاملی که سبب رویگردانی انسان مدرن از دیانت به معنویت می‌شود، تعبدگرایی در دین است؛ زیرا عقلانیت مدرن با مشخصهٔ استدلال‌گرایی کاملاً در تضاد با مقولهٔ تعبد است. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی رابطهٔ تعبد با عقلانیت در هر یک از رویکردهای معنویت دینی و مدرن پرداخته است. نتایج این تحقیق که با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی گرد آمده است، نشان می‌دهد: اولاً تعبدیات دین نه تنها با عقلانیت ناسازگار نیستند، بلکه بر اساس «دلهٔ ضرورت وحی و نبوت» مبتنی بر دلایل عقلانی‌اند؛ ثانیاً معنویت مدرن با تحلیل ناقص و نادرست، تعبدیات دینی را همچون تقلیدهای کورکورانه پنداشته و از همین رو به انکار آنها پرداخته است. البته نظریهٔ مزبور اشکالات و ابهامات جدی دیگری نیز داشته که در پژوهش حاضر مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، معنویت دینی، معنویت مدرن، عقلانیت، عقلانیت مدرن، تعبد، پروژهٔ عقلانیت و معنویت.

مقوله معنویت و زیست معنوی برای بشر اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا گرایش‌های معنوی ریشه در نیازهای اساسی و بنیادین انسان دارد. انسان از آن نظر که دارای ساحتی مجرد است، صرفاً با تأمین نیازهای مادی و زمینی خویش ارضا نمی‌گردد. می‌توان گفت اساساً خاستگاه و نقطه عزیمت معنویت‌گرایی انسان، به فطرت وی باز می‌گردد. فطرتی که انسان را از سایر موجودات این عالم متمایز ساخته و او را به سمت حقایق غیرمادی و متعالی سوق می‌دهد. بر همین اساس، مطالبات معنوی از مشخصه‌های آدمیان به‌شمار رفته تا جایی که بدون آن، آدمی از آدمیت ساقط می‌شود و در زمره سایر حیوانات قرار می‌گیرد. شگفت آنکه، نیروی گرایش‌های معنوی در انسان به‌حدی قدرتمند است که مکاتب مادی و الحادی نیز با وجود طرح و برنامه‌های فراوانی که پیرامون زندگی اینجایی انسان اعمال کرده‌اند، سرانجام ملزم به پذیرش آن شده و در برابرش سر تسلیم فرود آورده‌اند.

اما باید خاطر نشان کرد که این بخش اساسی و حیاتی از زندگی انسان، یعنی معنویت، با دو دوره مختلف روبه‌رو شده است: الف) دوره پیشامدرن؛ ب) دوره مدرنیته. در دوره پیشامدرن، اغلب معنویت دینی دنبال می‌شده است. غرض و غایت از حصول چنین معنویتی، نیل انسان به کمالات والای انسانی، بالاخص قرب الهی بوده است؛ اما در دوره مدرن، شماری از انسان‌ها این اندیشه را سرلوحه خویش قرار دادند که معنویتی همسو و منطبق با مدرنیته و لوازم آن را تجویز و تبلیغ کنند (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳-۱۳۱). در این نوع از معنویت، به هیچ وجه سلوک معنوی جهت رسیدن به مقام توحید مطرح نیست؛ بلکه معنویت‌هایی از این دست، صرفاً می‌کوشند تا انسان‌ها را از بحران‌های روحی و روانی‌ای که فضای خشک و ماشینی این عصر به‌بار آورده است، نجات دهند. به تعبیر دیگر، معنویت‌هایی از این سنخ، درصددند برای بشر رمیده از عصر صنعتی، صرفاً «امید، آرامش، اطمینان خاطر، رضایت باطن و هیجانانگیز» را در زندگی اینجایی و دنیایی به ارمغان آورند؛ بی‌آنکه اندک توجهی به حیات اخروی و ابدی وی معطوف کنند.

در این میان، طی چند دهه اخیر، *مصطفی‌الملکیان* در آثار نسبتاً گسترده نوشتاری و گفتاری، به تضعیف و انکار معنویت دینی پرداخته و در راستای «پروژه عقلانیت و معنویت» خویش، درصدد تبیین و تثبیت معنویت مدرن برآمده است. ایشان با تمسک به عقلانیت، به بی‌اعتنایی، بلکه مخالفت با دین و معنویت دینی گرایش پیدا کرده و معتقد است: فهم سنتی از دین نهادی و تاریخی، امروزه بشر متجدد را با چالش‌های فراوانی مواجه کرده است. به‌اعتقاد ایشان، برای برون‌رفت از این معضلات چاره‌ای جز این نیست که بر اساس «عقلانیت مدرن» به فهم نوینی از دین روی آورد. فهم و بینشی از دین که منطبق با مدرنیته و لوازم آن باشد (همان، ص ۱۲۳-۱۳۱). به‌اعتقاد ایشان، ادیان تاریخی، گرچه تا پیش از این در کاهش درد و رنج بشر سودمند بوده‌اند؛ اما امروزه خود رنج‌زاینده. لذا در اواسط قرن نوزدهم میلادی، در برابر دیانت سخن از راهکاری به‌میان آمد تا بتواند رنج‌زدا باشد. این راهکار چیزی جز معنویت نبود که به‌عنوان جایگزین دین و معنویت دینی، مطرح شد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۶۶-۳۶۷).

از همین رو در این روزگار، گاه و بی‌گاه با افرادی مواجه می‌شویم که در عین پابندی به معنویت، هیچ اعتقادی به تعبدیات دین، رفتن به مساجد و اماکن دینی و اموری از این قبیل ندارند (لیچ کنس، ۱۳۹۹، ص ۶۶۱). اساساً از نظرگاه معنویت مدرن، مهم‌ترین عاملی که موجب رویگردانی انسان مدرن از دیانت به سمت معنویت می‌شود، مسئله تعبدیات دین است؛ چراکه انسان امروزی بیش از هر زمان دیگری استدلال‌گرا بوده (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۴۶۸-۴۶۹) و این خصیصه وی که برخاسته از عقلانیت موافق با این دوران است (عقلانیت مدرن)، کاملاً در ستیز و تعارض با مقوله تعبد می‌باشد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۸ و ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹۲). از همین جاست که نظریه پرداز با نفی تعبدیات دین و به نحوی کنار نهادن دین سنتی، برای ارضا و پاسخ به بخش احساسات و عواطف انسان، عنصر معنویت را به عنوان بدیلی برای دین پیشنهاد می‌دهد.

در پایان این بخش گفتنی است، آثار متعددی با نگاه نقادانه به استقبال پروژه عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان رفته‌اند که در میان آنها مقالات ذیل نظریه مزبور را به طور خاص از زاویه مقوله تعبد، بررسی انتقادی کرده‌اند: الف) «تحلیل انتقادی مؤلفه تعبد در نظریه عقلانیت و معنویت» به قلم سیلا احمد غفاری قرمباغ؛ ب) «پابندی به شریعت به مثابه اصالت عقل در زیست معنوی، نقدی دیگر بر جمع عقلانیت و معنویت» اثر رسول حسین پور؛ ج) «تعبدستیزی به بهانه دفاع از عقلانیت» نوشته محمدصادق بدخش، با این همه، امتیاز پژوهش حاضر بر تحقیقات یاد شده این است که اولاً مباحث آن، با دسته‌بندی خاصی در تناظر با یکدیگر و به اصطلاح به صورت تطبیقی میان معنویت دینی و معنویت مدرن، تحلیل و واکاوی شده‌اند، سپس به بررسی انتقادی پرداخته شده است؛ ثانیاً از آنجا که در این تحقیق مقوله تعبد صرفاً از حیث ارتباطش با عقلانیت مورد توجه قرار گرفته، در مقام ارزیابی و نقادی، نکات قابل توجهی در این راستا استنتاج شده است. همچنین پژوهش حاضر به منظور تأمین هدف خویش تا حد ممکن کوشیده است به آثار گوناگون گفتاری و نوشتاری نظریه پرداز در این زمینه مراجعه کند.

۱. مفهوم عقلانیت و معنای اصطلاحی آن در اندیشه دینی

واژه عقلانیت مصدری بر ساخته از عقل و مشتق از آن می‌باشد. این مفهوم از طرفی با مفهوم عقل و از سوی دیگر با مفهوم تعقل مرتبط است؛ لذا مراد از این واژه، به کارگیری قوه عقل و به تعبیری فرایند عقل‌ورزی است که از رهگذار آن، انسان به فهم، درک، تولید و ارزیابی اندیشه‌های مختلف نائل می‌شود (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ویلیامز، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹-۱۱۱).

توضیح آنکه، شناخت‌هایی که برای انسان حاصل می‌شود، غالباً یا از طریق حواس است یا از طریق قوه عقل. بنا بر اندیشه دینی، شناخت‌های حسی یا با حواس ظاهری همچون بینایی و شنوایی و بویایی و... محقق می‌شوند یا با حواس باطنی (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۶۳-۱۰۴). اندیشمندان اسلامی معتقدند، تمایز شناخت عقلانی از شناخت حسی در این است که ادراکات عقلی، چه در عرصه تصورات و چه در پهنه تصدیقات، کلی‌اند؛ اما

شناخت‌های حسی صرفاً به صورت جزئی و شخصی تحقق می‌یابند. از منظر ایشان، حتی در مواردی که با آزمون و تجربه حکم کلی صادر می‌شود، همچون قضیه «هر آبی تحت شرایطی خاص در دمای صد درجه به جوش می‌آید»، این کلیت نیز بر اثر تعمیمی است که عقل بر روی ادراکات جزئی انجام می‌دهد. پس، از این نظرگاه، مقصود از عقل صرفاً عقل تجربیدی نیست که در علوم فلسفی کاربرد دارد؛ بلکه شامل عقل تجربی هم می‌شود؛ یعنی عقلی که وظیفه تعمیم ادراکات جزئی حسی را بر عهده دارد (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶). نتیجه آنکه در اندیشه دینی، عقل نیرویی است که کارکردهای مختلفی از او سر می‌زند. این قوه، ادراکات و داده‌های انسان را تحلیل می‌کند؛ تعمیم می‌دهد؛ مفاهیم کلی را ایجاد می‌کند؛ از ترکیب چند مفهوم با یکدیگر قضیه می‌سازد، و درباره مفاد آنها به صورت سلبی یا ایجابی حکم صادر می‌کند و همچنین قادر است با چپش چند قضیه در کنار یکدیگر استدلال اقامه کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۸۶).

۲. چیستی و ماهیت عقلانیت مدرن

پژوهشگران دوره مدرنیته را به لحاظ تاریخی گسست از تمامی آنچه در قرون وسطی تلقی به قبول می‌شد، معرفی می‌کنند. در این دوره، برای انسان نگرش و عقلانیتی خاص، متفاوت از آنچه در گذشته حاکم بود، پدید آمد؛ عقلانیتی که بیانگر رویکرد خاصی در تبیین و توجیه امور بود و قصد داشت تا به نحو غیرمتافیزیکی، پدیده‌های هستی را درک و تحلیل نماید (کوچوردی، ۱۳۹۴، ص ۹۲). از بارزترین شاخصه‌های عقلانیت در دوران تجددگرایی، کفایت و «خودبستگی عقل» (Autonomous rationality) است (ملکیان، ۱۳۸۶ الف، ص ۵۱)؛ یعنی از منظر تجددگرایی، عقل به تنهایی قادر بر حل و فصل تمام امور مربوط به انسان است؛ بی‌آنکه در این باره به منبع دیگری غیر از خود نیازمند باشد. از این نظرگاه، انسان مدرن یافته‌هایی را که از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه به دست می‌آورد، با استدلال منطقی می‌آمیزد تا به یک سلسله نتایج جدید نائل شود؛ نتایجی که به وی قدرت پیش‌بینی و مهار رویدادهای آینده را عنایت کند (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۲۰).

به موجب خودبستگی عقلانیت مدرن، سعادت انسان از طریق نگرش این‌جهانی بدون توجه به حقایق جهان دیگر رقم می‌خورد و ابزارهای نیل به سعادت نیز از این منظر، نه فرامادی، بلکه کاملاً مادی و دنیوی است. بر اساس چنین عقلانیتی، اگر دین کارکرد این‌جهانی نداشته باشد یا چنانچه دارد، عقل مدرن آن را درنیابد، جایی در صحنه زندگی انسان نخواهد داشت (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۲-۲۷۳).

پروژه عقلانیت و معنویت نیز در مباحث خود به عقلانیت مدرن توجه و عنایت ویژه‌ای دارد. از این نظرگاه، عقلانیت مدرن به عقلانیتی اطلاق می‌شود که کاملاً منطبق و هماهنگ با عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۳۹). مطابق با این عقلانیت، بینش‌ها و تمایلات انسان مدرن بسیار متمایز از انسان پیشامدرن است (همان، ص ۱۲۴ و ۱۲۶)؛ به گونه‌ای که به عقیده طرفداران آن، با بدیهیات و عقلانیت

ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی ﴿ ۶۱

دوران پیشامدرن نمی‌توان به قضاوت انسان‌های مدرن امروزی نشست (سروش، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۶). عقلانیت مدرن بر این باور است که برای بشر امروزی هیچ‌گونه معیار ثابت و دست‌نخورده‌ای وجود ندارد (سروش، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۸). در این رویکرد، انسان مدرن در بیابان بی‌نهایتی از تحیر و سرگستگی پرتاب شده و تمام آتوریت‌هایی (Authority) که بدان‌ها تکیه داشته است، فرو پاشیده‌اند. در نتیجه، انسان مدرن در این دوران خود به‌سراغ تجربه می‌رود و به شناخت شخصی خود تکیه می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ جهت نقد و ارزیابی مؤلفه عقلانیت مدرن، ر.ک: قربانی، عبداللهی، ۱۳۹۹، ص ۴۴-۴۶). گفتنی است که از منظر پروژۀ عقلانیت و معنویت، مهم‌ترین شاخصه عقلانیت مدرن «استدلال‌گرایی» آن است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱)؛ بدین معنا که انسان مدرن برای پذیرش هر باوری، تنها به دلیل و استدلالی که برای آن باور اقامه می‌شود، توجه می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹) و در این سیر، ابدأً زیربار تعبدیاتی که در دین سنتی و نهادینه موج می‌زند، گردن نمی‌نهد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶)؛ چراکه برای هاضمه انسان مدرن، پذیرش هر سخن و باوری بر مبنای تعبد، بسیار سنگین و دشوار است (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۹۵). ما در بخش‌های بعدی این مقاله، به‌طور تفصیلی مؤلفه استدلال‌گرایی و به‌تبع آن تعبدستیزی را در نظریه معنویت مدرن مورد توجه قرار خواهیم داد.

۳. ماهیت تعبد و تقلید از منظر معنویت دینی

تقلید و تعبد، اطاعت و پیروی کردن از دیگری و سرسپاری به غیر است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۴۸-۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۷۲). درباره آن چنین نیز گفته شده است: تقلید، پذیرش قول دیگری یا دیگران، بدون دلیل است (علامه حلّی، ۱۳۶۵، ص ۴). تقلید در مقابل تحقیق به‌کار می‌رود (عرفان، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵). گاه انسان با تحقیق و بررسی خود به نتیجه خاصی منتقل می‌شود؛ ولی گاه پذیرش نتیجه یا فعلی خاص، بر اساس تحقیقات خود شخص انجام نگرفته، بلکه منوط به فعل یا قول دیگران گشته است.

از منظر معنویت دینی، تعبد و تقلید به‌خودی‌خود نه مذموم است و نه پسندیده تلقی می‌شود؛ بلکه از این نظرگاه، تقلید و تعبد بر دو گونه است:

۱. تقلید و تعبدی که ریشه منطقی و عقلایی ندارد؛
۲. تقلید و تعبدی که مبنای منطقی و عقلانی آن را تأیید می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲ و ۴۴، ۱۱۴-۱۱۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۲۰).

در معنویت دینی، تقلید و تعبد نوع اول مذموم است، و از آن نکوهش می‌شود؛ اما تعبد و تقلید نوع دوم، نه‌تنها ناپسند نیست، بلکه در برخی از موارد، ضرورت هم پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴).

در آیات قرآن کریم هم مسئله تقلید و تعبد به دو گونه مطرح شده است:

الف) در برخی از آیات الهی، تقلید و سرسپاری در برابر دیگران نکوهش شده است: مثلاً در آیه بیست و سوم سوره مبارکه زخرف، قرآن از زبان سران کفار چنین بیان می‌کند: «ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ» هر بیم‌دهنده‌ای که از سوی خداوند بر کافران فرستاده می‌شد، آنان در مقابل ابراز می‌کردند که ما از افکار و عقاید پدرانمان پیروی می‌کنیم؛ بدین معنا که ما همین مسیری را که دیروز پدرانمان در آن بودند، می‌پیماییم. سپس در آیه بعد، بطالان اندیشهٔ آنان چنین بیان می‌شود: «قَالَ أَوْلَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (زخرف: ۲۴)؛ حتی اگر آنچه رسولان ما شما را بدان فراخوانده‌اند. از آیین پدران شما بهتر باشد آیا باز هم از پدرانتان پیروی می‌کنید؟!» مضمون چنین معنایی در آیات دیگر هم وجود دارد (احزاب: ۶۶ و ۶۷).

ب) در مقابل، دسته دیگری از آیات وجود دارد که به تعبدورزی و پذیرش قول دیگران توصیه می‌کند. در یکی از این آیات، خداوند به مسلمانان چنین دستور می‌دهد: «ما آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (حشر: ۷)؛ آنچه پیامبر برای شما می‌آورد، بپذیرید از آنچه شما را از آن نهی می‌کند، اجتناب کنید». در آیه دیگر، خداوند با لحن شدیدتری، پذیرش بی‌چون‌وچرای مسلمانان از دستورهای پیامبر اکرم ﷺ را توصیه می‌کند و چنین می‌فرماید: «ما كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَالًّا مُّبِينًا (احزاب: ۳۶)؛ هیچ مرد و زن مؤمنی را نشاید که وقتی خدا و پیامبرش حکمی را صادر کنند، از جانب خود حق پذیرش یا واژنش (دفع) آن را داشته باشند. هر که چنین کند، معصیت خدا را انجام داده است و در گمراهی آشکار به‌سر می‌برد».

از مجموعهٔ این آیات روشن می‌شود که از منظر قرآن و نظام معنوی دینی، اولاً و بالذات تقلید و تعبد نکوهیده نیست؛ بلکه در برخی از موارد توصیهٔ اکید هم بر آن می‌شود. اینکه در کجا تقلید و تعبد توصیه می‌شود، بلکه لزوم پیدا می‌کند، یا به تعبیر دیگر، در کدام موارد تعبد و تقلید از نظرگاه معنویت دینی، مبنای عقلانی و منطقی دارد، مطالبی است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۳-۱. عقلانیت تعبد در نظام معنویت دینی

از منظر معنویت دینی، کلید حل مسئلهٔ معقولیت تعبد را باید در مباحث کلامی جست‌وجو کرد. دانش کلام پس از بحث از وجود خدا و اوصاف او، مبحثی را تحت عنوان نبوت باز می‌کند و در آنجا نبوت به دو قسم عامه و خاصه تقسیم می‌شود. در نبوت عامه مباحث مختلفی بیان می‌شود که از جمله مهم‌ترین آنها مسئلهٔ ضرورت وحی و نبوت است (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷-۱۸۰). در بررسی و پژوهش این مسئله از سوی متکلمان، ادلهٔ مختلفی بیان شده است که در یکی از آنها عنوان می‌شود: عقل انسان از پذیرش تعالیم و حیوانی خردگریز و به‌تعبیری فراعقلی‌گریزی ندارد. در ادامه به تبیین این مسئله می‌پردازیم.

از نظر گاه معنویت دینی، مبنای عقلانی و منطقی تعبد، به مسئله ضرورت وحی و نبوت پیوند می‌خورد. اکنون درصدد تبیین این مسئله از منظر اندیشه دینی هستیم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰).

اندیشمندان اسلامی پس از اینکه در مسائل خداشناسی، از وجود خداوند، یگانگی او و نیز اوصاف الهی سخن می‌گویند، به بحث از هدف آفرینش می‌پردازند. در آنجا اثبات می‌شود که خداوند مخلوقات و از جمله انسان را برای هدف و غایتی خاص که دستیابی به کمال باشد، آفریده است. در این میان، انسان که موجودی مختار است، با اختیار و اراده خود می‌باید به کمال اختیاری دست پیدا کند؛ اما نیل به کمال اختیاری، علاوه بر نیروی اختیار و اراده، شرایط دیگری نیز لازم دارد که از مهم‌ترین آنها آگاهی و شناخت کافی است. یعنی انسان برای دست یافتن به کمال حقیقی، هم نسبت به مقصدش می‌باید شناخت صحیح داشته باشد و هم نسبت به مسیری که وی را به آن مقصد می‌رساند. با مراجعه به انسان درمی‌یابیم که شناخت‌های متعارف وی محدود به حس و تجربه و ادراکات عقلی است؛ اما همگی آنها از تأمین غرضی که انسان می‌باید دنبال کند، قاصر و نارسیند. توضیح آنکه خداوند وجود انسان را به همین جهان مادی و دنیوی محدود نکرده و برای وی حیات اخروی و ابدی هم فراهم آورده است. در نتیجه، کمال حقیقی و سعادت واقعی انسان می‌باید هم ساحت مادی وی را دربرگیرد و هم شامل بعد روحی و مجرد وی شود؛ بُعدی که بیشتر در صحنه عالم آخرت ظهور و بروز پیدا می‌کند.

اکنون نسبت هر یک از شناخت‌های انسان را با کمال مزبور در نظر می‌گیریم. راجع به شناخت حسی و تجربی باید گفت که این شناخت تنها به محسوسات، آن هم در محدوده‌ای خاص، تعلق می‌گیرد و به امور فراطبیعی و غیرمحسوس راه ندارد. شناخت عقلانی نیز هرچند محدود به عالم ماده نیست و در امور غیرمادی نیز راه پیدا می‌کند و از این حیث می‌توان گفت که نسبت به ادراکات حسی و تجربی مزیت دارد اما تنها ادراکات کلی را در اختیار انسان قرار می‌دهد و درباره جزئیات امور قضاوت نمی‌کند. اساساً قوه عقل، مدرک کلیات است، چه در عرصه تصورات و چه در پهنه تصدیقات. در نتیجه، عقل از این حیث قادر نیست که رابطه یکایک رفتارهای جزئی انسان را با سعادت و کمال واقعی وی بسنجد. گذشته از اینکه در بسیاری از موارد، انجام یک رفتار جزئی از سوی انسان، با شرایط اقتضائات و حالات مختلفی همراه است که هر کدام به نوبه خود می‌توانند در دوری یا نزدیکی انسان به کمالش مؤثر باشند. پس نیروی عقل از این حیث نیز احاطه و اشراف کامل بر تمامی این وضعیت‌ها ندارد. نتیجه‌ای که از این توضیحات به دست می‌آید، این است که شناخت‌های متعارف انسان برای نیل وی به کمال حقیقی‌اش ناکافی‌اند؛ اما از آنجاکه خداوند حکیم است و افعال و اهدافش نیز از روی حکمت می‌باشد، برای آنکه قصور و نارسایی پیشی انسان را جبران کند - قصوری که انسان را از آن گزیر و گریزی نیست - چراغ وحی را فراروی او قرار می‌دهد. این حقیقت در پاره‌ای از آیات قرآن هم بیان شده است. قرآن کریم در این باره بیان می‌دارد: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَلْتَأَلَّفَ يَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵). مطابق با این آیه، خداوند رسولان بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده خود را

فرستاد تا آدمیان پس از آمدن پیامبران، عذر و بهانه‌ای تحت این عنوان طرح نکنند که خدایا اگر غرض از خلقت ما نیل به سعادت و کمال بود، چرا راه و ابزار لازم برای چنین مقصودی را در اختیار ما ننهادی!

از منظر مدافعان معنویت دینی، عقل با وجود چنین استدلال و برهانی، خود به پذیرش تعالیم وحیانی اذعان و اعتراف می‌کند و سر بر آستان وحی می‌ساید تا در پرتو نور او بی هیچ انحراف و اعوجاجی به سرمنزل مقصود راه یابد «همچنین از منظر اندیشمندان، دلیل عقلی یادشده، علاوه بر اثبات ضرورت وحی، ثابت می‌کند که وحی الهی در تلقی، دریافت و ابلاغ نیز می‌باید مصون از خطا و اشتباه باشد تا هدف الهی از ارسال رسل و انزال کتب تأمین شود» (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷-۱۵۶).

در پایان گفتنی است که از منظر معنویت دینی، انسان‌ها همان‌گونه که بنا بر سیره عقلا در مواردی که تخصص ندارند، به متخصص آن فن مراجعه می‌کنند، در زمینه اخبار آسمانی و ملکوتی هم که درباره آنها آشنایی ندارند، می‌باید به افرادی که از آنها مطلع‌اند، مراجعه کنند». قرآن کریم این حقیقت را چنین بیان می‌کند: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (نحل: ۴۳)؛ چنانچه شناخت و آگاهی ندارید، به سراغ آگاهان بروید». به اعتقاد طرفداران معنویت دینی، این مطلب نیز وجه عقلانیت تعبدیات نظام معنویت دینی را نشان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲، ۴۴، ۴۷، ۱۱۴-۱۱۵). لذا از این منظر می‌توان گفت که تعبد در حوزه دین، نه در مقابل تعقل، بلکه در برابر استدلال است. در هر حال، از دیدگاه معنویت دینی، تقلیدهای مذموم آن دسته تقلیدهایی‌اند که از پشتوانه عقلانی و منطقی تهی باشند (همان، ص ۱۱۴). مثل اینکه شخص به‌صرف تمایل و دلبستگی به یک قبیله یا حزب خاصی، یا صرفاً از سر عناد و لجبازی بخواهد عقاید و باورهای خاص را بپذیرد و به آنان تن دهد.

۴. معنویت مدرن، استدلال‌گرایی و تعبدستیزی در آن

مصطفی ملکیان تعامل و داد و ستد میان معنویت مدرن و دین را نمی‌پذیرد. البته ایشان اعتقاد دارد که معنویت مدرن لزوماً در همه ساحت و ابعاد خود در تنافی و تضاد با دین نیست؛ بلکه از نظرگاه ایشان، رابطه معنویت مدرن با دین به‌صورت عموم و خصوص من‌وجه است (ملکیان، ۱۳۸۹). می‌دانیم که در رابطه عام و خاص من‌وجه، با جهات تباین و تمایز روبه‌رو هستیم. از منظر نظریه‌پرداز، جهات تمایز و تباین معنویت مدرن از دین چیست؟ نظریه‌پرداز دست‌کم به سه اختلاف میان معنویت مدرن و دین اشاره می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۰):

تمایز اول این است که در معنویت مدرن برخلاف دین، مسئله تعبد و تسلیم نفی می‌گردد. در معنویت مدرن، این ناپذیرفتنی است که اعتبار باوری را به یک آئوریته خاص پیوند زنیم. در واقع، معنویت مدرن برخلاف دیانت، از اشخاص قداست‌زدایی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۹۵)؛

فرق دوم در این است که در معنویت، عقلانیت کاملاً پاس داشته می‌شود؛ اما در دیانت در بسیاری از موارد چنین نیست؛

ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی \diamond ۶۵

فرق سوم آن است که در معنویت مدرن به‌خلاف دینت، مسئلهٔ فرایند سلوک بیشتر از فرآوردهٔ آن اهمیت دارد. یعنی برای انسان مدرن معنوی ممکن است حتی اعتقاد به گزارهٔ «خدا وجود دارد» چندان ارزشمند نباشد؛ زیرا ممکن است شخص در فرایندی نامطلوب به این گزاره دست یافته باشد.

در هر حال، تمایزات یادشده میان معنویت مدرن و دین، به‌ویژه اختلاف اول یعنی تعبدگرایی در دین، نظریه‌پرداز را بر آن داشته است که معنویت را بدیل دینت قرار دهد و در همین راستا اقدام به تأسیس «پروژهٔ عقلانیت و معنویت» کند و به تبیین زوایا و ابعاد مختلف آن بپردازد.

به‌اعتقاد نظریه‌پرداز، مهمترین شاخصهٔ معنویت مدرن، عقلانیت آن است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶)؛ به‌طوری‌که این مؤلفه رکن اصلی معنویت مدرن را تشکیل می‌دهد و تمام ویژگی‌های دیگر معنویت مدرن به‌نحوی زیر چتر آن تعریف و تعیین می‌گردند (همان، ص ۱۳۴). به اعتقاد ایشان، مهم‌ترین شاخص و مقوم عقلانیت در معنویت مدرن به عنصر «استدلال‌گرایی» اختصاص دارد (ملکیان، ۱۳۸۹؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱)؛ تا آنجا که مطابق با این رویکرد، انسان مدرن معنوی برای پذیرش هر باوری، تنها به دلیل و استدلالی که برای آن اقامه می‌شود، توجه می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹). بر همین اساس ادعا می‌شود، هر اندازه استدلال‌گرایی در انسان شدیدتر باشد، به همان میزان مدرن‌تر است، و هر اندازه که این خصلت ضعیف‌تر باشد، به همان اندازه از مدرنیته فاصله گرفته و به بینش‌های پیشامدرن نزدیک‌تر شده است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). از این نظرگاه، استدلال‌گرایی را می‌توان ویژگی بارز انسان مدرن تلقی کرد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۵)؛ چراکه برای هاضمهٔ انسان مدرن، پذیرش هر سخن و باوری بر مبنای آتوریته، بسیار سنگین و دشوار است (ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۲۹۵).

حال باید دید مراد از استدلال‌گرایی در مجموعهٔ نظام معرفتی انسان مدرن معنوی چیست؟

نظریه‌پرداز معتقد است، استدلال‌گرایی انسان مدرن بدین معناست که «مطالبهٔ دلیل» برای او حدّ یقف ندارد (همان، ص ۲۹)؛ مثلاً برای پذیرش گزارهٔ «هر الف ب است» مطالبهٔ دلیل می‌کند؛ چنانچه برای او دلیل ذکر شود که «الف ج است» و «هر ج ب است»، «پس هر الف ب است»، در این هنگام به پذیرش آن تن می‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۲)؛ البته مشروط به اینکه هر کدام از مقدمات استدلال هم نیازمند به اقامهٔ دلیل نباشد؛ وگرنه این سیر برای او همچنان ادامه می‌یابد؛ اما اگر بخواهیم در برابر پرسش او چنین بگوییم که «الف ب است»، چون X یا فلان آتوریتهٔ خاص آن را گفته است، فوراً برای ذهن انسان مدرن رنجش پیدا می‌شود و چنین استدلالی را یک مغالطهٔ صریح منطقی می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۲).

سخن از اینکه مطالبهٔ دلیل برای انسان معنوی حدّ یقف ندارد، ناخودآگاه این اشکال را به ذهن می‌آورد که در این صورت، انسان معنوی مدرن برای اثبات هر گزاره‌ای به بی‌نهایت استدلال نیازمند است و این به‌نوعی مستلزم تسلسل است. نظریه‌پرداز خود به این اشکال تفتن پیدا کرده است و در قبال آن سه پاسخ را ارائه می‌دهد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۱-۳۲):

نخست اینکه هر چند در مواردی ممکن است این تالی پیش بیاید و روند مطالبه دلیل از سوی انسان مدرن معنوی تا بی‌نهایت پیش برود، اما این تالی فاسد نیست و ما برای فساد آن دلیلی نداریم؛ پاسخ دوم این است که اتفاقاً ممکن است این سیر خاتمه پیدا کند و آن در جایی است که انسان معنوی به وضوح برسد که خود دیگر مطالبه دلیل نکند؛ امروزه این ثابت شده است که اساساً تفکر و اندیشیدن با پذیرش یک نظام معرفتی آمیخته است و پذیرش آن نظام هم دست‌کم با پذیرش برخی از اصول موضوعه و بدون دلیل، همراه است. تا اینجا روشن شد که استدلال‌گرایی برای انسان مدرن موضوعیت دارد؛ اما چگونه این خصیصه مانع تعبدپذیری وی می‌گردد؟

۵. تعبد‌گریزی لازمۀ استدلال‌گرایی در رویکرد معنویت مدرن

در رویکرد معنویت مدرن، استدلال‌گرایی در تضاد با تعبدپذیری است (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۵) و به تعبیری این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند (ملکیان، ۱۳۹۲)؛ زیرا از این نظرگاه، اساس تعبد مبنی بر این است که قول شخص یا مرجعی را بی‌آنکه دلیلی برای آن اقامه کند، بپذیریم (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۲)؛ درحالی‌که انسان مدرن مدام در طلب دلیل است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰). از این‌رو، انسان مدرن معنوی هر گزاره و باوری را صرفاً با واقعیات محک می‌زند و در این راه تمامی آتوریته‌ها و تعبد‌ها را کنار می‌گذارد (ملکیان، ۱۳۸۹). این مسئله منجر می‌شود که انسان معنوی در سلوک خود به دنبال تحقق و برپایی زندگی اصیل باشد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۱). زندگی اصیل که در مقابل «زندگی عاریتی» قرار دارد (جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۶۲)؛ فرایندی است که در آن انسان معنوی مدرن بر اساس تشخیص و فهم خود عمل می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، و، ص ۱۵-۱۶؛ همو، ۱۳۸۱، ب، ص ۱۶)؛ یعنی در برابر داده‌ها و اطلاعات مختلفی که به او می‌رسد، نهایتاً این خود اوست که با مراجعه به عقلانیت و وجدان اخلاقی، دست به انتخاب و گزینش می‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹). بر پایه تعبد‌گریزی، توصیه این رویکرد بر آن است که انسان معنوی می‌باید از مرحله «دیگرفرمانروایی» که در آن دیگران برای وی تعیین تکلیف می‌کنند، عبور کند و به مرحله «خودفرمانروایی» نائل شود (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

از طرف دیگر، معنویت مدرن، قوام دین و دیانت‌پیشگی را تعبد می‌داند (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۱۴) و به این دلیل که تعبد در دیانت موج می‌زند، آن را به نوعی استدلال‌ستیز یا دست‌کم استدلال‌گریز قلمداد می‌کند (همان، ص ۱۴-۱۵؛ همو، ۱۳۸۵ الف، ص ۴۵). به باور این رویکرد، ورود در حیطه دین‌داری تنها زمانی میسر است که نسبت به سخنان فرد یا افرادی متعبد و تسلیم باشیم (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۴۶)؛ درحالی‌که مقتضای عصر مدرنیته، خوداندیشی و داوری استقلالی یا به تعبیر گویاتر، عقلانیت خودبنیاد است (همان، ص ۴۷). از همین‌رو نظریه‌پرداز در برابر دیانت از معنویت دم می‌زند و آن را زاده عقلانیت این دوران عنوان می‌کند (همان، ص ۴۵).

ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی علیه السلام ۶۷

نکته دیگری که پرداختن به آن ضروری است، این است که آیا در معنویت مدرن علاوه بر تعبد و تسلیم، رجوع به متخصصان فنون و علوم مختلف نیز منع شده است؟ مصطفی‌الملکیان معتقد است که میان تعبد و تسلیم و رجوع به متخصص، از جهات مختلفی تمایز وجود دارد که بیان آنها از این قرار است:

۱. در این نظرگاه، رجوع به متخصص از سه طریق امری موجه و قابل قبول است: اولاً انسان معنوی در رجوع خود، به صاحبان آن رشته و فن مراجعه می‌کند و این موجب توجیه چنین رجوعی می‌شود؛ ثانیاً گاه رجوع به متخصص، نه از این باب است که عرف عالمان و متخصصان وی را تأیید کرده‌اند؛ بلکه از این باب است که موفقیت او را در گذشته، دیگران تجربه کرده‌اند و برای انسان بازگو می‌کنند؛ ثالثاً گاهی ممکن است که انسان مدرن در رجوع اولیه خود توجیه معقولی نداشته باشد؛ اما بلافاصله پس از رجوع اولیه درمی‌یابد که رجوع به آن متخصص معقول بوده است. از منظر معنویت مدرن، در تمام مواردی که انسان معنوی به یک متخصص رجوع می‌کند، توجیه رجوع وی به یکی از این سه طریق است؛ درحالی که در تعبدیات دین، هیچ یک از آنها وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۳-۵۴)؛

۲. تمایز دیگری که به اعتقاد نظریه‌پرداز مهم‌تر است، این است که در معنویت مدرن، رجوع به متخصص و پذیرش اینکه وی در فن خود خبره است، به صورت استعجالی است؛ یعنی انسان معنوی مدرن تا وقتی به یک متخصص اعتماد دارد که خلاف رأی و نظر او چیزی اثبات نشده باشد. انسان مدرن با این قید و شرط، تخصص او را می‌پذیرد؛ درحالی که چنین چیزی در تعبد و تسلیم دین‌مدارانه وجود ندارد (همان، ص ۵۴).

۶. نقد و ارزیابی مسئله عقلانیت تعبد در معنویت دینی و معنویت مدرن

چنانکه از مباحث پیشین روشن شد، در این مسئله هیچ نقطه مشترکی میان معنویت دینی و معنویت مدرن وجود ندارد؛ بلکه این دو رهیافت در این عرصه، در دو جبهه کاملاً مخالف قرار می‌گیرند. معنویت مدرن از آنجا که قوام دیانت را بر تعبد می‌داند، آن را در تضاد با عقلانیت مدرن با مشخصه استدلال‌گرایی معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۲). در واقع، همین مسئله به نحوی موجب شده است که عقلانیت مدرن دست از دیانت بشوید و معنویت همسو با مدرنیته را جایگزین آن نماید؛ اما از آن سو، معنویت دینی برای تعبدیات دین مبنای عقلانی قائل است. از این منظر، پذیرش گزاره‌های خردگرای دین با مقوله تعبد پیوند می‌خورد. این دیدگاه، درست در مقابل معنویت مدرن، انکار تعبد را نه تنها عقلانی، بلکه کاملاً غیرعقلانی قلمداد می‌کند.

به هر تقدیر، چنانکه گفته شد، عقلانیت مدرن، انسان را از تعبد و تقلید باز می‌دارد؛ زیرا از این نظرگاه، قوام عقلانیت انسان معنوی مدرن در دلیل‌طلبی است و دلیل و استدلال با تعبدورزی در تضاد است. ما با نظریه‌پرداز تا حدی همراهی می‌کنیم و می‌پذیریم که تقلیدهای بی‌مبنا و بی‌اساس، از منظر عقل اموری مذموم و ناپسند به‌شمار می‌روند. محض نمونه، در جامعه ما هستند کسانی که در اثر دلباختگی به غرب گمان می‌کنند با صرف الگوپذیری

از سبک زندگی غربی و تقلید از نوع مد و پوشش آنها می‌توان به پیشرفت و توسعه نائل شد. بی‌آنکه در این باره تحقیق و تفحص نمایند که آیا پیشرفت مغرب‌زمین در فناوری به‌راستی در اثر مد لباس و نوع خوراک و مسائلی از این دست بوده است یا کلید این معما را در جای دیگری باید جست؟! به گفته شاعر:

قوت افرنگ از علم و فن است
وز همین آتش چراغش روشن است
علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ
مغر می باید نه ملبوس فرنگ

به‌راستی دربارهٔ چنین تقلیدهایی رواست که با صدای رسا گفت:

خلق را تقلیدشان بر باد داد
ای دو صد لغت بر این تقلید باد

آری، تقلید و تبعدهایی که بدون تحقیق و تفحص صورت می‌پذیرند و به‌تعبیری کورکورانه انجام می‌شوند، هیچ‌گاه از منظر عقلانیت پذیرفتنی نیستند؛ اما با این همه، در خصوص دیدگاه نظریه‌پرداز، به‌ویژه در مورد تبعديات دین ملاحظات جدی وجود دارد که در ادامه آنها را خاطر نشان می‌کنیم:

۱. اولاً دین اسلام به تعبّد صرف و مطلق دستور نمی‌دهد (سهرابی فر، صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵)؛ بلکه اصل و اساس دین را باید با تحقیق و تعقل پذیرفت و نمی‌توان در این قسمت متعبدانه رفتار کرد.

ثانیاً تبعّد از روی دلیل - البته در امور رهنمایی دین - خود منطقی و عقلانی است و منافاتی با عقلانیت ندارد؛ زیرا تبعّد در عرصهٔ دین از پشتوانهٔ عقلانی برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۴۸-۳۴۹). دانشمندان علم کلام با اقامهٔ ادلهٔ «ضرورت وحی و نبوت» درصدد القای همین مطلب بوده‌اند (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ۱۸۷-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰). از منظر ایشان، عقل انسان ضرورتاً نیازمند به نور وحی و تبعیت از آن است؛ لذا بسیار فرق است میان تبعّد کورکورانه و تبعّد از روی دلیل و برهان. بنابراین نباید حکم یکی را به دیگری نیز سرایت داد (سهرابی فر، صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴)؛ در نتیجه می‌توان گفت که تبعّد در فضای شریعت اسلام، نه‌تنها مخالف با عقلانیت نیست، بلکه کاملاً معقولانه است.

ثالثاً سیرهٔ عقلا در همه‌جا مبتنی بر این است وقتی که در اموری که تخصص ندارند، به متخصصان آن فن مراجعه می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲ و ۴۴، ۱۱۴-۱۱۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰). آیا جز این است که انسان وقتی در حیطة‌ای، مثلاً در امور فنی یا پزشکی، تخصص ندارد، به متخصصان و آگاهان آن فنون مراجعه می‌کند؟ جالب آنکه نظریه‌پرداز خود به این نکته تفتّن دارد (ملکیان، ۱۳۸۷ب، ص ۵۳-۵۴). حال چه شده است که رجوع به آگاهان از عالم ملکوت، یعنی انبیا منع می‌شود و این رجوع به اسم تقلید و تبعّد بیجا نهی می‌گردد؟! آیا این حکایت از یک بام و دو هوا بودن چنین نظریاتی ندارد؟! اگر رجوع به متخصص، تبعّد و تقلید بیجاست، معنویت مدرن باید در همه‌جا این عمل را منع کند و مثلاً مراجعهٔ بیمار به پزشک نیز باید از این منظر تخطئه گردد؛ اما اگر رجوع به متخصصان و آگاهان فن عاقلانه است و اتفاقاً نظریه‌پرداز نیز چنین چیزی را می‌پذیرد، در این صورت معنویت مدرن با چه ملاک و معیاری رجوع به آگاهان و حاملان حقایق وحیانی را منع می‌کند!!!

ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی ﴿ ۶۹

۲. نظریه‌پرداز در یکی از آثار خود وجوهی را در توجیه عقلانی رجوع به متخصص بیان می‌کند (همان، ص ۵۳-۵۴)؛ مانند اینکه اگر رجوع به خبرگان و صاحبان فن باشد، معقولانه است، یا اگر توفیق آن متخصص برای ما آشکار شود، ما حق رجوع به وی را خواهیم داشت. حال پرسش اساسی از نظریه‌پرداز این است که چرا همین معیارهایی که در توجیه رجوع به متخصص بیان می‌کنید، قابل صدق به دین اسلام نباشد؟! وقتی به این نتیجه رسیدیم که می‌باید در سلوک معنوی به تعالیم الهی رجوع کنیم و از طرفی خود توان ارتباط با عالم الوهی را نداریم، و از سوی دیگر با اقامه دلیل برای ما آشکار شد که انسان یا انسان‌هایی آگاه و دانا به طرق آسمانی هستند (ضرورت نبوت عامه)، چرا نتوانیم به ایشان رجوع کنیم؟! به نظر می‌رسد اختلاف ما با نظریه‌پرداز در این موقف، اختلاف مبنایی است که آیا اساساً دلیل منطقی مبنی بر اینکه انسانی مرتبط با عالم ملکوت است، وجود دارد؟ (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۴۶) اتفاقاً ما معتقدیم، دلایلی وجود دارد که نبوت و ارتباط وحیانی پاره‌ای از انسان‌ها را اثبات می‌کند. همچنین شبهات مطرح در این زمینه نیز قابل بررسی و پاسخ‌گویی است (ر.ک: کریمی، ۱۳۹۱، ص ۴۷۹-۴۸۶). افزون بر این، آیا پرورش افرادی وارسته، حکیم، متقی و شجاع، همچون عالمان ربانی در طول تاریخ اسلام که یک نمونه از این گلستان، بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی، امام خمینی است، گواه روشن بر کارنامه درخشان و موفق دین و شریعت اسلام نیست؟! چنانکه نظریه‌پرداز خود بر مسئله توفیق و کارآمدی در این زمینه تأکید وافر دارد.

آری، ایشان معیاری دیگری نیز در این میان بیان می‌کند و آن اینکه رجوع به متخصص به صورت استعجالی است؛ یعنی ما تا وقتی در برابر متخصص تعهد و تعبد داریم که خلاف رأی و نظر او چیزی اثبات نشده باشد. به نظر ایشان، این ملاک در تعبد متدینانه وجود ندارد. پاسخ این است که ما هم می‌پذیریم تعبد و تسلیمی که ما را به ورطه خطا و اشتباه و نابودی بکشاند، معقول نیست؛ اما از آنجاکه بر اساس دلایل عقلانی معتقدیم، اسلام، پیام آن (قرآن) و پیام‌آور آن (نبی مکرم و اوصیای بحق او) از عصمت برخوردارند (جهت آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: علم الهدی (سید مرتضی)، ۱۲۵۰ق؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲)، از سقوط در دره خطا و اشتباه در امانیم.

۳. بر اساس مباحث پیشین، از جمله عواملی که در شکل‌گیری معنویت مدرن نقش اساسی دارد، مؤلفه عقلانیت خودبنیاد است؛ عقلانیتی که در صدد است تنها با تکیه بر خود و به تعبیری با خودبستگی (بدون مراجعه به وحی و دین) به حل و فصل و به تعبیری حلاجی تمامی مسائل مربوط به انسان بپردازد. به نظر می‌رسد، این مؤلفه و همچنین عنصر استدلال‌گرایی با این عنوان که انسان مدرن در پذیرش هر باوری تنها به دلیل و استدلال آن نظر دارد و ابدأ با فرایند تعبد به قبول باوری تن نمی‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۵۹)، بیشتر تداعی‌کننده نگرش «عقل‌گرایی افراطی» (Strong rationalism) است؛ درحالی‌که در بررسی رابطه میان عقل و دین، رویکردی که مقرون به صواب است (عقل‌گرایی اعتدالی) و مؤیداتی از آیات و روایات هم بر آن گواهی دارد، آن است که عقل با همه توانمندی و کارایی‌های خویش، برد و محدوده خاصی

دارد و چنین نیست که در تمامی عرصه‌ها، از جمله در جزئیات مبدأ، معاد و سعادت و کمال اخروی، یک‌تازی کند؛ بلکه در این موارد، عقل به دلیل عدم احاطه و اشراف بر چنین حقایقی، چاره‌ای ندارد جز اینکه سکوت اختیار کند و زمام امور خود را به وحی و تعالیم وحیانی بسپارد (ر.ک: یوسفیان، شریفی، ۱۳۸۵، فصل هشتم؛ کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۱-۲۰۱؛ شاکرین، ۱۳۹۱، ص ۲۰-۲۱).

۴. نظریه معنویت مدرن لوازمی را برای عقلانیت با مشخصه استدلال‌گرایی مطرح می‌کند؛ از جمله اینکه عقلانیت در این پروژه حکم می‌کند، انسان مدرن به آخرین دستاوردهای علوم تجربی انسانی اهتمام بسیار دارد و چنانچه باور یا عقیده‌ای (هرچند باور دینی) را معارض با آن بیاید، مجاز نیست از برتری علوم تجربی دست بردارد (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۴). همچنین به حکم عقلانیت در این نظریه، انسان مدرن از هرگونه جزم‌اندیشی نسبت به عقیده یا باوری برحذر می‌باشد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۵۹-۳۶۳)؛ زیرا معنویت مدرن آن را عقیده‌پرستی و به‌نوعی بت‌پرستی می‌داند که مورد نکوهش است (ملکیان، ۱۳۸۳، ص ۲۴). بالاخره در این پروژه توصیه اکید می‌شود که انسان مدرن در سلوک معنوی خود می‌باید به دنبال برپایی «زندگی اصیل» باشد (ملکیان، ۱۳۸۱، الف، ص ۳۷۱)؛ یعنی زندگی‌ای که در آن انسان صرفاً بر اساس تشخیص و فهم خود عمل می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ب، ص ۱۶) و در برابر داده‌ها و اطلاعات مختلفی که به وی می‌رسد، نهایتاً خود او با مراجعه به عقلانیت و وجدان اخلاقی خویش دست به انتخاب و گزینش می‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹). درباره گزاره‌های مزبور نیز ملاحظات و تأملاتی به‌نظر می‌رسد:

الف) ما هم معتقدیم که اگر انسان در جایی به یقین و علم قطعی برسد، مجاز نیست که از آن دست بردارد. اساساً در بررسی نسبت میان عقل و دین، ما بر این باوریم که امکان ندارد دو گزاره یقینی در حوزه معارف بشری و تعالیم وحیانی با یکدیگر تعارض پیدا کنند؛ چون به‌نحوی لازمه آن اجتماع نقیضین است؛ اما هیچ‌گاه به صرف یک گزاره ظنی نمی‌توان از نصوص دینی دست کشید. اکنون پرسش اساسی اینجاست: گزاره‌های علوم تجربی که توصیه اکید بر حفظ آنها می‌شود، به‌گونه‌ای که هر باوری (هرچند باوری دینی) معارض با آن باید طرد شود، در بهترین حالت چه وضعیتی خواهند داشت؟ آیا جز این است که گزاره‌های تجربی به دلیل تجربی بودنشان در نهایت گزاره‌های ظنی‌اند؟ حال چگونه انسان مؤمن حاضر می‌شود به صرف این گزاره‌های ظنی، دست از معتقدات دینی بردارد!!

ب) همچنین سخن مصطفی ملکیان درباره عقیده‌پرستی نیز مبتلا به ابهام است. اگر به‌راستی انسان در زندگی خود عقیده‌ای را مطابق با واقع یافت و دلیل محکمی هم درباره آن در اختیار داشت، پابندی او به این عقیده، چرا باید مسئله‌ای ناخردانه جلوه کند؟! چرا حفظ و التزام به آن، تحت عنوان عقیده‌پرستی و بت‌پرستی باید مطرح شود؟! اگر کسی با دلیل محکم و منطقی باور به وجود خداوند را مستدل نماید و پای این عقیده خود قرص و محکم استقامت نماید - چنانکه از زندگی انبیا و اولیاء چنین برمی‌آید - آیا وی را می‌باید به عقیده‌پرستی متهم کرد؟!!

به‌نظر می‌رسد که این دست‌سرخان بیشتر از آنجا ناشی می‌شود که دستیابی به یقین و معرفت مطابق با واقع، برای این افراد آرزویی دست‌نیافتنی تلقی می‌شود؛ درحالی‌که به‌نظر ما تحقق این آرزو غیرممکن نیست.

ج) این سخن هم که زندگی انسان مدرن می‌باید اصیل باشد، یعنی در آن صرفاً به فهم و تشخیص خود می‌باید عمل کند، مبتلا به ابهام و اشکال است!! زیرا عملاً ما در زندگی خویش با بسیاری از موارد روبه‌رو می‌شویم که خود قادر به حل و رفع آنها نیستیم؛ بلکه تشخیص و چاره‌آن را از خبرگان و متخصصان ذی‌ربط جویا می‌شویم. شگفت آنکه خود نظریه‌پرداز رجوع به متخصص را در پاره‌ای از آثارشان می‌پذیرد (ملکیان، ۱۳۸۷ب، ص ۵۳-۵۴). پس چگونه در زندگی اصیل، منحصرأفهم و تشخیص خود انسان را ملاک قرار می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۱ب، ص ۱۶).

۵. در پایان گفتنی است، معنویت مدرن با توجه به مولفه استدلال‌گرایی که بر اساس آن، پذیرش هر عقیده و باوری را صرفاً منوط به دلیل و استدلال می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹)، گریزی از این لازمه (تالی) ندارد که در این هنگام، توجیه هر باوری به بی‌نهایت استدلال محتاج خواهد بود و روشن است که این امر مستلزم تسلسل می‌باشد. البته نظریه‌پرداز خود این تالی را می‌پذیرد؛ ولی معتقد است که این تالی لزوماً فاسد نیست (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷الف، ص ۳۱-۳۲)؛ اما به‌نظر می‌رسد، این تالی فاسد است؛ زیرا چنانچه هر باور و عقیده‌ای را محتاج دلیل و استدلال و اصطلاحاً آن را نظری (و نه بدیهی) بدانیم، در این صورت هیچ‌گاه به علم و معرفت در مورد امور گوناگون دست نخواهیم یافت (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۹۵ و ۳۱۸-۳۲۴). لذا معرفت‌شناسان اسلامی معتقدند که باورها و معارف انسان بالضروره به بدیهی و نظری (پایه و غیرپایه) تقسیم می‌گردند. از منظر ایشان، باورهای نظری زمانی موجهند که بتوان آنها را با استدلال معتبر به بدیهیات بازگرداند؛ اما باورهای بدیهی با مکانیسم خاصی خود موجهند و صدق آنها نیاز به استدلال ندارد (ر.ک: همان، ص ۲۸۲-۳۹۷ و ۴۹۶-۵۸۴)؛ همان دیدگاهی که به «میناگروی» معروف شده است. البته گویا نظریه‌پرداز خود به این مطلب التفات یافته است؛ لذا در گام بعدی یک پله عقب‌نشینی می‌کند و بیان می‌دارد: انسان مدرن در زمانی که نسبت به باوری به وضوح و روشنی برسد، دیگر دست از مطالبه دلیل برمی‌دارد (ملکیان، ۱۳۸۷الف، ص ۳۱). بنا بر این سخن، چنین نیست که انسان مدرن همیشه، در همه‌جا و نسبت به هر باوری ملتزم به استدلال‌گرایی و مطالبه دلیل باشد. بر این اساس، در پاسخ به نظریه‌پرداز می‌توان گفت: در تبدیلات دینی نیز از آنجاکه عقل آنها را اموری فراعقلی (ونه ضدعقلی) می‌یابد، در پذیرش آنها مطالبه دلیل نمی‌کند و به تعبیری در این موارد به قول صادق مصدق اعتماد می‌کند؛ البته این اعتماد خود مبتنی بر دلایل عقلی نیز می‌باشد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ۱۸۷-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰).

نتیجه‌گیری

در دهه‌های اخیر، پاره‌ای از اندیشمندان خداناباور برای نجات انسان مدرن از چالش‌ها و معضلاتی که عصر ماشینی برای وی به وجود آورده بود، به این فکر افتادند تا با پیش کشاندن مقوله معنویت، «آرامش خاطر، رضایت باطن و امید به زندگی» را در او احیا کنند. از شاخصه‌های بارز معنویت‌هایی از این دست آن است که دین و آئوریتتۀ دینی در آنها محل و جایگاهی ندارد. لذا در این نگرش‌های معنوی، سخن از جهان ابدی، سعادت اخروی و رضایت و خشنودی الهی مطرح نیست.

مصطفی ملکیان نیز در طی چند دههٔ اخیر به‌نوعی پرچمدار مباحث معنویت‌پژوهی در کشور ما شده است. وی نیز همچون دیگر طرفداران معنویت‌های بدون دین معتقد است، که امروزه دین و معنویت مبتنی بر آن (معنویت دینی)، برای انسان مدرن کارایی و سودمندی ندارد. به‌عقیدهٔ ایشان، برای رهایی انسان مدرن از رنج و تحیری که چه‌بسا از سوی دین امروزه دامن‌گیر وی شده است می‌باید بر اساس عقلانیت مدرن، معنویتی همراه و همگام با لوازم و اقتضائات مدرنیتۀ تجویز و توصیه کرد (معنویت مدرن). ایشان معتقد است، مهم‌ترین عامل در رویگردانی انسان مدرن از دین به‌سمت معنویت مدرن، وجود تعبدیاتی است که در دیانت موج می‌زند؛ زیرا عقلانیت انسان مدرن با مشخصهٔ «استدلال‌گرایی»، پذیرش هر سخن و باوری را اصلاً بر مبنای تعبد و آئوریتتۀ برنمی‌تابد و اساساً مقولهٔ تعبد برای هاضمهٔ انسان مدرن سنگین و دشوار است. بر همین اساس، پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی رابطهٔ تعبد با عقلانیت در هر یک از رهیافت‌های معنویت دینی و معنویت مدرن همت گماشته است. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش آن است که تعبدیات دینی نه‌تنها با عقلانیت تضاد و اصطکاک ندارند، بلکه دلایل عقلی «ضرورت وحی و نبوت»، پذیرش آنها را امری معقول و موجه جلوه می‌دهند. از آن سو می‌توان گفت، مهم‌ترین نقاط ضعف نظریهٔ معنویت مدرن در این زمینه آن است که اولاً با تحلیل ناقص و نادرست، تعبدیات دین را همچون تقلیدهای کورکورانه و بی‌اساس پنداشته است؛ ثانیاً در نفی تعبد، متأثر از عقلانیت مدرن با مشخصهٔ استدلال‌گرایی، و به بیان دقیق‌تر، متأثر از عقلانیت خودبنیاد است. به‌نظر می‌رسد، چنین نگرشی مقرون به صواب نیست که دلایل و شواهد آن در تحقیق حاضر مطرح شده است. از جمله آنکه مؤلفهٔ استدلال‌گرایی و عقلانیت خودبنیاد بیشتر تداعی‌کنندهٔ نگرش عقل‌گرایی افراطی است؛ درحالی‌که رویکرد مورد پذیرش (عقل‌گرایی اعتدالی) آن است که عقل انسان با همهٔ توانمندی‌هایش، در جزئیات اموری همچون مبدا و معاد و سعادت و کمال انسان راه ندارد و در این موارد ناگزیر سر بر آستان بلند وحی می‌نهد و خود را متعبد به تعالیم و معارف وحیانی می‌کند.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان‌العرب*، ج ۳، به اهتمام سید جمال‌الدین میر دامادی، بیروت، دارالفکر.
- بابایی، حبیب‌الله، ۱۳۹۰، «سکولاریسم معنوی (مناسبات سکولاریسم و معنویت در عصر جدید)»، در: آیین عرفی جستارهای انتقادی در بنیادهای سکولاریسم، به اهتمام: مهدی امیدی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمد، ۱۳۹۱، *معنویت مدرن و دین، در: مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۶، *کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲: منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- _____، ۱۳۸۹، *معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- _____، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات و قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵ ش، *الباب الحادى عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب*، شارحان: فضل مقداد سیوری، و ابوالفتح بن مخدوم حسینی، مقدمه و تحقیق: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، ج ۳، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- _____، ۱۴۳۲ ق، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص: علی ربانی گلپایگانی، ج ۱۴، قم، مؤسسه امام صادق ❖
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴ الف، *«دین و دنیای جدید ۱»*، در: *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۴ ب، *«دین و دنیای جدید ۲»*، در: *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- سهرابی‌فر، وحید، صادقی، هادی، زمستان ۱۳۹۲، «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت»، *قیسات*، سال هجده، ش ۷۰، ص ۱۷۷-۱۹۶.
- شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۱، «کارکرد عقل در فهم دین»، *قیسات*، سال هفده، ش ۶۵، ص ۲۶-۵.
- عرفان، حسن، ۱۳۷۹، *عجاز در قرآن کریم*، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، ۱۲۵۰ ق، *تنزیه الأنبیاء*، قم، شریف رضی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- قربانی، علی، عبداللهی، مهدی، ۱۳۹۹، «فقدان انسجام درونی در نظریه معنویت مدرن با تأکید بر رابطه میان عقل و دین»، *معرفت کلامی*، سال ۱۱، ش ۲۵، ص ۳۹-۵۴.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *عقل و دین در: مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کریمی، محمد، ۱۳۹۱، *معجزه، در: مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کوجوردی، یوانا، ۱۳۹۴، *عقلانیت و عقلانیت‌ها در قالب مباحثه مدرنیسم و پست مدرنیسم، در: جستارهایی درباره عقلانیت*، مترجم زینب انصاری، گزینش و ویرایش: سیداحمد موسوی خوئینی، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۴، *سه گونه قرأت از سنت در عصر مدرنیته*، در: *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۵، *آموزش عقاید*، چ نوزدهم، تهران، بین‌الملل.
- _____، ۱۳۸۸، *نقش تقلید در زندگی انسان*، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، چ ۵، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- _____، ۱۳۹۲، *راه و راهنماشناسی*، چ ۹، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۸، «اقتراح؛ سنت و تجدد در نظرخواهی از فرهیخته معاصر»، نقد و نظر، سال پنجم، ش ۱۹ و ۲۰، ص ۲۵-۴.
- _____، ۱۳۷۹، «اقتراح؛ دین و عقلانیت»، *نقد و نظر*، سال هفتم، ش ۱ و ۲، ص ۸۱-۴.
- _____، ۱۳۸۰، «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۲، ص ۱۹۷-۱.
- _____، ۱۳۸۱ الف، پرسش‌هایی پیرامون معنویت، در: *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

- _____، ۱۳۸۱ب، «دین، معنویت و عقلانیت»، *آبان*، ش ۱۴۴، ص ۱۷-۱۰.
- _____، ۱۳۸۱ج، «زندگی اصیل و مطالبه دلیل»، *متین*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۲۶۲-۲۲۹.
- _____، دی ماه ۱۳۸۱د، «مؤلفه‌های انسان مدرن»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۴، ص ۱۸-۱۵.
- _____، ۱۳۸۱و، «عقلانیت»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۰، ص ۲۱-۱۳.
- _____، ۱۳۸۳، «عقیده‌پرستی، بت‌پرستی است»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵۴، ص ۲۷-۲۴.
- _____، ۱۳۸۴، «معنویت گوهر ادیان ۱»، *در: سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۵الف، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۷، ص ۵۲-۴۵.
- _____، ۱۳۸۵ب، «ملاک حقانیت هر دین»، *هفت آسمان*، ش ۳۲، ص ۵۰-۴۳.
- _____، ۱۳۸۶الف، «سنت، تجدد، پساتجدد»، *آیین*، ش ۷، ص ۵۴-۴۸.
- _____، ۱۳۸۶ب، «انسان متجدد»، *آیین*، ش ۸، ص ۴۰-۴۶.
- _____، ۱۳۸۷الف، *ایمان و تعقل ۲ (سلسله جزوات درس گفتاری)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۷ب، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، *آیین*، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۵۳-۵۶.
- _____، ۱۳۸۹، *عقلانیت و معنویت پس از ده سال*، سخنرانی تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۹۲، *از روشنفکری معنوی دفاع می‌کنم*، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهدشبهستری،

<http://mohammadmojtahedshabestari.com>.

- _____، ۱۳۹۴، *در رهگذار باد و نگرهبان لاله*، ج ۲، تهران، نگاه مهاجر.
- _____، ویلیامز، برنارد، بهار ۱۳۷۴، «عقل‌گرایی»، *نقد و نظر*، ترجمه: محمدتقی سبحانی، ش ۲، سال اول، ص ۱۲۸-۱۰۹.
- _____، یوسفیان، حسن، شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۵، *عقل و وحی*، ج ۳، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، Leech, Kenneth, 1995 "spirituality and liberation", Companion Encyclopedia Of Theology, ed: Peter Byrne, London and New York, Routledge.

بررسی میزان دلالت برخی آیات قرآن بر وحدت شخصی وجود

movahedi114@yahoo.com

mm.Gorjian@yahoo.com

a.dirbaz5597@gmail.com

محسن موحدی اصل / دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

محمد مهدی گرجیان / استاد گروه فلسفه، دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

عسکر دیرباز / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

چکیده

وحدت شخصی وجود درصدد بیان این مطلب است که یک وجود واحد بسیط لایتناهی کل نظام عالم را دربر گرفته است و موجودات، مظاهر و آیات آن یک حقیقت واحدند که هر کدام به اندازه سعه وجودی خود آن را می‌نمایند از این رو قول به حلول و اتحاد، همه‌خدایی و هیچ و پوچ بودن غیر خدا، ناشی از سوء برداشت از این مسئله است و انحراف از مسیر توحید می‌باشد. قرآن مجید که دریای بی‌کران معارف توحیدی است، این حقیقت را در آیات ناظر به توحید ذات با تعبیری همچون صمد بودن حق، آیه و نشانه بودن ماسوی‌الله، حضور وجودی حق در مظاهر و مجالی، معیت ذاتی حق، و احاطه علمی و وجودی حق بیان می‌دارد؛ از این رو این آیات با دلالت مطابقی یا التزامی، بر این مبنای گران سنگ توحید صمدی دلالت دارند و هرگونه وحدت عددی را از ساحت مقدس الهی نفی می‌نمایند.

کلیدواژه‌ها: توحید، وحدت شخصی وجود، آیات قرآن کریم، توحید ذات، دلالت.

نفی وحدت عددی از ذات اقدس الهی - جلّ شأنه - از مهم‌ترین مسائل توحید است که مبین آن کلام‌الله مجید، و شارح و مفسّر آن مولی‌الموحدین امیرالمؤمنین علیه السلام و اولاد پاک و طاهرینش علیهم السلام بودند. ایشان که خود عارف به حقیقت ازلی و ابدی و سرمدی ذات اقدس الهی بوده‌اند، بر وحدت حقّه حقیقیه تأکید داشته‌اند. این مطلب در کتب علمی به وحدت بالصرافه یا وحدت صمدی تعبیر می‌شود و عارفانی همچون ابن عربی در نظریه وحدت شخصی وجود آن را بیان کردند. هر چند اصل این نظریه را در آثار حکمای باستان به نحوی می‌توان یافت، ولی در عالم اسلام این توفیق نصیب ابن عربی گردید که از متن آیات کتاب الهی و مفسرین حقیقی آن، چنین حقیقتی را استخراج کند. بعد از او آرایش مورد توجه بسیاری از محققین این فن قرار گرفت.

پس از ابن عربی، عرفایی همچون صائِن‌الدین ترکه و فناری و... سعی در برهانی کردن مسائل عرفان نظری داشتند که در بین همه آنها بیشترین توفیق نصیب صدرالمآلهین شیرازی گردید و بعد از ملاصدرا، تابعین او که علاوه بر برهان عقلی به ذوق عرفانی و کشف باطنی این حقایق را در جان یافته بودند، به شرح مبانی عرفان نظری، همچون وحدت شخصی وجود، پرداختند. اهل تحقیق، از آیات و روایات و خطب امیر المؤمنین علیه السلام شواهد غیرقابل ردّ و انکاری برای توحید صمدی اقامه فرموده‌اند؛ از این رو آیات قرآنی به‌عنوان ریسمان محکم پویندگان مسیر کمال انسانی و مشتاقان توحید ناب اسلامی، همواره چراغ هدایت راهیان کوی دوست بوده است. در این نوشتار، سعی بر بهره جستن از اقیانوس بی‌کران معارف توحیدی آیات ناظر به توحید ذاتی قرآن در واکاوی محتوای نظریه وحدت شخصی وجود شده است. بنابراین، آیات قرآنی در حوزه توحید ذات بررسی شده، و به‌ندرت به برخی روایات نیز اشاره می‌شود.

۱. وحدت شخصی وجود در عرفان نظری

در نظر اهل تحقیق، وحدت شخصی وجود عبارت است از اینکه یک وجود نامحدود و بی‌کران، کل عالم و همه واقع و خارج را پر کرده است؛ به نحوی که تصور وجود غیر در آن ممکن نیست. در این دیدگاه، آن وجود بی‌کران همان ذات اقدس الهی است و ماسوی‌الله همه ظهورات و تجلیات و شئون اویند. به عبارت دیگر، وجود حق متعال، وجود بالذات به‌هم‌پیوسته و یک‌پارچه و بی‌نهایتی است که اطلاق ذاتی و مقسمی دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷ و ۱۴۹)، دو چیز نیاز ضروری توحید عرفانی است: یکی اثبات موجود واجب ازلی؛ و دیگری امتناع وجود دیگر، اعم از واجب و ممکن. در فلسفه و کلام، توحید واجب مطرح است؛ یعنی واجب منحصراً یکی است و دومی ممتنع است؛ اما آنچه در عرفان مطرح می‌گردد، توحید وجود است؛ یعنی وجود منحصراً در یک چیز حاصل می‌گردد و وجود دوم مستحیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۲).

۲. آیات ناظر به توحید ذاتی

توحید در ذات از منظر عارف، یعنی در نظام هستی یک وجود مستقل قائم بالذات بیش نیست و آن وجود، ذات اقدس اله است، و بقیه موجودات وجودشان ظلی و تبعی است. برای روشن شدن معنای توحید ذاتی و تفاوت آن با توحید صفاتی و افعالی از دیدگاه عرفا، بهتر است تعریف توحید صفاتی و افعالی نیز آورده شود. توحید در صفات یعنی علم و حیات و قدرت و سایر صفات کمالیه مختص ذات اقدس اله است و صفاتی که از علم و قدرت و حیات و سایر صفات در بقیه موجودات مشاهده می‌گردد، همه از پرتو علم و قدرت و حیات حضرت واجب‌الوجود است. توحید در افعال یعنی در تمام جهان هستی و عالم وجود یک فعل مستقل قائم بالذات بیش نیست و تمام افعالی که از ماسوای‌الله صورت می‌گیرد، همه پرتو آن فعل مستقل بالذات اند که قائم به وجود واجب‌الوجود است؛ یعنی فعلی که از موجودات سر می‌زند، ظهور و طلوعی است از فعل حضرت رب عز و جل و به امر خدا و اذن خدا در آن موجود به ظهور می‌پیوندد و بر اساس این ظهور، با آن موجود نیز نسبت پیدا می‌کند (تهرانی، ۱۴۲۳، ص ۲۰۴).

هر کدام از مراتب توحید به‌گونه‌ای برای سالک برحسب قابلیت تجلی می‌کند. توحید افعالی برای سالک آن است که حضرت حق به تجلی افعالی بر سالک متجلی شود و او جمیع افعال اشیاء را در افعال حق فانی یابد و در هیچ مرتبه و هیچ شیئی غیر حق را فاعل نبیند و غیر او را مؤثر نشناسد. در اصطلاح، این را «مقام محو» می‌خوانند. توحید صفاتی آن است که حضرت حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی گردد و سالک صفات جمیع اشیاء را در صفات حق فانی یابد و صفات اشیاء را صفات حق ببیند و خود را و اشیاء را مظهر و مجالی صفات الهی شناسد و صفات او را در خود ظاهر ببیند؛ و در اصطلاح، محققان این را «مقام طمس» می‌نامند. توحید ذاتی آن است که حضرت حق به تجلی ذاتی بر او متجلی شود و سالک جمیع ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلی ذات احدیت فانی یابد و در دیده حق بین عارف «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» جلوه‌گری نماید. به اصطلاح عرفا، این مقام را «محق» گویند و صاحب این مقام جمیع ذرات و صفات و افعال اشیاء را مضمحل و متلاشی در اشعه انوار ذات و صفات و افعال حق می‌یابد؛ و به قول شیخ شبستری: «دهد یک‌باره هستی را به تاراج درآید از پی احمد به معراج» (شیخ شبستری، بخش ۱۸)؛ یعنی در مقام توحید ذاتی، اشیاء را که نمودی داشتند، به یک‌باره، یعنی بالکل به تاراج دهد و کثرات و تعینات، فانی گردند و هیچ شیئی را وجود نماند و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» در نظر عارف ظاهر گردد (اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲، ص ۸۸) و بر اساس آن می‌توان آیات قرآن کریم را به سه دسته آیات ذات، صفات و افعال تقسیم کرد؛ که در این نوشتار ما قصد داریم میزان دلالت آیات توحید ذات بر نظریه وحدت شخصی وجود را مورد بررسی قرار دهیم.

۱-۲. آیه و نشانه بودن ماسوی‌الله در قرآن

آیات قرآن در تبیین نظریه وحدت وجود را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد: آیاتی که ماسوی‌الله را با عنوان «آیه» معرفی نموده‌اند؛ صمدیت حق متعال در قرآن؛ آیات ناظر به انحصار حق بودن خدا در توحید وجودی؛ آیات معیت ذاتی حق؛ آیات سیطره وجودی؛ آیات ناظر به احاطه وجودی و علمی حق؛ آیات ناظر به انفطار موجودات از خدا؛ و

آیات نفی توحید عددی. بنابراین اولین دسته از آیات که بر نظریه وحدت وجود دلالت دارند، آیاتی هستند که ماسوی الله را به عنوان «آیه» معرفی می کنند:

«إِنَّ فِي اخْتِافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» (یونس: ۶)؛
 «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٍ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ» (ذاریات: ۲۰)؛
 «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنًا آيَةً أَلَيْلٌ» (اسراء: ۱۲).

بررسی و تحلیل

جوهری و مصطفوی، (از واژه‌شناسان خبره) واژه «آیه» را از ریشه «اوی» به معنای توجه و قصد می دانند (جوهری، ۱۳۳۰، ج ۶ ص ۲۲۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۶). مصطفوی در نظر نهایی خود چنین می گوید: «فهی کلّ ما یکون مورداً للقصّد و التوجّه للوصول الی اللّٰه تعالی و معرفته» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۶). در حدود ۳۸۰ آیه قرآنی مشتمل بر کلمات آیت و آیتین و آیات اند. کل کلمات وجودی نظام هستی و وحدت صنع آن، مطلقاً آیات الهی اند (حسن زاده، ۱۳۸۱، ج ۶ ص ۳۴). معنای آیت بودن این است که موجودات، خودنما نیستند؛ خدانما نیستند و نمود حق اند؛ زیرا در وجود و عدم هیچ استقلالی ندارند و قائم به حق اند؛ از این رو، قرآن مجید همه ماسوی الله را با عنوان آیه معرفی کرده است (علامه تهرانی، ۱۴۲۷، ص ۱۸۵).

مدعای عرفا در وحدت شخصی وجود، به این جهت اثبات می شود که آیت بودن، وصف و عرض مفارق اشیا نیست؛ حتی نظیر زوجیت برای عدد چهار (یعنی وصف لازم) نیز نیست؛ زیرا وصف لازم متأخر از مرتبه ذات ملزوم است و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین گوهر و ذات اشیاست و اشیا به تمام ذات خود آیت حق اند. وقتی که ماسوای خداوند در ذات و وصف خود نشانه او باشند، در ذات خود هیچ چیزی نخواهند داشت؛ زیرا اگر در ذات خود چیزی داشته باشند، از همان جهت آیت و نشانه خداوند نخواهند بود؛ و اگر غیر خدا عین آیت برای اوست، حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود و از «بود» سهمی برای آن نمی ماند؛ زیرا اگر برای آن سهمی از بود باشد، از همان جهت آیت غیر خود نخواهد بود. آیت بودن اشیا نسبت به خداوند، نظیر آیات اعتباری نیست که در ظرف اعتبار باشد؛ بلکه تکوینی است و تکوینی بودن آن هم صغۀ مقطعی و محدود ندارد تا آنکه در برخی از اوضاع آیت خداوند باشند و در برخی اوضاع دیگر آیت او نباشند؛ بلکه هیچ شائی از شئون ماسوی خدا نیست، مگر آنکه آیت خداوند سبحان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۷۹).

به عبارتی دیگر در نزد عقلا، وقتی امری نشانه حقیقتی باشد، خود آن حقیقت را دارا نیست. به همین جهت، آیات الله بودن ماسوی الله، در نزد عقلا به معنای تهی بودن از حقیقت وجود است که لازمه وحدت شخصی وجود و اعتباری و نمود بودن ماسوای الله است. نکته دیگر آنکه وقتی خدا می فرماید: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٍ» (ذاریات: ۲۰)، این ظرف و مظلوف بودن امری اعتباری همچون کوزه و آب نیست تا مظلوف را آیه بدانیم و ظرف غیر آیه باشد؛ بلکه امری تکوینی است و جمیع ذرات نظام هستی از مادی و مجرد، مصادیق آیه و نشانه حق اند.

به‌تعبیری هر کدام از ماسوی‌الله به‌اندازه ظرفی قابلی خود حق را نشان می‌دهند و همچون آینه‌ای او را به‌اندازه قابلیت خود می‌نمایانند.

البته ممکن است نزد برخی، آیت بودن با وجود حقیقی داشتن ماسوی‌الله سازگاری داشته باشد. به‌تعبیری می‌توان همین آیات را با امکان فقری و وجود رابط حل کرد؛ به این معنا که اشیا و ماسوی‌الله وجود فقری دارند و عین‌الرابط به حق هستند و باعث کثرت حقیقی شده‌اند؛ پس نیازی نیست تا به روش عرفا از کلمه «آیت» بودن ماسوی‌الله، معنای «وجود نما» را برای آنها لحاظ کنیم؛ چراکه موجودات با اینکه وجودی مستقل ندارند، ولی بی‌بهره از وجود نیستند و وابسته محض به وجود حق متعال‌اند.

این مسئله با مفاد برخی آیات دیگر کلام‌الله مجید پاسخ داده می‌شود؛ بدین ترتیب که در آیاتی از قرآن، موجودات و ماسوی‌الل، هالک و فانی دانسته شده‌اند و این مهم در فهم معنای حقیقی «آیت» بودن ماسوی‌الله بسیار راه‌گشا است. به‌تعبیری به‌کار بردن کلمه «آیه» برای ماسوی‌الله در آیات قرآن، در کنار آیاتی دیگر، همچون «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۶ و ۲۷) و همچنین «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) ما را به این امر رهنمون می‌سازد که «آیه» بودن ماسوی‌الله ظهور در وحدت شخصی وجود دارد؛ چراکه کلمه «فان» و «هالک» هر دو اسم مشتق‌اند و می‌دانیم که اسم مشتق تلبس فعلی به مبدأ دارد و نه تلبس آتی؛ بدین معنای که هم‌اکنون همه ماسوی‌الله فانی و هالک‌اند و بهره‌ای از وجود ندارند.

۲-۲. صمد بودن حق متعال و قاعده نفی ولد در آیات

خداوند سبحان در سوره مبارکه «توحید» چنین می‌فرماید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَأَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (توحید).

بررسی و تحلیل

وحدت حق متعال صمدی است و وحدت عددی نیست. معنای واحد بالعدد، واحد به کم منفصل است. واحد بالعدد، محدود و معدود است و با «صمد» بودن باری تعالی، یعنی با وجود صمدی، سازگار نیست؛ زیرا که هرچه محدود است، معدود است و بالعکس. این بیان امام امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرماید: «و من حدّه فقد عدّه» (نهج‌البلاغه خطبه، ۱) بر همین معنا تأکید دارد (حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۱). وحدت صمدی حق به این معناست که فقط یک وجود واحد بی‌نهایت بالفعل هست و ماسوی او ظهورات و اطوار اویند. به‌تعبیری به‌کار بردن واژه «الصمد»، در مورد خداوند سبحان است؛ چراکه این کلمه معنای «پر بودن» و «یک وجود بی‌نهایت» را - که در آن جوف نیست - می‌رساند؛ به‌نحوی که جایی برای غیر به‌عنوان وجود ثانی باقی نمی‌گذارد. این مهم علاوه بر ناسازگاری با دیدگاه‌هایی که قائل به تباین وجودات‌اند، با دیدگاه وحدت‌تشکیکی، وجود هم‌سازگاری ندارد؛ چراکه دیدگاه وحدت‌تشکیکی ذات مراتب ماسوی‌الله را هم موجود می‌داند و هر کدام را در مرتبه‌ای از مراتب وجودی قرار داده است.

هرچند در نظریهٔ تشکیک در وجود، خداوند سبحان حد اعلائی وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۶۴)، ولی باز هم به نحوی حق تحدید شده است و این تحدید با «بی‌نهایت وجودی» بودن او سازگاری ندارد. شواهدی در معنای صمد بودن حق در کلام ائمه اطهار علیهم‌السلام آمده است که ما را در وصول به مقصود رهنمون می‌سازد. از امام زین‌العابدین علیه‌السلام چنین روایت شده است: «الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۴). همچنین از ایشان نقل شده است: که «صمد لا مدخل فيه» (بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۰۰)؛ یعنی او از لحاظ سیطرهٔ وجودی، الصمد و پر است و جایی برای غیر باقی نگذاشته است.

قاعدهٔ نفی ولد نیز بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد؛ چراکه ولادت سه خصوصیت اصلی دارد: اول اینکه ولادت در بین دو شیء مابین و منفصل از هم مطرح می‌گردد؛ دوم اینکه دو شیء مستقل از هم‌اند؛ و سوم اینکه بقا و ادامهٔ حیات یکی بر دیگری مترتب نیست؛ درحالی که هیچ کدام از اینها در مورد خدای سبحان و ماسوی الله مطرح نیست و قاعدهٔ «نفی ولد» همهٔ این امور را در مورد حق متعال رد می‌کند؛ بنابراین چون چیزی منفصل از خدا نیست، پس غیری نیست (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۳).

به تعبیر دیگر، در آیات «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» با نفی دو نحوه از تقابل، صمدیت تشریح شده است؛ زیرا «والد» در قبال «ولد»، و «کفو» در مقابل «کفو» دیگر است؛ با این تفاوت که والد و ولد دو صنف از یک نوع‌اند و دو «کفو» ممکن است دو نوع از یک جنس باشند. واجب تعالی که دارای وحدت صمدی است، نه مقابل صنفی دارد و نه مقابل نوعی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۸۴).

۲-۳. آیات ناظر به انحصار «حق» بودن در خدا

سید حیدر آملی در خصوص توحید وجودی گوید: «أهل الباطن و الحقیقه وضعوا اسمهم (ای التوحید) علی نفی الموجودات المقیده و اثبات الوجود المطلق. و قالوا: لیس فی الوجود سوی الله تعالی» (سید حیدر آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۵۱). به عبارتی، توحید بر دو قسم توحید الوهی، و توحید وجودی است. در توحید الوهی نفی اله مقید و اثبات اله مطلق می‌گردد و وجود ماسوی‌الله نفی نمی‌گردد؛ اما در توحید وجودی، وجود حقیقی برای ماسوی‌الله طرد می‌شود و فقط برای خدا ثابت می‌گردد. در این حال، ماسوی‌الله فقط ظهورات وجودند. توحید را ساقط کردن نسبت‌ها (اسقاط الاضافات) گفته‌اند؛ یعنی هر ذات و وجودی غیر حق تعالی، از نقطه‌نظر وجود حقیقی ساقط می‌شود تا سالک به وجود واحد مطلق محض - که ایجاد هر موجودی به اوست - واصل شود (همان، ۱۳۶۲، ص ۷۶ و ۷۹؛ ۱۳۴۷، ص ۱۱۰-۱۱۳؛ غزالی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۵۳۰؛ ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۴-۳۵۵). با این توضیحات، آیات این بخش به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) آیات بیانگر سبق بالحق

در این آیات شریفه، فقط خداوند متعال حق است و هرچه جز او می‌خوانند و به‌ظاهر حق خوانده شود، همه باطل‌اند و حق بودن، منحصر در ذات اقدس الهی دانسته شده است:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ (حج: ۶) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (حج: ۶۲ و رک: لقمان: ۳۰)

علامه حسن‌زاده *آملی* در ذیل این آیات بحث تقدم بالحق را مطرح می‌کند و از آن به مراد نهایی آیات در رسیدن به وحدت وجود بهره می‌گیرد که برای اثبات مدعا مناسب است. به بیان ایشان، در صحف اهل عرفان که قائل به وحدت شخصی صمدی وجود، یعنی حقیقت واحده ذات مظاهرند، سبق دیگری عنوان شده است که آن را «تقدم بالحق» گویند؛ و آن، تقدم وجود بر شئون وجود است. این سبق بالحق در مقابل باطل است: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (حج: ۶۳). در سبق بالحق، همه موجودات به جز ذات اقدس الهی در باطل‌اند؛ چون جز وجود چیزی نیست و وجود مساوق حق است و بعد از حق، بطلان محض است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۰ و ۱۷۷). در سبق بالحق، نظام علیت و معلولیت مصطلح جای خود را به نظام «تشان» داده و ماسوی‌الله شئون و ظهور حق متعال می‌گردند (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۵). صدر المتألهین در مورد تقدم بالحق در *اسفار* چنین می‌گوید:

التقدم بالحق والتأخر به؛ وهذا ضرب غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما أن له شئونا ذاتية أيضا لا تتلئم أحدىته الخاصة، وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المفعول تقدم بالعلية؛ و أما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية؛ إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية؛ بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور؛ و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشان الإلهي (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۸).

این آیات شریفه - با توضیحی که در مورد سبق بالحق دادیم - به شکل واضحی ظهور در وحدت شخصی وجود دارند؛ چون مفاد وحدت شخصی وجود بر حق بودن ذات الهی و باطل بودن ماسوی‌الله، با معنایی که در آیات شریفه آمده، سازگار است. این باطل بودن - هم با توضیحی که دادیم - به معنای هیچ و پوچ بودن نیست؛ بلکه همان وجود حقیقی نداشتن است؛ یعنی ماسوی‌الله همه ظهورات وجودند و به تعبیری وجودنا هستند.

(ب) آیات بیانگر حق مبین

«يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵). ظهور آیه شریفه در آن است که «حق مبین بودن» با «توحید بالصرافه» مناسبت دارد. در این آیه شریفه با «آن» و همچنین ضمیر فصل «هو» بر این مطلب تأکید شده که او حق مبین است و تأکید با ضمیر فصل، مفید حصر است؛ یعنی فقط خدا حق مبین است. آشکار بودن، زمانی به معنای واقعی محقق است که حق صرف‌الوجود و بی‌نهایت باشد و جایی برای غیر در صحنه هستی به‌عنوان وجود ثانی باقی نگذارد. در این حال، ماسوی‌الله، همه اشعات و انوار همان یک حقیقت درخشنده آشکارند و انفصال و جدایی و تباین از مبدأ خود ندارند. به بیان علامه طباطبائی در *تفسیر المیزان*: «خداوند سبحان حق مبین است و هیچ پوششی بر او، به هیچ وجهی از وجوه نیست. او بدیهی‌ترین بدیهیات است و

متعلق جهل قرار نمی‌گیرد؛ لکن چه‌بسا بدیهی مورد غفلت واقع می‌شود (به سبب شدت ظهور)؛ پس هم‌اکنون حق آشکار است و اکثر مردمان به دلیل غفلت، او را تنها در روز قیامت مشاهده می‌کنند و این مهم با توحید بالصرافه سازگار است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۰۳).

(ج) آیات بیانگر هالک بودن اشیا

خداوند سبحان در آیه ۸۸ سوره قصص می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». «شیء» انکر نکرات است و لفظ «کل» که بر سر آن آمده است، شمول اطلاقی را می‌رساند؛ پس هیچ چیزی را فرو نمی‌گذارد؛ و همچنین ادات استثنا مفید حصر است و این آیه جایی برای غیر حق باقی نمی‌گذارد؛ و همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، هالک مشتق است و تلبس فعلی به مبدأ دارد؛ پس در هر آنی همه اشیا هالک‌اند و در عرصه هستی فقط وجه حق باقی است؛ که دلالت بر وحدت شخصی وجود دارد. ملاعبالرزاق کاشانی وجه را چنین توضیح می‌دهد: «وجه الحق هو ما به الشيء حقاً إذ لا حقیقه لشیء إلا به تعالی و هو المشار الیه بقوله تعالی: فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ (بقره: ۱۱۵)، فهو عين الحق المقيم لجميع الأشياء فمن رأى قیومیة الحق للأشياء فهو الذی یری وجه الحق فی کل شیء» (عبدالرزاق کاشانی ۱۴۲۶، ص ۸۷).

امکان دارد این اشکال مطرح شود که این آیه با وحدت وجود منافات دارد؛ چراکه عبارت «کل شیء» در ابتدای آیه، خود اثبات کثرات است. در جواب می‌گوییم که نظریه وحدت وجود، کثرات را به‌طور کل معدوم محض و هیچ و پوچ نمی‌داند؛ بلکه - همان‌طور که قبلاً هم توضیح دادیم - کثرات بهره از وجود حقیقی ندارند و به‌تعبیر قرآنی هالک‌اند.

۲-۴. آیات معیت ذاتی حق

این آیات که معیت ذاتی و قرب ویریدی حق را بیان می‌دارند؛ بدین‌معنا که خداوند همراه همه چیز هست و از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است. قرب ویریدی این معنا را حاصل می‌کند که خداوند در ژرفای ساحت‌های درونی انسان حضور دارد و این همان «حضور وجودی» اوست (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰): «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد: ۴) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (الانفال: ۲۴) «وَوَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶).

بررسی و تحلیل

نکته اصلی درباره آیات فوق این است که حق تعالی معیت قیومیه و قرب ویریدی دارد و این معیت و قرب ویریدی فقط در صورت وجود بی‌نهایت حق تعالی معنا پیدا می‌کند و وجود بی‌نهایت نیز فقط با وحدت وجود سازگاری دارد. به‌تعبیری، معیت قیومیه حق، لازمه رحمت رحمانیه اوست و حق متعال به وجود فعلی اش همه اشیا است و قوام اشیا و فعلیتشان و اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت اشیا همه به اوست (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۴۵). همچنین معیت او با اشیا مثل معیت جسم با جسم یا امور جسمانی و... نیست؛ یعنی معیت در وضع و مکان و زمان و محل و

حال و... در مورد خدا راه ندارد؛ چراکه او از این اوصاف، برتر و متعالی است و این نحوه معیت حق، معیتی مجهوله الکنه است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۱۷۱). بنابراین، معیت قیومیه ذاتیه وجودیه حق و حضور وجودی او بر بی‌نهایت بودن، و حد نداشتن او بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد.

۲-۵. آیات سیطره وجودی حق

این آیات سیطره وجودی و حضور حق در کثرات را بیان می‌کنند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). توضیح آن بدین قرار است که «الف و لام» بر سر خبر آمده است و حصر را می‌رساند؛ فقط اوست ظاهر و باطن و تنها اوست اول و آخر. ظاهر و باطن و اول و آخر، اضدادند و امری که جامع اضداد است، باید وحدت شخصیه داشته باشد (جندی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰). به تعبیری، بی‌نهایت بودن او و صرافت او موجب عینیت او در عین غیریت او با همه اشیاست. تمام حقیقت هستی، اوست؛ هم عینیت با اشیا دارد و هم غیریت با آنها. از این‌رو، حق متعال نه تنها با تمام اشیا معیت قیومیه دارد، بلکه با آنها عینیت دارد. مراد از عینیت، عینیت محضه نیست؛ بلکه خدای سبحان در عین آنکه عین اشیاست، غیر آنهاست و همان‌گونه که به عینیت خود با اشیا تبّه می‌دهد، از مغایرت خود با آنها نیز خبر می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۹۵). به تعبیر دیگر، آیه عنوان می‌کند که یک حقیقت واحد «الاول» هست و همین «هو الاول» بعینها «الآخر» است و همین «هو الاول و الآخر» بعینها «الظاهر» است و همین «هو الاول و الآخر و الظاهر» بعینها «الباطن» است؛ و امری که جامع متضادها باشد، باید دارای وحدت شخصیه باشد؛ و این همان مفاد «الصمد» بودن حق است. همچنین عبارت «هو بکل شیء علیم» بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد؛ زیرا علم او به همه اشیا، دلالت دارد بر اینکه همه اشیا ظهوری از او باشند؛ و همچنین صور اشیا در لوح محفوظ نقش بسته‌اند و علم او به آن لوح و به اشیا، عین علم به ذاتش می‌باشد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۷).

۲-۶. آیات احاطه وجودی و علمی حق

این آیات که احاطه وجودی حق را بیان می‌دارند، خداوند، هم خودش به همه چیز احاطه دارد و هم علمش: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)؛ «كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء: ۱۲)؛ «وَ اللَّهُ مُّحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (بقره: ۱۹)؛ «إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُّحِيطٌ» (هود: ۹۲)؛ وَ «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (الطلاق: ۱۲).

یکی از اسمای حسنی الهی، اسم اعظم «محیط» است. حق سبحانه، محیط به کل است. احاطه بر دو قسم است: الف). احاطه بائی؛ ب). احاطه علائی. احاطه بائی بدان معناست که صله آن حرف «ب» است و احاطه علائی بدان معناست که صله آن حرف «علی» است. خداوند سبحان در قرآن کریم احاطه خود را از نوع احاطه بائی فرموده است، نه احاطه علائی؛ زیرا احاطه با حرف «علی» مانند احاطه مثلاً گنبدی بر فضای داخلش است، که تباین بین محیط و محاط مطرح می‌گردد؛ به‌خلاف احاطه با «ب» که به تاروپود محاط احاطه دارد و به‌تعبیری، جدایی و تباین بین محیط و محاط در این حال منتفی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰). به

عبارتی دیگر، این احاطه به مانند احاطه ظرف به مظروف، همانند کوزه بر آب، نیست یا همانند احاطه جسمی بزرگ تر بر جسمی دیگر، چون احاطه هوا بر زمین هم نیست؛ بلکه احاطه «وجودی» حق متعال به همه ماسوی الله است. به همین جهت، امام العارفین علی علیه السلام فرمود: «مع کل شی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله» (خطبه اول نهج البلاغه). پس احاطه وجودی او در تاروپود ماسوی الله برقرار است (حسن زاده، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳). وجود اقدس او، احاطه، سعه، اطلاق و عدم تناهی به حدود دارد و در همه جا حاضر، و در هر وقت ناظر، و با همه اشیا معیت دارد (تهرانی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۷۵). ذات اقدس الهی همه عالم وجود را پر کرده است. در دعای کمیل می خوانیم: «و بأسمائک الّتی ملأت أركان کلّ شیء» «و بنور وجهک الّذی أضاء له کلّ شیء». این فقرات دعای کمیل نیز همانند آیات فوق بر احاطه وجودی حق تعالی دلالت دارند و با اطلاق ذاتی حق مناسبت دارند.

تمایز حق متعال از ماسوی الله تمایز احاطی است. توضیح آنکه، تمایز و مغایرت بر دو قسم است: الف). تمایز تقابلی؛ مانند تمایز زید از عمرو، بقر از غنم، حجر از شجر و نحو آنها. در واقع، همه اشیا بی که در عرض یکدیگرند، چنین مغایرتی دارند؛ مثلاً زید با عمرو تمایز تقابلی دارد؛ چراکه زید ظهوری از وجود را می نمایاند که عمرو آن را ندارد و بالعکس. ب). تمایز احاطی؛ مانند مغایرتی که بین محیط و محاط وجودی برقرار است؛ یعنی صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست. تعین واجب تعالی از این قبیل است؛ زیرا در مقابل او چیزی نیست و او در مقابل چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد؛ از این رو، هنگامی که یک وجود بی نهایت و نامحدود را با اشیا بی نهایتی و محدود مقایسه می کنیم، درمی یابیم که وجود نامحدود، از آن جهت که نامحدود و نامتناهی است، بر همه چیز احاطه وجودی دارد و عین همه اشیاست و تاروپود همه موجودات را فرا می گیرد؛ اما از نگاهی دیگر، از همان جهتی که او محیط بر کل و مطلق و بی نهایت است، غیر همه اشیاست. بنابراین، اگر وجود نامتناهی حق تعالی را مثلاً با وجود کتاب در نظر بگیریم، وجود حق از آن جهت که بی نهایت است، عین کتاب است و از همان جهت که بی نهایت است، مغایر و متمایز از این کتاب است؛ پس، از منظر عرفانی، حق هم عین خلق است و هم غیر آن (حسن زاده، ۱۳۷۳، ص ۸۷-۸۸؛ یزدان پناه، ۱۳۹۴، ص ۲۵۶-۲۵۸).

۲- ۷. آیات ناظر به انفطار موجودات از حق متعال

در برخی آیات قرآنی به این مهم اشاره شده است که کل زمین و آسمان بر اساس انفطار حق خلق شده اند و تأمل در واژه انفطار و شکفته شدن، این معنای را می رساند که ماسوی الله بریده و جدا از او نیستند. زبان ابراهیم خلیل و یوسف صدیق علیهم السلام است: قَالَ لَنْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ (انبیاء: ۵۷)، فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (یوسف: ۱۰۲). توجه در فطر و فاطر ما را به توحید حقیقی واصل می سازد؛ چراکه انفطار، انشقاق و ظهور شیء از شیء است. عرب می گوید: «انفطرت الانوار من الشجر»؛ «تفطر الشجر بالورق والنور»؛ به تعبیری برگ و گل از درخت منفطرنند و قائم به درخت اند؛ بلکه جزء درخت و شانی از شئون اویند. با توجه به اینکه فاعلیت حق متعال از نوع فاعلیت بالتجلی است، می توان

به‌خوبی این معنای را دریافت که موجودات همه تجلی فیض منبسطاند و جدا و بریده از رب خود نیستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳، ص ۸۲؛ ۱۳۷۱، ص ۸۵).

۲-۸. آیات ابطال هر نوع شرک و وحدت عددی و اثبات توحید حقیقی

آیه هفتم سوره مجادله بیانی دقیق در نفی توحید عددی و اثبات توحید صمدی دارد؛ همچنین در سوره مائده آیه هفتاد و سوم بیانی دقیق بر رد وحدت عددی و ابطال شرک آمده که در رساندن ما به نظریه وحدت شخصی و توحید صمدی بسیار مناسب است:

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (مائده: ۷۳) «ما يكونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» (مجادله: ۷).

بررسی و تحلیل

مهم‌ترین اعتقاد مسیحیت، تثلیث است. در قرآن این اعتقاد مردود دانسته شده و آنان که خدا را ثالث ثلاثه می‌دانند و با خدا نامیدن مسیح‌بن‌مریم علیه السلام به الوهیت وی فتوا می‌دهند، کافر شمرده شده‌اند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ»؛ چون گرفتار شرک در الوهیت‌اند و خداوند را در عرض مخلوقاتمانند عیسی علیه السلام قرار دادند و به تثلیث گراییدند که بازگشت آن، به کفر و انکار خداوند است؛ درحالی‌که جز خدای یگانه هیچ اله دیگری نیست. اعتقاد عمدی و آگاهانه به تثلیث و توبه نکردن و نهی‌ناپذیری، مس عذاب و هلاکت ابدی را در پی دارد.

حق متعال، همه کمالات را به‌طور نامحدود داراست. کمالات نامحدود که مقابل ندارند، عین ذات اویند. و کمالاتی که مقابل دارند، فعل اویند؛ و خداوند سبحان از همه نقص‌ها، چه در مقام ذات، چه در مقام وصف و چه در مقام، فعل منزه است؛ از این‌رو، فردیت او در چهارمی سه‌تاست و اگر عین سومی سه‌تا باشد، شرک می‌شود. خدا با شماسست و نگفت شما با اویند؛ چون او مجهول‌المصاحبه است. تفکر تثلیثی ثالث ثلاثه بودن خدا باطل است. باید توجه داشت که آیات فوق دو مطلب را دربر دارد: اول اینکه تثلیث با توحید در الوهیت سازگاری ندارد؛ که محل اختلاف نیست. دیگری اینکه تثلیث با توحید در وجود سازگاری ندارد. این مهم در آیات فوق به این صورت آمده است که او سومی سه تا نیست تا در ردیف موجودات قرار گیرد؛ بلکه او به‌جهت اطلاق مقسمی و بی‌نهایت وجودی و صمد بودن، چهارمی سه‌تاست؛ یعنی او «رابع ثلاثه» است. در آیه نیز «ثالث ثلاثه» کفر و این «رابع ثلاثه» توحید ناب است: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ» (مائده: ۷۳). به همین ترتیب، چهارمی چهار نفر و پنجمی پنج نفر کفر است؛ اما پنجمی چهار نفر و ششمی پنج نفر توحید ناب است؛ پس وحدت عددی که به‌نوعی نقص در آن مطرح است، در مورد او بی‌معناست که همان تثلیث است که بازده تفکر تثلیثی «نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ» (مائده: ۱۸) و «قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (بقره: ۱۱۶) می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۵۸۲؛ ج ۳، ص ۴۹۹؛ ج ۴، ص ۳۰۶؛ جواد

املی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۱۰-۴۱۱. آیه «ما یكونُ مِنْ نَجْوٰی ثَلَاثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله: ۷) می‌گوید که حق متعال در ردیف موجودی قرار نمی‌گیرد. او عین وجود است و مقام جمعیت دارد و کل عالم بر تسبیح و تحمید او مشغولند؛ او به شمارش در نمی‌آید. رابع ثلاثه با اولی، درون اولی، بیرون اولی، بین اولی و دومی، درون و بیرون دومی، در سومی، بین اولی و سومی و بین دومی و سومی هست و هیچ‌جا نیست؛ یعنی رابع ثلاثه؛ و این «اطلاق ذاتی» و «اطلاق مقسمی» خارجی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۹ و ۲۸۰، ج ۲، ص ۲۸۷، ۲۱۵). حضرت امیر^{علیه السلام} نیز بر همین مطلب تأکید دارند: «واحد لا بعدد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵) در مجموع، صمد بودن حق و نامحدود بودن و موجود مطلق بودن او از آیات فوق به دست می‌آید و برای فهم دقیق آن به اطلاق مقسمی حق و اطلاق ذاتی او باید توجه داشت. در این حال می‌بایم ک اطلاق وجود فقط به او می‌گردد و ماسوی او، طبق بیان قرآن کریم، آیت و نشانه او هستند و در مجموع، این بیان مفاد وحدت شخصی وجود است.

نتیجه‌گیری

وحدت شخصی وجود می‌گوید که یک وجود بسیط غیرمتناهی همه هستی را فراگرفته است؛ به نحوی که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و مخلوقات نظام هستی، وجودی جدا و بریده از واجب تعالی ندارند. وجود حق متعال یکپارچه و پیوسته است؛ از این رو نمی‌توان برای هیچ ذره‌ای استقلال وجودی قائل شد. در این دیدگاه، موجودات ظهورات همان حقیقت واحده‌اند که در آیات قرآنی ناظر به توحید ذاتی، این مهم به بیانات مختلفی آمده است؛ مثلاً تعبیر به آیه و نشانه بودن ماسوی الله، از آن جهت که آیه از ذوالایه بریده و جدا نیست و با آن اتحاد وجودی دارد یا تعبیری همچون «الصمد» بودن و «احد» بودن او و قاعدة «نفی ولد» در سوره توحید، بر همین مبنای رصین استوار است؛ چون با فرض غیر، او را از صمدیت خارج نمودیم و به همان اندازه وجودش را تحدید نموده‌ایم. در آیاتی دیگر با تأکید بر «حق» بودن ذات اقدس الهی، ماسوی الله را باطل دانسته است که با استفاده از قاعدة «سبق بالحق» به مفاد نظریه وحدت شخصی وجود در این آیات پی می‌بریم. آیات دیگری بر معیت ذاتی و معیت قیومی حق با «حضور وجودی» او، بر وحدت وجود دلالت دارد. همچنین خدا سومی سه‌تا نیست تا به وحدت عددی بینجامد؛ بلکه خدا چهارمی سه‌تا است که همان وحدت صمدی حق را می‌طلبد. در آیاتی از کلام الله مجید بر احاطه وجودی حق تأکید شده و این احاطه با حرف باء است؛ یعنی حق در تاروپود اشیاست. و در آیات دیگر، کل موجودات را منفرط از ذات حق دانسته و با تحقیق در کلمه انفطار این مطلب روشن می‌گردد که ماسوی الله جدا و منفصل از حق نیستند. در پایان ذکر این نکته لازم است که در نزد عارف واقف به توحید صمدی، این الفاظ آن معنای در متن واقع را نشان می‌دهند و بر آن حقیقت یگانه مطابقت دارند؛ یعنی آنها که خرق حجاب نمودند و از ظلمات به در رفتند و با منطق وحی آشنا شدند، از الفاظ قرآن آن حقیقت واحد یکتا را به مطابقت می‌یابند و فهم مراد گوینده، آنها را به تکلف نمی‌اندازد؛ بلکه برعکس، وحدت عددی برای آشنایان کوی دوست کاملاً ناآشنا و مبهم است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۰ش، ترجمه محمد دشتی، چ ششم، قم، مشهود.
- أملی، سیدحیدر بن علی أملی، ۱۳۶۲ش، *اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۳۴۷ش، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ____، ۱۳۵۲، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، مصحح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر منسوب به ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ____، بی‌تا، *الفتوحات مکیه* (اربع مجلدات)، بیروت، الصادر.
- ____، ۱۳۶۷ش، *التجلیات الالهیه*، همراه با تعلیقات ابن سودکین، و کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، تهران.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسیری لاهیجی، محمد، ۱۳۱۲، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، چاپ بمبئی.
- تهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۱۸ق، *امام‌شناسی*، مشهد، چ دوم، علامه طباطبائی.
- ____، ۱۴۲۷ق، *توحید علمی و عینی*، مشهد، مؤسسه ترجمه و نشر علوم و معارف اسلام.
- ____، ۱۴۲۶ق، *مهرتابان*، مشهد، چ هشتم، ملکوت نور قرآن.
- ____، ۱۴۲۳ق، *معاد‌شناسی*، ۱۰ جلد، مشهد، چ یازدهم، ملکوت نور قرآن.
- جندی، مؤیدالدین محمود، ۱۳۸۷ش، *شرح فصوص الحکم*، چ سوم، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جوادی أملی، عبدالله، ۱۳۸۷ش، *عین نضاخ تحریر تمهیدالقواعد*، قم، اسراء.
- ____، ۱۳۸۸ش، *تفسیر تسنیم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل ابن حماد، ۱۴۳۰ش، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، دار العلم للملایین.
- حسن‌زاده، حسن، ۱۳۷۵ش، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، چ دوم، تهران، رجاء.
- ____، ۱۳۷۳ش، *انه الحق*، قم، قیام.
- ____، ۱۳۸۱ش، *هزارو یک کلمه*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۳۸۷ش، *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت ارشاد.
- ____، ۱۳۷۱ش، *نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور*، چ ششم، قم، تشیع.
- ____، ۱۳۷۹ش، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات.
- حسینی همدانی، محمد، ۱۴۰۴ق، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران، لطفی.
- راغب اصفهانی، محمد بن المفضل، ۱۳۲۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، مطبعة المیمنه، مصر.
- شبیستری، شیخ محمود، ۱۳۸۲، *گلشن راز*، کرمان، خدمات فرهنگی.
- صدرالدین شبیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۶۱ش، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- ____، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ____، ۱۳۶۸، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴ش، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم محمد باقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

_____، ۱۳۹۴ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم، محشی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

غزالی، محمد، ۱۳۹۸ش، کیمیای سعادت، مترجم حسین خدیو جم، تهران، مؤسسه علمی فرهنگی.

کلینی، محمد ابن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، مصحح غفاری و آخوندی، چ چهارم، تهران، دارلکتب الاسلامیه.

گنابادی، سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، بیان السعاده فی مقامات العباد، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۸ش، ترجمه و شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *

یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹ش، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاءالله انزلی، چ دوم، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

_____، ۱۳۹۴ش، حکمت عرفانی، نگارش علی امینی نژاد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

بررسی تطبیقی الهیات سلبی و ایجابی از منظر دیونسیوس آریوپاگی و محیی‌الدین ابن عربی

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۹

چکیده

دیونسیوس آریوپاگی و عارفان مسلمان در مکتب ابن عربی در عین اینکه در برخی کلمات خود به الهیات سلبی نزدیک شده‌اند و خدا را بیان‌ناپذیر و حتی معرفت‌ناپذیر دانسته‌اند، بسیار از معرفت خدا سخن گفته و به‌نوعی بر الهیات ایجابی تأکید داشته‌اند. از منظر ایشان، این هر دو منظر مطابق با نفس‌الامر است؛ به این معنا که حق در مقام ذات و با لحاظ عدم تجلی، شناخت‌ناپذیر و از این‌رو بیان‌ناپذیر است و در موطن تجلیات، شناخت‌پذیر و بیان‌پذیر می‌باشد. عارفان مسلمان با تفکیک چهار مرتبهٔ تنزیه، تشبیه، جمع تشبیه و تنزیه، و مرتبهٔ فوق تشبیه و تنزیه، توانسته‌اند تحلیلی غنی‌تر از این منظر عرفانی ارائه دهند. در این تحلیل، عارف با عبور از کثرات مادی و مثالی، به تعینات تنزیهی معرفت می‌یابد و با شهود مرتبهٔ وحدت و مشاهدهٔ سریان حق در تمامی مخلوقات، به تشبیه راه می‌برد. از این منظر، عارف آن‌گاه که به تعینات ناظر است، تنزیه می‌یابد و تشبیه؛ و آن‌گاه که به وجودی نظر می‌کند که در همهٔ این تعینات تنزیهی و تشبیهی جاری است، جمع تشبیه و تنزیه می‌یابد؛ و البته حق فراتر از همهٔ تجلیات و فراتر از وجود ساری در آنها را مقام تنزیه اطلاق یا مقام فوق تنزیه و تشبیه می‌داند.

کلیدواژه‌ها: الهیات سلبی، الهیات ایجابی، تنزیه، تشبیه، عرفان مسیحی، عرفان اسلامی.

الهیات، علمی است با هدف شناخت خدا و صفات و افعال او. این علم با توجه به سه روش عقلی، نقلی و شهودی، به الهیات عقلی، الهیات نقلی و الهیات عرفانی تقسیم می‌شود (فناپی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۷۵-۸۴). الهیات عرفانی همچون الهیات عقلی و الهیات نقلی، علمی از سنخ علوم مفهومی با موضوع و مسائلی خاص است و این بدان معناست که آن یافت شهودی عرفانی، در مقام تعبیر و تفصیل مفهومی به مدد عقل بیان شده و در مقام تأیید و ارزیابی از نقل بهره گرفته است. به کلی دیگر بودن خدا، امکان و حدود توانایی انسان در شناخت خدا و بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری حقیقت الهی، از جمله مسائلی است که از گذشته تاکنون در مباحث الهیاتی ادیان خداپاوار مطرح شده است و عارفان مسلمان و مسیحی نیز با رویکردی عرفانی به آن پرداخته‌اند. بحث اول اصالتاً وجودشناسانه است و سؤال محوری آن این است که آیا وجود خدا وجودی کاملاً متفاوت از دیگر موجودات است و ذات، اسما و صفات او هیچ اشتراکی با سایر موجودات ندارد؟ بحث دوم، بحثی معرفت‌شناسانه است و مرکز ثقل آن بر توانایی قوای معرفتی انسان و محدودیت‌های آن در شناخت خدا استوار است. بحث سوم، بحثی زبان‌شناسانه است و بر این نکته مبتنی است که آیا می‌توان با زبانی بشری از موجودی فوق بشری سخن گفت.

صاحب‌نظران مسلمان و مسیحی از دیرباز در این خصوص نظراتی متنوع ابراز داشته‌اند؛ برخی جانب اثبات را گرفته و بر آن شده‌اند که خدا در اصل وجود با سایر موجودات مشترک است. قوای شناختی انسان تا حدودی از عهده معرفت به خدا برمی‌آیند و زبان نیز تحمل معانی غیرمادی و غیردنیوی را داراست. گروهی نیز جانب سلب را ترجیح داده، و وجود خدا را وجودی بی‌مثال دانسته‌اند که انسان نمی‌تواند حقیقت وجود او را درک کند و نهایت درک انسان از او آن است که بداند چه چیزی نیست؛ از همین رو زبان اثباتی در مورد خدا به کار نمی‌رود. بحث درباره این‌که چه اموری باعث فاصله عده‌ای از دیدگاه اثباتی یا سلبی شده و اینکه چه اشکالات و تقداهایی بر هر یک از این دیدگاه‌ها وارد است، در این نوشتار مقصود نیست؛ همچنین بنا نداریم گزارشی تاریخی از منازعات مطرح در این زمینه ارائه دهیم؛ بلکه در اینجا تنها این مسئله را در زمینه‌ای عرفانی و با تأکید بر اندیشه‌های دیونیسوس مسیحی و ابن عربی مسلمان پی می‌گیریم.

۱. دیونیسوس آریوپاچی

در مسیحیت از همان قرون اولیه، دو رویکرد سلبی و اثباتی در بحث از شناخت خدا و سخن گفتن درباره خدا وجود داشته است. برخی با توسل به صفات بسیاری که در کتاب مقدس به خدا نسبت داده شده است، از رویکردی اثباتی دفاع می‌کنند و چه‌بسا نگاه سلبی را اصالتاً یک دیدگاه مسیحی نمی‌دانند و پذیرش و رواج آن را تحت تأثیر مکتب هندو و افلاطون‌گرایی یا وساطت یهودیان یا غنوصی‌ها می‌بینند (توکلی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸-۹۱). برخی دیگر با این سخن بازیلیوس، معلم غنوصی اواسط قرن دوم، همراه بودند که می‌گفت: از منظر این‌جهانی نمی‌توان

خدا را فهم نمود و نمی‌توان وی را از طریق تشبیه به چیزی در درون کیهان به وصف کشید (کنی‌جان پتر، ۱۹۹۸، ص ۲۵۶). مبنای دینی ایشان تأکید ادیان توحیدی بر تعالی خداوند است که در تعابیری همچون این تعبیر اشعیا آمده است که «خدا را به چه چیز شبیه می‌کنید و کدام شبیه را با او برابر می‌سازید؟» (اشعیا، ۱۸، ص ۴۰).

در کنار دو نگرش سلبی و اثباتی در الهیات، در میان عارفان مسیحی شکلی از الهیات شکل گرفت که در عین تأکید بر به‌کلی دیگر بودن ذات خدا و شناخت‌ناپذیری او به این لحاظ، از لادریگری و تعطیل هم فاصله می‌گرفت. این الهیات در عین آنکه به اثبات صفات خدا اذعان داشت، عقل‌گرایی محض در این زمینه را انکار می‌کرد (پیرات، ۲۰۰۸، ص ۲۱۹). مهم‌ترین شخصیتی که می‌توان گفت چنین الهیاتی به‌طور رسمی و با عنوان الهیات عرفانی از او آغاز شد، دیونسیوس آریوپاگی است. دیونسیوس، که چهار رساله و ده نامه از وی به جای مانده است، تا قرن نوزدهم همان دیونسیوس آنتی‌پنداشته می‌شد که به دست پولس قدیس تغییر کیش داده بود و شرح ماجرای وی در کتاب مقدس (اعمال رسولان، ۱۷: ۳۴) آمده است؛ اما در قرن نوزدهم بر اساس تحقیقات انجام‌گرفته، نویسنده این نامه‌ها و رسایل، عارفی سوری متعلق به اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم دانسته شد که احتمالاً شاگرد پروکلیوس یا شاگرد جانشین دوم پروکلیوس، داماسیوس بوده است. بی‌شک یکی از مهم‌ترین عوامل بسط اندیشه‌های وی در مسیحیت، در کنار جذابیت نوشته‌های وی، متعلق دانستن او به قرن اول مسیحیت است.

اگرچه قصد اولی دیونسیوس آریوپاگی شرح کتاب مقدس مسیحی است، اما نظریات نوافلاطونی در تأمین روش الهیاتی وی نقشی اساسی دارد. بر اساس تحقیقات انجام‌گرفته نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از نظریات وی منشائی نوافلاطونی دارد و دست‌کم در مواردی از آرای فلسفی پروکلیوس متأثر است (لاوت، ۱۳۹۹، ص ۶۲). در خصوص مسئله شناخت خدا هم بی‌تردید آریوپاگی به اندیشه‌های افلاطون، فلوطین و پروکلیوس توجه داشته است. افلاطون در رساله پارمنیدس «احد» را شناخت‌ناپذیر می‌دانست و بر آن بود که «احد قابل شناخت نیست و نمی‌توان از او احساس یا تصویری داشت و در نتیجه چیزی نمی‌توان از او گفت» (افلاطون، ۱۳۶۶، ص ۱۶۷۲). فلوطین در رساله نهم از انثاد ششم نیز درباره چگونگی شناخت واحد بر آن بود که «ذات واحد چون مبدأ همه چیزهاست، خود هیچ یک از چیزها نیست؛ بنابراین، نه چیزی است، نه چند؛ نه عقل، نه روح؛ نه متحرک است و نه ساکن؛ نه در مکان و نه در زمان؛ برای اینکه تنها هستی مجبور است یکی از آن دو باشد... واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت و نمی‌توان به یاری اندیشیدن - بدان‌سان که در مورد سایر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم - به ذات او پی برد... درباره او نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت». پروکلیوس نیز در باب پنجم کتاب *الخیر المحض* به بحث از شناخت مبدأ اول پرداخته و بر آن است که «علت اول، برتر از وصف است و زبان عاجز است از توصیفش به‌خاطر وجودش؛ چون آن فوق هر علت واحده‌ای است. علت‌های ثانویه که از نور علت اول نور می‌گیرند، قابل توصیف‌اند و علتی که نور می‌بخشد و از

نور دیگری نور نمی‌گی‌رد... توصیفی ندارد؛ زیرا فوق او هیچ علتی نیست که به آن تعریف شود و هر چیزی تنها از طریق علتش تعریف و توصیف می‌شود» (بدوی، بی‌تا، ص ۸).

همان‌طور که از همین چند عبارت پیداست، از این منظر، امکان یا محدوده شناخت «احد» مبتنی بر نگاهی خاص به وجود است. این نگاه، احد را فراتر از همه مخلوقات و حتی فراتر از هستی می‌نشانند. از این روست که در این تفسیر، مرتبه احد جایگاه سلب است و هیچ نمی‌توان از آن سخن گفت؛ و این موطن ظهورات است که قابل فهم و بیان‌پذیر می‌باشد. در این منظر نوافلاطونی، مرتبه احد و مرتبه ظهورات، دو مرتبه مستقل‌اند. احد (ذات خدا) کاملاً ناشناخته است و این مخلوقات و مظاهر اویند که شناخته می‌شوند؛ اما آنچه از دیدگاه دیونیسوس مشهور است، این است که مرجع سلب و ایجاب، دو امر مجزا نیستند؛ بلکه این در مورد خدایی واحد است که ما هم سلب می‌کنیم و هم اثبات. در اندیشه وجودشناسانه دیونیسوس، خدا جمع متضادین است؛ او واحدی غیرمتمایز است که فراتر از مخلوقات خود می‌باشد و در عین حال در متن کثرات نیز حضور دارد. از منظر وی، مراتب عالم، ظهور خدایند و نور الهی که از مرتبه ذات صدور می‌یابد؛ بر همه نظام خلقت می‌تابد؛ و آنجا که نور خدا بتابد، خدا نیز وجود دارد. بنابراین، از این منظر می‌توان گفت که این نور صرفاً نمی‌تابد، بلکه می‌رسد و می‌گذرد. با این وصف، دیونیسوس ظاهراً در یک جهت مهم از دیدگاه نوافلاطونی فاصله می‌گیرد و آن اینکه از دیدگاه وی، سلسله مراتب تنها واسطه نور ظهور الهی‌اند و نه آن‌گونه که نوافلاطونی بیان می‌کرد، واسطه‌های وجود (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۱۰۲). ما ممکن است با توجه به این موجودات برتر، نورانی شویم؛ اما همه ما بی‌واسطه مخلوقات خداییم. با این وصف:

خدا داخل همه اشیا و جدای از همه اشیاست و در علم و جهل شناخته می‌شود. اگر فهم، دلیل، علم، لمس، ادراک، گمان، تخیل، اسم و هر چیز دیگری که هست، از اوست، پس خود او شناخته نمی‌شود؛ چیزی نمی‌توان در مورد او گفت و هیچ نامی نمی‌توان بر او نهاد؛ او یکی از اشیا موجود نیست و نمی‌تواند در اشیا موجود شناخته شود؛ او همه چیز در هر چیز است و هیچ چیز در هیچ چیز است؛ او برای همه از همه چیز شناخته می‌شود و برای هیچ کسی از هیچ چیز قابل شناخت نیست (همان، ص ۲۰۱).

بنابراین، خدا از یک سو متعالی است و از سوی دیگر، علت موجودات است و کمالات همه مخلوقات را داراست. از جهت اول، خدا غیرقابل شناخت است و الهیات سلبی در این مقام مطرح است؛ و از جهت دوم، خدا قابل شناخت و قابل بیان است و الهیات اثباتی در این مقام جاری است. بنابراین از این دیدگاه، الهیات سلبی و اثباتی مربوط به خدایی واحدند (داگلاس جامز، ۱۹۶۳، ص ۱۱۷).

این سلب و اثبات که یکی به مرتبه غیبی و دیگری به مرتبه ظهوری خدایی واحد مربوط می‌شود، از منظر دیونیسوس، محور اصلی الهیات عرفانی است که وی آن را عنوان یکی از رساله‌های خود و شاید مهم‌ترین آنها قرار داده است. تعبیر «عرفانی» در استعمال روزگار دیونیسوس احتمالاً به معنای «امر باطنی و پنهانی» بوده است و تعبیر «لهیات» به معنای «کلمات خدا» ست (ترنر دنیس، ۱۹۹۹، ص ۲۰) و این ترکیب نیز خود به نحوی اشاره به جمع میان سلب و اثبات است. کلمات و ظهورات، بُعد اثباتی الهیات به‌شمار می‌روند که

می‌توانند مورد شناخت و بیان قرار گیرند؛ و حقیقت باطنی و غیبی، جنبهٔ سلبی الهیات است که بر شناخت ناپذیری ذات الهی دلالت دارد (همان، ص ۲۲). رسالهٔ الهیات عرفانی وی نیز در عین اینکه گزارشی است از آثاری همچون خطوط کلی الهیات و اسمای الهی که بر بعد اثباتی تأکید دارند، از سلب و برتری روش سلبی هم سخن می‌گوید.

بنابراین، الهیات عرفانی دیونسیوس بیانگر آن است که خدا در مقام ذات، نه قابل شناخت است و نه قابل بیان؛ اما در موطن ظهور، شناخت‌پذیر و بیان‌پذیر است. به تعبیری، موطن کثرت جایگاه فهم و بیان است و عالم وحدت، بیرون از فهم و توصیف موجودات در مرتبهٔ کثرت است. از این منظر، در نزول عالم هر چه به کثرت نزدیک‌تر می‌شویم، فهم‌پذیری بیشتر می‌شود و زبان، زبان اثبات و بیان است؛ و اگر آدمی می‌خواهد در صعود عالم به عالم وحدت نزدیک و نزدیک‌تر شود، باید از کثرات ادراکی و زبانی فاصله بگیرد و این کثرات را سلب و نفی کند (اینگ، ۱۸۹۹، ص ۱۰۸). با این وصف، مراد از سلب صفات، فهم سلب نیست؛ بلکه سلب فهم است. فهم سلب، خود نوعی فهم است که در عرض سایر فهم‌های عقلی و حسی مطرح می‌شود و از این منظر، خود باید سلب شود. برای وصول به عالم وحدت، لازم است هر نوع فهم مبتنی بر کثرتی سلب شود تا سالک به عالم وحدتی نزدیک شود که فراتر از سلب در مقابل اثبات و اثبات در مقابل سلب است. به تعبیر دیونسیوس:

... هر قدر در تأمل به درجات بالاتری صعود کنیم، تعبیرهایمان از آنچه کاملاً قابل فهم است، محدودتر می‌شود؛ چنانکه اینک که در درون «غیب الهی» - که فوق عقل است - غوطه‌وریم، نه تنها فقط به ایجاز در سخن، بلکه حتی به سوی خاموشی مطلق از افکار و اقوال سیر می‌کنیم. از این روی در گفتار پیشین، تألماتمان از عالی‌ترین به نازل‌ترین تنزل می‌یافت؛ در حالی که شمار فزاینده‌ای از مفاهیم را در برمی‌گرفت که در هر مرحله از نزول، فزونی می‌یافت؛ لیکن در گفتار کنونی، ما از پایین به سوی آنچه عالی‌ترین است، صعود می‌کنیم و برحسب درجهٔ تعالی، سخنیان مهار می‌شود؛ تا آنجا که با تحقق صعود کامل، کاملاً ساکت خواهیم شد؛ زیرا مجذوب کسی هستیم که کاملاً توصیف‌نشدنی است (آریوپاگی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳).

حاصل‌آنکه، آنچه در موطن ظهور به خدا نسبت داده می‌شود، باید از مقام ذات سلب شود؛ اما این سلب، نه در مقابل اثبات، که ورای اثبات و سلب، و جامع آن دو است (رورم، ۱۹۹۳، ص ۹). به بیان دیونسیوس، آن حقیقت فراتر از هر موجود و هر معرفتی است... «او» در همان حین که از تمام ویژگی‌های مثبت عالم (از این جهت که علت کل است) برخوردار است، در عین حال، به معنایی دقیق‌تر، این ویژگی‌ها را ندارد؛ زیرا او از همه متعالی است. بدین دلیل، میان این نفی و اثبات‌ها تناقضی نیست؛ زیرا او بر تمام مفاهیم حاکی از فقدان، مقدم، و ورای تمام تمایزهای مثبت و منفی است (همان، ص ۱۷۹).

منظر معرفت‌شناختی دیونسیوس نیز مبتنی بر این نگاه وجودشناسانه است. از دیدگاه وی، دو راه برای شناخت خدا وجود دارد: عقل و تأمل عرفانی. معرفت عقلی به الهیات فلسفی یا نظری مربوط است و الهیات عرفانی که مرتبه‌ای بالاتر دارد، با شهودی غیر قابل بیان و تأملی عرفانی به خدا می‌رسد. عقل، شناختی از خدا به دست می‌دهد؛ اما این شناخت به حدی ناقص است که به‌سختی می‌توان آن را شناخت حقیقی نامید. از این‌رو عقل برای شکل

دادن تصویری از خدا، جریانی از اثبات و نفی را طی می‌کند. عقل اثبات می‌کند که خدای خالق، همهٔ صفات مخلوقات را داراست. او حکیم، قادر، خیرخواه و جمیل است. او حقیقت است و هر آنچه ما برای مخلوقات می‌گوییم، در معنایی برتر به خدا نسبت داده می‌شود؛ اما در گام دوم عقل پی می‌برد که خدا برتر از همهٔ ویژگی‌های مخلوقات است (پورانت، ج ۱، ص ۲۱۷) و همهٔ آنچه به او نسبت می‌دهیم، به حدی ناقص‌اند که چه بسا باید بگوییم این امور به او اطلاق نمی‌شوند. بنابراین خدا بدون اسم و شناخت‌ناپذیر است؛ به این معنا که هیچ مفهومی شناخت حقیقی از او به دست نمی‌دهد؛ اما آیا باید بگوییم که او را به هیچ‌وجه نمی‌شناسیم؟ طبیعتاً جواب منفی است؛ الهیات سلبی در بُعد معرفتی بسان بُعد وجودی، الهیات اثباتی را به کناری نمی‌زند؛ بلکه می‌گوید: خدا برتر از آن چیزی است که اثبات‌ها به ما می‌گویند. ما وقتی می‌گوییم خدا خوب است، صفت خوبی‌ای را که از مخلوقات اخذ کرده‌ایم، به او اسناد می‌دهیم؛ اما خدا در این معنا خوب نیست؛ بلکه در معنایی متعالی‌تر خوب است. بنابراین در این معنا می‌توانیم بگوییم که او خوب نیست (همان، ص ۲۱۸).

بنابراین، اثبات‌هایی که انجام می‌گیرند، مربوط به مقام ظهورات‌اند و نسبت به مقام ذات، تمثیل‌اند. از این روست که دیونیسوس زبان موجود در متون دینی به هنگام توصیف خدا را زبانی نمادین می‌داند. در زبان نمادین، مفاهیم از موطن حس اخذ می‌شود و به جهت اهدافی، از جمله فراهم آوردن زمینهٔ سلوک و نیایش، بر موطن فراحسی اطلاق می‌شود و بنابراین نباید به دنبال فهم دقیق از معنای حقیقی آنها باشیم. از این منظر، همین که این تعابیر از موطن حس اخذ شده‌اند، دلیل روشنی است که باید از موطن فراحسی سلب شوند؛ و از این روست که تقریباً همهٔ مسیحیان زمانی که با اوصافی مثل «مرد جنگی» یا «آراسته شده به جواهر» در کتاب مقدس مواجه می‌شوند، تردیدی در تنزیه خدای متعال از این صفات و سلب آنها به خود راه نمی‌دهند (لاو، ۱۳۹۹، ص ۱۱۲).

دیونیسوس زبان نمادین موجود در متون دینی را به دو دستهٔ مشابه و نامشابه تقسیم می‌کند. از دیدگاه وی، برخی نمادها مشابه آن حقیقتی هستند که به عنوان نماد آن بیان شده‌اند. وی برای نمادهای مشابه در الهیات، به عقل، نفس و وجود مثال می‌زند. زمانی که متن دینی خدا را با این تعابیر توصیف می‌کند، خدا را به عنوان عقل، حکیم و وجودی متعالی به تصویر می‌کشد که تمامی موجودات در وجود به او وابسته‌اند. نمادهای نامشابه به وضوح از عالم ماده اخذ شده‌اند و بسیاری از آنها ظاهری مضحک و بی‌معنا دارند. دیونیسوس نمادهای نامشابه را دارای تناسب بیشتری با خدا می‌داند؛ چراکه در واقع خدا به نحوی بی‌نهایت فراتر از همهٔ آن چیزی است که دربارهٔ او می‌گوییم.

اگر ما با نمادهایی مشابه، او را تصویر کنیم و مثلاً او را به صورت قادر مطلق یا خالق بصیر ببینیم، بسیار احتمال دارد به این اشتباه درافتیم که خدا واقعاً شبیه این اوصاف است؛ یعنی موجودی است در کنار سایر موجودات و فقط قدرتی متعالی‌تر دارد و دیگران در وجودشان به او نیازمندند؛ اما این درست نیست. خدا موجودی در عرض سایر موجودات، اما قدرتمندتر از آنها، نیست. او کاملاً از همهٔ موجودات و همهٔ مفاهیمی که تصور می‌کنیم، متعالی‌تر

است؛ اما اگر ما از نمادهای نامشابه بهره ببریم و خدا را به مرد جنگی یا آتشی فراگیر توصیف کنیم، خطر کمتری دارد و او را حقیقتاً آن‌گونه که نماد می‌گوید، تصویر نمی‌کنیم (همان).

از این منظر، اساساً اثبات، هم از جهت الهیاتی و هم از جهت عرفانی، مقدم بر سلب است. از جهت الهیاتی، وصول به مرتبه سلب وقتی میسر است که ابتدا فهمی اثباتی از خدا داشته باشیم و بعد از آن، از منظری الهیاتی به این فهم برسیم که خدا بسی والاتر و برتر از این فهم محدود است و لذا به سلب چنین فهم محدودی واصل شویم. از جهت عرفانی نیز وصول به مرتبه تأمل عرفانی یا وحدتی که معلوم احدی نیست (ظلمت)، از مسیر مراقبه می‌گذرد و سالک باید در این مسیر گام‌به‌گام کثراتی را که اثبات می‌کرده است، کنار بگذارد و به موطن وحدت - که بدان علمی تعلق نمی‌گیرد و جایگاه جهل است - وارد شود (داگلاس جیمز، ۱۹۹۳، ص ۱۱۶).

۲. ابن عربی

در فضای اسلامی بحث درباره تنزیه و تشبیه، مهم‌ترین موضعی است که می‌توان منظر صاحب‌نظران مسلمان در زمینه الهیات سلبی و ایجابی را در ذیل آن جست‌وجو کرد. «تشبیه» در لغت به معنای مانند کردن چیزی به چیزی و «تنزیه» به معنای دور کردن چیزی از چیزی است. در اصطلاح، همانند کردن خدا در ذات، صفات و افعال به مخلوقات و اسناد صفات خلق به خالق را «تشبیه» و اعتقاد به تعالی خدا از مخلوقات و سلب صفات خلق از خالق را «تنزیه» می‌گویند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۰۵).

دین اسلام همچون سایر ادیان الهی بر جنبه تعالی و تنزیه خداوند تأکید بسیار دارد. از باب نمونه، آیاتی همچون «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، «لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد» (اخلاص: ۳-۴)، «ولم یتخذ ولداً و لم یکن له شریک فی الملک» (فرقان: ۲)، «و قالوا اتخذ الرحمن ولداً، لقد جتّم شیئاً اذاً...» (مریم: ۸۸ - ۹۸) دلالتی صریح بر تنزیه خداوند دارند. همچنین آیات متعددی در قرآن وجود دارند که ظاهراً امری جسمانی یا وصفی از اوصاف مخلوقات را به خداوند نسبت می‌دهند، نظیر «یدالله فوق ایدیهیم» (فتح: ۱۰) «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵)، «والسّمواتُ مطویّاتٌ بیمیّنه» (زمر: ۶۷) و آیاتی که خداوند را موجودی همه جا حاضر می‌دانند که با عالمیان معیت دارد و در دل هر ذره حاضر است؛ مانند: «ان الله یحول بین المرء و قلبه» (انفال: ۲۴)، «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴).

مبتنی بر این دو دسته آیات، برخی که «مشبیه» نام گرفته‌اند معتقد شدند که تمام معرفت ما به امور موجود، از طریق اوصاف جسمانی و تشبیهی است و اگر این اوصاف را در مورد خداوند معتبر ندانیم، او را مشابه عدم دانسته‌ایم و این در نهایت نقصان است و خدا از آن منزّه است (فخر الدین رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۳۵)؛ اما از سوی دیگر، برخی از متفکرین جانب تعالی را گرفته و به تنزیه خداوند از هر صفت جسمانی یا خلقی معتقد شده‌اند. از منظر ایشان، اگر خداوند جسم باشد یا به‌نوعی اوصافی مشابه مخلوقات ناقص خود داشته باشد، خود نیز ناقص خواهد بود؛

و از این رو، لازم است خدا را از تمامی این اوصاف تنزیه کنیم (همان). این متفکرین، گاه از سوی مخالفان خود به تعطیل متهم شده‌اند (ر.ک. شهرستانی، عبد‌الکریم، ۱۴۲۵، ص ۷۷؛ سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۷).

اختلاف نظر در مصداق تنزیه و تشبیه، گاه موجب شده است افراد یا مکاتبی که در میان اهل تنزیه دسته‌بندی شده‌اند، در فهرست اهل تشبیه هم قرار گیرند و برعکس. از باب نمونه، چنانکه دیدیم، برخی مشبیه علت‌گرایش به این دیدگاه را تنزیه خداوند از تشابه به عدم دانستند و خود را به‌نوعی در زمره اهل تنزیه قرار دادند؛ و از سوی دیگر، برخی همچون فلاسفه که به عقل‌گرایی و تنزیه شه‌ره‌اند، به جهت آنکه خداوند را جوهر یا حتی موجود می‌دانستند، از اصحاب تشبیه دانسته شده‌اند؛ یا معتزله با آنکه حق را منزله از آن می‌دانند که امری در صفت قدم با او شریک باشد و برآن‌اند که او بذاته عالم، قادر و حی است، نه به علم، قدرت و حیات زاید بر ذات، باین‌حال به جهت قیاس غایب بر شاهد در موضوعاتی همچون حسن و قبح عقلی و قول به اینکه «ما یکون من الخلق قبیحاً فمنه قبیح، و ما یکون من الخلق حسناً فمنه حسن» یا مانند کردن صفات خداوند به صفات مخلوق و کلام او به کلام مخلوق، از اصحاب تشبیه شمرده شده‌اند (بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸، ص ۲۲۹).

در میان دو طیف دیدگاه‌ها در تنزیه و تشبیه، کسانی بوده‌اند که سعی داشتند راهی میانه را در پیش گیرند و به‌نحوی نه به تشبیه و تجسیم گرفتار شوند و نه به‌نوعی تعطیل دچار آیند. از جمله این افراد می‌توان از *ابوالحسن اشعری* و تابعین او نام برد. *اشعری* سعی داشت تا حد وسطی در میان دیدگاه‌های مختلف برگزیند. وی از یک سو تمامی صفات را چنانکه در نص و روایات آمده است، برای خداوند اثبات می‌کرد و صفات را وجودهای حقیقی‌ای می‌پنداشت که نه عین ذات، که زاید بر ذات‌اند. به اعتقاد وی، عدم اتصاف خداوند به صفات - که برخی از اهل تنزیه بدان معتقد - بودند، مستلزم اثبات ضد آن صفات برای اوست و این موجب نقص در ذات خداوند است. از این رو، وی بر آن بود که باید صفات را به عنوان وجودهایی حقیقی، برای او ثابت بدانیم؛ اما وی از سوی دیگر، برای پرهیز از تشبیه بر آن بود که صرف نامیدن خداوند به صفاتی که آفریده‌ها به آنها متصف می‌شوند، مستلزم تشبیه خدا به انسان نیست؛ زیرا هیچ اشتراک معنوی میان مدلول این الفاظ وجود ندارد. *امام‌الحرمین* جوینی نیز بحث مفصلی را به تشبیه و تنزیه اختصاص داده و در این بحث به رد نظریات دو گروه پرداخته است: یکی گروهی که راه غلو را پیش گرفتند و برای خدا جنبه جسمانی قائل شدند و دیگر گروهی که در نفی تشبیه غلو کردند و به نفی صفات خدا معتقد شدند (هاشمی، محمد منصور، ۱۳۹۳، ج ۷، ذیل مدخل).

عارفان نخستین به دلیل طریقه سلوکی خود در زمینه عشق و محبت و قول به اینکه عاشق در مراحل از سلوک همه چیز را با معشوق مانند می‌بیند و با دیدن آنها به یاد او می‌افتد، بعضاً به تشبیه متهم می‌شدند و از این رو در مواجهه با این اتهام، تأکید زیادی بر تنزیه داشتند. از جمله *کلابادی* در *التعرف*، تنزیه را یکی از اصول و ارکان توحید برمی‌شمرد (کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۴).

اما این تأکید بر تنزیه از دیدگاه ایشان به معنای نفی صفات یا تنزیه محضی که به تعطیل بینجامد، نیست. کلابادی در جای دیگر در مورد دیدگاه مورد پذیرش خود چنین می‌گوید:

این دیدگاه کسانی است که صفات اثبات کردند و تا حد تشبیه نرفتند؛ حق را جل جلاله از ناشایست‌ها و ناپایست‌ها تنزیه کردند و تا حد تعطیل نرفتند و اندر میانه هر دو بیستادند و با هر دو حرب کردند و گفتند مر مشبهه را که تشبیه مکن و خدای تعالی را به خلق مانند مکن که صانع هرگز به صنع نماند... و روی سوی معطله آوردند و گفتند صفات خدای تعالی را نفی مکنید که آنکه ورا حیات و علم و قدرت و دیگر صفات نبود، جماد بود و جماد خدای نبود (همان، ص ۴۵۹).

سراج طوسی هم به نقل از ابن عطای آدمی دو نوع معرفت را از یکدیگر تفکیک می‌کند. از منظر وی، یکی از معرفت‌ها به اقتضای نگاه تنزیهی ناممکن است و دیگری به اقتضای اثبات صفات، امری ممکن است (سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، ص ۳۶).

این نگاه عرفانی در عرفان نظری ابن عربی و تابعان او عمق تحلیلی بیشتری یافت و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن مورد توجه بیشتری قرار گرفت. ابن عربی گاه بحث تنزیه و تشبیه را با رویکردی وجودشناسانه مطرح می‌کند و از تنزیه، اطلاقی وجودی و از تشبیه، تقییدی وجودی را اراده می‌کند و گاه این بحث را به‌مانند متکلمان و سایر حکما با رویکردی معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی طرح می‌نماید. این رویکرد دوم که ناظر به معرفت انسان در قوس صعود است، بیشتر مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی است و آن رویکرد اول که ناظر به صدور و پیش از صدور در قوس نزول است، مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی وحدت وجود و کثرت ظهور است.

از منظر ابن عربی قول به تشبیه یا تنزیه، از منظر معرفتی مبتنی بر مرتبه و مقامی است که انسان در آن قرار دارد. از دیدگاه وی، ارائه منظری کامل در این مسئله، مشروط به کمال در علم توحید است و لذا کامل‌ترین نگاه در این مسئله از آن انسان کاملی است که اگر سخن از تنزیه می‌گوید، کامل‌ترین تنزیه را اراده می‌کند و اگر سخنی مطابق تشبیه می‌گوید، بر اساس شهودی تام از سریان الهی است. بر این اساس قول به تشبیه محض که مجسمه و مشبهه به آن قائل‌اند، محصول توقف در مرتبه قوه وهم است؛ و قول به تنزیهی که صرفاً در مقام قول و بیان است، برآمده از اندیشه صاحب‌نظری است که مرتبه او از عقل مفهومی تجاوز نمی‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳۲). البته همین نگاه تنزیهی نیز به اختلاف منزهین، مختلف می‌شود؛ زیرا هر موجودی به‌اندازه شناختی که به خود دارد، به تنزیه حق می‌پردازد و لذا او را از نقایص و امور مخصوص به خود تنزیه می‌کند...؛ مثلاً عرض می‌گوید: پاک است خدایی که در وجودش احتیاج به موضوع ندارد؛ و جوهر می‌گوید: پاک است خدایی که وجودش احتیاج به موجد ندارد؛ و جسم می‌گوید: پاک است خدایی که نیازمند وسیله‌ای نیست که او را نگه دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷). این نگاه تنزیهی است که به تعطیل نزدیک می‌شود و آن منظر تشبیهی است که به تجسیم منجر می‌گردد؛ اما از منظر عرفانی، شرط وصول به تنزیه اعتقادی و برهانی، رسیدن به کمال معرفت و محقق شدن به علم توحید است که نقطه مقابل تعطیل می‌باشد؛ چنانکه راه وصول به نتیجه‌ای درست در تشبیه، گذر از مرتبه وهم

و وصول به شهود سر بیان الهی در عالم است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۶۲۹). از این منظر، تنزیه حقیقی در مقام فنا فی الله و یافت وحدت محض رخ می‌دهد؛ موطنی که عارف ذات باری تعالی را از اتصاف به هر اسم و صفتی، از جمله تنزیه در مقابل تشبیه و تشبیه در مقابل تنزیه منزه می‌داند و به تنزیهی اطلاق رسیده است (غزالی، احمد، ۱۳۸۴، ص ۴۳؛ جهانگیری، محسن، ۱۳۶۷، ص ۲۸۲). از این مقام گاه به مقام فوق تنزیه و تشبیه یاد می‌کنند و لسان عارف در این مقام آن است که «الباری سبحانه منزّه عن التنزیه فکیف عن التشبیه» (ابن عربی، بی‌تا الف، ص ۴۰)؛ اما عارف در مقام بقای بعد از فنا و یافت وحدت در عین کثرت، به تشبیه بعد از تنزیه می‌رسد که در واقع مقام جمع میان تشبیه و تنزیه است (قیصری، داوود، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵۴).

از بُعد هستی‌شناختی نیز اصل وحدت وجود مبنای وجودشناختی دیدگاه/بن‌عربی و تابعان او در خصوص تشبیه و تنزیه را تشکیل می‌دهد. این اصل و به‌طور کلی منظر وجودی/بن‌عربی به‌گونه‌ای در بحث تشبیه و تنزیه اشراب شده است که این بحث را که به‌حسب طرح کلامی اصالتاً بحثی معرفت‌شناختی یا زبان‌شناختی است (کاکایی، قاسم، ۱۳۹۱، ص ۵۹۷)؛ بدل به بحثی وجودشناختی کرده است؛ به این معنا که برخلاف نظر متکلمین، که محور بحث خود در تشبیه و تنزیه را عمدتاً مبتنی بر مبنای معرفت‌شناختی، مباحث زبان‌شناختی درباره‌ امکان یا نحوه سخن گفتن از خدا و صفات او قرار می‌دهند و مرادشان «از تنزیه خداوند، سلب اوصاف و خواص مخلوقات از او، و مقصودشان از تشبیه، توصیف او به صفات و لوازم اجسام و اشیای ممکن» بود (جهانگیری، محسن، ۱۳۶۷، ص ۲۸۱)، بن‌عربی و اتباع او در گام اول، نظری وجودشناختی به مسئله داشته‌اند و مبتنی بر اصل وحدت وجود، مراد از تنزیه را تعالی وجودی یا اطلاق، و مراد از تشبیه را تقیید وجودی دانستند (همان. و ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳۲). بر اساس اصل وحدت وجود، حق، وحدتی اطلاق دارد. این اطلاق، اطلاق مقسمی است که هیچ مقابلی ندارد و لذا وحدت اطلاق حق، نسبت به اطلاق و تقیید مقابل دار، وحدت و کثرت مقابل دار و سایر اوصاف متضاد، لا بشرط است. مبتنی بر چنین وحدت و اطلاق «واقعیت خارجی چنان است که دست‌کم سه لحاظ را برمی‌تابد: ۱. لحاظ وحدت حقیقی که در آن تنها وحدت دیده می‌شود و کثرات ملحوظ نیستند؛ ۲. لحاظ کثرت حقیقی که در آن تنها کثرات ملحوظ‌اند و وحدت دیده نمی‌شود؛ ۳. لحاظ وحدت نسبی که در آن، همه کثرات شئون همان یک حقیقت واحد و مطلق‌اند و کثرت به وحدت بازمی‌گردد. البته این لحاظ‌های سه‌گانه، تنها لحاظ‌هایی معرفت‌شناختی - که مربوط به نوع نگاه عارف باشند - نمی‌ستند؛ بلکه حیثی‌تهایی نفس‌الامری از واقعیت خارجی به‌شمار می‌روند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۲۴۵).

با این وصف، در لحاظ وحدت حقیقی که هیچ کثرت و قیدی ملحوظ نیست، هیچ اسم و حکمی نیز مطرح نخواهد بود و عارف در مقام جمع مطلق و تنزیه محض است. لحاظ کثرت و تقیید، که در آن حق دیده نمی‌شود و تنها خلق دیده می‌شود، مقام فرق مطلق است و اگر شخص به دیده‌ وهم کثرت‌بن‌بگرد و عبد و حق را متمایز بینگارد که در صفت وجود مشترک‌اند، به تشبیه محض دچار می‌شود؛ اما عارفی که در مقام معیت است، و در وجود،

غیر حق را نمی‌یابد و وجود خود را به حیثیت تقییدیه او می‌بیند، چنین کسی در مقام «تنزیه در عین تشبیه» یا «جمع میان تشبیه و تنزیه» خواهد بود. در این مقام، حق تنزیه خداوند ادا شده است و عارف به‌درستی تشبیه را به عین تنزیه می‌یابد (جندی، مؤید الدین، ۱۳۸۱، ص ۴۰۵).

با این توضیحات می‌توان مرتبط با بحث تنزیه و تشبیه، چهار مرتبه یا موطن را در کلمات عارفان تشخیص داد: ۱. موطن فوق تشبیه و تنزیه؛ ۲. مرتبه تنزیه؛ ۳. مرتبه تشبیه؛ ۴. موطن جمع تشبیه و تنزیه یا تشبیه در عین تنزیه. سه مرتبه یا موطن آخر، برخلاف موطن اول، در مرتبه تعینات یا تجلی ذات مطرح‌اند و مورد اول مربوط به مقام ذات قبل از تجلی است.

بر این اساس، مقام ذات که مقام سلب محض است، موطنی فوق تشبیه و تنزیه است. این مقام که گاه از آن به مقام احدیت ذاتیه تعبیر می‌کند، متصف به تنزیه و تشبیه نمی‌شود؛ چرا که این انصاف از احکام مرتبه الهیت است (قیصری، داوود، ۱۳۷۵، ص ۴۹۹). این عدم جریان بدان جهت است که اساساً حق در این مقام به هیچ اسم و رسم و حکمی متصف نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶). بنابراین احکامی که به حق نسبت داده می‌شوند، در واقع احکام تعینات و مظاهرنده (همان، ص ۳۰). از این‌رو، گاه بدان جهت که حق من حیث الذات اساساً حکم‌ناپذیر است، از آن به مجهول مطلق یاد می‌کنند که هی‌چ علمی بدان احاطه پی‌دا نمی‌کند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

حاصل آنکه مقام ذات یا احدیت ذاتیه، فوق تشبیه و تنزیه است؛ اما تنزیه، در مرتبه الهیت و در مقام احدیت وصفی مطرح است؛ چنانکه تشبیه از مرتبه واحدیت و آغاز کثرت اسمایی و کثرات خلقی مطرح می‌شود (قیصری، داوود، ۱۳۷۵؛ پاورقی آشتیانی ص ۴۹۹). علت آنکه تنزیه در مرتبه احدیت مطرح است، آن است که در این مرتبه هیچ کثرتی حتی کثرت اسمایی و صفاتی مطرح نیست و لذا موطن سلب صفات و از این‌رو موطن تنزیه محض است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵).

اما موطن چهارم موطن جمع بین تشبیه و تنزیه یا تشبیه در عین تنزیه است و از آنجاکه در این موطن، حکم به جمع میان تشبیه و تنزیه می‌شود، خارج از احدیت ذاتیه یا مقام ذات است؛ اما تفاوت آن با مرتبه تنزیه و مرتبه تشبیه آن است که در این دو مرتبه، تنزیه یا تشبیه حکم مرتبه بود و در اینجا عینیت تنزیه و تشبیه حکم وجودی است که در مراتب متجلی شده است. به تعبیر دیگر، در مرتبه احدیت وصفی، تنزیه جریان دارد و در مراتب واحدیت و مادون، به حکم کثرت و تقید، تشبیه جریان دارد؛ و از آنجاکه این مراتب و تعینات، توقیفی‌اند، حکم یکی به دیگری سرایت نمی‌کند؛ اما تجلی ساری در این مراتب - که همان وجود ظهوریافته در این تعینات است - حکم همه تعینات را دارد. از این‌رو، جمع تنزیه و تشبیه به آن نیست که در مرتبه‌های تنزیه حاکم باشد و در مرتبه‌های تشبیه؛ بلکه وجودی که حکم تنزیه می‌پذیرد، بعینه احکام تشبیهی را نیز قبول می‌کند. به بیان قیصری، همان هویت وجودی حق که احکام تشبیهی را می‌پذیرد، دقیقاً احکام تنزیهی را قبول می‌کند (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۷-۱۰۸). بنابراین وجود حقی که منزه است، بعینه در صورت‌های تشبیهی ظهور دارد و همان وجود ظاهر شده در صورت‌های تشبیهی است که بعینه همان حقیقت احدیتی است و احکام تنزیهی را می‌پذیرد.

با توجه به این نگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه به تنزیه و تشبیه، وجه کلمات پرتکرار عارفان در خصوص بیان‌ناپذیری حقایق و معارف عرفانی معلوم می‌شود. می‌توان منشأ بیان‌ناپذیری در کلام عارفان را در دو قسم عنوان کرد. یا منشأ بیان‌ناپذیری خود عارف است یا مخاطبی است که عارف با او روبه‌روست. آنجا که منشأ بیان‌ناپذیری، خود عارف است، گاه عارف درکی از حقیقت ندارد که بخواهد آن را بیان کند و از این عدم درک خود به ناتوانی در بیان تعبیر می‌کند. برای این عدم درک هم دو حالت قابل تصور است: گاهی این عدم درک، به‌جهت درک‌ناشدنی بودن ذات حقیقت است؛ و گاه حقیقت مورد نظر ذاتاً درک‌شدنی است، اما عارف به‌جهت قصور ادراکی خود و عدم وصول به مقام آن حقیقت، از درک آن عاجز است. آنجا که عارف، مقام ذات یا احدیت ذاتیه را قابل بیان نمی‌داند، به سکوتی ذاتی متوسل می‌گردد و بر آن می‌شود که این ذات، نه اسم و رسمی دارد و نه حکمی تا بتوان به‌مدد آنها از او سخن گفت. مشکل، بیان‌ناپذیری برآمده از یافت‌ناپذیری حقیقت است؛ اما اگر عارف در مرتبهٔ مادون ذات که یافت‌پذیر است، ادعای بیان‌ناپذیری می‌کند، می‌تواند بدان جهت باشد که اساساً برای او یافتی صورت نگرفته است که قابل بیان باشد و وی مبتلا به نوعی قصور ادراکی است.

اما مواردی هم می‌توان در کلمات عارفان یافت که نشان می‌دهد، اگرچه عارف به مقام یافت و شهود حقیقت دست یافته، اما باز منشأ بیان‌ناپذیری، خود عارف است. این به‌مانند انسان گنگ و لالی است که حقیقتی را یافته است، اما به‌جهت مشکلی که دارد، قدرت بیان آن حقیقت را ندارد. چه‌بسا در این فرض، متن حقیقت مشهوده قابل بیان باشد و از ناحیهٔ مخاطب هم فرضاً ایرادی نباشد، اما باز هم عارف قدرت بیان ندارد. این ویژگی ممکن است عمدتاً در عارفانی دیده شود که در ذهن تحلیلی قوت ندارند و به‌تعبیری دارای ذهنی فلسفی و علمی و دامنهٔ لغاتی گسترده نیستند تا با استفاده از آن، حداکثر مراد خود را منتقل کنند.

گاه نیز عارف در مرتبهٔ احدیت است که موطن وحدت و بساطت است. اگرچه این مرتبه - که در عرفان اسلامی از آن به تعین اول تعبیر می‌کنند - به شهود عارف درمی‌آید، اما اقتضای مرتبه، وحدت و عدم تفصیل است و لذا موطن سکوت است؛ و کلمات، که متعلق به موطن تفصیل اند در آنجا جایی ندارد.

در مواردی نیز مشکل بیان‌ناپذیری ناشی از مخاطب غیر عارف است. برخلاف نظر برخی طرفداران الهیات سلبی، که محکی الفاظ را تنها امور مادی پدیداری می‌دانند و کاربرد آنها را بر امور الهی بی‌معنا یا نادرست می‌پندارند، به‌نظر می‌رسد که محکی الفاظ تنها این امور نیستند و الفاظ این قابلیت را دارند که معنای عمیقی را که عارف درک می‌کند، انتقال دهند و لذا اگر مخاطب عارف، عارفی در مقام خود او باشد، می‌تواند از این الفاظ و واژه‌ها به معنای مورد نظر منتقل شود؛ اما آنجا که مخاطب، انسانی غیر عارف است، پرواضح است که معنای مورد نظر عارف، تماماً از ناحیهٔ لفظ به مخاطب منتقل نمی‌شود و بسیاری از ابعاد معنایی، بیرون از درک مخاطب باقی می‌ماند. در واقع، عارف، در برابر این ابعاد بیرون‌مانده سکوت پیشه کرده است و به تعبیری آن حقیقت مشهوده به تمامیت خودش قابل بیان نیست.

نتیجه‌گیری

می‌توان در کلمات ابن عربی و دیونسیوس آریوپاگی چهار منظر را در مواجهه با الهیات سلبی و ایجابی مشاهده کرد: منظر وجودشناختی؛ منظر معرفت‌شناختی؛ منظر زبان‌شناختی و منظر سلوکی. در منظر وجودشناختی، سؤال اصلی آن است که آیا وجود خدا وجودی به کلی دیگر است که در این صورت، خداوند هم شناخت‌ناپذیر و هم بیان‌ناپذیر خواهد بود؟ محور بحث در منظر معرفت‌شناختی، امکان یا عدم امکان معرفت به خداست و الهیات سلبی برخلاف نوع ایجابی آن، امکان هر گونه معرفتی به خدا را سلب می‌کند. در منظر زبان‌شناختی، سخن از بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری خداوند است و سؤال آن است که آیا می‌توان با استفاده از الفاظ این‌جهانی، از موجودی فراتر از جهان مادی سخن گفت؟ منظر سلوکی، ایجاب و سلب را در مسیر سلوک به تصویر می‌کشد و بر آن است که دست‌کم مراتب نهایی سلوک زمانی محقق است که سالک به نفی هر گونه صفت و اسمی از خداوند برسد و بیابد که او حقیقتی فراتر از تعیناتی است که می‌توان بدان‌ها معرفت داشت و از آنها سخن گفت.

این دو عارف در دو سنت دینی مسیحیت و اسلام، خدا را به‌اعتبار تجلیات و تعیناتش، قابل شناخت و به‌اعتبار ذاتش غیرقابل شناخت می‌دانند؛ اما ابن عربی و اتباع او، با تفکیک چهار مرتبهٔ تنزیه، تشبیه، جمع تشبیه و تنزیه، و مرتبهٔ تنزیه اطلاق یا فوق تشبیه و تنزیه، تحلیلی غنی‌تر از مسئلهٔ تشبیه و تنزیه یا الهیات سلبی و ایجابی ارائه دادند. در این تحلیل، یافت تنزیه حقیقی از عهدهٔ عارفی ساخته است که از مرتبهٔ کثرات مادی و مثالی عبور کرده و به تعینات تنزیهی حق معرفت یافته است و دیگرانی که به این مقام نرسیده‌اند، از تنزیهی تقلیدی سخن به‌میان می‌آورند. از منظر ایشان، یافت مقام تشبیه تنها زمانی میسر است که عارف بعد از وصول به مرتبهٔ وحدت، سریان حق را در تمامی مخلوقات مشاهده کند؛ و غیر چنین عارفی تنها تقلیدوار از تشبیه سخن می‌گوید. چنین عارفی آن‌گاه که به تعینات ناظر است، تنزیه می‌یابد و تشبیه؛ و آن‌گاه که به وجودی که در همهٔ این تعینات تنزیهی و تشبیهی جاری است نظر می‌کند، جمع تشبیه و تنزیه را می‌یابد؛ و البته وی می‌داند که حق مقامی دارد فراتر از همهٔ تعینات و تجلیات و وجود ساری در آنها، و آن مقام تنزیه اطلاق یا مقام فوق تنزیه و تشبیه است.

منابع

- آریوپاگی، دیونیسیوس، ۱۳۸۸، «رساله الهیات عرفانی»، مترجم لطف‌الله جلالی، معرفت ادیان، ش ۲۹.
- ابن عربی محی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دار الصادر.
- _____، ۲۰۰۳، کتاب المعرفه، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر.
- _____، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تعلیقه ابو العطاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، بی‌تا الف، عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، بهنساوی احمد السید الشریف، مصر، مکتبه الازهریه للتراث، افلاطون، ۱۳۶۶، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- بدوی، عبدالرحمن، بی‌تا، الافلاطونیة المحدثه عند العرب، کویت، وکاله المطبوعات.
- بغدادی، عبدالقاهر ۱۴۰۸، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الجیل دارالآفاق.
- توکل، غلامحسین، ۱۳۸۶، «الهیات سلبی»، نامه حکمت، ش ۹.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، کشف اصطلاحات الفنون، مکتبه لبنان ناشرین.
- جندی، مؤید الدین، ۱۳۸۱، شرح فصوص الحکم، تصحیح، جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی، ۱۳۶۷، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، الالهیات علی هندی کتاب و السنه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، اللمع فی التصوف، تهران، اساطیر.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، قم، شریف رضی.
- _____، ۱۴۲۵، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۵ش، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- غزالی، احمد، ۱۳۸۴، التجرید فی کلمه التوحید، مصحح احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۸۶م، الأربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۸۹، «الهیات عرفانی»، خردنامه صدرا، ش ۵۹.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۱، النصوص، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵ش، شرح فصوص الحکم، مصحح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۹۱، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مابسیر اکهارت، تهران، هرمس.
- کلابادی، ابوبکر محمد، ۱۳۷۱، التعرف، تهران، اساطیر.
- لاوت، آرتور، دیونیسیوس آریوپاگی، ۱۳۹۹، تاریخ و اندیشه‌ها، مترجم، علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هاشمی، محمد منصور، ۱۳۹۳، دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۹۲، مبانی و اصول عرفان نظری، سید عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Douglass, James W, The negative theology of Dionysius of Areopagite, The Downside Review, Volume 81 issue 263, 1963.

Inge, William Ralph, Christian Mysticism, New York Charles Scribner's Sons, 1899.

Kenney, John Peter, "Patristic Philosophy", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.

McGinn, Bernard, Meister Eckhart, Teacher and Preacher, New York: Paulist Press, 1986.

Pourrat, p, Christian Spirituality, Translated by W. H. Mitchell, London, Borns Gates and Washbourne, Digitized by the Internet Archive in 2008.

Morem, Paul, Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence, New York Oxford University Press, 1993.

Turner, Denys, The Darkness of God and the Light of Christ- Negative Theology and Eucharistic Presence, Modern Theology, Volume 15, issue 2, 1999.

A Comparative Study of Negative and Positive Theology according to the Perspective of Dionysius of Areopagus and Mohi al-Din Ibn Arabi

Alireza Kermani / Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Research Institute
Kermania59@yahoo.com

Received: 2021/05/22 - **Accepted:** 2021/08/10

Abstract

Dionysius of Areopagus and the Muslim mystics in the school of Ibn Arabi, while approaching negative theology in some of their words and considering God inexpressible and even unknowable, have emphasized the knowledge of God in a kind of positive theology. From his point of view, both of these perspectives are in accordance with the essence of the matter, in the sense that right is unknowable in terms of essence and in terms of non-manifestation, and therefore inexpressible, and in the homeland of manifestation, it is recognizable and expressible. Muslim mystics have been able to provide a richer analysis of this mystical perspective by separating the four levels of purification, simile, the sum of simile and purification, and the super-level of simile and purification. In this analysis, the mystic gains the knowledge of pre-defined purifying concepts by passing the materialistic and physical pluralities. Also, by intuiting the stage of unity and observing the circulation of truth in all creatures he will find the likening. From this perspective, when the mystic is observing the pre-defined concepts, he will find purification and likening. Likewise, when he looks at the existence that is present in all those pre-defined concepts of purification and likening, he will find a blending of purification and likening. Indeed, he considers the truth which is above all manifestations and beyond the existence that is present in them to be the level of absolute purification or the level of beyond purification and likening.

Key words: negative theology, positive theology, purification, simile, Christian mysticism, Islamic mysticism.

Examining the Significance of Some Verses of the Qur'an on Particular Unity of Existence

Mohsen Movahedi Asl / PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Qom University
movahedi114@yahoo.com

Mohammad Mehdi Gorjian / Associate Professor, Department of Philosophy, Baqerul Uloom
University, Qom mm.Gorgan@yahoo.com

Askar Dirbaz / Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Qom
a.dirbaz5597@gmail.com

Received: 2020/09/09 - **Accepted:** 2021/11/03

Abstract

The particular unity of existence seeks to state that a unique, infinite indivisible being encompasses the entire system of the universe and that its beings, manifestations, and verses are a unique truth, each of which manifests itself to the extent of its existential capacity. Hence, the statement on incarnation and unity, pantheism, and the absurdity of non-God is the result of a misunderstanding of this issue and is a deviation from the path of monotheism. The Holy Quran, which is the boundless sea of monotheistic knowledge, this truth is expressed in the verses concerning the unity of the Divine Essence with expressions such as the eternal of truth, the verse, and sign of all other than Allah, the presence of truth in its manifestations and opportunities, the simultaneity of Divine Essence, and the scientific and existential encompassing of truth; Therefore, these verses, with a corresponding or observance, indicate on this precious basis of eternal monotheism and deny any numerical unity from the Divine sacred Threshold.

Key words: monotheism, personal unity of existence, verses of the Holy Quran, monotheism of essence, explanation.

Analyzing and Examination Relationship between Bondage to Allah in Approaches to Religious Spirituality and Modern Spirituality

Ali Ghorbani / Ph.D. Student, Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute
hekmatrabani65@gmail.com

Received: 2021/06/20 - **Accepted:** 2021/08/03

Abstract

Modern spirituality is a theory that has been proposed in recent years by some modernist intellectuals in scientific and academic forums and, in this regard has weakened and even denied religious spirituality. According to this approach, modern man today is unable to combine rationality and religiosity, and to get rid of this situation, he has no choice but to adopt a spirituality in line with the requirements of modernity and arising from "modern rationality". The most important factor that causes modern man to turn away from religiosity to spirituality is devotionalism in religion from this point of view. Because modern rationality with the characteristic of rationalism is in complete contradiction with the category of devotionalism. Therefore. This study has comparatively studied the relationship between devotionalism and rationality in each of the approaches of religious and modern spirituality. The results of this research, which are collected by library method and descriptive-analytical method, show: First, the devotionalisms of religion is not only compatible with rationality, but is not based on "rational arguments for the necessity of revelation and prophecy", Second, modern spirituality, with its incomplete and incorrect analysis, has considered religious devotionalisms as blind following, and therefore has denied them. Of course, this theory has other serious problems and ambiguities that have been raised in this study.

Key words: spirituality, religious spirituality, modern spirituality, rationality, modern rationality, bondage to Allah, the project of rationality and spirituality.

Investigating the Possibility and Realization of Divine Moral according to the Perspective of Islamic Mysticism

Mohammad Mehdi Monadi / Ph.D. in Islamic Education, Islamic Ethics, Qom University of Islamic Education
monadi62@yahoo.com

Abolfazl Kiashemshaki/ Associate Professor of Amirkabir University of Technology

hosseinr13@yahoo.com

Received: 2021/06/20 - **Accepted:** 2021/08/01

Abstract

Voluntary nearness to God has no nature other than the acquisition of God's characteristics based on Muslim mystics and some moral scholars' perspectives. The most basic question will be whether God can be considered morally endowed with moral attributes? and can the same morality governing human relations be fundamentally attributed to God? This study has examined the feasibility of proving morality for God by referring to the general rules taken from religious texts and considering the mystical analyzes made from them, and also examines the lexical and idiomatic definitions of ethics in human relations that it has answered this question by confronting ijthad and citation, counterfactual and inferential approach with the rules, verses, and hadiths related to the subject and also the definition of the word ethics. The good disposition among human beings will have no source and document of existence other than the names of God according to ontological principles such as "the proof and realization of the principle and source of all goodness and perfection in the Divine Attributes". The hadiths on the subject that have been documented by the mystics claim, based on the poor document, are confirmed according to these general rules. Notwithstanding the fact that the word "ethics " is capable to be attributed to God both literally and terminologically provided that by referring to the spirit of meaning in each explanation of concepts God is considered free from any limitations imaginable due to the usual usage of the concepts for human ethics.

Key words: ethics, divine moral, Islamic mysticism, possibility.

Explanation of the Mystical Theory of Horizontal Esoteric Interpretation

Seyed Ahmad Fazeli / Assistant Professor Department of Philosophy of Ethics Qom University
ahmad.fazeli@gmail.com

Received: 2021/04/09 - **Accepted:** 2021/06/02

Abstract

This study focuses on explanation and proof horizontal esoteric interpretation in mysticism and has used three types of argumentative, narrative and normative explanation. The horizontal esoteric interpretation means restoring the meaning of the divine word to all aspects of the meaning that are within each other as the serious intention of God. It is presented with two rational arguments: one through eternal knowledge and God's foreknowledge to all different understandings of the divine word, and the other, through the truth of the meaning of the words, in case of removing annoying clutter and cancellations, to prove this type of interpretation. Three horizontal esoteric interpretation in the narrations were discussed in the narration section. It became clear that understanding the different meanings of a verse or word from the Holy Quran has been accepted from the narrators and has been implemented. Some topics such as "the indication of wisdom and application", "use of the word in more than one meaning" and "ambiguity" other sciences were testified and became clear in normative explanation that the will of different meanings of a word is somehow acceptable. In the end, we discuss some of the most important difficulties of horizontal esoteric interpretation. The result of these discussions is the transformation of horizontal esoteric interpretation from a chimerical and unscientific basis into a comprehensible and scientific method theory.

Key words: longitudinal esoteric interpretation, horizontal esoteric interpretation, appearance and interior, indication of wisdom, application, ambiguity.

Abstracts

Comparative Analysis of Behavior in Practical Mysticism and Ethics according to Allameh Mesbah Yazdi Exposition based on Examination of the Evolution of Moral Behavior

Ahmad Hossein Sharifi / Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute

sharifi1738@yahoo.com

Alireza Kermani / Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Research Institute

Kermania59@yahoo.com

Abolfazl Hashemi Sajzai / PhD Student in Transcendent Wisdom, Imam Khomeini Research and Training Institute

abolfazl.hashemy@gmail.com

Received: 2020/11/13 - **Accepted:** 2021/01/27

Abstract

Behavior is the movement of human to reach God and is the result of the behaviors and properties of the soul. The science of ethics deals with voluntary behaviors and acquired human traits in terms of their closeness and dimension to God Almighty from Ayatollah Mesbah. Practical mysticism is the science of the waystations and the Station of the soul to attain extinction. Then, Islamic ethics and practical mysticism are converging on the goal; but the analysis of how to achieve the goal is different in these two sciences. Therefore, behavior in ethics and practical mysticism needs comparison and is the main issue of this study. This study describes the characteristics of ethics and practical mysticism and analyzes the position of behavior in them by using of the comparative method. Some of the most important research findings are: 1. The science of ethics in subject matter is more extensive than practical mysticism and they are the same in goal, 2. The truth of behavior in practical mysticism is quite evident from the beginning; but in ethics, behavior gradually loses its position; 3. Behavior according to the perspective of Ayatollah Mesbah's moral theory is very similar to mystical behavior.

Key words: behavior, ethics, practical mysticism, Mesbah Yazdi.

Table of Contents

Comparative Analysis of Behavior in Practical Mysticism and Ethics according to Allameh Mesbah Yazdi Exposition based on Examination of the Evolution of Moral Behavior / Ahmad Hossein Sharifi / Alireza Kermani / Abolfazl Hashemi Sajzaei	5
Explanation of the Mystical Theory of Horizontal Esoteric Interpretation / Seyed Ahmad Fazeli	17
Investigating the Possibility and Realization of Divine Moral according to the Perspective of Islamic Mysticism / Mohammad Mehdi Monadi / Abolfazl Kiashemshaki	39
Analyzing and Examination Relationship between Bondage to Allah in Approaches to Religious Spirituality and Modern Spirituality / Ali Ghorbani	57
Examining the Significance of Some Verses of the Qur'an on Particular Unity of Existence / mohsenMovahedi Asl / Mohammad Mehdi Gorjian / Askar Dirbaz.....	75
A Comparative Study of Negative and Positive Theology according to the Perspective of Dionysius of Areopagus and Mohi al-Din Ibn Arabi / Alireza Kermani	89

In the Name of Allah

Anwar-e Ma'rifat

Vol.10, No.1

Spring & summer 2021

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Ali Reza Kermani*

Editor: *Ahmadhusein Sharifi*

Publication: *Hamid Khani*

Editorial Board:

☐ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary*

☐ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University*

☐ **Askari Solimani Amiri:** *Professor IKI*

☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor IKI.*

☐ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor Bagher al-Olum University.*

☐ **Mohammad Fanaii Ashkevari:** *Associate Professor. IKI*

☐ **Golamreza Fayazi:** *Professor, IKI*

☐ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*

☐ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113471

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

<http://iki.ac.ir> & <http://nashriyat.ir>
