

انوار معرفت

سال نهم، شماره اول، پیاپی ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۹



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 ۹۵۸۸ 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 آرایی

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

دانشیار 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.

نقش کثرت‌گرایی سلوکی در رشد معنوی / ۵

محمدجواد رودگر

شهود عرفانی بین علم حصولی و علم حضوری از دیدگاه ابن عربی / ۲۱

کرامت عثمان ویندی انجای / ابوالفضل کیشمشکی

بررسی تطبیقی - انتقادی عقلانیت‌ایمان در معنویت دینی و معنویت مدرن / ۳۳

علی قربانی کلکناری

دسته‌بندی تحلیلی آیات «محاسبه نفس» و بررسی بازتاب آنها در آثار عرفانی / ۵۱

محمد میری

واکاوی چیستی و جایگاه حیات طیبه در اندیشه ملاصدرا / ۷۱

هادی واسعی / محمد فولادی / کرامت رؤیا بناکار

تحلیل و بررسی معرفت‌شناسی معنویت اشو / ۹۱

کرامت حسن قره‌باغی / محمد جعفری

۱۱۴ / Abstracts

نقش کثرت‌گرایی سلوکی در رشد معنوی

dr.mj345@yahoo.com

محمدجواد رودگر / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۲

چکیده

یکی از نیازهای درونی و حاجات وجودی انسان بینای عقلی و بیدار قلبی، «سلوک الی‌الله» و «رشد معنوی» است که با ساحات و سطوح وجودی آدمیان و ساختار و هندسه هستی‌شان هماهنگ است و با اضلاع منظومه‌وار طبیعت، غریزه و فطرت پیوند حقیقی دارد. ضرورت تحقیق در این زمینه آن‌گاه خودنمایی می‌کند که با «اصالت فطرت» و «اهمیت طبیعت و غریزه» سنجیده شود تا استعدادها، استحقاق‌ها، طبایع و مزاج‌های انسان در صراط مستقیم سلوک و سبیل رشد معنوی مورد توجه همه‌جانبه باشد. اینجاست که سخن از «نقش کثرت‌گرایی سلوکی در رشد معنوی» به میان می‌آید و این پرسش طرح خواهد شد که آیا در سیر و سلوک باطنی و رشد معنوی، کثرت وجود دارد؟ اگر آری، چه نوع کثرتی است که هم صائب و صادق و هم در متن صراط سلوک قابل تبیین و تعیین باشد؟ مقاله حاضر در سه محور: کثرت‌گرایی بیش‌ی، گرایش و روشی پاسخی بدین پرسش است تا هر کدام از کثرات یاد شده را مورد تحلیل و تعلیل قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: کثرت‌گرایی، رشد معنوی، صراط، سبیل، بینش، گرایش، کنش، مراحل و حالات.

انسان در ذات خویش طالب عروج از عالم ظاهر به عالم باطن و مشتاق رهایی از رنج فراق و رسیدن به شهید شهود و حلاوت وصال است که حصول آن با سیر و سلوک باطنی امکان پذیر خواهد بود؛ سلوکی که کششی درونی و نیاز فطری انسان است و معمولاً از آن با واژه «عرفان عملی» یاد می شود. در عین حال انسان ها در یک مرتبه واحدی نیستند و بنا بر علل و دلایل مختلف درون ذات و برون ذات که به طبایع، مزاج ها، استعدادها و استحقاق هایشان برمی گردد، نوع، جنس، راه و روش، روحیه و رویکرد سلوکی هر کدام از آنان نیز متفاوت خواهد شد و بایسته است که تبیینی در زمینه معانی، مبانی، منابع و علل و دلایل تکثر سلوکی بر اساس معارف و حیانی و عرفانی صورت گیرد. اکنون این پرسش مطرح می شود که نقش و خاستگاه مسئله کثرت گرایی در رشد معنوی و سلوک باطنی چیست؟ پاسخ بدین پرسش، از اهمیت علمی و ضرورت معرفتی خاصی در طول اهمیت و ضرورت عملی و عینی برخوردار است تا بدانیم و بیابیم که هویت سلوک و مقامات و احوال و در عین حال استعدادها و ظرفیت های آدمیان در ساحت سلوک که در فضای عرفان اسلامی به اعیان ثابتۀ افراد و سر القدر، موسوم و موصوف است، سرچشمۀ کثرت بوده و کثرت سلوکی در روش و آیین و آداب سلوکی نقش و کار بست بسزایی دارد. از سوی دیگر، در صحن عرفانی و کتب سلوکی بیان شده است که سالکان کوی حق با توجه به حیثیات مختلفی که دارند، به اقسامی تقسیم می شوند. علامه حسن زاده آملی نوشته اند: «بعض از اهل وحدت می گویند که سالکان بر دو قسم اند: قسمی ارضی و قسمی سماوی، یعنی قسمی سیر و سلوک در ارض می کنند و بعض طیران و جولان در سما می کنند؛ مرکب سالکان ارضی ذکر است و بُراق سالکان سماوی فکر است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۷، نکته ۳۵)؛ یا اهل معرفت سالکان را به سالکان مجذوب، مجذوبان سالک، سالکان محض و مجذوبان محض تقسیم کرده اند (ابن فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۹-۲۰). ناگفته نماند که هویت سلوکی سالکان، سرچشمۀ سؤالات و حتی شبهات گوناگونی در حوزه جبر و اختیار و تفاوت و تبعیض سلوکی که - جنبه های هستی شناختی و انسان شناختی دارد - شده و می شود. حال اگر بر خاستگاه یادشده، تفاوت و تهافت های مکاتب، مسالک و مشارب سلوکی افزوده شود، کثرت گرایی سلوکی با دلایل معرفت شناختی و علل روان شناختی بیشتر خودنمایی می کند؛ در نتیجه، فرایند تولید مسئله و تاریخچه آن به اباحت یاد شده و متهم سازی عرفان و عارفان در قالب آموزه صلح کل به پلورالیسم برمی گردد. با این بیان روشن می شود که مسئله اصلی نوشتار حاضر، تبیین، تحلیل و تعلیل کثرت گرایی سلوکی در عرفان، به ویژه عرفان عملی اسلامی است؛ بدین معنا که چگونگی ردیابی کثرت در درون سیر و سلوک، همراه با چرایی های آن به ویژه آن گاه که مبتنی بر شریعت حقه و انواع و اقسام تکثرگرائی معطوف به سبل و صراط، عوالم سلوکی، مقامات معنوی و منازل باطنی، حالات روحی، استعدادها و استحقاق های سلوکی و اطوار وجودی به همراه تجربیات سلوکی و عرفانی، مقصود و هدف قرار گیرد و ما در جست و جوی آن برآمدم که انواع و اقسام کثرت گرایی سلوکی، را با تکیه و تأکید بر آموزه های وحیانی - عرفانی تبیین کنیم. در واقع مسئله ما دارای دو بعد ایجابی و سلبی است. بعد ایجابی

ناظر به تبیین کثرت‌گرایی صائب و صادق در درون سلوک شریعت‌محورانه، و بعد سلبی ناظر به نقد سلوک مبتنی بر سقوط تکلیف و شریعت‌گریز است که این بُعد با دلالت‌های تضمینی و التزامی طرح خواهد شد. در نوشتار پیش روی، با بُعد ایجابی خواهد بود؛ اگرچه بعد سلبی نیز از اهمیت خاصی برخوردار است. پس چرایی نوشتار، شناخت نقش کثرت‌گرایی و ریشه‌یابی آن در مقام سلوک الی الله است و روش ما در بیان و تبیین نقش کثرت‌گرایی سلوکی، روش نقلی - عقلی مبتنی بر تحلیل و تحلیل، نه توصیف و توصیه خواهد بود.

از سوی دیگر، نوشتار پیش روی، بر اصولی چون: ۱. عین ثابت انسان‌ها و سرالقدر آدمیان؛ ۲. تعیین‌کنندگی بینش‌ها و گرایش‌های سالکان؛ ۳. اختلاف استعدادها، طبایع و مزاج‌ها؛ ۴. تفاوت در میزان مجاهدت‌های مترتب بر علم صائب و عمل صالح و استحقاق‌ها در نظام آفرینش انسان‌ها که کثرات را با نفوس، بلکه آنفاس آدمیان متقوم ساخت.

تبیین مفاهیم (مبادی تصویری)

در تبیین مبادی تصویری نقش کثرت‌گرایی سلوکی در رشد معنوی، توجه به این نکته لازم است که بر اصحاب تفکر و ارباب معرفت و محققان اهل فضیلت و فرزاندگی روشن است که بر محور گزاره منطقی - حکمی، «تصدیق بالاتصور محال است» و درک و دریافت درست و دقیق موضوع و محمول قضیه یا قضایا، مغالطه‌سوز و سفسطه ستیز بوده و جلوی بسیاری از خبط و خطاهای معرفتی و کژراهه روی‌های معنوی را خواهد گرفت و نیل به چنین هدف ارزشمندی محتاج بیان و تبیین مبادی تصویری و تصدیقی و مفردات کلیدی موضوع و مسئله مورد تحقیق است.

۱ مفهوم سلوک

سلوک عبارت است از سیر در باطن هستی و مراتب وجود با هدف قرب حقیقی به حقیقه الحقایق و وصول به کمال مطلق و مطلق کمال بر حسب سعه و ظرفیت وجودی و امکانی. در واقع، سیر و سلوک یعنی دیدن و رفتن؛ که رفتن نهادی و جوهری زاد و توشه می‌طلبد و توشه این سفر انفسی و روحانی، همانا تقوا یا صیانت نفس و خویش‌بانی در پرتو مجاهده و ریاضت نفسانی است؛ زیرا انصراف از عالم ناسوت و قطع علائق ماده بسیار صعب و دشوار است و جز با جهاد اوسط (جهاد نرم بین فضایل و رذایل) و جهاد اکبر (جهاد نرم بین عقل و عشق) در مراتب سلوکی حاصل نخواهد شد. بنابراین، سالک اندک اندک با مجاهدت مشروع رشته‌های علقه عالم کثرت را می‌گسلد و از عالم طبع به عوالم بالاتر و والاتر سفر می‌کند. بنابراین، سلوک عرفانی حرکت باطنی نفس است از مبدأ عالم ماده به سوی عالم عقل؛ و مقصد نهایی «توحید» است. به بیان دیگر، حرکتی نهانی و نهادی در جوهر آدمی است که وی را از عالم کثرت به عالم وحدت سوق و سیر می‌دهد. به تعبیر استاد جوادی آملی، این حرکت درونی و سیر انفسی، مضبوط و نیازمند دلیل راه و خضر طریق است: «صبرورت منسجم انسان که سفر مضبوط اوست، منازل

دارد که سالکان صالح باید آنها را بشناسند و با همرهی خضر طی کنند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۶ ص ۲۳۱)؛ و حرکت در قرائت فلسفی - حکمی، خروج شیء از قوه به فعل در گذر زمان یا سیر و صبری تدریجی است. سالک در سلوک عرفانی نیز متدرجاً از منازلی و مقاماتی می‌گذرد که عرفا گاه از آن با عنوان منازل آخرت نام برده‌اند و از چنان اهمیتی برخوردار است که اگر معرفت بدان حاصل نشود، سالک از حیث راه‌شناسی معنوی در «ضالالت»، و از جهت هدف‌شناسی باطنی گرفتار «غوایت» خواهد شد.

یکی از اباحت بسیار بنیادین و در عین حال سرنوشت‌ساز در ساحت سلوک، رشد و زیست معنوی، بحث درباره کثرت‌گرایی سلوکی است و در تبیین و تحلیل آن، قرائت‌های مختلفی وجود دارد. روشن است کثرات یادشده سرچشمه‌های مختلفی دارند که در این قسمت از بحث به برخی اشاره می‌کنیم:

گاهی متعلق کثرت «اصل عرفان» است؛ بدین معنا که عرفان‌های متفاوت و حتی متهافتی وجود دارد؛ مثل:

الف) عرفان بودایی، جینی، اکنکار، سرخ‌پوستی، کوئیلویی، کریشنا مورتی و سای بابا؛

ب) عرفان حسیدیسم و کابالا؛

ج) عرفان اسلامی با همه اقسام، مکاتب و مشارب سلوکی‌ای که در درون مذاهب اسلامی موجودند.

در واقع ممکن است برخی با تلقی و قرائت‌های نادرست از تکثر عرفان‌های یاد شده، وجود عرفان‌های مبتنی بر وحی یا اندیشه بشری را حاکی از پلورالیسم عرفانی و کثرت‌گرایی شمول‌گرایانه به معنای حقانیت هر کدام از عرفان‌های یاد شده بدانند؛ درحالی که چنین تلقی و نگاهی به کثرت‌گرایی به معنای پذیرش عرفان‌های متکثر، متنوع و متفاوت از جهت بنایی و حتی متهافت از حیث مبنایی است. این در حالی است که در این نوع کثرت‌گرایی، حق و باطل و صدق و کذب مطرح است، نه حقانیت و صدق تمامی مصادیق عرفان با هر مبانی، منابع و کارکردهایی. به بیان دیگر، کثرت‌گرایی عرضی، نه طولی، دو نوع است: ۱. کثرت‌گرایی حق (کثرت‌آمیزه و طبایع، نیات و عقول، نوافل، اختلاف قاصدان و مقامات) (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۶-۲۴۹)؛ ۲. کثرت‌گرایی باطل (باطل به معنای راه‌های مختلف، متفاوت و متهافت مبنایی از شریعت‌های متضاد و حتی راه‌های منهای شریعت).

گاهی متعلق کثرت، «راه‌های وصول به حقیقت» در مقام سلوک است که کثرت‌گرایی سلوکی نامیده می‌شود. این معنا نیز دارای اقسامی است: اگر مقصود از کثرت راه‌های سلوکی، راه‌های صائب و صادق در متن صراط مستقیم باشد، قابل پذیرش است؛ اما اگر مقصود از راه‌ها، هر راهی ولو راه گریز از شریعت و عقلانیت، و حتی راه‌های انحرافی سخیفی چون راه گیاهان داروئی توهم‌زا و شرب خمر یا موارد مشابه باشد - که اباحه‌گری است - قطعاً نادرست است و این معنای دوم که بسیاری از جریان‌های معنوی نوپدید و عرفان‌های کاذب مبتنی بر مبانی اومانیستی، لیبرالیستی و سکولاریستی را دربر می‌گیرد که کثرت‌گرایی سلوکی باطل است.

گاهی نیز مراد از کثرت سلوکی، کثرت حالات و روحيات سالکان است؛ مثل قبض و بسط روحی؛ مناجاتی و خراباتی بودن؛ عشقی و زهدی شدن؛

گاهی کثرت مقامات منظور است؛ مثل مقام دانی، میانی و عالی و مراتب هر کدام از این مقامات؛ یا مقام اسلام، ایمان، احسان و ایقان و درجات مندرج در هر کدام از آنها؛

گاهی نیز مقصود کثرت در عوالم است؛ مثل عالم ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت و مراتب منطوقی در هر عالم در ساحت سلوک باطنی و سیر عرفانی و انفسی، که کثرت‌گرایی مثبت و موجه خواهد بود؛

گاهی نیز مقصود از کثرت‌گرایی، کثرت در مظاهر و تجلیات است؛ اعم از تجلی ذاتی، صفاتی و افعالی یا تجلی در مراتب فناء و بقاء بالله؛ همچنین تجلی به معنای فیض اقدس و مقدس، که داستانی خاص به خود دارند.

بنابراین در کثرت‌گرایی سلوکی، اولاً کثرت مبتنی بر مسائل نظری را باید از کثرت مبتنی بر مسائل عملی تفکیک کرد؛ ثانیاً متعلقات کثرت را باید روشن ساخت؛ ثالثاً مبانی و منابع کثرت سلوکی را باید تبیین کرد؛ رابعاً مرز و میزهای کثرت‌گرایی سلوکی در درون یک عرفان خاص - مثلاً عرفان اسلامی - با عرفان‌های مختلف و متنوع از حیث خاستگاه و اهداف و روش را باید مشخص نمود تا مراد و مصداق کثرت‌گرایی سلوکی شفاف شود که این هدف نیاز به «تبیین» دارد. روشن است تبیین این نوع از «کثرت‌گرایی سلوکی» که با قاعده «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» بر مدار اصل جامع «وحدت صراط و کثرت سبیل» قابل جمع است، از اهمیت معرفتی و معنوی و ضرورت علمی و عملی ویژه‌ای برخوردار است؛ در نتیجه، اهمیت مسئله در حل و فصل مبادی و منابع یا خاستگاه و فرایند تولید کثرت سلوکی، بیشتر و بهتر خود را نشان می‌دهد و در ضرورت آن نیز همین واقعیت بس است که اگر محل نزاع در کثرت‌گرایی سلوکی شفاف نشود و مسئله مورد نظر پاسخ مناسب نیابد، پیامدهای نظری و عملی و آسیب‌های معرفتی و معنوی فراوان و قرائت‌های ناروا و نتایج نامطلوبی به همراه خواهد داشت، بدین منظور کثرت‌گرایی سلوکی را با رویکرد عرفانی مورد پژوهش و پردازش قرار می‌دهیم.

۲. مفهوم معنویت

«معنویت» یکی از آموزه‌هایی است که در هندسه معرفت دینی و نظام تعالی وجودی انسان نقش محوری و زیربنایی دارد؛ اگر چه تبیین مفهومی آن از نوع «سهل ممتنع» می‌باشد، لکن امری ضروری و تعیین‌کننده است. به بیان دیگر، تبیین مفهومی معنویت، ممکن مشکل و میسور معسور است و اگر بخواهیم آن را درون‌دینی یا در فضای معارف اسلامی و معالم و حیانی معنا کنیم، معنویت به معنای اصالت «عالم معنا»، یا «عالم غیب» در عین اهمیت «جهان ماده» و «عالم حس و شهادت» است. بنابراین «غیب جهان و جهان غیب» مفهوم مقوم معنویت خواهد بود؛ یعنی «غیب‌گروی» گفتمان حاکم بر معنویت اسلامی است. ناگفته نماند که اصطلاح معنویت معطوف به مکاتب، جریان‌ها و فرق نوظهور، اصطلاحی مستحدثه و دارای بار معنایی متفاوت و حتی متهافت است که امر تبیین مفهومی معنویت را با عنایت به گفتمان‌های مختلف در تطورات تاریخی‌اش بسیار مشکل و معسور کرده است. فطرت دروازه معنویت، و شریعت حقه منبع زلال آن است که بر مبانی هستی‌شناسی (باور به غیب و شهادت عالم وجود)، انسان‌شناسی (اعتقاد به فطرت و سرشتمندی)، معرفت‌شناسی (حجیت معرفت عقلی و قلبی) و

غایت‌شناسی (قرب و لقای حق تعالی و وصول به مقام ولایت الهیه) استوار است. گرایش به معنویت و حرکت به سوی کمال، امری فطری و از نشانه‌های غریزه واقع‌بینی انسان است.

معنویت در قرآن و روایت معمولاً دربارهٔ ایمان به خدا، ارتباط با عالم غیب، پابندی به شریعت و انجام اعمال و مناسک دینی به کار می‌رود.

برای تبیین حقیقت معنویت در آموزه‌های دینی لازم است به عناصر بنیادین مفهومی – مصداقی ذیل توجه داشت: ۱. عنصر اندیشهٔ ایمان به خدا؛ ۲. عنصر انگیزهٔ خدایی داشتن (نیت قرب به حق و تخلق به اخلاق الهی یا صیغهٔ الله یافتن)؛ ۳. عنصر انگیزهٔ خدایی داشتن یا عمل صالح. به بیان دیگر، هویت معنویت در نصوص دینی به دو مؤلفهٔ مهم وابسته است: الف) حسن فاعلی؛ ب) حسن فعلی. بنابراین می‌توان گفت که عناصر بینشی، گرایشی، انگیزشی، کنشی، روشی و منشی در هویت معنویت و تبیین ماهیت آن دخیل‌اند.

معنویت یعنی انسان براساس جهان‌بینی توحیدی به مبدأ و معاد باور داشته و در برابر خدا، خود، جامعه و جهان، مسئول و پاسخ‌گو باشد. معنویت، ارتباط روحی با معبود از طریق نماز و راز و نیاز و انجام هر فعلی با نیت الهی و اخلاص است. در این صورت، معنویت یعنی ایمان و ارتباط پویا، پایا، جهادی، تعالی‌بخش توحیدی و آگاهانه با خدا، خود، جامعه و جهان، از رهگذر شریعت حقهٔ محمدیه و راهنمایی و راهبری امام و ولی در عرصه‌های گوناگون زندگی، که به حیات طیبه منتهی خواهد شد.

۳. مفهوم رشد معنوی

«رشد» که به معنای «راستی راه» و صلاح امر و راهی به سوی حق و حقیقت است، رسیدن به «وجه امر» و واقع مطلب است که رسیدن به راه یکی از مصادیق «وجه الامر» خواهد بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸۹) و آیات قرآن (همچون بقره: ۱۸۶، ۲۵۶؛ نساء: ۶؛ انبیاء: ۵۱؛ کهف ۲۴ و ۶۶؛ حجرات: ۷ و هود: ۹۷) نیز بر راهیابی و نیل به صلاح و خیر، هدایت‌یابی و رشد عقلی، رشد اخلاقی، رشد رفتاری – عملی در ساحت‌های مختلف که از رشد فکری – معنوی نشئت می‌گیرد، دلالت می‌کنند و مفسرین نیز بر چنین معانی و مراداتی اشاره و تصریح کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۲۷۵؛ گنابادی، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۴۳۶). از آنجا که هم «معنویت» و هم «رشد» مقول به تشکیک‌اند و ذومراتب هستند، رشد معنوی عبارت است از فراروندگی انسان از عالم ماده به معنا، ظاهر به باطن و ملک به ملکوت درساحات دانشی و ارزشی، بینشی و گرایشی، و علمی و عملی؛ که آدمیان بر اساس میزان معرفت و مجاهدت خالصانه، مراحل رشد و مراتب فراروندگی را درک و دریافت می‌کنند. بنابراین، رشدیافتگان در ناحیهٔ علم و ایمان یا علم صائب و اخلاق صادق و عمل صالح به مراتب عالی‌تر راه یافته‌اند و به تعبیر استاد جوادی آملی: «مراد از رشد، مجموع عقد و عقیده است؛ یعنی گره خوردن میان موضوع و محمول در فضای علم و گره زدن عصارهٔ قضیه به جان در قلمرو ایمان» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۲، ص ۲۵۵) و رشد مجموع صفات ثبوتی و سلبی، ویژگی مؤمنان کامل و اوصاف رشدیافتگان است.

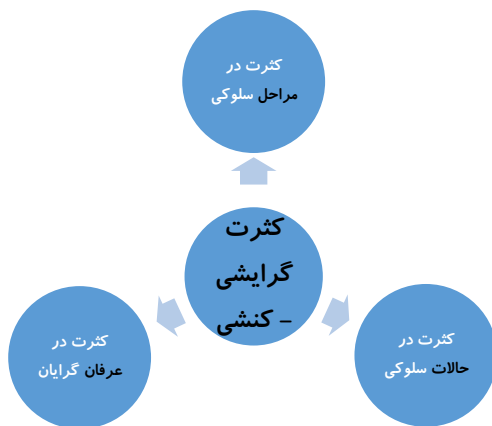
خدای سبحان نیز رشد یافتگان را با تعبیری بسیار عمیق - که با ساحات بینشی، گرایشی و کنشی آنان مرتبط است - می‌ستاید: «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات: ۷). «رشد» عبارت است از شناخت سرمایه‌ها، درک سود و زیان، و قدرت بهره‌برداری از سرمایه‌ها و امکانات، و جلب سود و دفع زیان؛ که دو رکن دارد: درک و قدرت. پس رشد معنوی در همه ساحات اعتقادی، اخلاقی و عملی یا معرفتی، معنویتی و رفتاری، با همه سطوح و لایه‌های آن، تعریف‌پذیر و تحقق‌یابنده است و رشد یافتگان بر اساس میزان معرفت، محبت، ایمان و عمل صالح با هم متفاوت‌اند و تفاوت‌های استعدادی - استحقاقی عامل کثرت‌گرایی سلوکی در صراط رشد معنوی خواهد شد.

مصادیق کثرت‌گرایی

اکنون با عطف به اباحت پیشین، لازم است مناشی و موجبات کثرت سلوکی را که در ساحات بینشی، گرایشی و روشی رخ خواهد داد، به اختصار بیان و تبیین کنیم:

۱. مصادیق کثرت‌گرایی سلوکی در رشد معنوی

در معنویت و عرفان، کثرت‌گرایی دارای معانی متعدد با مبانی و منابع مختلف در ساحات (عرضی) و سطوح (طولی) است که روشن‌سازی ریشه‌ها و رویش‌های تکثر عرفانی می‌تواند نقش بسیار مهمی در تصور و تصدیق آنها داشته باشد. این کثرات عبارت‌اند از: کثرات معلول بینش عرفانی؛ کثرات معلول گرایش عرفانی؛ کثرات معلول کنش عرفانی و کثرات معلول روش عرفانی، که به صورت ذیل تبیین و تقدیم می‌شود:



۱-۱. کثرت بینشی - نگرشی

در بینش و نگرش عرفانی، ماسوی‌الله تجلیات و تعینات حق تعالی هستند که خدای سبحان در مقام جلا و استجلاء و بر اساس فیض اقدس و مقدس و نفس رحمانی، عالم و آدم را خلق کرد و سنخ رابطه خلق با حق از نوع رابطه

ظهوری است. عارفان در عرفان نظری به گزاره «جز خدا هیچ نبودن» بر مدار اصل «وحدت شخصی وجود»، و در عرفان عملی به گزاره «جز خدا هیچ ندیدن» بر محور «وحدت شهود» باور دارند و توحید وجودی — شهودی، مغزای بینش عرفانی و روح جهان‌بینی عارفان است. بنابراین، توحید علمی و عینی گفتمان حاکم بر بینش عرفانی است. بدین جهت، کثرت‌گرایی در عرفان به معنای وحدت و کثرت عرفانی در ساحت عرفان نظری است که شواهد فراوان معرفتی در این زمینه وجود دارد؛ از جمله:

بر محور قاعده تشکیک در مظاهر وجود یا وجود ذات مظاهر یا کثرت در ظهور و تجلی؛
بر مدار اصل پذیرش کثرت بر مبنای تمایز احاطی بین حق و خلق.

۲-۱. کثرت‌گرایی — کنشی

کثرت‌گرایی — کنشی، درحقیقت وابسته به کثرت بینشی و در طول آن است؛ در جوه گوناگون قابلیت تحقق دارد که ممکن است در موقعیت‌های مختلف سلوک سالک و رشد‌راشد تجلی یابد؛ که عبارت‌اند از:

الف) کثرت در مراحل سلوکی

یکی از بسترهای درک و دریافت کثرت سلوکی، تکرر مبتنی بر سه مرحله شریعت، طریقت تا حقیقت (ر.ک: نصر، ۱۳۸۲، ص ۲۲۹) است. آیت‌الله مصباح یزدی در نفی کثرت‌گرایی سلوکی می‌فرماید: «اسلام هیچ‌گاه دو برنامه، یکی به نام شریعت و یکی به نام طریقت، نداشته است. اسلام مجموعاً یک برنامه و روش زندگی بیشتر نیست و مقصود از آن نیز تعالی انسان‌ها و رساندن آنها به عالی‌ترین مراتب کمال و قرب الهی است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۲؛ ر.ک: شریفی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۷). «شریعت» صورت ظاهری و دنیوی احکام است و طریقت سلوک و رفتاری است که هر فرد به تناسب جایگاه و موقعیت فردی و اجتماعی خود، برای عبور از شریعت و وصول به حقیقت برمی‌گزیند و «حقیقت»، مشاهده و دریافت اسرار و رموزی است که با وصول به حق حاصل می‌شود.

سیدحیدر *آملی*، شریعت، طریقت و حقیقت را سه نام برای یک شیء واحد می‌خواند، بدون آنکه اختلافی در بین آنها باشد. مراد او این است که مصداق واقعی آن سه امر یک امر واحد است و این سه امر سه نام به لحاظ سه مرتبه از مراتب آن امر واحد هستند، سیدحیدر *آملی* این نکته را که شریعت، طریقت و حقیقت، حقیقت واحده‌اند، از گفت‌وگوی نبی خاتم صلی الله علیه و آله با حارثه بن زید نیز اصطیاد و استنباط می‌کند؛ آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب به وی فرمود: «چگونه صحیح کردی؟» عرض کرد: «در ایمان حقیقی». پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: هر حقی حقیقتی دارد؛ حقیقت ایمان تو چیست؟ او عرضه داشت: «من اهل بهشت را که به دیدار یکدیگر می‌پردازند، می‌بینم؛ و اهل دوزخ را می‌نگرم؛ و پروردگار را آشکارا می‌بینم». پیامبر صلی الله علیه و آله: «به مقصد نائل شده‌ای. آن را حفظ کن» (آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۶). در هر حال کثرت مراحل سلوکی را می‌توان ناظر با نظریات عارفان مورد توجه و تبیین قرار داد؛ مثل آنچه *بونصر سراج در اللمع* آن را «هفت عدد» می‌داند که عبارت‌اند از: «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا» و صاحب

مصباح الهدایه ده مقام قائل است؛ «شکر و خوف و رجا» را بر آن هفت مقام پیش گفته افزوده است. به تعبیر عزالدین کاشانی، منشأ اختلاف این است که برخی از مشایخ عرفان و تصوف یک چیز را «حال» و بعضی «مقام» تلقی کرده‌اند. ناگفته نماند که «حوال» نیز عبارت‌اند از: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین (ر.ک: همائی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵)؛ یا بر اساس استناد و استنباط علامه جوادی آملی از قرآن، مراحل معرفت، هجرت، سرعت، سبقت و امامت برای سالک الی الله قابل طرح است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۹۸).

(ب) کثرت در حالات و استعدادهای سالک

ابن‌سینا در این زمینه می‌نویسند: «إن للعارفين مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم. فكأنهم و هم فی جلایب من أبدانهم قد نضوها و تجردوا عنها إلی عالم القدس و لهم أمور خفیة فیهم و أمور ظاهرة عنهم. یستکرها من ینکرها و یتکبرها من یعرفها» (ابن سینا، ۱۳۷۴، ص ۱۴۳). سالک می‌تواند به دلیل خصوصیتی که در استعداد شخص اوست، دارای حالات و مقامات ویژه خود باشد. این حالات اختصاصی، در ترتیب منازل سفر بیان نمی‌شود؛ ترتیبی که در منازل سلوک بیان می‌شود؛ به تعبیر کاشانی: «حال المحب المتوسط فی درجات الاستعداد، التام بحسب الفطرة، الممؤن بالموانع بحسب النشأة» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۷). بنابراین سالک می‌تواند در سلوک خویش حالات و استعدادهایی داشته باشد؛ چون: ۱. کثرت قبضی - بسطی؛ ۲. مناجاتی - خراباتی؛ ۳. شاهد بازاری و پرده‌نشینی؛ ۴. جاذبه و دافعه داشتن؛ ۵. ملامتی - محبتی؛ ۶. جاذبه و سلوک و سلوک، و جذب و... اینک به بیان برخی از این حالات و استعدادها می‌پردازیم.

یک - خراباتی و مناجاتی

خراباتی کسی است که جذبۀ الهیه بر او غلبه دارد و مناجاتی سعی می‌کند به آن جذبۀ برسد. خرابات محل می‌خوران و درویشان حقیقی است و هرکسی می‌خواهد از می‌خوران و مراقبین جمال محبوب شود، راهی جز رهایی از خودبینی ندارد و به همین دلیل می‌گوید: تا خودبینی هست، خراباتی امکان ندارد (سعادت‌پور، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴) و به همین برهان باهر می‌سرایند:

نشانی داده‌اند اهل خرابات که «التوحید اسقاط الاضاف»

(شبیستری، ۱۳۶۸، ص ۷۵)

پس بایسته است که در صراط سلوک، به فنای افعالی، صفاتی و ذاتی رسید و همه قیود و حدود عدمی را پشت سر نهاد تا به توحید تام، یعنی توحید افعالی، صفاتی و ذاتی نائل شد. خرابات جای هر کسی نیست. تا کسی از کس بودن و تمثّل لذت می‌برد و تعلقات و تعینات دارد، در خرابات جایی ندارد. آری به تعبیر شبستری، خراباتی در دریای بی‌انتهای حقیقت غرق شده و قطره وجودی‌اش در آن به دریا تبدیل شده است (ر.ک: سعادت‌پور، ۱۳۸۴، ص ۳۸۶).

خوف و رجا همیشه به یک اندازه نزد عارفان مطرح نبوده‌اند، در برخی بعد امید قوی‌تر بوده و در برخی دیگر بعد رجا غلبه داشته است و دسته سومی هم بودند که به هر دو، نگاهی متعادل و عاقلانه داشته‌اند. در این زمینه، علامه آیت‌الله سید محمدحسین حسینی طهرانی می‌نویسد: در حقیقت، بازگشت ادب به سوی اتخاذ طریق معتدل بین خوف و رجا است و لازمهٔ عدم رعایت ادب، کثرت انبساط است که چون از حد درگذرد، مطلوب نخواهد بود. مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی - رضوان الله تعالی علیه - مقام انبساط و ارادتش غلبه داشت بر خوف ایشان. مرحوم حاج شیخ محمد بهاری، نیز این طور بود. در مقابل، حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی - رضوان الله تعالی علیه - مقام خوفش بر رجا و انبساط غلبه داشت و این معنای از گوشه و کنار سخنانشان مشهود و پیداست. هرکسی که امیدواری و انبساط او بیشتر باشد، او را «خراباتی»، و هر که خوف او افزون باشد، او را «مناجاتی» نامند؛ ولی کمال در رعایت اعتدال است، از حائز بودن کمال انبساط در عین برخورداری از کمال خوف و این معنا فقط در گفتار و کردار و قول و فعل ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام موجود است (حسینی، تهرانی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

بنابراین، سالکان مجذوب را بسته به واردات غیبی و حالت درونی آنها، گاه «مناجاتی» و گاه «خراباتی» می‌نامند. آن دسته از سالکان را که در میانهٔ خوف و رجا، بیشتر نظر بر خوف از خدا و جلوهٔ جلال الهی دارند، مناجاتی می‌نامند و آن دسته از سالکان مجذوبی را که در میانهٔ خوف و رجا، بیشتر بر امید و رجای خدا دل بسته‌اند و جلوهٔ جمال الهی را نظاره‌گردند، خراباتی گویند.

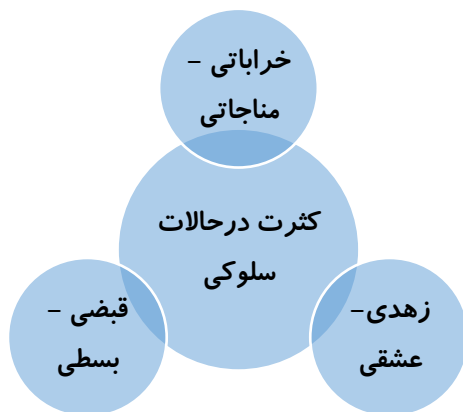
دو - زهدی و عشقی

اولین مرحلهٔ تصوف، خصوصاً در جهان اسلام، «تصوف زاهدانه» بود که نوعی معامله با خداست؛ اگرچه زهد زهاد و زهد عارف داریم و در درجات با هم متفاوت‌اند (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۰۳۰-۱۰۳۱)؛ چنانکه که استاد شهید مطهری می‌فرماید: «زهد و عبادت غیرعارف، با زهد و عبادت عارف از لحاظ پیکر و قالب و ظاهر یکی است؛ لیکن از لحاظ روح و معنا و لب متفاوت است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۱۶)؛ لکن تصوف به تدریج وارد مرحلهٔ جدیدی تحت عنوان «تصوف عشقی» شد که می‌توان آن را «تصوف عرفانی» نامید. بنابراین آن چیزی که روح و معنای متفاوت به هر کدام بخشیده همانا معرفت و محبت است؛ زیرا زهد و خوف، آن گاه که با معرفت و محبت درآمیخت و ترکیب شد، روح آن تحول یافت و روحیهٔ زاهد و خائف نیز متحول شد. این است که سرمایه‌های وجودی و سلوکی سالکان در ساحت زهد و خوف با عشق و عرفان در مقام سیر و سلوک متفاوت است.

سه - قبضی و بسطی

یکی دیگر از عواملی که از موجبات و مصادیق کثرت در حالات و استعدادهای سالکانند، قبض و بسط درونی و وجودی سالکان است. قبضی و بسطی در مقام قلب به مانند رجا و امید است در مقام نفس؛ مانند خوف و ترس در مقابل رجا و امید در نفس. بسط در مقام خفی عبارت از آن است که خداوند بنده را ظاهراً با خلق بسط دهد و باطناً

او را به سوی خودش - رحمتی برای خلق - قبض کرده و بکشد؛ و او تمام اشیا را فراگیرد و او را چیزی فرانگیرد؛ او در هر چیزی اثر گذارد و هیچ چیزی در او اثر نگذارد (کاشانی ۱۳۸۱، ص ۱۵). به تعبیر دیگر و روان‌تر، قبض، گرفتنی دل از هیبت حق تعالی است که در پیوند با صفات جلالیه حق تعالی رخ می‌دهد؛ و بسط گشادگی دل از انس و لطف او، و پیوست به صفات جمالیه حق سبحانه است. قبض و بسط از آن متوسطان است و درجه این دو، پس از خوف و رجای مبتدیان و پیش از هیبت و انس و اصلان است. قبض و بسط، دو حالت درونی سالکان است که حدوث و زوال آنها به نوع رابطه با مسلوک‌الیه در ساحت سلوک است. بنابراین، قبض و بسط سالکان معلول مراتب وجودی و حالات متفاوت و گاهی متهاافت آنهاست و هر کدام از این حالات، در نوع و جنس و مراتب سلوکی آنان نقش‌آفرین است و بدین جهت با کثرت سلوکی در صراط سلوک مواجهیم.



۳-۱. کثرت روشی - رفتاری

یکی دیگر از سرچشمه‌های کثرت‌گرایی سلوکی در رشد معنوی، کثرت روشی - رفتاری (کثرت در جانب مسلک و راه) است که در آموزه‌های دینی نیز بدان اشاره شده؛ چنانکه در حدیث نبوی آمده است: «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴، ص ۱۳۷)؛ زیرا سالک در هر نفسی یک گام در قوس صعود می‌نهد؛ لذا تعدد راه تنها به تكثر «نفوس» نیست؛ بلکه به کثرت «انفاس» خواهد بود.

دم چو فرو رفت «ها»ست، «هو»ست چو بیرون رود

یعنی از او در همه، هر نفسی «های» و «هو»ست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۳۵).

کثرت‌گرایی یاد شده قابل جمع با وحدت‌گرایی است؛ زیرا کثرات راه، روش، دستورالعمل، استعدادها، استحقاق‌ها، تجربیات سلوکی و عرفانی، قدر و منزلت و حد و حدود، با آیاتی مثل: و انّ هذا صراطی مستقیما... (انعام: ۱۵۳)، قل هذه سبیلی... (انعام: ۱۳-۱۵)، نحن قسمنا بینهم معایشهم (زخرف: ۳۲) هماهنگ است. به بیان دیگر، کثرت در راه‌های سلوکی شامل راه معرفت نفس، راه مراقبه و... نیز می‌گردد که در مکاتب عرفان عملی ردیابی می‌شود. سالکان مجذوب به طور کلی دو روش کلان برای سلوک الی الله دارند:

الف) روش تقویت نفس

باورمندان به روش تقویت نفس، به مجاهده با نفس اهمیت ویژه می‌دهند و برای برخورداری از فضای معنوی عوالم روحی و نیل به مکاشفات و واردات قلبی، به سرکوب نفس سرکش با ریاضت‌های سنگین شرعی مشغول می‌شوند که از عهدهٔ عموم مردم خارج است. این سالکان، ارباب ریاضت و اصحاب مکاشفه و کرامت‌اند. محقق نراقی بر این اعتقاد است که تقریباً همهٔ فضیلت‌های روانی و رفتاری از نفس قوی صادر می‌شود و به میزانی که در هر جنبه‌ای نفس تقویت شود و توانمندی نفس بر اتصاف و انجام فعل افزایش یابد، فرد بیشتر به فضایل روی می‌آورد و کمال شایسته برای خود ایجاد می‌کند (نراقی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵). از سوی دیگر، به این حقیقت، تصریح دارد که ضعف و زبونی نفس و احساس ناتوانی و اضطراب در خود، باعث رفتارهای ضداخلاقی است. بر همین جهت به ضرورت و اهمیت تقویت نفس متربی تأکید می‌کند و به معلمان و مربیان توصیه می‌نماید تا برای تقویت نفس متربی برنامه‌ریزی کنند و ارادهٔ وی را نیرومند سازند و قدرت تحمل او را بالا ببرند تا با احساس عزت و صلابت و قدرت بتواند در برابر محرک‌های ضداخلاقی و تربیتی، مقاومت کند و در جهت اهداف عالی تربیتی، بدون هیچ‌گونه ضعف و سستی گام بردارد. قوت نفس - که از آن به صلابت یا کبر نفس نیز تعبیر می‌شود - همان توانمندی و تحمل فرد در برابر مشکلات، سختی‌ها، ناملایمات و مانند آن است. در مقابل، ضعف نفس ناتوانی و عدم تحمل نفس است و در اصطلاح دیگری، از آن به «صغر نفس» تعبیر می‌شود (همان، ص ۲۶۱). روش تقویت نفس و تحصیل توانمندی آن نزد محقق نراقی از اهمیت و ضرورت خاصی برخوردار است. و لازمهٔ قوی بودن نفس را این عوامل می‌داند: اطمینان نفس، ثبات در عقاید؛ عدم تزلزل؛ احساس توانمندی و مقاومت در برابر شداید و دردها؛ شکست‌ناپذیری، شهامت ورود به موارد خطرناک؛ تصمیم و عزم قاطع بر تحصیل آنچه مفید تشخیص داده می‌شود. کسب کمال و فضایل و از جمله غیرت در تربیت فرزند، حفظ ناموس و پاسداری از دین (همان، ص ۲۷۴ - ۲۶۴)؛ تأثیرناپذیری و عدم تغییر حالت (همان، ص ۲۶۱) در شرایط متضاد فقر و غنا، سلامتی و بیماری، ستایش و سرزنش و مانند اینها؛ احساس عزت، حریت (همان، ج ۲، ص ۱۰۳)، بلندهمتی، و ... (همان، ج ۱، ص ۲۶۳) و در مقابل، عوامل زیر را لازمهٔ ضعف و ناتوانی نفس ذکر می‌کند: ذلت و زبونی؛ عدم جرئت بر اقدام به کارهای مهم و بزرگ؛ مسامحه‌کاری؛ اضطراب در برابر کوچک‌ترین بلاها؛ ترس (همان، ص ۲۶۰)؛ سستی و تزلزل، احساس شکست (همان، ص ۲۶۲)؛ پست‌همتی و اکتفا به پایین‌ترین مراتب از هر چیز عالی و ارزشمند؛ بی‌غیرتی و بی‌تفاوتی در برابر عرض، دین و تربیت اولاد؛ و ... (همان، ص ۲۶۵ - ۲۶۳). وی در مقایسهٔ فضایل و ردایلی، در موارد زیادی ریشهٔ هر یک از فضایل را قوت نفس و ریشهٔ هر یک از ردایلی را ضعف نفس بیان می‌کند؛ مثلاً ریشهٔ وقار، تأمل و اطمینان نفس را قوت نفس دانسته و در برابر، عجله و شتاب‌زدگی را ناشی از ضعف نفس قلمداد کرده است (همان، ص ۲۷۴ و ۲۷۹). قوت نفس همان صلابت درونی در برابر همهٔ مشکلات و اشکالات درونی و برونی است

که نفس را به مرتبه عزت و کرامت می‌رساند و نفس عزیز و کریم تن به لثامت و خبثت نمی‌دهد. به هرحال تربیت نفس از رهگذر تقویت نفس، همان ریاضت نفس با تقوای الهی است که خود ذومراتب است و نفوس مستعده را به مراتب سلوکی برتر و والاتر نایل می‌کند.

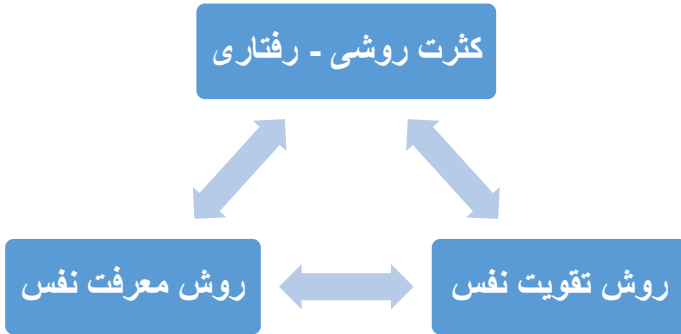
(ب) روش معرفت نفس

معرفت نفس کلید کمال و ورود به خزاین معارف و حقایق است؛ چنانکه پیامبر اکرم ﷺ در سؤال مردی به نام مجاشع که از حضرت پرسید: «یا رسول الله! کیف الطريق الی معرفة الحق؟» فرمود: «معرفة النفس». همچنین علی ﷺ فرمود: «نال الفوز الاکبر من ظفر بمعرفة النفس» (شرح غررالحکم، ج ۶ ص ۱۷۲) و «المعرفة بالنفس انفع المعرفتين» (همان، ج ۲، ص ۲۵). خودشناسی کلید کمال و مادر معرفت و سلوک به سوی خداست. به تعبیر صدرالمتألهین: «علم النفس هوام الحکمة و اصل الفضائل...»؛ خودشناسی مادر همه حکمت‌ها و ریشه و اساس همه فضیلت‌هاست (ملاصدرا، شرح هدایه ابن اثیر، ص ۷)؛ و به تعبیر علامه حسن زاده آملی: «فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملکوت...»؛ به راستی که خودشناسی کلید گنجینه‌های ملکوت است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۷). سالکان در این شیوه عقیده دارند که برای رسیدن به توحید ذات مقدس الله، راهی جز رسیدن به فقر وجودی و دریافت نیاز ذاتی خود به عنوان مقدمه طلوع خورشید معرفت رب العالمین و ظهور آفتاب حقیقت - که همان وصال به معبود حقیقی است - ندارند. عارف در طریقه معرفت نفس، در پی وصال حضوری و شهودی به حقیقت رب است. بنابراین بديهی است که نهایت این طریقه، تجرد نفس و فنای فی الله است. علامه طباطبایی در المیزان و البیان و به طور مبسوط‌تر در رساله الولایه، طریق سلوکی مطابق با متن شریعت را طریق معرفت‌النفس می‌داند و آیات و روایات بسیاری را در تأیید دیدگاه خود بیان می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۴۳؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰-۱۰۴). مبنای هستی‌شناختی ایشان در این طریق سلوکی آن است که هستی شئون و مظاهری ذومراتب دارد. حقیقت هر کمالی، مرتبه مطلق و مرسل و دائمی آن است و درجه کمال موجودات، بسته به میزان ظهور کمال مطلق در آنها و اقتراشان به قیود و حدود عدمی، متفاوت است. درباره انسان نیز این قاعده صادق است: از بین بردن هر چه بیشتر این نواقص در انسان، موجب قرب بیشتر به کمال مطلق است؛ امری که در ادبیات عرفانی از آن به فنا تعبیر می‌شود:

ویظهر من هنا أن حقیقه کل کمال هو المطلق المرسل الدائم منه وان قرب کل کمال من حقیقه بمقدار ظهور حقیقه فيه ای اقتراؤها بالقیود و الحدود فکل ما ازدادت القیود قل الظهور وبالعکس. ویظهر من هنا ان الحق سبحانه هو الحقیقه الاخیره لکل کمال حیث ان له صرف کل کمال وجمال وان قرب کل موجود منه علی قدر قیوده العدمیه وحدوده ویظهر من ذلك ان وصول کل موجود الی کماله الحقیقی مستلزم لفناؤه حیث انه مستلزم لفناء قیوده وحدوده (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹۵).

این طریق سلوکی، مبتنی بر آموزه‌های دینی است. علامه معتقد است که قرآن دارای مراتب معنایی است؛ آن‌گونه که هر مرتبه از آن بر حسب مقامات و مراتب اهلهش از سوی خدا اراده شده است (همان، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۷۳). این

مینا در کنار مبنای انسان‌شناختی علامه که انسان‌ها را نیز دارای مراتب ادراکی متفاوت می‌داند (همان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶)، موجه این امر است که چگونگی پیمایش مسیر در سلوک الی الله، از آیات و روایات به وضوح قابل برداشت است؛ مشروط به اینکه با درکی متعالی‌تر و نگاهی عمیق‌تر به آیات و روایات و اعمال عبادی بنگریم (ر.ک: همان). ملاصدرا نوشته‌اند: «ان صراط التوحید هو نفس المؤمن المسافر من بیت نفسه الی الله امتثالاً لامره تعالی حیث قال: یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» (فجر ۲۷-۳۰)؛ (صدرای شیرازی، اسرارالآیات، ص ۱۹۰). وی در جایی دیگر می‌گوید: انسان به عنوان موجودی که داری عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد است، در سیر استکمالی خود فرایند چند مرحله‌ای را گذرانده و با حصول به عقل فعال، قوه نظری نفس تکامل می‌یابد» (همو، مبدأ و معاد، ص ۳۱۱). همچنین ایشان کمال قوه عملی نفس را به طی مراتب چهارگانه تهذیب ظاهر با التزام به احکام شریعت، تطهیر باطن از صفات رذیله، آراستن نفس ناطقه به صور قدسیه، و در نهایت، فنای نفس از ذات خود - که همان کمال انقطاع از ما سوی الله است - می‌داند (همان، ص ۳۲۴). بنابراین، منتهای سیر استکمالی نفس در فعلیت یافتن قوای نظری و عملی نفس، کمال حقیقی نفس را در پی خواهد داشت. البته نفس در سیر استکمالی خود، علاوه بر امور یاد شده - که مستلزم پالایش و صفای نفس است - نیازمند هدایت و لطف حق تعالی نیز می‌باشد (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۸).



نتیجه‌گیری

کثرت‌گرایی صائب و صادق در ساحات بینشی - نگرشی، گرایشی - کنشی و روشی - رفتاری، هرگاه در درون صراط مستقیم سلوک و با تعبیر سبیل یا سیبیل خدا ملحوظ شود، در معنویت و حیانی و عرفان عملی اسلام مورد پذیرش است؛ زیرا هم صراط از گستردگی و دامنه وسیع برای دربرگرفتن سبیل و راه‌های سلوکی و طرق رشد معنوی برخوردار است و هم انسان‌ها از حیث سرشت، طبایع و مزاج‌ها از یک سو، و استعدادها و استحقاق‌های اکتسابی یکسان نیستند. بنابراین، اصل مشترک سلوک و صیوروت، برمدار «فطرت» و محور «شریعت حقّه محمدیه ﷺ» و هسته جامع سلوکی در رشد معنوی نیز قرار گرفتن در صراط «امامت و ولایت»

خواهد بود. بدین معنا، کثرت در نوع تلقی سالک از تجلیات الهیه و تعیین نسبت خود با حقیقة الحقایق و آنگاه سنخ حرکت در مراحل سلوکی و مقامات، حالات و مواجید یا تجربیات سلوکی و درک و دریافت روح و روحیه سلوک تا شهود و نقش آفرینی‌های آن قابل فهم و پذیرش است و با سالک با معرفت علمی و عینی به استعدادها و استحقاق‌ها، طبیعت و مزاج وجودی‌اش روش و رفتار سلوکی خاص خود را در درون صراط سلوک می‌یابد و به رشد وجودی خویش معطوف به توصیف و توصیه‌های حق و واقع‌گرایانه در مسیر درست تکامل ادامه می‌دهد. نتیجه آنکه کثرت‌گرایی بدون مبنای وحیانی و بنای شرعی، نادرست و ناپذیرفتنی، و کثرت‌گرایی مبتنی بر مبنای و پناهای شرعی و عقلانی هماهنگ با فطرت توحیدی، درست و پذیرفتنی است و با ساختار وجودی و ساحات و سطوح انسان در راه رشد معنوی کاملاً سازگار است.

منابع

- آمدی، عبدالواحد، ۱۳۷۳، *عمرالحکیم*، شرح: جمال‌الدین محمد خوانساری، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن سیناء، حسین، ۱۳۷۴، *الاشارات والتنبیهات*، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، مطبوعات دینی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۱۰ق، *معجم مقانیس اللغة*، بیروت، الدار الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ش، *تفسیر تسنیم*، ج ۲۲، قم، اسراء.
- _____، *تسنیم*، ۱۳۹۸، ج ۵۲، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ش، *ادب فنای مقربان*، ج ۶، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۴ش، *علی بن موسی الرضا و القرآن الحکیم*، ج ۱، بی‌تا، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *تحریر رساله الولایه علامه طباطبائی*، ج ۲، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۰، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، ج ۱۳، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات والتنبیهات*، ج ۳، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۶، *گنجینه گوهر روان*، قم، نثر طوبی.
- حسینی تهرانی، و همکاران، ۱۴۲۱ق، *رساله لب‌الباب در سیر و سلوک اولوالالباب*، مشهد، علامه طباطبائی.
- سعادت‌پرور، پهلوانی، ۱۳۸۴، *راز دل، شرحی بر گلشن راز*، تقریر بیانات علامه طباطبائی، تهران، احیای کتاب.
- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۶۸ش، *گلشن راز*، تهران، اشراقیه.
- شریفی، احمد حسین، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان عملی در اسلام*، تهران، سمت.
- _____، ۱۳۹۱، *درآمدی به عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، تهران، پرتو ولایت.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۳، *الاسفار الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *تسویه در اسلام*، تهران، اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *تسویه* (مجموعه مکاتبات و مراسلات علامه طباطبائی با هانری کربن)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۸، *رساله التوحید (رسائل توحیدی)*، ترجمه: علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۰ق، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الانس*، تهران، مولی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۱ش، *اصطلاحات الصوفیه*، تحقیق: مجید هادی‌زاده، تهران، حکمت.
- _____، ۱۴۱۳ق، *شرح منازل السائرين*، قم، بیدار.
- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۶۷، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران، هما.
- گنابادیف ملاسلطانعلی، *بیان السعاده*، ۱۳۸۱، تهران، حقیقت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *در جست‌وجوی عرفان اسلامی*، تدوین و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، ج ۷، تهران، صدرا.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه: حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران، قصیده‌سرا.

شهود عرفانی بین علم حصولی و علم حضوری از دیدگاه ابن عربی

عثمان ویندی انجای / استادیار تصوف و عرفان اسلامی جامعة المصطفی العالمیه، قم

osweye03121979@gmail.com

ابوالفضل کیاشمشکی / دانشیار گروه فلسفه علم، دانشکده مدیریت علم و فناوری دانشگاه صنعتی امیرکبیر

akia45@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۵

چکیده

هدف مقاله پیش‌رو این است که رابطه شهود عرفانی و علم حضوری را با توجه به نصوص ابن عربی بررسی و نقد کند. از این رو، سؤال آن از این قرار است: آیا دلیلی، به‌ویژه از ابن عربی، بر حضوری بودن شهود عرفانی در دست داریم؟ بدیهی است که روش این بحث باید استقرایی، همراه با تحلیل باشد تا همه نصوص مربوطه از لحاظ دلالت، تحلیل و بررسی شود. ضرورت این بحث، به سبب رابطه تنگاتنگ شهود و علم حضوری در ذهن بسیاری از پژوهشگران، آشکار است. پیشنهاد مقاله، با توجه به ضعف شواهد دیگر، این است که حضوری بودن شهود عرفانی را می‌توان از لحاظ تأمل در معنای لغوی آن فهمید؛ وگرنه حصولی بودن آن، طبق نظر ابن عربی متعین می‌شود؛ ولی نه هر علم حصولی؛ بلکه علم حصولی‌ای که از جنس علم حدسی است. تفسیر شهود به علم حدسی، هم با مفهوم القا سازگار است و هم با دیدگاه عرفای پیش از ابن عربی کاملاً هماهنگ است.

کلیدواژه‌ها: شهود، عرفان، علم حصولی، علم حضوری، ابن عربی.

مفهوم شهود، علم حصولی و علم حضوری، از مهم‌ترین مفاهیم استفاده شده در این مقاله است. از این‌رو ضروری است که ابتدا به شرح معانی آنها و سپس به بیان ضرورت مسئله، بیان روش تحقیق، همراه با پیشینه تاریخی آن پرداخته شود.

شهود مصدر فعل «شهد» بوده و معانی لغوی زیادی برای آن ذکر شده است. جوهری قائل است: «الشهادة بأمراً ما، بمعنى القطع بخبر» (جوهری، ۱۴۳۰، ص ۳۰۳). طبق نص جوهری، مشاهده چیزی، به معنای رسیدن شاهد یا مشاهده به خبر جزمی و یقینی است. شهادت دادن و دیدن نیز از دیگر معانی شهود است (همان، ص ۳۰۳). این معنای دوم به بحث ما نزدیک‌تر است.

ابن منظور در لسان العرب نقل می‌کند: «شهد کسی است که هیچ چیز از علم او غایب نیست» (ابن منظور، ۱۴۱۶، ص ۲۲۲). او سپس بین مفهوم شهید، علیم و خبیر بر اساس متعلق آنها فرق گذاشته است؛ زیرا امکان دارد علم لا بشرط نسبت به امور ظاهری و باطنی، یا متعلق به امور باطنی تنها یا متعلق به امور ظاهری تنها باشد؛ و عالم را به اعتبار امور باطنی «خبیر» و به اعتبار امور ظاهری «شهدید» گویند (ر. ک: همان، ص ۲۲۲). به نظر می‌رسد که *ابن منظور* در تفریق بین این معانی، تا حدودی از عرفا اثر پذیرفته است.

در این دو تعریف، عنصر علم و معرفت موج می‌زند؛ یعنی اگر کسی چیزی را مشاهده کند، معنای آن مشاهده این است که متعلق مشاهده نزد او معلوم و مکشوف شده است. در این دو تعریف لغوی از واژه شهود، «حضور» هم ملاحظه می‌شود؛ که در هنگام بررسی استدلال‌ها، برای اثبات حضوری بودن شهود عرفانی، به آن پرداخته خواهد شد.

قیصری در بررسی مفهوم القائنات عرفانی، فرقی بین معنای شهود و کشف قائل نشده است. این کار او موجب شده است تا بعضی از محققان ادعا کنند که بحث وی، بر قدر متیقن این دو مفهوم متمرکز شده است (ر. ک: امینی نژاد، و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴)؛ درحالی‌که در متون عرفای سابق، تفاوت چشمگیری بین این دو مفهوم وجود دارد.

ابونصر سراج در تعریف مشاهده می‌نویسد: «مشاهده به معنای حضور پیدا کردن است و این یعنی نزدیک شدن» (سراج طوسی، ۱۴۲۸، ص ۱۰۰). مشاهده، طبق این نص، سالک را به حقایق از جمله خدا نزدیک می‌کند. او در همین راستا از عمرو بن مکی هم نقل کرده است که «مشاهده به معنای حضوری است که مستلزم نزدیک شدن سالک به حقایق، همراه با حالت یقین باشد» (همان، ص ۱۰۱).

قشیری مرحله محاضره را مقدمه مکاشفه قرار داده و مکاشفه را راه سالک به سوی مشاهده دانسته است (ر. ک: قشیری، ۲۰۰۹، ص ۸۲). رأی *خواجہ* هم در *منازل* همین است: «مشاهده، همه حجاب‌ها را از بین می‌برد و مرتبه آن فوق مرتبه مکاشفه است» (کاشانی، ۱۴۳۱، ص ۱۱۵).

ابن عربی برعکس خواجه، شهود را وسیله معرفت ذوات اشیا، و کشف را روش رسیدن به معانی می‌داند. ذات اقدس الهی از نظر ابن عربی، فقط با کشف از ورای حجاب قابل درک است که شهود هرگز به آن نمی‌رسد: «متعلق مکاشفه، معانی است؛ درحالی که متعلق مشاهده ذوات است» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۶). او سپس گفته است: «مکاشفه از نظر ما، فوق مشاهده است؛ مگر اینکه ذات الهی در چنگ مشاهده بیاید؛ چیزی که نمی‌تواند اتفاق بیفتد» (همان، ص ۱۸۶).

بنابراین مشاهده از نظر عرفا، مرتبه‌ای از علم و یقین، و یقین مرتبه‌ای از کاشفیت واقع است؛ همان‌طور که علم برهانی هم مرتبه‌ای از کاشفیت را تشکیل می‌دهد. با توجه به مؤلفه حضور - که اهل لغت آن را عنصر مقوم معنای لغوی دانسته‌اند - می‌توان گفت که چرا محققان در زمینه عرفان به حضوری بودن شهود عرفانی توجه داشته‌اند؛ یا چرا بر نفی واسطه بین عارف و معروف اصرار می‌ورزیده‌اند.

ابن عربی عبارتی دارد که همه اتجاهات در این زمینه را خلاصه کرده است: «والمشاهدة عند الطائفة رؤیة الأشیاء بدلائل التوحید ورؤیته فی الأشیاء وحقیقتها الیقین من غیر شک»؛ مشاهده نزد اهل فن، دیدن اشیا با ادله توحید و دیدن او [خدا] در موجودات است و حاصل آن دیدن، یقینی است که از هر نوع شک به دور است (همان، ص ۱۸۵).

این واقعیت مفهوم شهود نزد عرفاست و جایی، نه در نصوص ابن عربی و نه در نصوص عرفای پیشین، دیده نشده است که کسی با نص صریح، شهود را علم حضوری در مقابل علم حصولی دانسته باشد یا بر عنصر کاشفیت آن تأکید کرده باشد؛ حتی گاهی می‌توان نصوص بسیاری را بر علم حصولی حمل کرد و آن را از جنس حدس دانست.

۱. علم حصولی و علم حضوری

فلاسفه و منطقدانان، علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند. فرق آن دو، طبق نظر مشهور، در ضروت واسطه بین عالم و معلوم در علم حصولی و نبود واسطه در علم حضوری است. علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة*، ماهیت و وجود را ملاک حصولی و حضوری قرار داده است؛ یعنی اگر علم به ماهیت تعلق گرفت، آن علم حصولی است و اگر به وجود تعلق گرفت، علم حضوری به وجود می‌آید (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۵).

بین عرفان پژوهان مشهور شده است که شهود عرفانی از مصادیق اعلم حضوری است. اگر علم حضوری به معنای واسطه نداشتن بین عالم و معلوم باشد، پس عبارات ذیل از ابن عربی، یا شهود عرفانی نیست یا علم حضوری: «فلا يشهد القلب ولا العين إلا بصورة معتقدة فی الحق»؛ قلب و چشم بصیرت، حق را نمی‌بینند، مگر از راه صور عقاید (قیصری داود، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۸۰۷).

فرق بین مشاهده و رؤیت از دیدگاه/بن‌عربی، در همین است. از نظر او، مشاهده همواره با واسطه عقاید و صور است؛ درحالی که رؤیت بدون واسطه صورت می‌گیرد:

فرقنا بین الرؤیة والمشاهدة ولقلنا فی المشاهدة أنها شهود الشاهد الذی فی القلب من الحق وهو الذی قید بالعلامة، والرؤیة لیست كذلك ولهذا قال موسی «رب أرنی أنظر إلیک» وما قال أشهدنی فإنه مشهود له ما غاب عنه. بین رؤیت و مشاهده فرق گذاشتیم. در مورد مشاهده گفتیم که همان شهود شاهد است؛ یعنی حقیقتی که شاهد در قلب خود تماشا می‌کند؛ برخلاف رؤیت، که در آن [حقیقت را بدون وساطت صورت می‌بیند]... (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۸۶).

درباره این نصوص/بن‌عربی چه باید گفت؟ آیا این عقاید واسطه مفهومی بین عارف و معروف نیستند؟ در مقابل این پرسش، یا باید دست از تعریف مشهور برداریم یا باید شهود را از مجموعه علم حضوری خارج کنیم و هیچ کدام با توجه به شهرت آن دو مسئله، کار آسانی نیست. اگر مباحث عرفانی را با مباحث فلسفی بسنجیم، برای مفهوم واسطه، دو معنا پیدا خواهد شد: ۱. نفی کسب؛ یعنی علم شهود از راه کسب به وجود نمی‌آید؛ ۲. نفی مفهوم بین عارف و معروف. در این مورد، یا استدلال نفی می‌شود یا مطلق مفهوم. اگر مطلق مفهوم نفی شود، نمی‌توانیم علم عارف را به حدس تفسیر کنیم. منشأ مشکلات بسیاری از مباحثی که در این راستا ارائه شده، بی‌توجهی و بی‌دقتی در همین مسئله است.

۱-۱. بیان موضوع

از نظر محققان، نسبت منطقی بین شهود و علم حضوری، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر شهود عرفانی تحت مصادیق علم حضوری مندرج است؛ درحالی که برخی از مصادیق علم حضوری، مثل علم هر انسانی به نفس خودش، شهود عرفانی نیست.

بحث حاضر عهده‌دار این بحث نیست که بر حضوری بودن شهود عرفانی دلیلی به‌طور مطلق در دست هست یا نه؛ بلکه در این مقاله دنبال دلیل خاصی هستیم که قابل نسبت دادن به/بن‌عربی باشد. در این راستا باید تک‌تک شواهد از لحاظ قوت و دلالت، بررسی شوند. به نظر می‌رسد مسئله حضوری بودن شهود عرفانی، فی‌الجمله یکی از مسائلی است که همه محققین بر آن اتفاق نظر دارند. فایده آن در دو جا قابل ملاحظه است: ۱. اهمیت دادن به تحقیق‌های موردی و ضرورت دوری از اطلاق‌های بی‌اساس؛ ۲. می‌فهماند که آیا/بن‌عربی هم در این اجماع هست یا نه؟ پس سؤال تحقیق از این قرار است: چه دلایلی بر علم حضوری بودن شهود، از دیدگاه/بن‌عربی وجود دارد؟

۱-۲. ضرورت تحقیق

بدون شک موقف/بن‌عربی در مباحث عرفانی، مهم و سرنوشت‌ساز است. از این‌رو ضرورت تبیین هر مسئله در مباحث عرفانی از نظر او، آشکار می‌شود. در موضوع مورد بحث، تا آنجا که تتبع کردیم، موقف/بن‌عربی تصریح نشده است. بنابراین، بررسی «شهود عرفانی بین علم حصولی و علم حضوری از نظر/بن‌عربی»، ضروری می‌نماید.

۳-۱. روش تحقیق

روش این مقاله مرکب از چند عنصر است: ۱. فرق گذاشتن بین نصوص *ابن عربی* و نصوص شارحان *ابن عربی*، اعم از عرفا مثل قونوی، *کاشانی* و *قیصری* و فلاسفه همچون *صدرالدین شیرازی*. دلیل ما در این کار این است که شارحین *ابن عربی* صاحب نظرند. به همین دلیل در تبیین آرای *ابن عربی*، خیلی از این شارحین اجتهاد کردند؛ ۲. استقرای ادله‌ای که از آرای *ابن عربی* به طور مستقیم فهمیده می‌شوند و دلیل تمرکز بر *ابن عربی*، با توجه به عنصر اول، روشن است؛ ۳. عنصر سوم، استقرای نصوص شارحین *ابن عربی* است؛ ۴. عنصر تحلیل؛ یعنی تحلیل همه شواهدی که یافته‌ایم.

اگر پرسیده شود که فایده استقرای نصوص شارحان چیست، پاسخ می‌دهیم که به دو دلیل به این نصوص اهمیت داده می‌شود: ۱. قوت یا ضعف آن مورد سنجیده شود؛ ۲. تأکید بر ضرورت کاوش‌های تاریخی است. به نظر ما، مباحثی از این دست، باید همواره ساختارمندانه مطالعه شوند؛ چون ساختار و هندسه فکری هر متفکر، دریچه ذاتی به سمت افکار خاص و خالص اوست.

۴-۱. پیشینه تحقیق

مشابه بحث ما، مباحثی صورت گرفته است که به آنها اشاره می‌شود:

۱. کتاب *علم حضوری و شهود*، نوشته *ابراهیم داجو*. در این کتاب به دیدگاه *ابن عربی* به صورت خاص پرداخته نشده است تا دلایل و شواهد لازم بررسی شده باشد. از این رو کتاب یاد شده مباحث مطرح در این مقاله را پوشش نداده و تأثیری در سرنوشت آن نداشته است.

۲. کتاب *ماهیت معرفت عرفانی*، نوشته *مسعود اسماعیلی* را می‌توان پیشینه مناسبی برای این بحث دانست. در این کتاب برای تفریق بین معانی بی‌واسطه تالاشی چشم‌گیر دیده می‌شود (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۷، ص ۵۸۲)؛ چیزی که در بسیاری از تحقیقات از آن غفلت شده است؛ ولی با این حال باز بی‌واسطه را کاملاً بررسی نکرده و نتوانسته است حضوری بودن شهود عرفانی را از راه نصوص *ابن عربی* برای ما ثابت کند.

۳. چند مقاله هم نوشته شده‌اند که در لابه‌لای آنها به رابطه شهود و علم حضوری تا حدودی توجه شده است. مقالاتی مثل «معرفت شهودی در عرفان اسلامی»، نوشته *محمد فنایی اشکوری*، و «ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی»، نوشته مهدی ایمانی مقدم. از نظر نگارنده، عیب این دو مقاله این است که بی‌واسطه بودن شهود را مقوم شهود دانسته‌اند (ر.ک: فنایی اشکوری، ش ۵، ص ۱۴۴؛ ایمانی مقدم، ش ۱۹، ص ۹) ولی با توجه به اینکه نفی واسطه، مساوی با حضوری بودن نیست، به نتیجه واضحی نرسیده‌اند.

۲. خاستگاه اندیشه حضوری بودن شهود عرفانی

طی مباحث مقدماتی گذشته به مهم‌ترین مقدماتی که لازم و ضروری به نظر می‌رسید، اشاره شد. اینک خاستگاه اندیشه حضوری بودن شهود عرفانی را بیان می‌کنیم؛ و سپس به تحلیل تک‌تک شواهد آن می‌پردازیم.

ادعا شده است که شهود از تمام مراتب علم حصولی جداست؛ یعنی عنصر «حضوری» مقوم شهود عرفانی و کشف معنوی است. برخی برای اثبات این مطلب، به حرف‌های ابن‌عربی هم استناد کرده‌اند؛ مثل این عبارت: «علوم النور علی قسمین: علوم کشف و علوم برهان بصحیح فکر»؛ علوم نور بر دو قسم است: علوم کشف و علوم برهان از راه فکر درست (همان، ص ۲۴۱)؛ یا این تعبیر: «من العلوم ما یغیب عندها متکلم علی البسیطة، بل کل صاحب نظر و برهان لیست له هذه الحالة فإنها وراء النظر العقلي»؛ نوعی از علوم است که فوق مستوای آدم‌های ساده است؛ حتی صاحب برهان هم این سنخ علم را ندارد (همان، ص ۵۴).

تا آنجا که درباره علم حصولی گفت‌وگو می‌کنیم، باید برای رسیدن به یقین، از برهانی که مصداق اتم آن است، کمک بجوییم. به همین دلیل این، ادعای علم دیگری از سوی عارف، فیلسوف را به تأمل وامی‌دارد و شاید او را تا حدودی مبهوت سازد. برخی از فلاسفه فکر خود را از این مخصصه، با انکار کاشفیت شهود مدعی، آزاد و راحت کرده‌اند. دلیلشان بر این اقدام این است که علم باید با بدیهیات سنجیده شود. عارف ادعای علمی را دارد که فوق برهان است و این ضرورتاً باطل است و هر علمی که مخالف آن است، باطل است (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰).

برخی دیگر پس از تأمل در تعبیرات عرفا، از آن تعبیرات استنباط کرده‌اند که غیر از روش عقلی، روش دیگری هم برای رسیدن به حقایق وجود دارد. شاید ادعای حضوری بودن شهود عرفانی از همین تعبیرهای عرفا نشئت گرفته و سهروردی در قرن هفتم به آن تصریح کرده است (ر.ک: حائری یزدی، ۱۹۹۱، ص ۵۵).

۳. بررسی شواهد حضوری بودن شهود عرفانی

۳-۱. شاهد اول

ابن‌عربی علم را به عقلی، ذوقی و احوالی تقسیم کرده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۵۴). این دسته‌بندی علم از سوی ابن‌عربی، حضوری بودن شهود عرفانی را، فرضاً می‌رساند. او در مورد علم احوالی می‌نویسد: «فلا یقدر عاقل علی أن یحدّها، ولا یقیم علی معرفتها دلیلاً»؛ هیچ عاقلی نمی‌تواند علم احوالی را تعریف کند و نمی‌تواند بر معرفت آن دلیلی اقامه نماید (همان، ص ۵۴).

در هر تقسیمی، باید بین اقسام نسبت تباین برقرار باشد. بنابراین علم احوالی تا از علم عقلی متباین نباشد، امکان ندارد که هر دو اقسام یک مقسم باشند. ابن‌عربی در موارد زیادی از این تقسیم استفاده کرده است. از عبارات عرفا فهمیده می‌شود که وقتی درباره علم عقلی سخن گفته‌اند، مرادشان نفی علم حصولی در مقابل علم احوالی؛ است. نه اینکه علم احوالی از علم عقلی بالاتر است یا سکوت در مورد علم حسی و خیالی است؛ بلکه سلب علم عقلی، تمام مراتب علم با واسطه مفهوم را به طریق اولی سلب خواهد کرد.

بنابراین از نظر ابن عربی، باید علم احوالی از تمام علوم حصولی فاصله گرفته باشد، وگرنه این تقسیم هیچ ارزشی ندارد؛ و چون علم به حصر عقلی منحصر بین حصولی و حضوری است، باید علم احوالی را مصداقی از مصادیق علم حضوری دانست؛ و مطلوب از این جهت ثابت می‌شود.

اشکال این نوع شواهد این است که سیاق کلمات را معمولاً نادیده می‌گیرند. اگر عبارت ابن عربی را در سیاق و ساختار خود بخوانیم، پی می‌بریم که ایشان درصدد نفی تمام مراتب علم حصولی نیست؛ بلکه می‌خواهد بگوید که این علم از راه تأمل به وجود نمی‌آید. ابن عربی چنین گفته است:

«من العلوم ما یغیب عند کل متکلم علی البسیطة، بل صاحب نظر و برهان لیست له هذه الحالة فإنها وراء النظر والعقلی»؛ علمی است که فوق فهم آدم‌های ساده است؛ بلکه اصحاب علوم نظری و برهانی هم بر آن علوم واقف نیستند؛ زیرا آن علوم [علوم احوالی] فراتر از نظر و عقل است (همان، ص ۵۴).

ابن عربی این عبارت را قبل از ذکر آن عبارت به عنوان مقدمه ذکر کرده است. با تأمل در کل عبارت، متوجه می‌شویم که وی درصدد نفی تأمل و نظر است؛ البته نه هر علم عقلی‌ای.

از اینجا فهمیده می‌شود که یک مرتبه‌ای از علم حصولی، در حین استدلال، مورد غفلت قرار گرفته است و آن مرتبه‌ای از علم حصولی مانند حدس است که از راه تأمل به وجود نمی‌آید. اگر از این اشکال بگذریم باز هم نمی‌توان به این عبارت برای اثبات حضوری بودن شهود تمسک جست؛ زیرا این عبارت می‌گوید، با علم عقلی نمی‌توان اتفاقی را که در علم احوالی و ذوقی می‌افتد، درک کرد. این کجا و مقصود مستدل کجا؟

۲-۳. شاهد دوم

در موارد زیادی شاهدیم که عرفا علوم شهودی را به علوم حضوری معروف تشبیه کرده‌اند؛ مثل متن ذیل از ابن عربی: «كالعلم بحلاوة العسل و مرارة الصبر و لذة الجماع و العشق و الوجد و الشوق و ما شاكل هذا النوع من العلوم»؛ [علم احوالی را] به آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت آمیزش و وجد و اشتیاق عرفانی و چیزهای که مثل همین علوم هستند [تشبیه کرده است]. (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۴).

صدرالمتألهین شیرازی نیز چنین تعبیری دارد: «هی علوم کشفیه، لا یکاد النظر یصل إلیها إلا بذوق و وجدان، کالعلم بکیفیه حلاوة السكر، لا یصل بالوصف فمن ذاقه عرفه»؛ علمی کشفی است که با نظر و تأمل نمی‌توان آنها را درک کرد مگر با ذوق و وجدان؛ مثل علم به چگونگی شیرینی شکر که با وصف قابل بیان نیست؛ فقط باید آن را چشید. اگر کسی آن را بچشد، آنگاه به آن علمی پیدا می‌کند [که همان علم کشفی است] (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ص ۱۴۵).

شاید کسی بخواهد برای اثبات حضوری بودن شهود عرفانی، به این عبارت‌ها تمسک کند؛ ولی در حقیقت، این عبارت‌ها ارزش علمی ندارند؛ بلکه فقط تمثیل و تشبیه است و خالی از ابهام هم نیستند. به همین دلیل، به درد این مطلب برای اثبات مدعا نمی‌خورند. افزون بر این، این عبارت‌ها نمی‌توانند علم حدسی را از علم ذوقی و احوالی جدا کنند.

نفی خواص و ویژگی‌های علم حصولی از علم شهودی، شهود را متعین به علم حضوری می‌کند. سه ویژگی برای علم حصولی ذکر کرده‌اند: ۱. واسطه مفهومی؛ ۲. قبول خطا؛ ۳. قبول شک و تردید؛ اما علم حضوری، نه واسطه‌پذیر است و نه شک‌بردار.

در شاهد اول، از راه تقسیم علوم به احوالی و عقلی، خواستیم علم احوالی متعین در علم حضوری را استنتاج کنیم. طبق تتبع ما، ابن عربی برای اثبات این مطلب نص صریحی ندارد؛ ولی بعضی محققان از برخی عبارات ابن عربی نفی واسطه را فهمیده‌اند. ابن عربی می‌نویسد:

فکل قلب تجلت فيه الحضرة الإلهية... فذلک قلب المشاهد... فانظر وفقك الله فی القلب علی حد ما ذکرناه و انظر هل تجعله العلم فلا یصح و إن قلت الصقالة الذاتية له فلا سبیل و لکن هی سبب كما إن ظهور المعلوم للقلب سبب و إن قلت السبب الذی یحصل المعلوم فی القلب فلا سبیل و إن قلت المثال المنطبع فی النفس من المعلوم و هو تصور المعلوم فلا سبیل فإن قیل لک فما هو العلم فقل: درک المدرک علی ما هو علیه فی نفسه (ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۹۱-۹۲).

استاد اسماعیلی، پژوهشگر فاضل، تلاش کرده است که از تعبیر «المثال المنطبع» و تعبیر «المدرک علی ما هو علیه فی نفسه»، حضوری بودن شهود عرفانی را استنباط کند. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

اگر در عبارت فوق، تنها با بخش اخیر عبارت روبه‌رو بودیم؛ نمی‌توانستیم ظهور عبارت پیشین را نادیده بگیریم؛ اما با مقابله‌ای که ابن عربی میان حقیقت علم (درک المدرک علی ما هو علیه) و صورت علمیه دخیل در علم حصولی و دیگر وسایط احتمالی میان عالم و معلوم برقرار ساخت و با عنایت به صدر عبارت، روشن می‌شود که از نظر وی، با تحقق اسباب علم (صقالت ذاتی قلب و سبب حصول معلوم نزد قلب)، آنچه برای قلب حاصل می‌شود، خود معلوم، یا به تعبیر بهتر، تجلی‌ای از وجود معلوم است که آگاهی به آن از سوی قلب، بی‌واسطه است (اسماعیلی، ۱۳۹۷، ص ۵۸۴).

تکلف در استدلال برای شرح این عبارت، به خوبی پیداست؛ زیرا عبارت/ ابن عربی ربطی به این مسئله ندارد. نه از مفهوم «درک المدرک علی ما هو علیه» به تنهایی چنین چیزی قابل استخراج است و نه همراه با مفهوم «المثال المنطبع»؛ بلکه عبارت/ ابن عربی به این معناست که علم حقیقی وقتی حاصل می‌شود که حقیقت معلوم درک شود.

اما در خصوص عدم قبول تردید و شک در مورد علوم شهودی باید گفت که این صفت مختص به علوم حضوری نیست؛ برخی مراتب علوم حصولی، همچون علوم بدیهی نیز شک‌بردار نیستند.

هرچند ابن عربی به حضوری بودن شهود عرفانی تصریح نکرده است، ولی وقتی شخصیت‌هایی چون سهروردی و صدر المتألهین شیرازی به این مطلب اذعان کرده‌اند، اذعان آنان می‌تواند دلیل این مطلب باشد. عارف ذوق عارف

دیگر را بهتر از غیر عارف درک می‌کند. اصلاً عرفا ادعا کرده‌اند که غیر عارف نمی‌تواند به ذوق عرفانی برسد؛ چنانکه در شاهد اول، به این مسئله اشاره‌ای شده است.

سهروردی می‌نویسد: «المشاهدة ليست بصورة كلية بل المشاهدة بصورة جزئية، فلا بد و أن يكون للنفس علم إشرافي حضوري ليس بصورة»؛ مشاهده از جنس علم کلی صوری نیست، بلکه مشاهده علم صوری جزئی است و باید برای نفس، علمی اشرافی باشد که صورت نباشد (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۴۸۴). صدرالدین شیرازی هم می‌نویسد: «ولا نغنى بالوجود إلا ذلك الكون والذي لا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضوري»؛ مقصود ما از وجود، آن حقیقتی است که مورد ادراک نمی‌شود، مگر با شهود حضوری (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

بر این تقریر، دو مسئله مترتب است: ۱. شهود عرفانی مطلقاً به دلیل دوری این دو عارف، علم حضوری است؛ ۲. زبان ابن عربی برای تصریح به مسئله، شاید آن قدر غنی نبوده؛ وگرنه به این مسئله تصریح می‌کرد. در این مقاله درباره دیدگاه سهروردی و صدرالدین شیرازی مناقشه نمی‌کنیم؛ ولی نمی‌توانیم از دیدگاه آنها نظر ابن عربی را، از لحاظ روشی که در این مقاله به کار گرفته شد، استخراج کنیم. محققان معاصر همواره می‌کوشند تا اثبات کنند که زبان عرفا و فلاسفه متأخر، از زبان عرفا و فلاسفه قدیم غنی‌تر است؛ اما بین زبان عرفا و فلاسفه متقدم و متأخر نسبت‌های دیگر هم قابل تصور است. ممکن است زبان عرفا و فلاسفه قدیم در بسیاری از موارد و در بیان برخی مسائل، غنی‌تر از زبان جدید باشد؛ چنانکه که گاهی به کلمات ابن سینا یا سهروردی مراجعه می‌کنیم تا انحرافات را که در اصطلاحات رخ دادند، تصحیح کنیم. شاید زبان ابن عربی برای شهود عرفانی، از زبان صدرالدین شیرازی در برخی موارد مناسب‌تر باشد. البته ترقی تدریجی در غنای زبانی، انکارناپذیر است.

۳-۵. شاهد پنجم

اتحاد عالم با معلوم، شاهد دیگری بر حضوری بودن علم شهودی است. صدرالدین قونوی در بیان اتحاد بین عالم و معلوم می‌نویسد: «اعلم أن حصول العلم بالشيء كائنا ما كان و كمال معرفته موقوف على الاتحاد بذلك المعلوم و الإتحاد بالشيء موقوف على زوال كل ما يتميز به العالم عن المعلوم»؛ بدان که علم حصولی به چیزی، هر چه باشد، متوقف بر اتحاد با آن معلوم است و اتحاد با چیزی متوقف بر از بین بردن مابه‌التمایز بین عالم و معلوم است (قونوی، ۱۴۲۸، ص ۳۲).

اتحاد بین عالم و معلوم، از راه‌های زیادی قابل دفاع است؛ ولی از اتحاد بین آن دو نمی‌توان حضوری بودن شهود را نتیجه گرفت. صدرالدین شیرازی اتحاد بین محسوس و محسوس را پذیرفته (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۳-۳۳۴)، ولی حضوری بودن علم حسی را نتیجه نگرفته است.

اگر رابطهٔ حضوری بودن شهود عرفانی، از راه معنای لغوی آن تحلیل شود آنگاه می‌توان از آن دفاع کرد. این شاهد، به نظر نگارنده، قوی‌ترین شاهد هاست؛ ولی باید اثبات کرد که اولاً: معنای اصطلاحی شهود از معنای لغوی بدون تصرف گرفته شده است؛ ثانیاً: معنای لغوی آن مستلزم حضوری بودن شهود است؛ ثالثاً: عرفا به این مسئله عنایت داشته‌اند.

ابن فارس در بیان اصل لفظ شهود می‌نویسد: «الشین و الهاء و الدال أصل واحد يدل على حضور و علم و إعلام»؛ شین و ها و دال [شهد] اصل واحدی است که به حضور و علم و اعلام دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۲۲، ص ۵۱۷). جوهری هم می‌نویسد: «المشاهدة: المعاينة، و شهده شهودا»؛ آی حضره؛ مشاهده به معنای دیدن است و معنای شهود چیزی، در محضر آن حضور پیدا کردن است (جوهری، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۰۳). *ابن منظور* نیز نوشته است: «الشهيد الذي لا يغيب عن علمه شيء، و الشهيد الحاضر»؛ شهيد کسی است که به همه چیز واقف است و شهيد یعنی حاضر (ابن منظور، ۱۴۱۶، ص ۲۲۲). *راغب اصفهانی* عصارهٔ تمام این کلمات را چنین آورده است: «لشهود والشهادة: الحضور مع المشاهدة إما بالبصر أو بالبصيرة»؛ شهود و شهادت: حضور با مشاهده کردن است. حال این مشاهده خواه با چشم ظاهری صورت گرفته باشد و خواه با چشم بصیرت (اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۴۶۵).

تقریباً تمام اهل لغت، مفهوم «حضور» را عنصر مقوم شهود می‌دانند. در مباحث مقدماتی مقاله، به کلمات عرفای پیشین اشاره شد. آنجا روشن شد که آنان همان معنای لغوی مصطلح را بدون هیچ تصویری مطرح کردند و *ابن عربی* با عنایت ویژه‌ای کار عرفا را تأیید کرده است؛ اما سؤال این است: از کجا فهمیدیم که *ابن عربی* به این مسئله عنایت داشته است؟ در پاسخ گفتنی است: از دو کاری که *ابن عربی* کرده است، می‌توان این عنایت را فهمید: ۱. او بین شهود و کشف فرق گذاشته است؛ ۲. حسی بودن شهود را ادعا کرده است.

ابن عربی دربارهٔ مسئله اول می‌گوید: «علم أن المكاشفة متعلقها المعاني، و المشاهدة متعلقها الذات»؛ بدان که متعلق کشف، معانی‌اند؛ چنانکه متعلق شهود، ذوات‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۷).

ادعای نویسنده این است که دلیل *ابن عربی* بر وی فرق گذاشتن بین معنای شهود و کشف، به معنای لغوی شهود برمی‌گردد؛ زیرا مشاهده را مساوی با علم حسی دانسته است؛ چنانکه می‌گوید: «إن المشاهدة أبدا للقوى الحسية»؛ مشاهده همیشه با قوای حسی صورت می‌گیرد (همان، ص ۱۸۸). و به صورت دقیق‌تر می‌نویسد: «فحظ المشاهدة ما أبصرت و ما سمعت و ما طعمت و شممت و ما لمست» (همان، ص ۱۸۸).

فرمایش *ابن عربی* در اینجا، همان حرف اهل لغت است. این دلیلی است بر اینکه وی مفهوم شهود را با عنایت ویژه برگزیده است. اگر این شاهد با این توضیحات پذیرفتنی باشد، می‌توان علم شهودی را از نظر وی به لحاظ ماهیت، از جنس علم حضوری دانست. در غیر این صورت، حسب نصوصی که پیدا کردیم، باید آن را علم حدسی دانست. علم حدسی هم مزایای علوم القایی را دارد؛ زیرا خودش در واقع علمی القایی است که بدون تأمل و تدقیق، نصیب عالم می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. حضوری بودن شهود عرفانی از دیدگاه ابن عربی، از لفظ «شهود» به لحاظ لغوی قابل استخراج است؛ وگرنه شواهدی که در دست داریم، فقط حدسی بودن شهود را می‌رسانند؛ ۲. نسبت حضوری بودن شهود عرفانی به همه عرفا، به بررسی بیشتری نیاز دارد؛ زیرا بر این مطلب شواهد کافی اقامه نشده است؛ ۳. جایگاه ساختار فکری ابن عربی، به ویژه ساختار زبانی وی، باید جدی‌تر گرفته شود.

منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، (۱۳۸۱ ش)، *تمهید القواعد*، تصحیح: آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ابن عربی، محی الدین، محمد بن علی، ۱۴۲۰ ق، *الفتوحات المکیه*، تصحیح: احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، ابو الحسین احمد، ۱۴۲۲ ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، ۱۴۱۶ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسماعیلی، مسعود، ۱۳۹۶، *ماهیت معرفت عرفانی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اصفهانی، راغب، ۱۴۲۹ ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان، تهران، طلیعة النور.
- ایمانی مقدم، مهدی، ۱۳۸۹، «ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۱۹، ص ۷-۴۰.
- بابایی، مهدی و همکاران، ۱۳۹۰، *مبانی عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- جوهری، أبونصر إسماعیل بن حماد، ۱۴۳۰ ق، *الصحاح*، چ پنجم، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۹۱ ش، *علم حضوری*، ترجمه: سیدمحسن میری، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- سراج طوسی، أبونصر عبدالله بن علی، ۱۴۲۸ ق، *اللمع فی التصوف*، تصحیح: کامل مصطفی الهنداوی، چ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۵۵ ش، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تقدیم: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمثلهین، ۱۴۱۹ ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۸۲ ش، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۴۲۹ ق، *المبدأ والمعاد*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ ش، *نهایة الحکمة*، تصحیح: غلامرضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- فناهی اشکوری، محمد، ۱۳۹۰، «معرفت شهودی در عرفان اسلامی»، *پژوهش‌نامه عرفان*، ش ۵، ص ۱۳۷-۱۵۷.
- قشیری، عبدالکریم، ۲۰۰۹ م، *الرسالة القشیریة*، چ چهارم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۴۲۸ ق، *النفحات الإلهیة*، تحقیق: احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۴۲۶ ق، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۳۱ ق، *شرح منازل السائرین*، تصحیح و تحقیق: محسن بیدارفر، بیروت، منشورات الرضا.

بررسی تطبیقی - انتقادی عقلانیتِ ایمان در معنویت دینی و معنویت مدرن

علی قربانی کلکناری / دانشجوی دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی %
 دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۰۳
 hekmatrabani65@gmail.com

چکیده

امروزه مسئله معنویت‌گرایی برای بشر اهمیت شایانی پیدا کرده است. در این زمینه دیدگاه‌های متعدد و گاه متضادی مطرح شده است که از جمله آنها نظریه معنویت مدرن است. مطابق با این رویکرد، در این روزگار معنویت دینی کارآمدی خود را برای بشر مدرن از دست داده، و او را بیشتر با رنج و سرگردانی مواجه ساخته است. لذا این نظریه درصدد است، طرحی نو در انداخته و معنویتی متناسب با نیاز انسان امروزی و در راستای لوازم و اقتضائات مدرنیته ارائه دهد. پژوهش حاضر می‌کوشد با بررسی تطبیقی - انتقادی رهیافت‌های معنویت دینی و مدرن از منظر «عقلانیتِ ایمان»، میزان ارزش و اعتبار هر یک از این دو رهیافت را نشان دهد. نتایجی که با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی گردآوری شده، گویای آن است که معنویت دینی در این رویارویی دست برتر و بالاتری دارد. معنویت مدرن با تمایز و تفکیک ایمان از معرفت و استدلال و به نحوی پذیرش ایمان ناواقع‌گروانه، راجع به حقانیت و دفاع منطقی از باورهای ایمانی بلکه باورهای معنوی خود در برابر دیدگاه‌های مخالف با چالش جدی مواجه است. همچنین در این پژوهش، اشکالات اساسی دیگری نیز بر این نظریه وارد آمده است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، معنویت دینی، معنویت مدرن، ایمان، عقلانیت، عقلانیتِ ایمان، پروژه عقلانیت و معنویت.

نسبت میان عقل و ایمان از جمله مسائل بنیادین فلسفه دین را تشکیل می‌دهد. اهمیت آن تا بدانجاست که اتخاذ هرگونه موضعی در این باره شدیداً تأثیر خود را بر نگرش دین‌پژوهان در بخش‌های مختلف حوزه دین و فهم و تبیین آن بر جای می‌گذارد. پر بی‌راه نیست اگر ادعا کنیم که نوع نگاه به این مسئله به درک صحیح یا ناقص از دین و یا حتی به پذیرش الحاد انسان منجر می‌شود. به هر روی، بنا به گزارش پژوهشگران، درباره این مسئله (رابطه عقل و ایمان) دو دیدگاه ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی - با انواع و اقسام انشعابات که برای آن دو یاد می‌شود (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷-۲۰۱) - از دیرباز تا کنون در میان اندیشمندان اسلامی و غربی رواج داشته است (ر.ک: یوسفیان، و شریفی، ۱۳۸۲، فصل‌های سوم تا هشتم).

در این میان، جریان‌های روشنفکر دینی معاصر نیز از جمله طیف‌هایی شمرده می‌شوند که در قبال مسئله مزبور تلقی خاصی را برگزیده‌اند تا جایی که پیامدهای آن، در جای جای تبیین و تحلیل‌هایی که نسبت به تعالیم دین ارائه می‌دهند، به خوبی قابل مشاهده است (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۶، ص ۵۳-۳۰۶). به‌طور مشخص، می‌توان از نظریه معنویت مدرن نام برد که در این چند دهه اخیر از سوی جناب آقای مصطفی ملکیان در مجامع علمی کشور ما راه پیدا کرده است، و با برداشتی خاص از رابطه میان عقل و ایمان به طرح مباحث خویش همت گماشته است.

توضیح آنکه، نظریه معنویت مدرن با تمسک به عقلانیت به بی‌اعتنایی بلکه مخالفت با معنویت دینی سوق پیدا کرده است، و معتقد است که فهم سنتی از دین نهادی و تاریخی، بشر متجدد را با چالش‌های فراوانی مواجه کرده است. مطابق این رویکرد، برای برون‌رفت از این چالش‌ها چاره‌ای جز این نیست که بر اساس «عقلانیت مدرن» به فهم نوینی از دین روی آورد. فهم و بینشی که منطبق با مدرنیته و لوازم و اقتضائات آن باشد. از این منظر، ادیان تاریخی گرچه تا پیش از این، در کاهش درد و رنج بشر، کارآمد و سودمند بوده‌اند؛ اما امروزه این ادیان خود رنج‌زا هستند (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۶۶-۳۶۷). این رویکرد بر این باور است، فهم سنتی از دین از نیل انسان مدرن که بیش از هر چیز طالب شادی، آرامش و کاهش نارضایتی در زندگی این‌جایی است، عاجز است. لذا، نظریه‌پرداز در دیدگاه خاص خویش یکسره از معنویت دینی روی‌گردانده و آن را ناکارآمد معرفی می‌کند، و در برابر، معنویت را که کاملاً همسو و سازگار با لوازم مدرنیته است (معنویت مدرن)، توصیه می‌نماید (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳-۱۳۱).

از آنجا که مکاتب و رویکردهای فکری و فلسفی را می‌توان در ابعاد گوناگون معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ... پژوهش و بررسی کرد و هر یک از آنها را در ابعاد مزبور، مورد سنجش و ارزیابی قرار داد، نوشتار حاضر درصدد است به طور خاص، رویکردهای معنویت دینی و مدرن را بررسی مقایسه‌ای نماید؛ اما از آنجا که این تحقیق گنجایش پرداختن به همه ابعاد یادشده را ندارد، در مباحث خویش صرفاً هر یک از رهیافت‌های معنویت دینی و معنویت مدرن را از حیث «عقلانیت ایمان» تبیین و تحلیل می‌نماییم. برجستگی و اهمیت این جنبه (عقلانیت ایمان) از آن روست که اولاً، عنصر عقلانیت، جایگاه بنیادی را نسبت به سایر بخش‌ها و حوزه‌های معرفتی به خود اختصاص می‌دهد، و به نحوی یکی از مهم‌ترین عوامل در ارزیابی تطبیقی به شمار می‌آید؛ و ثانیاً،

در معنویت دینی و نیز در رویکرد معنویت مدرن، مسئله ایمان بسیار مورد توجه قرار گرفته، و به تعبیری جزء حیاتی‌ترین ساحات سلوک معنوی انسان قلمداد شده است. اساساً چنانکه در ادامه خواهیم دید، از منظر هر دو رویکرد، قوام و بنیان حیات معنوی انسان به نوعی به مقوله ایمان و باورهای ایمانی وابسته است. لذا به نظر می‌رسد در مقایسه میان معنویت دینی و معنویت مدرن، طرح این بحث از جنبه و یا از زاویه عقلانیت ایمان مهم‌تر و شاید نسبت به جوانب دیگر ضروری‌تر به شمار آید. خلاصه آنکه، نظر به اهمیت فراوانی که مقوله معنویت‌گرایی امروزه پیدا کرده است، در پرتو چنین بررسی مقایسه‌ای، قادر خواهیم بود به نقاط افتراق و اشتراک و همچنین نقاط قوت و ضعف رویکردهای معنوی مذکور به خوبی واقف شویم.

۱. عقلانیت و مقوله ایمان در معنویت دینی

در این قسمت پس از بررسی ماهیت و چیستی ایمان، این مؤلفه را از منظر معنویت دینی تحلیل می‌کنیم، و سپس نقش و تأثیری که عقلانیت در آن می‌تواند ایفا کند، تبیین می‌کنیم. در ادامه دقیقاً به دنبال پاسخ به این پرسشیم که ایمان در معنویت دینی اساساً از چه سنجی است، و حقیقت آن را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟

۱-۱. تحلیل ماهیت و چیستی ایمان

واژه ایمان از ماده (أ. م. ن) در کتب لغت به معنای تصدیق آمده است که در مقابل آن مفاهیم کفر، تکذیب و انکار به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱). درباره چیستی و ماهیت ایمان اختلاف‌نظرهای جدی در میان مسلمانان پدید آمده است. برای آنکه در این مجال، ماهیت ایمان بهتر آشکار شود، به برخی از این اختلاف نظرها اجمالاً اشاره می‌کنیم (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۸-۴۴۲). اختلاف دیدگاه‌ها در این زمینه را می‌توان در سه دسته ذیل چنین بیان داشت:

الف) ایمان از سنخ عمل: در یک دیدگاه، اعتقاد بر این است که حقیقت ایمان، صرفاً عمل به دستورات دینی است. این دیدگاه، ملاک و معیار دینداری را پایبندی عملی به دستورات خداوند می‌داند؛ لذا از منظر پاره‌ای از مدافعان آن، مخالفت عملی انسان با اوامر الهی، موجب خروج انسان از دایره ایمان می‌شود (ر.ک: همان، ص ۴۳۹-۴۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۸). در این میان، برخی دیگر، از میان اعمال و رفتار انسان، تنها بخشی از آن یعنی گفتار را لحاظ کرده، و معتقد شدند برای ایمان داشتن، صرفاً اقرار زبانی انسان کفایت می‌کند (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۶)؛ از منظر اینان، همین که انسان با زبان به وجود خدا گواهی دهد، برای داشتن ایمان کافی است.

ب) ایمان از سنخ علم و معرفت: مطابق با این دیدگاه، ایمان همان معرفت و شناخت انسان است (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۸). این دیدگاه در واقع از عینیت یا به تعبیری از این‌همانی میان علم و ایمان سخن می‌گوید. براساس این دیدگاه، مومن کسی است که به خداوند شناخت و معرفت داشته باشد، چنانکه کافر به کسی اطلاق

می‌شود که به خداوند جاهل باشد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۳). در واقع قائلان آن، به نوعی علم و معرفت را علت تامه برای ایمان قلمداد می‌کنند. لذا مطابق با این دیدگاه، وجود علم و معرفت، ضرورتاً ایمان را به دنبال دارد و فقدان معرفت یا همان جهالت از عدم ایمان خبر می‌دهد.

ج) ایمان از سنخ باور قلبی (عمل ارادی): مطابق با این دیدگاه، ایمان نه از قبیل اعمال جوارحی است که دیدگاه اول بر آن قائل بود، و نه صرفاً از قبیل معرفت و شناخت است. بلکه از این منظر، ایمان تنها باور و تصدیق قلبی خداوند است (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۰؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۶۲). در واقع از این نظرگاه، ایمان از قبیل عمل جواتحی به شمار می‌رود. این دیدگاه، ایمان را بیگانه از معرفت و شناخت نمی‌داند؛ ولی به یگانگی آن دو نیز حکم نمی‌راند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۸۹).

اکنون ببینیم حقیقت و ماهیت ایمان در نظام معنویت دینی چگونه ترسیم می‌شود، و در واقع این رویکرد با کدامیک از این دیدگاه‌ها همراهی و هم‌نوایی دارد.

۱-۲. حقیقت ایمان در معنویت دینی

از نظرگاه معنویت دینی، ایمان صرفاً به معرفت و شناخت اطلاق نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۷)؛ زیرا در این فرض، با وجود معرفت می‌باید ایمان هم تحقق یابد؛ ولی لزوماً در همه جا چنین نیست. قرآن کریم این مطلب را چنین بیان می‌کند: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۳ و ۱۴). فرعونیان با آنکه به آیات و معجزات حضرت موسی علیه السلام علم و یقین داشتند، اما با وجود این، به انکار و مخالفت با آنها برخاستند. همچنین از منظر قرآن، ابلیس مطرود درگاه خداوند، به ربوبیت الهی شناخت داشته، و بدان معترف بوده است؛ اما در عین حال، به استکبار و کفرورزی در برابر خداوند اصرار می‌ورزد (حجر: ۳۴-۳۶). این آیات و آیات دیگری از این دست، بیانگر آن هستند که ایمان همان شناخت و معرفت به خداوند نمی‌باشد.

با این همه، ایمان در معنویت دینی کاملاً بیگانه و بی‌ارتباط با علم و معرفت هم نیست؛ بلکه علم به عنوان مقدمه برای آن قلمداد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۶۲). از این منظر، علم زمینه تحقق ایمان را فراهم می‌سازد (همان، ۱۳۹۶، ص ۳۸۰). در واقع این دیدگاه نیز مانند قائلان به این‌همانی علم و ایمان، یک نحو تأثیر و علیت برای علم نسبت به ایمان قائل می‌باشد؛ اما تفاوتی که در اینجا وجود دارد این است که علم در این نظرگاه، همچون علت ناقصه برای ایمان قلمداد می‌شود (همان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۴). بدین معنا که با نبود علم، ایمان هم شکل نگرفته، ولی با وجود علم لزوماً ایمان تحقق نمی‌یابد. از این تحلیل روشن می‌شود که از نظرگاه معنویت دینی، علم و معرفت شرط کافی شکل‌گیری ایمان به شمار نرفته؛ اما شرط لازم آن، به حساب می‌آید (همان، ۱۳۹۶، ص ۳۸۰). همین مقدار تأثیر، موجب می‌شود که شناخت عقلانی و یقینی راجع به ایمان در معنویت دینی اهمیت بسیاری پیدا کند؛ تا آنجا که پاره‌ای از حالات برخاسته از ایمان همچون خشیت (فاطر: ۲۸)، خوف از خدا (ر.ک: شعیری، بی‌تا، ص ۹۶) و حتی ثواب الهی (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸)، از منظر معنویت دینی وابسته به علم و شناخت معرفی می‌شود.

به هر تقدیر، در معنویت دینی، ایمان راستین عبارت است از اینکه قلب انسان چیزی را که عقل و ذهن تصدیق کرده است، بپذیرد و بخواهد به همه لوازم آن ملتزم شود، و تصمیم اجمالی بر انجام لوازم عملی آن بگیرد. در نتیجه، از این نظرگاه، ایمان مشروط به شناخت است؛ اما نه عین علم است و نه عین عمل و نه حتی لازم دائمی آن دو (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۸۹ و ۳۸۰).

نکته پایانی در این قسمت آنکه، همانطور که می‌دانیم ایمان از قبیل امور اضافی است. یعنی از قبیل اموری است که به چیز یا چیزهایی تعلق می‌گیرد. مانند ایمان به غیب، ایمان به ملائکه، ایمان به خدا و ... اکنون پرسشی که ارتباط وثیقی به مباحث ما پیدا می‌کند و به نحوی زمینه مباحث بعدی این پژوهش را هم فراهم می‌آورد، این است که آیا ایمان در این هنگام که به اموری خاص تعلق گرفته است، اصولاً قابل تحلیل و دفاع عقلانی می‌باشد؟ به باور طرفداران معنویت دینی، این پرسش دو صورت پیدا می‌کند:

۱. ممکن است مقصود آن باشد که چون ایمان در این موارد به امور جزئی تعلق پیدا می‌کند و عقل نیز به امور جزئی راه ندارد، پس عقل نمی‌تواند این امور را اثبات کند. لذا ایمان قابل تحلیل عقلانی نیست. در این هنگام در پاسخ می‌گوییم: این سخن درست است که عقل دربارهٔ امور جزئی قضاوت ندارد و چنانچه در جای خود ثابت شده است، عقل مُدرک کلیات است و امور جزئی با کمک حواس و یا شناخت حضوری قابل ادراک است؛ ولی چون همان موجود شخصی و جزئی، مصداق یک عنوان کلی است، در این حالت، عقل می‌تواند دربارهٔ امکان یا ضرورت آن عنوان کلی بحث کند. مثلاً مفهوم واجب‌الوجود یک عنوان کلی است و عقل در خدانشناسی عقلی و فلسفی نه با وجود شخصی خدا بلکه با همین مفهوم کلی سروکار دارد. در این مباحث، عقل از طریق تحلیل، استدلال و برهان ثابت می‌کند که این عنوان اولاً، در خارج ضرورتاً مصداق دارد؛ ثانیاً، این عنوان به بیش از یک مصداق هم قابل انطباق نمی‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹-۱۸۱):

۲. صورت دوم این پرسش آن است که ایمان صرفاً امری درونی است و مثل دیگر امور درونی، همچون سلائق شخصی و حالات خاص، قابل اقامه برهان نیست. این سخن از نظرگاه معنویت دینی مورد قبول نیست. از این نظرگاه، گرچه ایمان از قبیل امور درونی است، اما متعلقات آن، اموری عینی و خارجی بوده، و این حقایق عینی را از راه برهان و یا حتی مکاشفه و شهود می‌توان کشف کرد (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲).

آری، از این نظرگاه، اگر دست عقل نظری از متافیزیک کوتاه باشد یا معیار حقایق و صدق یک باور، صرفاً در حس و تجربه خلاصه شود، یا ایمان صرفاً امری انفسی (Subjective) به شمار آید و یا مساله ایمان غیرشناختی (Non-cognitive) معرفی گردد، در این مواقع، ساحت عقل را به آستان ایمان، هیچ راه نیست؛ اما باید گفت: بنا بر اندیشهٔ دینی، اولاً، عقلانیت نظری، توان درک مسائل متافیزیک را دارد؛ ثانیاً، واقعیات در حس و تجربه خلاصه نمی‌شوند، ثالثاً، ایمان صرفاً حکایت از امر درونی ندارد، و رابعاً، ایمان صدق و کذب‌پذیر است (رشاد و اسدی، ۱۳۸۹، ص ۱۰). زیرا علم و شناخت در پیدایش ایمان موثر است و خطا و اشتباه در علم راه دارد.

۱-۳. نقش عقلانیت در باورهای ایمانی معنویت دینی

در ادامه به بنیادی‌ترین باورهای ایمانی یعنی باورهای اعتقادی، به‌ویژه باور به وجود خدا از آن نظر که جزء کانونی‌ترین آنها به‌شمار می‌رود، می‌پردازیم و نقش و تأثیر عقلانیت را دربارهٔ آنها رصد کنیم. اهمیت پی‌گیری این بحث از آن روست که در عرصه معنویت دینی، باورهای عقیدتی و از جمله باور به وجود خدا، پایه و اساس سایر باورهای ارزشی و عملی این نظام به شمار می‌روند.

در اندیشه دینی، عقل توان اثبات مسائل بنیادین دین یا به تعبیری اصول زیربنایی‌ای را که معنویت دینی به آنها وابسته است، دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۵۲). لذا از این دیدگاه، متوقف ساختن اعتبار باورهای بنیادین دینی همچون باور به وجود خدا، وحدانیت او، اعتقاد به اصل نبوت و ... به وحی و رسالت، به غایت نادرست بوده (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۵۹)، بلکه این مسائل را باید با بحث و بررسی‌های عقلانی دنبال کرد (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷۳؛ همان، ج ۳، ص ۲۰۰).

از منظر شهید مطهری، اساساً معیار یک نظام معنوی عقلانی آن است که از جهان‌بینی خوب و عالی برخوردار باشد. جهان‌بینی‌ای که نخست، قابل اثبات و استدلال از طریق عقل و منطق باشد؛ دوم، به حیات و زندگی انسان معنا دهد و اندیشه بیهوده بودن زندگی را از ذهن وی خارج سازد؛ سوم، آرمان‌ساز و شوق‌انگیز باشد؛ چهارم، قدرت تقدس‌بخشی به اهداف انسانی و اجتماعی را داشته باشد؛ پنجم، برای انسان تعهدآور و مسئولیت‌ساز باشد (همان، ج ۲، ص ۸۴).

در هر حال، در اندیشه اسلامی، بر خلاف پاره‌ای از انظار، نه‌تنها اثبات وجود خداوند امری ناممکن نیست (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۰)؛ بلکه در این جهت، اندیشمندان مسلمان سعی و تلاش وافری از خود به نمایش گذاشته‌اند. اقسام مختلف استدلالاتی که برای وجود خداوند اقامه شده است، خود گواه بر این مطلب است (ر.ک: طباطبایی، ۱۹۹۹م، ص ۲۷؛ یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۶۱-۶۲؛ خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۹-۷۰).

شایان توجه است در اندیشه دینی هر چند عقل در شناخت و اثبات خداوند عاجز نیست؛ اما چنین هم نیست که قادر باشد به شناخت احاطی و اکتاهی از خداوند دست یابد. توضیح آنکه از دیدگاه اندیشمندان، از یک منظر، شناخت انسان نسبت به خداوند، به دو قسم شناخت حصولی و حضوری، تقسیم می‌شود. در شناخت حصولی، انسان از طریق مفاهیم و تصورات به واقعیت خداوند پی می‌برد و در شناخت حضوری، انسان با شهود قلبی و باطنی، واقعیت خداوند را می‌یابد (ر.ک: قربانی، جعفری، ۱۳۹۸، ص ۱۸۱۴). به عقیده اندیشمندان، در هیچ یک از این موارد، انسان قادر نیست به ذات خداوند احاطه پیدا کند. زیرا وجود نامحدود در ظرف ادراک موجود محدود نمی‌گنجد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲-۱۴۹؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸).

در هر حال، از منظر اندیشمندان دینی، عقل گرچه متاع بسیار نفیسی در معنویت دینی است؛ اما حد و مرزی هم برایش ترسیم گشته است. لذا ایشان معتقدند عقل هم در شناخت ذات و هم در شناخت کُنّه اوصاف الهی راجل است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۹۵۶).

۲. گونه‌های عقلانیت در نظریه معنویت مدرن

از آنجاکه در نظریه معنویت مدرن مقوله ایمان با عقلانیت عملی به ویژه عقلانیت ابزاری (Instrumental rationality) پیوند می‌خورد، ناگزیر به طور اجمالی از گونه‌ها و تقسیمات عقلانیت در این نظریه سخن می‌گوییم.

آقای ملکیان در نظریه خویش - که موسوم به پروژه عقلانیت و معنویت هم می‌باشد - بارها از عقلانیت و اقسام مختلف آن سخن گفته است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۸۴-۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۹). از منظر ایشان، عقلانیت در سه محور مطرح می‌شود که عبارتند از: الف) عقلانیت نظری؛ ب) عقلانیت عملی؛ ج) عقلانیت گفتاری (ملکیان، ۱۳۸۹). به اعتقاد ایشان، عقلانیت نظری به اتخاذ رای و نظر ارتباط می‌یابد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۳-۱۴)، و به تعبیر گویاتر، عقلانیت نظری در حوزه «هست‌ها و نیست‌ها» ورود پیدا می‌کند (ملکیان، بی‌تا، الف، ص ۵۴). عقلانیت عملی از منظر ایشان عقلانیتی است که به حوزه تصمیم‌گیری و عمل انسان مربوط می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۴ و ۱۶). از دیدگاه نظریه‌پرداز چنین عقلانیتی به خصوص در تعیین اهداف و غایات زندگی و نیز تعیین ابزارهای متناسب برای نیل به آن غایات، نقش اساسی ایفا می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹). ایشان معتقد است که در مقام گفتار هم باید جنبه عقلانیت را مراعات کرد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳)، و از آنجاکه هدف از سخن گفتن «انتقال ما فی الضمیر» انسان‌ها است، برای چنین هدفی باید مناسب‌ترین شیوه و ابزار را برگزید. لذا نظریه‌پرداز معتقد است که سخن گفتن می‌باید از ابهام، ایهام و اغلاق پیراسته باشد (ملکیان، ۱۳۸۹؛ ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷-۱۸).

۳. عقلانیت عملی و فرآیند شکل‌گیری ایمان بر اساس آن، در نظریه معنویت مدرن

نظریه‌پرداز، برای عقلانیت عملی، حساب ویژه‌ای باز می‌کند. عقلانیت عملی از نگاه ایشان به حوزه تصمیم‌گیری و رفتار انسان ارتباط می‌یابد (ملکیان، بی‌تا، الف، ص ۵۴). ایشان معتقد است عقلانیت عملی به‌طور کلی در دو عرصه برای انسان مطرح است: الف) عقلانیت عملی‌ای که در تعیین غایات و اهداف به کمک انسان می‌آید؛ ب) عقلانیت عملی‌ای که ابزار و وسایل متناسب برای نیل انسان به آن اهداف را تعیین می‌کند (عقلانیت ابزاری) (همان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۸).

از دیدگاه نظریه‌پرداز عقلانیت در تعیین غایات، انسان مدرن معنوی را ملزم می‌کند اهدافی را در زندگی انتخاب کند که در مجموع سود و ثمره آن بیشتر از هزینه‌ها و خسارت‌هایی باشد که متوجه وی می‌شود (همان، ۱۳۸۱، ص ۱۶). عقلانیت در باب ابزار و وسایل هم وقتی محقق می‌شود که در تناسب با غایات زندگی انسان معنوی قرار بگیرد، و او را "زودتر، مطمئن‌تر و بدون عواقب" به اهدافش برساند (همان، ص ۱۶). به گفته نظریه‌پرداز، عقلانیت ابزاری در واقع بیانگر این حقیقت است که میان غایات و وسایل باید تناسب علی برقرار باشد؛ چراکه هر وسیله‌ای متناسب با هر هدفی نبوده، و هر هدفی هم از هر وسیله‌ای به دست نمی‌آید (ملکیان، ۱۳۸۹).

به هر تقدیر، از جمله مواردی که عقلانیت عملی در نظام معرفتی معنویت مدرن، نقش به‌سزایی ایفا می‌کند، نوع تعامل و نحوه پذیرش یا واژنش (دفع) گزاره‌های خردگریز یا فراعقلی است. یعنی آن دسته از گزاره‌هایی که عقل برای نفی و اثبات آنها دلیلی ندارد. از این نظرگاه، گزاره‌های خردگریز به صورت انواع گوناگونی می‌توانند فرض شوند.

۱. در یک فرض، مثلاً گزاره خردگریز P به گونه‌ای است که نسبت به نقیض خودش - که آن هم قاعداً گزاره‌ای خردگریز می‌باشد - از رجحان معرفتی برخوردار است. یعنی از شواهد و مویدات بیشتری در برابر نقیض خودش بهره‌مند است. در این هنگام وظیفه معرفت‌شناختی حکم می‌کند که انسان، گزاره خردگریزی که دارای وزن معرفت‌شناختی بیشتری است، اخذ کند (همان، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۴۸)؛

۲. فرض دوم این است که گزاره خردگریز P هرچند دارای شواهد و مویداتی است؛ اما این شواهد و مؤیدات اندک بوده، و به تعبیری احتمال صدق گزاره P به مراتب کمتر از نقیض خودش می‌باشد. در این مورد هم وظیفه معرفت‌شناختی، گزینش نقیض P را ایجاب می‌کند (همان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۹۶-۳۹۷)؛

۳. اما در فرض سوم گزاره خردگریز P با نقیض خودش از هر نظر مساوی بوده، و به تعبیر دیگر، این دو گزاره از هر جهت با یکدیگر تکافؤ دارند. در این موارد وظیفه معرفت‌شناختی، چه چیزی را بر انسان مدرن الزام می‌کند؟ پاسخ پروژه عقلانیت و معنویت در این موارد آن است که انسان مدرن، در این هنگام این مساله را صرفاً با عقلانیت عملی آن هم از نوع عقلانیت ابزاری، حل و فصل می‌کند. مطابق این رویکرد، در این مواقع، عقل کاملاً به صورت پراگماتیستی و کارکردگرایانه (نه از جنبه حقانیت یا عدم حقانیت) با این موارد مواجه می‌شود (همان، ۱۳۸۵، ص ۴۸). یعنی صرفاً به آثار و نتایج روانی و این‌جایی حاصل از آن دو گزاره نظر کرده، و هر کدام از آنها را که بیشتر «رضایت‌بخش» و آرامش‌بخش خاطر فراهم آورد، اخذ می‌کند (همان، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۹۶-۳۹۷).

باید توجه داشت که در میان حالات سه‌گانه مفروض، در صورت اول و دوم، عقلانیت نظری به ایفای نقش می‌پردازد؛ اما در حالت سوم، عقلانیت عملی، وظیفه انسان مدرن را معین می‌سازد. در این هنگام، نقش کلیدی دیگری برای عقلانیت عملی مطرح می‌شود که در ادامه بازگو می‌کنیم.

از دیدگاه معنویت مدرن، سازوکار شکل‌گیری و پیدایش ایمان تنها به همین مورد سوم که حوزه فعالیت عقلانیت عملی است، بسنده می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۹). از این نظرگاه، در حالت اول و دوم که عقلانیت نظری حضور دارد و به نحوی پای معرفت و شناخت در میان است، ابدا جایی برای ایمان باقی نمی‌ماند. در واقع در این دیدگاه، ایمان هنگامی رخ می‌دهد که خلاء معرفتی برای انسان وجود داشته باشد (ملکیان، بی‌تا، چ، ص ۳۰). چراکه به اعتقاد این رویکرد، ایمان امری اختیاری و ارادی است و چنانچه بخواهد با علم و معرفت و به تعبیر گویاتر با استدلال و برهان جمع شود، دیگر نمی‌توان آن را به صورت اختیاری پذیرفت (همان، ص ۳۰-۳۱). این مسئله (مبحث ایمان) در ادامه این تحقیق بیشتر تبیین می‌گردد.

به هر تقدیر، در معنویت مدرن، ایمان یعنی باور آوردن به چیزهایی که در انسان، آثار و نتایج روانی مثبت را به ارمغان می‌آورد. انسان مدرن معنوی تنها به همین معنا مؤمن است و به اعتقاد نظریه‌پرداز، چنین ایمانی در عین عدم‌اطمینان برای انسان مدرن، طمأنینه به همراه دارد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۹۸).

۴. ناواقع‌گرایی در ایمان و باورهای ایمانی در نظریه معنویت مدرن

مسئله ناواقع‌گرایی در ایمان از آنجا آغاز شد که با تشکیکات کانت و اندیشمندان پس از او دامنه ناتوانی ادراکات عقل به عرصه الهیات و مباحث الهیاتی نیز کشیده شد. دانشمندان در عرصه الهیات، متأثر از نگرش کانت معتقد بودند که پای عقلانیت نظری در حوزه متافیزیک و از جمله مباحث الهیاتی لنگ است. ایشان اعتقاد داشتند که باور به عقاید دینی را صرفاً با ایمان (نه عقل) و دلدادگی به واقعیت متعالی باید دنبال کرد. از این نظرگاه، هرچه فهم عقلانی انسان از خداوند عاجزتر باشد، بیشتر آشکار خواهد شد که ایمان امری ضروری و موهبتی اسرارآمیز از سوی خداوند است (ر.ک: تریگ، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷-۲۹۹). جالب آنکه، پاره‌ای از روشنفکران معاصر کشور ما نیز در همین باره بیان می‌دارند که ما اگر بخواهیم ایمان را از جنس علم و یقین فلسفی بدانیم، در مقابل آن منفعل خواهیم بود، و چنین چیزی با مقوله ایمان ناسازگار است (سروش، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱). این موارد همگی حکایت از آن دارد که در نزد این متفکران، ایمان دینی قابل جمع با نگرش‌های عقلانی نیست. اساساً به باور اینان، مقوله ایمان با صرف نظر از متعلقش موضوعیت داشته، و امری مطلوب شمرده می‌شود. به تعبیر دیگر، در این رهیافت ناواقع‌گروانه، ایمان بر متعلق خود تقدم و برتری داشته، و گویا هیچ محتوایی ورای آن وجود ندارد (ر.ک: جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۲۲ و ۳۴۰). در بخش‌های پیشین تا حدودی روشن شد که در پروژه عقلانیت و معنویت، فرآیند شکل‌گیری ایمان به چه صورت است. گفته شد که مطابق با این دیدگاه، پذیرش ایمان در آنجایی مطرح است که اولاً، باورهای خردپذیر، متعلق ایمان قرار نگیرند، و ثانیاً، این باورها هیچ تمایز نظری و معرفتی با نقیض‌های خود نداشته باشند. یعنی به لحاظ معرفتی کاملاً با آنها یکسان بوده، و در یک طراز قرار گیرند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۹-۴۸). پس از این نظرگاه، ساحت باورهای ایمانی معنویت مدرن را تنها باورهای خردگریز پر می‌کند (همان، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

اساساً معنویت مدرن از آنجاکه معتقد است، دستیابی به یقین موجه در این دوران کمیاب و دیرپاب است، ترجیح می‌دهد که با این بی‌یقینی کنار بیاید (همان، بی تا (ج)، ص ۱۶). در این نظرگاه، ایمان دینی، عرصه جستن بی‌قراری است (همان، بی تا (ب)، ص ۲۱)، و نباید از ایمان، ثبات و استقرار را انتظار داشت. لذا در این رهیافت، انسان معنوی مدرن به هیچ‌گونه ثباتی دل بستگی نداشته، و صرفاً در پی تحقق ایمان بی‌قرار است (همان، ص ۲۵). این رویکرد با تأثیرپذیری از دیدگاه کرکگور، اعتقاد دارد تا برای انسان خلاء معرفتی وجود نداشته باشد، برای او "جهش ایمانی" رخ نخواهد داد (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷).

نظریه‌پرداز، گرچه از پذیرش ایمان در مجموعه نظام معنوی خود ابایی ندارد؛ اما خاطر نشان می‌کند: ایمان در معنویت بسیار متمایز از ایمان در دیانت است؛ زیرا در ایمان دینی، فرد تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا ایمان

خود را به مرتبهٔ یقین برساند؛ اما انسان مدرن از آنجاکه یقین ندارد حقیقت همان چیزی است که وی تعقیب می‌کند، مدام ایمان خود را در معرض آزمون قرار می‌دهد و از تحول و تبدل آن هم بیم به دل راه نمی‌دهد (همان، بی‌تا (ب)، ص ۲۴). گفتنی است، معنویت مدرن، در اینکه آیا ایمان انبیاء، ایمانی مقرون با یقین بوده است یا خیر؟ مردد بوده، و در برابر آن پاسخی ندارد (همان، ۱۳۸۱ج، ص ۱۸-۱۹). نکتهٔ دیگری که از مطالب گذشته استفاده می‌شود آن است که مقولهٔ حرکت، پویایی و سیلان در ایمان انسان معنوی مدرن نقش به‌سزایی دارد (همان، بی‌تا (ب)، ص ۲۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۹). به اعتقاد این رویکرد، مقولهٔ سیالیت موجب می‌شود که ایمان انسان معنوی به چهار خصیصهٔ «عدم‌دگماتیسم، عدم‌پیش‌داوری، نقد و نیز شک» مزین شود. از همین جاست که از منظر معنویت مدرن، ایمان با شک قرین و هم‌عنان می‌گردد (همان، بی‌تا (ب)، ص ۲۹). در این رویکرد، حقیقت ایمان دینی نه دل بستن به عقیده‌ای واقع‌نما، بلکه صرفاً دویدن در پی آواز حقیقت است. به عقیده نظریه‌پرداز، در همین بی‌قراری و عدم طمأنینه، قرار و اطمینان برای انسان مدرن معنوی حاصل می‌شود (همان، ص ۸).

از نظرگاه معنویت مدرن، آموزه‌ها و باورهای ایمانی از آزمون‌های آفاقی و عینی (Objective) موفق بیرون نیامده‌اند؛ بلکه توفیق آنها، صرفاً در آزمون‌های انفسی بوده است (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۱۰). در اینجا لازم به ذکر می‌دانیم، از آنجاکه ایمان در نزد معنویان مدرن دوشادوش با شک و همراه با آن است، از منظر معنویان، دفاع عقلانی و اثبات باورهای ایمانی چندان وجهی ندارد (همان، بی‌تا (ب)، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۸۱د، ص ۶۴)؛ بلکه به باور ایشان، تمامی مدعیات دینی از قبیل امور خردگریزند (همان، ۱۳۸۰، ص ۱۱-۱۲)؛ بنابراین اقامهٔ استدلال برای آنها سالیبه به انتفاء موضوع است. تبیین دقیق این مطلب که چرا در معنویت مدرن، ایمان و باورهای ایمانی استدلال‌ناپذیرند، مبحث بعدی این نوشتار را تشکیل می‌دهد.

۵. اثبات‌ناپذیری باورهای ایمانی در معنویت مدرن

از دیرباز ارزیابی عقلانی ایمان و تعالیم دینی محل بحث و مناقشهٔ بسیاری در میان اندیشمندان ادیان و مذاهب مختلف بوده است. در هر دو سوی این مسئله، شاهد طرفداران پروپا قرصی هستیم که در طول سالیان متمادی تنور این بحث را گرم نگاه داشته‌اند. جالب آنکه، حل و بررسی این مسئله هم در دنیای اسلام و هم در میان الهی‌دانان مغرب زمین بسیار مورد توجه قرار گرفته است. از یک سو، اندیشمندان برجسته‌ای بر این باور بوده‌اند که نمی‌توان ایمان را به محضر عقل و براهین عقلی برد؛ بلکه شرافت ایمان بسی بالاتر از آن است که بخواهد با بوالفضولی‌های عقل مورد سنجش قرار بگیرد. از دیگر سو، الهی‌دانان فراوانی معتقد بوده‌اند که اعتبار ایمان و آموزه‌های آن دست کم در امور زیربنایی، و به تعبیری در اعتقادات، وابسته به تایید و تصدیق عقل است. در هر حال، نوع نگاه و پاسخ به این مسئله، موجب پیدایش دو نگرش «عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی» در میان بحث‌های الهیاتی شد (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۹۱-۶۹؛ کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۳-۲۰۱).

طرفداران معنویت مدرن، تحت تأثیر نگرش‌های ایمان‌گرایانه، هرگونه اثبات عقلانی را از ساحت ایمان و باورهای دینی نفی می‌کنند (ملکیان، بی‌تا (الف)، ص ۶۵). از این منظر، هیچ دلیل قطعی مبنی بر تأیید یا رد باور دینی وجود ندارد. به تعبیر دیگر به باور ایشان، باورهای ایمانی نه عقلاً قابل اثبات هستند و نه عقلاً می‌توان آنها را نقض کرد (همان، بی‌تا (ب)، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۵۶۴). معنویان برای معنویت مدرن، دو ویژگی سلبی و ایجابی را بر می‌شمارند. در جهت ایجابی معنویت را مؤلفه‌ای می‌دانند که بهداشت روانی انسان‌ها را تأمین می‌کند و در جهت سلبی، معنویت را رویکردی قلمداد می‌کنند که به سود و زیان آن، استدلال فلسفی وجود ندارد (همان، ۱۳۸۵، ص ۴۹). براساس این رویکرد، از آنجاکه گزاره‌های دینی تماماً از سنخ گزاره‌هایی خردگریزند (همان، ۱۳۸۰، ص ۱۱-۱۲)، انسان معنوی در حالت بی‌یقینی و بی‌اطمینانی راجع به آنها سر می‌کند. به اعتقاد این رویکرد، در همین بی‌اطمینانی است که طمأنینه برای انسان حاصل می‌شود (همان)؛ چراکه انسان معنوی مدرن ابتدا دغدغه حفظ و حراست از باور خویش را در برابر نقد و اشکالاتی که ممکن است هر لحظه مطرح شود، ندارد (ملکیان، بی‌تا (ب)، ص ۲۴).

۶. دلایل و وجوه اثبات‌ناپذیری باورهای ایمانی در معنویت مدرن

با سیر در مباحث متعددی که در پروژه عقلانیت و معنویت طرح شده است، می‌توان به پاره‌ای از وجوه و دلایلی که این رویکرد بر اثبات‌ناپذیری باورهای ایمانی اقامه کرده است، پی برد (ر.ک: قربانی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳-۱۰۷). این دلایل از این قرارند:

۱. از جمله دلایلی که معنویان تحت تأثیر کرگور و ایمان‌گرایی افراطی او ارائه می‌دهند این است که ایمان امری اختیاری است و اگر بنا باشد که بتوان متعلق یا متعلقات ایمان را با دلیل و برهان اثبات کرد، دیگر اختیاری بودن ایمان معنا نخواهد داشت. توضیح آنکه، همانگونه که پذیرش « $2+2=4$ » قهری است و جای هیچ شک و تردیدی را برای انسان باقی نمی‌گذارد، به باور معنویان مدرن، چنانچه بخواهیم ایمان را با استدلال و یقین همراه کنیم، در این هنگام، دیگر نمی‌توانیم از پذیرش آن اجتناب بورزیم. در نتیجه، عنصر اختیاری بودن دیگر برای ایمان معنا نخواهد داشت (ملکیان، بی‌تا (ب)، ص ۳۰). لذا از منظر معنویان، عنصر اختیاری بودن ایمان ایجاب می‌کند که این حقیقت دارای خلل و فُرج یا به تعبیر دیگر دارای «خلاء معرفتی» باشد (همان، ۱۳۷۹، ص ۷). از این منظر، ایمان در جایی معنا خواهد داشت که شک هم در آنجا معنا داشته باشد (همان، بی‌تا (ب)، ص ۳۰). لذا براساس این رویکرد، اگر درباره چیزی علم و معرفت حاصل شد، دیگر آنجا عرصه جولانگاه ایمان نخواهد بود؛

۲. دلیل دیگری که معنویت مدرن با تأثیرپذیری از نگرش کانت در این زمینه مطرح می‌کند، این است که باورهای ایمانی نوعاً راجع به امور فراطبیعی سخن می‌گویند. واقعیاتی همچون وجود خدا، زندگی پس از مرگ، وجود ملائکه و ... همگی از قبیل امور غیرمادی‌اند و عقلانیت نظری در امور ماوراء طبیعی راه ندارد؛ بنابراین نفی و اثبات درباره آنها نمی‌توان سخنی گفت (همان، ۱۳۸۷، ص ۷۳۱-۷۳۳).

در هر صورت، از مجموع مباحث پیشین به دست می‌آید که در پروژه عقلانیت و معنویت، اولاً، ایمان امری اختیاری و ارادی است، و به تعبیر گویاتر، عنصر اختیار و اراده، جزء مقوم ایمان به شمار می‌رود؛ و ثانیاً، در این رویکرد، رجحانی که در مقوله ایمان مطرح است، ابدا رجحان معرفتی نیست؛ بلکه رجحان عملی است؛ یعنی ایمان باید در مقام عمل برای انسان مدرن سودمند باشد و بتواند نیازهای وجودی او را برآورده سازد (ملکیان، بی تا (ب)، ص ۳۱). انسان معنوی مدرن، کاملاً با رویکردی کارکردگرایانه با آموزه‌های خردگریز یا همان باورهای ایمانی مواجه می‌شود (همان، ۱۳۸۵، ص ۴۸). جالب آنکه، نظریه پرداز معتقد است، مولفه معنویت نیز در پروژه عقلانیت و معنویت، در همین جا معنا و مفهوم واقعی‌اش را یافته، و بروز و نمود پیدا می‌کند (همان، ص ۴۸-۴۹). یعنی از نگاه ایشان، معنویت همان باورهای ایمانی (عینیت معنویت و باورهای ایمانی) انسان مدرن است که عقلانیت نظری، ابدا در ساحت این باورها نقش و فعالیتی ندارد.

۷. تطبیق و مقایسه عقلانیت ایمان در معنویت دینی و معنویت مدرن

در این مقطع، ضمن بیان نقاط اشتراک و افتراق راجع به مولفه ایمان، از باورهای اعتقادی به‌ویژه باور به وجود خدا که زیربنای باورهای ایمانی قلمداد می‌شود، سخن خواهیم گفت و سپس به نقد و ارزیابی این مباحث خواهیم پرداخت. در بخش‌های پیشین مشاهده کردیم که مولفه ایمان هم در معنویت دینی و هم در معنویت مدرن، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. مطابق با هر دو رهیافت، ایمان حکایت از امری درونی کرده، و به تعبیر گویاتر مربوط به ساحت جوانح انسان است. معنویت مدرن بر خلاف نظریاتی که ایمان را با اراده و اختیار انسان مرتبط نمی‌دانند، در این جهت با معنویت دینی هم‌عقیده است که اراده و اختیار، شرط اساسی برای حقیقت ایمان به شمار می‌رود (همان، بی تا (ب)، ص ۳۰). اما با وجود این، اختلافات فاحشی میان معنویت دینی و معنویت مدرن در این زمینه وجود دارد.

یکی از این اختلافات این است که از منظر معنویت مدرن، ایمان اصلاً نمی‌تواند پایگاه معرفتی داشته باشد؛ بلکه اساساً ایمان در بستر خلاء معرفتی، تکون پیدا می‌کند (همان، ص ۳۰-۳۱). لذا مقرون ساختن ایمان به معرفت و یقین در این دیدگاه، کاملاً ناصواب است (همان، ۲۴). از همین رو، ایمان در این رویکرد، هم‌آغوش با شک معرفی می‌شود (همان، ۲۹). درحالی‌که در معنویت دینی، کمال ایمان در پرتو معرفت و یقین معرفی می‌شود. تمایز مهم دیگر در این عرصه، مسئله ناواقف‌گرایی ایمان است که در معنویت مدرن دنبال می‌شود. در این رهیافت، ایمان با صرف نظر از متعلّش مطلوب بوده و موضوعیت دارد. لذا معنویت مدرن ابدا دغدغه اثبات متعلّقات باورهای ایمانی را ندارد (همان، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۴)؛ بلکه به نظر می‌رسد، اساساً دغدغه واقعیت داشتن متعلّقات ایمان هم برای وی چندان اهمیتی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷-۱۸). در حالی‌که معنویت دینی اولاً، ایمان را امری واقعی می‌داند، و ثانیاً دغدغه اثبات متعلّقات ایمان هم برایش مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹-۱۸۲).

از همین جا می‌توان به تمایز دیگری اشاره داشت، و آن اینکه در معنویت مدرن، تمامی باورهای ایمانی و از جمله باور به وجود خدا از حوزه باورهای خردپذیر خارج بوده، و از این نظرگاه، تمام آنها از قبیل باورهای خردگریزند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱-۱۲). لذا این دیدگاه، باورهای ایمانی را قابل اثبات عقلانی نمی‌داند (ملکیان، بی‌تا (ب)، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۴-۶۵). اما در معنویت دینی اولاً، باورهای دینی به دو دسته خردپذیر و خردگریز تقسیم می‌شوند؛ ثانیاً، بر پایه این رویکرد، عقل قادر به اثبات باورهای خردپذیر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۵۲). در این نظرگاه، باور به وجود خدا از قبیل باورهای بنیادین به شمار رفته، و به لحاظ عقلانی قابل اثبات است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷۳).

یکی دیگر از مواردی که موجب تمایز معنویت مدرن از معنویت دینی می‌شود، آن است که در معنویت مدرن، پیدایش ایمان مبتنی بر عقلانیت عملی، آن هم از نوع عقلانیت ابزاری است (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۴۹)؛ در حالی که در معنویت دینی، از آنجاکه علم و معرفت مقدمه ایمان معرفی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۶۲)، بر طبق این دیدگاه، نطفه ایمان در عقلانیت نظری منعقد می‌شود.

۸. نقد و ارزیابی

نقد و ارزیابی‌هایی که در این مجال می‌توان عنوان داشت از این قرار است:

۱) نظریه معنویت مدرن تحت تأثیر نگرش ایمان‌گرایانه معتقد است که ایمان در خلاء معرفتی پدید می‌آید (ملکیان، بی‌تا (ب)، ص ۳۰-۳۱)؛ لذا به اعتقاد این رویکرد، باورهای ایمانی قابلیت اثبات عقلانی را ندارند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱). از سوی دیگر به عقیده این رویکرد، با اثبات باورهای ایمانی، دیگر جا برای ایمان باقی نمی‌ماند؛ زیرا همانطور که قبلاً اشاره شد، از این منظر، ایمان در جایی معنا دارد که نتوان متعلق آن را اثبات کرد؛ چراکه در غیر این صورت، پذیرش ایمان غیراختیاری و قهری خواهد شد (ملکیان، بی‌تا (ب)، ص ۳۰). لذا تمام باورهای ایمانی انسان مدرن، باورهای خردگریز معرفی می‌شوند.

اما به نظر می‌رسد که دست کم بخشی از باورهای ایمانی (عقاید) قابلیت اثبات عقلانی را دارند. اثبات این بخش از آموزه‌های دین هم بدین شیوه است که چنانچه این باورها از قبیل گزاره‌های نظری به شمار روند آنها را با استدلال صحیح منطقی به بدیهیات عقلی ارجاع می‌دهیم. لذا به نظر می‌رسد این سخن که باور به وجود خدا قابل استدلال و برهان نیست، بی‌پایه و مردود است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰-۱۹۳). در همین زمینه، اندیشمندان مسلمان معتقدند که عقل در حوزه و محدوده خود - که بخش مهمی از آن شامل متافیزیک و مسائل بنیادین دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷) - قدرت کشف واقع را داشته (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰)، و در این سیر معرفتی ناکارآمد نیست. در همین جا باید خاطر نشان کنیم، ما با این سخن

که عقلانیت نظری در حقایق متافیزیکی و از جمله حقایق دینی راه ندارد، کاملاً مخالفیم. به اعتقاد ما همانطور که عقلانیت نظری می‌تواند حقایق تجربی و فیزیکی را بشناسد، قادر است حقایق مجرد و متافیزیکی را هم شناسایی کند و حتی برای اثبات صدق و درستی آنها استدلال و برهان اقامه کند.

اما درباره گزاره‌هایی که عقل برای اثبات و ابطال آنها دلیل ندارد، یعنی همان آموزه‌های خردگریز، با درک اینکه این قسم از آموزه‌ها مبتنی بر آموزه‌های خردپذیر دین‌اند، آنها را بی‌هیچ شائبه به صورت تعبدی می‌پذیریم؛ بنابراین، به نظر می‌رسد، این سخن نظریه‌پرداز که همه آموزه‌های دین و باورهای ایمانی خردگریز هستند، صحیح نیست؛ زیرا اولاً، در این هنگام دیگر هیچ راهی برای کشف حقایق ادیان نسبت به یکدیگر باقی نمی‌ماند؛ ثانیاً، با نظر اجمالی به دین اسلام می‌توانیم ببینیم که آموزه‌های خردپذیر (مانند اصل وجود خدا) در آن اندک نیست، ثالثاً، این سخن از همان نگرش ایمان‌گرایانه بر می‌خیزد که ناپذیرفتنی است.

شاید در اینجا گفته شود: مگر تمام باورهای نظام معنویت دینی با عقلانیت اثبات می‌شود، آیا در این نظام، باورهای خردگریز یافت نمی‌شود؟ اگر وجود باورهای خردگریز را در این نظام بپذیریم، جز این است که توجیه آنها با وحی و ایمان خواهد بود، پس در این نظام نیز پاره‌ای از باورها نه با عقلانیت، بلکه با مسأله ایمان پیوند می‌خورد. اگر آن اشکالات به نظام معنویت مدرن وارد است، در معنویت دینی نیز به نحوی راجع به توجیه باورهای خردگریز چنین ایراداتی وجود خواهد داشت؟

پاسخ مدافعان معنویت دینی آن است که درست است که در نظام معنویت دینی باورهایی از سوی شریعت و تعالیم وحیانی موجود است که عقل توان نفی و اثبات آنها را ندارد (باورهای فراعقلی)؛ اما براساس این رویکرد، این باورها به هر حال با عقلانیت گره می‌خورند. توضیح آنکه، اگر عقل به طور مستقیم در توجیه باورهای خردگریز حضور ندارد؛ ولی با اثبات عقلانی ضرورت وجود وحی و نبوت و اینکه انسانها از تعالیم وحیانی مستغنی نیستند، به نحوی به صورت غیرمستقیم در توجیه این دسته از باورهای خردگریز وحیانی نقش دارد. اصلاً در همین جاست که تمایز میان معنویت دینی و معنویت مدرن روشن‌تر می‌شود. درست است که هر دو رهیافت، توجیه باورهای خردگریز را با ایمان پیوند می‌زنند؛ اما در معنویت دینی، حقایق باورهای ایمانی نهایتاً به عقلانیت ارجاع می‌یابد؛ چون اصل وحی و ایمان در این رویکرد، عقل‌پذیر بوده، و برای آن استدلال وجود دارد. به تعبیری، در اینجا ایمان ریشه در استدلال و عقلانیت دارد؛ اما در معنویت مدرن اصلاً ایمان با عقلانیت و استدلال هیچگونه رابطه‌ای ندارد. در این نگرش، ایمان حوزه و قلمرویی کاملاً متباین و متمایز از عقلانیت دارد. از همین جا دانسته می‌شود که معنویت مدرن در میان طیف‌های مختلف ایمان‌گرایی، از قبیل ایمان‌گرایی است که قائل به تمایز و تباین عقل و ایمان است. به نظر می‌رسد چنین نگرشی به ایمان، متأثر از دیدگاه ویتگنشتاین است. معروف است که ویتگنشتاین در دیدگاه متأخر خود معتقد بود که میان دین و سایر عرصه‌های معرفت بشری تباین وجود دارد، و هر کدام از آنها دارای قلمرو مستقلی هستند. لذا به اعتقاد او، احکام و خصوصیات هر یک از این حوزه‌ها مختص به خود بوده، و

نمی‌باید آنها را به حوزه‌ی دیگر تسری داد. بر همین اساس، ویتگنشتاین قائل بود دین، زبان مخصوص به خودش را دارد که متمایز از زبان علم است. وی بر این باور بود که زبان علم شناختاری (Cognitive) است؛ اما زبان دین و ایمان، معرفت‌بخش و واقع‌نما نیست (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۵، ص ۶۷-۶۸، و ص ۱۴۷-۱۷۹).

ب) در اینجا مناسب است بحثی راجع به عقلانیت عملی در این پروژه داشته باشیم و این عنصر را از آن نظر که چگونه در مولفه ایمان به ایفای نقش می‌پردازد، مورد ارزیابی قرار دهیم.

از منظر معنویت مدرن، در مواقعی که انسان مدرن با دو گزاره خردگریز متضاد روبه‌رو بوده، به نحوی که هیچیک از آنها نسبت به دیگری رجحان معرفتی ندارد، براساس عقلانیت عملی آن هم از نوع عقلانیت ابزاری، انسان مدرن به پذیرش یا وارزش آنها اقدام می‌کند. یعنی هر کدام از آنها را که بیشتر در راستای بهداشت روانی باشد، اخذ کرده و می‌پذیرد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۴۸). چنانکه پیداست از منظر معنویت مدرن در پذیرش باورهای خردگریز، عقلانیت عملی صرفاً به صورت پراگماتیستی و نه از جنبه حقانیت و مطابق با واقع بودن، به ایفای نقش می‌پردازد. از این نظرگاه، ایمان، صرفاً پذیرش همین باورهای خردگریز قلمداد می‌شود و همچنین معنویت به عقیده نظریه‌پرداز تنها در همین جا بروز و نمود پیدا می‌کند (همان، ص ۴۸-۴۹).

فارغ از این اشکال که ایمان در این هنگام، کاملاً ناواقع‌گرا ترسیم شده، و پایگاه معرفتی نخواهد داشت؛ نکته قابل تامل در اینجا این است که اگر حقانیت و عدم حقانیت در این موارد اصلاً ملاک نبوده، و پذیرش این باورها صرفاً بخواهد از جهت سودمندی در مقام عمل ملاحظه گردد، از کجا گزاره خردگریزی که به آن تن داده، به تصور اینکه آن را در راستای بهداشت روانی می‌دانیم، حقیقتاً نیز چنین باشد؟ آیا این احتمال نمی‌رود که در پذیرش آن خطا کرده باشیم، مثلاً به جهت یک سری منافع شخصی و یا گرایش‌ها و سلاقی خاص درونی آن را پذیرفته باشیم؟ بلکه اتفاقاً ممکن است آن باور خردگریزی که کنار نهاده‌ایم، برایمان واقعا مفید و مثمر ثمر باشد. به هر حال، وقتی حقانیت و عدم حقانیت در این موارد برای ما معیار نباشد، دیگر پاسخ روشنی در برابر این ابهامات نخواهیم داشت. گذشته از این، با گره خوردن مولفه معنویت با چنین سازوکاری، لازمه‌اش آن است که معنویت در این پروژه اصلاً به حقانیت کاری نداشته باشد. در واقع در این رهیافت، نگرش عملی کارکردی، جایگزین حقانیت باورهای معنوی می‌شود. دقیقاً در همین نقطه است که شکاف اصلی میان معنویت دینی و معنویت مدرن به وجود می‌آید. حال، با کنار نهادن حقانیت در باورهای معنوی، آیا نباید انتظار پیامدهای نامطلوب و مخرب را در این زمینه داشت (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۴۱-۳۴۲).

ج) چنانکه پیش‌تر گفته شد، به اعتقاد مدافعان معنویت مدرن، اگر متعلق ایمان، برهانی شود دیگر جایی برای ایمان ارادی و اختیاری باقی نمی‌ماند (ملکیان، بی‌تا (ب)، ص ۳۰). در اینجا ما با این سخن نظریه‌پرداز موافقیم که ایمان امری اختیاری و ارادی است؛ و به تعبیری، یگانگی میان ایمان و یقین را منکریم، گرچه آن دو را بیگانه از هم نمی‌دانیم؛ اما به نظر می‌رسد، این سخن از جهت دیگر مخدوش است؛ زیرا ایمان هر چند امری بسیط است؛ اما دو

عنصر در آن نقش آفرینی می‌کند: الف) علم و معرفت؛ ب) تسلیم و باور قلبی. از نظر ما عنصر علم و معرفت در ایمان هیچگاه جای تسلیم و باور را نخواهد گرفت. بر همین اساس، ممکن است کسی به چیزی شناخت و یقین پیدا کند؛ ولی باز از ایمان به آن اجتناب ورزد (ر.ک: قربانی، و جعفری، ۱۳۹۷، ص ۸۸۷).

د) در پایان گفتنی است، این سخن نظریه پرداز که ایمان قابل جمع با علم و یقین نیست؛ بلکه دوشادوش با شک است، با صریح آیات و روایات نیز ناسازگار است. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. خداوند در سوره مبارکه سبا آیه بیست و یکم چنین می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ» خداوند متعال صراحتاً در این آیه از تمایز میان شک و ایمان انسان سخن می‌گوید. در روایتی عنصر یقین، چنین عنوان می‌شود: «أَلْيَقِينِ عِمَادَ الْإِيْمَانِ» (تیمی می‌آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲) یعنی یقین ستون ایمان است، یا در روایت دیگری گفته می‌شود: «أَلْإِيْمَانِ شَجَرَةٌ أَصْلُهَا الْيَقِينُ» (همان، ص ۹۵) ایمان همچون درختی است که ریشه آن یقین است. این دسته از آیات و روایات حاکی از آن است که چنین نیست که ایمان با یقین قابل جمع نباشد.

نتیجه‌گیری

جناب آقای مصطفی ملکیان در طی چند دهه اخیر به نوعی پرچمدار مباحث معنویت‌پژوهی در کشور ما شده است. وی معتقد است، امروزه دین و معنویت مبتنی بر آن (معنویت دینی)، برای انسان مدرن کارایی ندارد. لذا با طرح پروژه عقلانیت و معنویت درصدد راهکاری نو، تازه، امروزی و کارآمد است تا این نیاز وجودی انسان را پاسخ شایسته دهد. پژوهش حاضر به جهت اهمیت و لزوم معنویت‌گرایی در این دوران، به بررسی تطبیقی - انتقادی رهیافت‌های معنویت دینی و معنویت مدرن آن هم از نقطه نظر و از جنبه «عقلانیت ایمان» پرداخته است؛ زیرا مولفه عقلانیت به نحوی دارای جایگاه بنیادی و ریشه‌ای بوده، و عنصر ایمان نیز جزء ارکان در این دو رویکرد معنوی به شمار می‌رود. براساس مباحث طرح شده در این تحقیق روشن شد که معنویت دینی از جنبه عقلانیت ایمان دست برتر و بالاتری نسبت به رویکرد معنویت مدرن دارد. زیرا نظریه معنویت مدرن با جدایی و تفکیک ایمان از علم و معرفت و به تعبیری با تمایز ایمان از استدلال و برهان، طبیعتاً نمی‌تواند از اعتبار و حقانیت این مقوله در برابر دیدگاه‌های مخالف دفاع کند. البته مبتنی ساختن مؤلفه ایمان بر عقلانیت عملی نیز دردی را برای این رویکرد دوا نمی‌کند؛ زیرا همانطور که در این تحقیق نشان داده شد، در این هنگام نیز معنویت مدرن با چالش‌های متعددی مواجه است که از جمله آنها کنار نهادن حقانیت باورهای معنوی و ایمانی و مسئله ناواقع‌گرویی در ایمان است. اساساً به اعتقاد ما نوع نگاه معنویت مدرن به مسئله ایمان که گاهی اوقات متأثر از ایمان‌گرایی کرکگوری است و پاره‌ای دیگر از اوقات، تحت‌تأثیر نگرش کانتی است، مخدوش و ناپذیرفتنی است. در این تحقیق شواهد و دلایل این مطلب واضح شده است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، چ سوم، به اهتمام سيدجمال الدين ميردامادی، بيروت، دار الفكر. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين*، چ سوم، آلمان، ويسبادن.
- بحرانی، كمال الدين ميشم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام في علم الكلام*، تحقيق: سيداحمد حسيني، چ دوم، قم، كتابخانه آيتالله مرعشي نجفی. پترسون، مايكل و ديگران، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد ديني*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهيم سلطانی، چ هشتم، تهران، طرح نو.
- تريگ، راجر، ۱۳۸۵، *عقلانيت و دين*، ترجمه: حسن قنبري، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي.
- تفتازانی، سعدالدين، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقيق و تعليق: عبدالرحمن عميره، قم، الشريف الرضي.
- تيمي آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق/اصحح: سيدمهدي رجائي، چ دوم، قم، دارالکتاب الإسلامی. جعفری، محمد، بهار، ۱۳۸۶، «عقل و دين از منظر روشنفکران دينی معاصر (تأملي انتقادی در مبانی نظری جریان روشنفکری معاصر)، *صهباي يقين*، بی جا.
- _____، ۱۳۹۱، «معنویت مدرن و دين»، *دز: مباحثی در کلام جديد*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دينی*، تنظيم و تحقيق: احمد واعظی، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *دين شناسی (سلسله بحث های فلسفه دين)*، تحقيق و تنظيم: محمدرضا مصطفی پور، چ پنجم، قم، اسراء.
- جوينی، عبد الملک، ۱۴۱۶ق، *الإرشاد إلى قواطع الأدله في أصول الاعتقاد*، تعليق: زکريا عميراث، قم، دارالکتب العلميه.
- حمصی رازی، سيدالدين، ۱۴۱۲ق، *المقصد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسين، ۱۳۹۰، *کلام نوين اسلامي*، قم، تعليم و تربيت اسلامي.
- رشاد، علی اکبر، اسدی زکيه، ۱۳۸۹، «عقاید دينی و نسبت عقل با آن از منظر قرآن و حديث»، *قيسات*، سال پانزدهم، ص ۳۰-۵.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۵، *زبان دين و قرآن*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی ☞.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵، *بسط تجربه نبوی*، چ پنجم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- سليمانی اميری، عسکری، ۱۳۸۰، *نقد برهان ناپذيري وجود خدا*، قم، بوستان کتاب.
- شعيری، محمد بن محمد، بی تا، *جامع الأخبار (للشعيری)*، نجف، مطبعة حيدرية.
- طباطبایي، سيدمحمدحسين، ۱۳۹۰ق، *الميزان في تفسير القرآن*، چ دوم، بيروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامي*، به کوشش سيدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۹۹م، *الرسائل التوحيدية*، بيروت، مؤسسه النعمان.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بيروت، دار الأضواء.
- فاضل مقداد سيوري، ابو عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدین*، تحقيق: سيدمهدي رجائي، قم، كتابخانه آيتالله مرعشي نجفی.
- فراهیدی، خليل بن أحمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العين*، چ دوم، قم، هجرت.
- فياضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت شناسی*، تدوين و نگارش: مرتضی رضایی، احمدحسين شريفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی ☞.
- قربانی، علی، ۱۳۹۸الف، *عقلانيت در معنویت دينی و معنویت سکولار؛ چيستی و جایگاه*، پایان نامه ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی ☞.
- _____، ۱۳۹۸ب، «خدانشناسی فطری حضوری؛ بررسی تحلیلی دیدگاه موافقان و مخالفان»، *معرفت*، س بیست و هشتم، ش ۱۲، ص ۲۱-۱۱.
- _____ و همکاران، ۱۳۹۷، «بررسی و تحليل چيستی و جایگاه عقلانيت در معنویت مدرن»، *انوار معرفت*، س هشتم، ش ۲، ص ۲۳-۹۲.

کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، «**عقل و دین**» در: **مباحثی در کلام جدید**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۳۹ق، **کافی**، قم، دارالحدیث

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، **به سوی خودسازی**، نگارش: کریم سبحانی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۸۸، **پیام مولانا از بستر شهادت**، تدوین و نگارش: محمدمهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۸۹، **خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)**، تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۰، **آموزش فلسفه**، مجموعه مشکات ۱-۶ و ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۱، **اخلاق در قرآن**، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۲، **انسان‌سازی در قرآن**، تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۶، **خودشناسی برای خودسازی/ به سوی خودسازی (مجموعه مشکات)**، تدوین و نگارش: کریم سبحانی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۷۲، **مجموعه آثار شهید مطهری**، چ هشتم، قم، صدرا.

_____، ۱۳۷۹، «**دویدن در پی آواز حقیقت**»، **بازتاب اندیشه**، ش ۵، ص ۷-۱۳.

_____، ۱۳۸۰، «**معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما**»، **بازتاب اندیشه**، ش ۲۲، ص ۱۹-۷.

_____، ۱۳۸۱الف، «**پیرش‌هایی پیرامون معنویت**»، در: **سنت و سکولاریسم**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

_____، ۱۳۸۱ب، «**عقلانیت**»، **بازتاب اندیشه**، ش ۳۰، ص ۱۳-۲۱.

_____، ۱۳۸۱ج، «**رنج، آرامش و ایمان**»، گفت‌وگو رضا خجسته رحیمی با مصطفی ملکیان، **آبان**، ش ۱۳۹، ص ۱۳-۱۹.

_____، ۱۳۸۱د، «**عقلانیت**، دین، نواندیشی»، **گفت‌وگو**، ش ۱۶، ص ۶۰-۶۹.

_____، ۱۳۸۴، «**معنویت گوهر ادیان ۱**»، در: **سنت و سکولاریسم**، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

_____، ۱۳۸۵، «**سازگاری معنویت و مدرنیته**»، **بازتاب اندیشه**، ش ۷۷، ص ۴۵-۵۲.

_____، ۱۳۸۷، **ایمان و تعقل ۲** (سلسله جزوات درس گفتاری)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

_____، ۱۳۸۹، «**عقلانیت و معنویت بعد از ده سال**»، سخنرانی تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

_____، بی تا (الف)، «**اقتراح؛ دین و عقلانیت**»، **نقد و نظر**، سال هفتم، ش ۱ و ۲، ص ۴-۸۱.

_____، بی تا (ب)، «**دویدن در پی آواز حقیقت**»، **کیان**، ش ۵۲، ص ۲۱-۳۵.

_____، بی تا (ج)، «**اقتراح؛ سنت و تجدد**»، **نقد و نظر**، سال پنجم، ش ۳ و ۴، ص ۴-۲۵.

یوسفیان، حسن، ۱۳۹۰، **کلام جدید**، چ چهارم، تهران، سمت.

یوسفیان، حسن و همکاران، ۱۳۸۲، **عقل و وحی**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

دسته‌بندی تحلیلی آیات «محاسبه نفس» و بررسی بازتاب آنها در آثار عرفانی

m.miri57@ut.ac.ir

محمد میری / استادیار دانشکده معارف اسلامی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۴

چکیده

افزون بر آیه «وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» که دستور صریح به پرداختن به محاسبه نفس است، آیات بسیار دیگری در قرآن کریم به چشم می‌خورد که آنها هم به نوعی فراخوانی به محاسبه نفس دارند. مقاله پیش رو پژوهشی است که برای نخستین بار کوشیده است تا نگاه تفصیلی قرآن به مسئله محاسبه نفس را بررسی و تحلیل کند. مجموعه آیات قرآنی‌ای که دلالتی روشن بر محاسبه نفس دارند، مطابق آنچه در این پژوهش آمده است، می‌توان در یازده بخش دسته‌بندی کرد. اگرچه اصل اهمیت محاسبه نفس مورد توافق همه امت اسلام است، اما عارفان مسلمان بیش از دیگر نحله‌های اسلامی به آیات محاسبه نفس توجه نشان داده‌اند و از این رو در این پژوهش، بازتاب هر کدام از این یازده دسته از آیات شریفه قرآن کریم در آثار عرفانی درباره محاسبه نفس نیز بررسی قرار شده است. اشاره به حداقل برخی از آیات مندرج در هر کدام از این یازده دسته را می‌توان در آثار عرفانی مربوط به محاسبه نفس دنبال کرد؛ اما به رغم اهمیت مسئله، حتی در میان عارفان نیز تا کنون کسی درصدد جمع‌آوری و تحلیل همه آیات قرآن در این باره نبوده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان عملی، محاسبه نفس، آیات عرفانی.

بدون تردید بزرگ‌ترین اشکال وارد بر جهله صوفیه و مدعیان دروغین عرفان، فاصله گرفتن آنها از کتاب و سنت است که در این باره تحقیقات فراوانی صورت گرفته است (ر.ک شریفی، ۱۳۹۵، ص ۵۰-۵۳؛ بارفروش، ۱۳۸۵، ص ۲۶۹؛ روحانی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷)؛ اما باید به این مهم توجه داشت که میان عرفان راستین و تصوف دروغین، تفاوت بسیار است. سراسر عرفان راستین اسلامی، برگرفته از آموزه‌های دینی است و بزرگان عرفان حقیقی، شریعت را در کار خود اصلی‌ترین میزان می‌دانند و کوچک‌ترین زاویه و فاصله با شریعت و آموزه‌های قرآنی و روایی را بر نمی‌تابند (امینی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۷۹-۱۰۲).

در این راستا، امروزه، جای خالی فقه‌السلوک در مباحث و تحقیقات مختلف عرفانی به چشم می‌خورد. مراد از فقه‌السلوک، بررسی تفصیلی دیدگاه شریعت اسلامی درباره مباحث سلوکی مطرح در عرفان عملی است. به هر روی نباید فقه را منحصر در احکام عملی مربوط به فروع دین دانست؛ بلکه فقه اکبر (ر.ک: عصار، ۱۳۷۶، ص ۲۱۹؛ اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۶۱۲). به مباحث توحیدی و الهی و تهذیب نفس می‌پردازد؛ و چنانکه آن را فقه اکبر و بزرگ‌تر نامیده‌اند، جایگاه مباحث فقه‌السلوک، به هیچ وجه پایین‌تر از مباحث مطرح در فقه اصغر نخواهد بود.

این پژوهش بر آن است تا دیدگاه تفصیلی قرآن کریم درباره محاسبه نفس را - که یک دستور مهم و مورد تأکید در آموزه‌های دینی است و در عرفان راستین اسلامی نیز جایگاه بسیار مهمی دارد - بررسی کند و آیاتی از قرآن را که بیشترین ارتباط با محاسبه نفس دارند، را در یک قالب تحلیلی دسته‌بندی نماید.

متأسفانه تاکنون هیچ پژوهشی در زمینه نگاه تفصیلی قرآن به دستور محاسبه نفس صورت نگرفته است. اهمیت فوق‌العاده‌ای که شریعت اسلام برای محاسبه در نظر گرفته است و فراوانی و گستردگی آموزه‌های قرآنی مرتبط با محاسبه، ضرورت‌بخش توجه ویژه به نگاه قرآن درباره محاسبه نفس است؛ اما حتی سید بن طاووس نیز در رساله *محاسبه نفس* در مقام ذکر آیات مرتبط با محاسبه، به ذکر تنها چند آیه بسنده کرده است. وی در بخشی از این رساله تحت عنوان «الباب الأول: فیما نذکره من الآيات التي تقتضى ذکر الاهتمام بمحاسبة النفس لحفظه الكرام»، بیش از سه آیه ذکر نکرده است (ابن طاووس؛ کفمی، ۱۳۷۶، ص ۱۲). فیض کاشانی هم در کتاب *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، در ابتدای مبحث محاسبه نفس، تنها شش آیه قرآن را برای نشان دادن ریشه‌های قرآنی محاسبه نفس ذکر کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۳). مرحوم نراقی نیز در بخش مربوط به محاسبه نفس، از کتاب *جامع السعادات* به ذکر هفت آیه بسنده نموده است^۱ (نراقی، بی تا، ج ۳، ص ۹۰).

قبل از ورود به دسته‌بندی آیات ناظر به محاسبه نفس، به این نکته باید توجه داشت که آیات مرتبط با محاسبه، به جز آیه «وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر: ۱۸) صریحاً و به طور مستقیم دستور به محاسبه نفس نیستند؛ بلکه دلالت مطابقی آنها مربوط به حساب و کتاب اعمال انسان در روز قیامت و

مسائل پیرامونی آن است و به دلالت التزامی، بر ضرورت پرداختن به محاسبه نفس در این دنیا تأکید دارند. به دیگر سخن، اینکه در روز حساب کوچک‌ترین اعمال انسان از قلم نمی‌افتد و از او در مورد تک تک رفتارها و نعمت‌های او در دنیا بازخواست می‌شود و شاهدان متعددی بر ضد او در دادگاه الهی گواهی می‌دهند و نکوهش‌های قرآنی از فراموشی و انکار حساب قیامت و نکات متعدد دیگری که به حساب و کتاب یوم‌الحساب نظر دارند، هر کدام به‌گونه‌ای انسان را به نظر افکندن به کارنامه اعمالش و حسابرسی خود پیش از موعد حساب دقیق و سخت یوم‌الحساب فرا می‌خواند. دلالت التزامی این بخش قابل توجه از آیات قرآن کریم بر ضرورت توجه به امر خطیر محاسبه نفس موجب شد تا نوشته‌های اخلاقی و عرفانی برای اشاره به ریشه‌های قرآنی دستور سلوکی محاسبه نفس، به این بخش از آیات تمسک جویند.

اعلم ان الكتاب والسنة وإجماع الأمة دالة على ثبوت المحاسبة يوم القيامة، و حصول التدقيق و المناقشة فى الحساب، و المطالبة بمثاقيل الذر من الأعمال و الخطرات و اللحظات، قال الله سبحانه: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنا حَاسِبِينَ» (انباء: ۴۷)... و الآيات و الأخبار الواردة فى محاسبة الأعمال و السؤال عن القليل و الكثير و النقيير و القطمير أكثر من أن تحصى، و بإزائها اخبار دالة على الأمر بالمحاسبة و المراقبة فى الدنيا، و الترغيب عليها، و على كونها سببا للنجاة و الخلاص عن حساب الآخرة، و خطره و مناقشته. فمن حاسب نفسه قبل أن يحاسب، و طالبها فى الأنفاس و الحركات، و حاسبها فى الخطرات و اللحظات، و وزن بميزان الشرع أعماله و أقواله: خف فى القيامة حسابها و حضر عند السؤال جوابه، و حسن منقلبه و مأبه. و من لم يحاسب نفسه دامت حسراته، و طالت فى عرصات القيامة و قفاته، و قاداته إلى الخزي سبائته. (نراقى، بی تا، ج ۳، ص ۸۹-۹۱)

همان‌گونه که در عبارت فوق هم اشاره شده است، بسیاری از روایات محاسبه نفس نیز همین نکته قرآنی را در نظر دارند و همسوی با آن و با الهام از آن، انسان را به محاسبه نفس خود پیش از فرارسیدن محاسبه بسیار سخت و نفس‌گیر قیامت فرامی‌خوانند؛ چنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اگر برای حساب و کتاب روز قیامت هیچ هول و هراسی غیر از خوف عرضه شدن همه افعال و اعمال به حضرت حق و شرم از رسوایی دریده شدن پرده ستر از روی پنهانی‌ها و مخفیات نبود، جای آن داشت که آدمی هرگز از محاسبه اعمال خود غفلت نوردد» (مصباح الشریعة، ص ۸۵)؛ و همچنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سفارش به ابوذر فرمودند: «پیش از آنکه به حسابت رسیدگی شود، خود را محاسبه کن؛ که این محاسبه برای حساب فردایت آسان‌کننده‌تر است؛ و پیش از آنکه تو را به میزان سنجش نهند، خود را بسنج و خود را برای روز حساب و عرضه بزرگ آماده کن؛ روزی که هیچ امر پنهانی بر خدا مستور نماند. ای ابوذر! از خدا شرم داشته باش» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۴).

در ادامه به دسته‌بندی تحلیلی آیات محاسبه نفس و بررسی بازتاب این آیات در نوشته‌های عرفانی درباره مقام سلوکی محاسبه نفس می‌پردازیم.

۱. دستور صریح قرآن به محاسبه نفس

«وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر: ۱۸)؛ و هر کس باید بنگرد که برای فردا [ی قیامت خود] از پیش چه فرستاده است. این آیه، مشهورترین دستور قرآنی درباره محاسبه نفس است. در واقع این آیه کریمه از قرآن، بیشترین ارتباط و پیوستگی را با محاسبه نفس دارد و از همین روست که در بسیاری از آثار اهل معرفت برای اشاره به ریشه‌های قرآنی دستور سلوکی محاسبه نفس، به آن اشاره شده است.

۱-۱. بازتاب این آیه در آثار عرفانی

عارف شاخص در باب محاسبه نفس، حارث محاسبی (متوفای ۲۴۳ق) است. وی را به سبب اهتمام ویژه‌اش که به محاسبه نفس، به این نام خواندند. (ر.ک عطار نیشابوری، ۱۳۸۶، ص ۲۳۵). افزون بر آنکه روح و محتوای محاسبه نفس در کتاب وی با عنوان *الرعاية لحقوق الله* موج می‌زند. او در باب «محاسبه نفس در این کتاب، به بررسی تفصیلی این مبحث پرداخته و آیه هجدهم سوره حشر را به عنوان دستور قرآنی محاسبه نفس آورده است. «المحاسبة ... فی مستدبر الأعمال نطق بها الكتاب و السنة و قالت بها علماء الأمة. فأما الكتاب فقولہ تعالی: یا ائیها الذین آمنوا اتقوا الله و لتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ (محاسبی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۰).

صراحت این آیه به ضرورت پرداختن به محاسبه نفس موجب شد تا *خواجہ عبدالله انصاری* هم در دو کتاب مهم *صد میدان و منازل السائرین* برای نشان دادن ریشه قرآنی منزل محاسبه، به آن استشهاد کند (انصاری، ۱۳۷۷، ص ۲۶۶؛ ۱۴۱۷ق، ص ۳۹). انگشت گذاشتن پیر هرات بر این آیه در هر دو کتاب یاد شده، نشان از اهمیت ویژه این آیه نزد عارفان پیرامون منزل محاسبه دارد؛ زیرا مصنف در این دو کتاب، برای هر منزل عرفانی تنها به یک آیه از قرآن استشهاد کرده است و با این حال در هر دو کتاب خود مناسب‌ترین آیه درباره محاسبه را همین آیه دیده است. بسیاری دیگر از نوشته‌های عارفان در باب محاسبه نفس، با این آیه همراه شده‌اند (غزالی، بی تا، ج ۶، جزء ۱۵، ص ۲۳؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۳۹۴؛ خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۴؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶۵؛ نراقی، ۱۳۷۷، ص ۶۹۵؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۸۰۶).

۲. آیات مربوط به «حساب»، «روز حساب» و موارد مشابه

آیات بسیاری از قرآن کریم به حساب و کتاب قیامت اشاره دارند. خداوند در قرآن کریم از قیامت با عنوان «روز حساب» یاد می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که خود، حساب و کتاب بندگان را در قیامت، به عهده خواهد داشت. همچنین یکی از اسمای حسنی الهی که در قرآن مجید تکرار شده، «سریع الحساب» است؛ و خداوند متعال گناهکارانی را که اهل جهنم‌اند از «سوء الحساب» برحذر داشته و به بهشتی‌ها وعده حساب آسان داده است.

واژگان «یَوْمِ الْحِسَابِ» چهار بار (ص: ۱۶، ۲۶، ۵۳؛ غافر: ۲۷) و «يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱) یک بار در قرآن کریم آمده‌اند. همچنین در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام «يَوْمِ الدِّينِ» در آیه شریفه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد: ۴) به «یوم‌الحساب» تفسیر شده است؛ چنانکه این تفسیر از امام علی علیه السلام نیز منقول است.^۲

واژه «حساب» در موارد دیگری از قرآن کریم هم که در آنها سخن از رسیدگی به حساب بندگان، از سوی خداوند متعال هست، به چشم می‌خورد:

«فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد: ۴۰)؛ تو فقط مأمور ابلاغ هستی و حساب بر ما است.

«إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (غاشیة: ۲۵-۲۶)؛ به یقین بازگشت آنان به‌سوی ماست؛ و مسلماً حسابشان نیز با ماست.

«وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ» (مؤمنون: ۱۱۷)؛ و هر کس با خدا معبود دیگری بخواند که برای آن برهانی نخواهد داشت، حسابش نزد پروردگارش است.

«سَفَرَعُ لَكُمْ آيَةُ الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱)؛ ای گروه انس و جن! به زودی به حساب کار شما خواهیم پرداخت.^۳
 نکته دیگری که در قرآن کریم به شیوه‌های گوناگون بر آن تأکید شده؛ «سَرِيعُ الْحِسَابِ» بودن خداوند (بقره: ۲۰۲؛ آل عمران: ۱۹ و ۱۹۹؛ مائده: ۴؛ رعد: ۴۱؛ ابراهیم: ۵۱؛ نور: ۳۹؛ غافر: ۱۷) و بلکه «أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» بودن آن ذات متعال است: «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (انعام: ۶۲).

همچنین خداوند متعال در مواردی، بندگان را از «سوء‌الحساب» و «حساب شدید» برحذر داشته و به بندگان نیک خود مزده حساب آسان داده است:

«أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ» (رعد: ۱۸). برای آنها حساب بدی است و جایگاهشان جهنم، و چه بد جایگاهی است!

«وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» (رعد: ۲۱)؛ و آنها که پیوندهایی را که خدا به برقراری آن دستور داده است، برقرار می‌دارند و از پروردگارش می‌ترسند و از بدی حساب بیم دارند.

«وَكَايِنٌ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَدَّيْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا» (طلاق: ۸)؛ و چه بسیار شهرها که از فرمان پروردگار خود و پیامبرانش سرپیچیدند و از آنها حسابی سخت کشیدیم و آنان را به عذابی بس زشت عذاب کردیم.

«فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يَحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا» (انشقاق: ۷-۸)؛ پس کسی که نامه اعمالش به دست راستش داده شود، به زودی حساب آسانی برای او می‌شود.

فصل مشترک همه این آیات وجود کلمه «حساب» در همه آنها، و در نتیجه، تأکید بر حساب و کتاب روز قیامت است. تأکید بر این مسئله، در هر کدام از این آیات، به گونه‌ای کاملاً مشهود است. و همچنان که پیش‌تر نیز

گذشت، یادآوری حساب و کتاب قیامت، به شکلی بر تأکید بیشتر به حسابرسی اعمال در دنیا نیز دلالت دارد؛ و از این روست که در برخی آثار عرفانی در زمینه محاسبه، اشاره به این دست از آیات قرآن کریم به چشم می‌خورد.

۲-۱. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

این دسته از آیات قرآن کریم نیز اشاره‌ای روشن به ضرورت پرداختن به محاسبه نفس دارد؛ از این رو نوشته‌های عرفانی در زمینه محاسبه نفس، به فراوانی به این دسته از آیات تمسک جسته‌اند.

منجی ششم، مراقبه و محاسبه است: بدان که... محاسبه، حساب قول و فعل نفس خود نگاه داشتن است تا بی حساب نکند و به خسران و زیان نیفتد و مستحقّ خطاب و عتاب نگردد... حساب خود نگاه دار تا در روز حساب به شومی قول و فعل ناصواب، از ثواب محروم و به عذاب و عقاب مبتلا نشوی (خلخال، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰).

کسی که محاسبه نفس خود را دقیق‌تر از محاسبه شریک و عامل خود نکند، از اهل تقوا و ورع نیست؛ بلکه یا به روز حساب اعتقاد ندارد یا احمق است؛ زیرا عاقلی که به شدید عذاب آن روز و رسوایی و فضیحت و حیا و خجالت آن اعتقاد داشته باشد و بداند که محاسبه نفس در دنیا آن را ساقط می‌کند یا سبک‌تر می‌سازد، چگونه آن را ترک کند! (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۷۰۱).

در هر دو عبارت یاد شده، سخن بر سر آن است که محاسبه در دنیا تسهیل‌کننده محاسبه اعمال انسان در روز حساب است. واژگان «روز حساب» که در این عبارات و عبارات مشابه آمده، برگردان «یوم الحساب» و برگرفته از قرآن کریم و یادآور طایفه‌ای از آیات شریفه مربوط به روز حساب است؛ چنانکه سید بن طاووس نیز در توضیح محاسبه نفس، با اقتباس از این دست از آیات قرآن کریم، از واژگان «مالک یوم الحساب»^۴ استفاده کرده تا با یادآوری این بخش از آیات قرآن کریم، مخاطب خود را به سوی محاسبه نفس ترغیب کرده باشد: «...فیجلس بین یدی مالک یوم الحساب علی التراب أو بحسب ما یتهیأ جلوسه علیه بلزوم الأداب، و یحاسب نفسه محاسبه المملوک الضعیف الحقیق مع مالک المطلاع، علی الکبیر و الصغیر» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۷).

تفسیر *منهج الصادقین* نیز ترس از سوء الحساب را به عنوان انگیزه‌ای برای پرداختن به محاسبه نفس مطرح کرده است: «وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ» و می‌ترسند از عذاب پروردگار خود عموماً؛ «وَيَخَافُونَ» و خوف دارند «سُوءَ الْحِسَابِ» از سختی حساب، خصوصاً، پس محاسبه نفس خود می‌کنند قبل از آنکه محاسبه ایشان کنند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۱۰۵).

همچنین حکیم *سبزواری* در شرح فقره «یا من هو سریع الحساب» از دعای جوشن کبیر، ضمن نقل تفسیری بدیع و همسو با محاسبه نفس از *فیض کاشانی* درباره سریع الحساب بودن خداوند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳۸). خواننده را به محاسبه نفس فراخوانده است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۵).

خلاصه تفسیر فیض از «سریع الحساب» آن است که خداوند قبل از آخرت و در همین دنیا به حساب نیکوکاران و بدکاران رسیدگی می‌کند؛ بدین گونه که در این حسابرسی خاص، طاعات بندگان با توفیقات جدید

الهی، و گناهان آنها با سلب توفیق از آنها، پاسخ داده می‌شود. صاحب تفسیر بیان السعادة نیز همین تفسیر را از «سریع الحساب» مطرح کرده و همانند فیض به دنبال این تفسیر خواننده را به محاسبه نفس پیش از حساب خداوند فرا می‌خواند:

والله سَرِيعُ الْحِسَابِ... و انمودج محاسبه الله و مكافاته و مجازاته يكون مع العباد من اول التكليف و لا يشذ من اعمالهم حقيق و لا جليل الا يظهر شيء من مجازاته عليهم لو كانوا متبهمين لا غافلين. و لمعرفة هذا الامر امروا العباد بالمحاسبة قبل محاسبة الله؛ فان العبد اذا حاسب نفسه بان يكون مراقبا لها و محاسبا لاعمالها يظهر عليه ان كل فعل من الخير و الشر يستعقب فعلا آخر او عرضا من اعراض النفس او خلقا من اخلاقها. فحاسبوا عباد الله قبل ان تحاسبوا، حتى تعلموا ان الله لا يدع شيئا من اعمال العباد الا يجازيه (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸۵).

۳. آیات مربوط به بازخواست و سؤال از انسان در روز حساب

در آیات متعددی از قرآن کریم، سخن از مسئولیت انسان در پیشگاه داور متعال، و تأکید بر پرسش شدن از او در روز قیامت است. این دسته از آیات نیز در دل خود به گونه‌ای بر ضرورت پرداختن به محاسبه نفس دلالت دارند.

«فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (حجر: ۹۲-۹۳)؛ پس سوگند به پروردگارت که از همه آنان خواهیم پرسید از آنچه انجام می‌دادند.

«ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (نکاتر: ۸)؛ سپس در آن روز، شما از نعمت‌هایی که داشته‌اید بازپرسی خواهید شد. «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶)؛ گوش و چشم و قلب، از همه پرسش خواهد شد.

«وَأِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ» (زخرف: ۴۴)؛ و به راستی که [قرآن] برای تو و برای قوم تو [مایه] تذکری است؛ و به زودی از شما سؤال خواهید شد. «وَوَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴)؛ آنها را نگه دارید که باید بازپرسی شوند.

۳-۱. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

حارث محاسبی ذیل باب محاسبه‌النفس از کتاب *الرعاية لحقوق الله* به آیه شریفه «فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» تمسک جسته است (محاسبی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۶) چنانکه نراقیین نیز ذیل مبحث محاسبه، به این آیه به عنوان یکی از ریشه‌های قرآنی مسئله محاسبه نفس استشهاد کرده‌اند (نراقی، بی تا، ج ۳، ص ۹۱؛ نراقی، ۱۳۷۷، ص ۶۹۵).

آیه «وَوَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» نیز در برخی آثار برای اشاره به محاسبه نفس ذکر شده است. (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۷). البته باید توجه داشت که محتوای این آیه که به گونه‌ای محتوای همه آیات مندرج در این بخش هم هست، در برخی از روایات محاسبه نفس نیز مورد اشاره قرار گرفته است: «هُوَ مَوْقِفُكُمْ وَمَسْأَلِكُمْ، فَأَعِدُوا الْجَوَابَ قَبْلَ الْوُقُوفِ وَالْمَسْأَلَةِ وَالْعَرَضِ عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ، يَوْمَئِذٍ لَاتَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۵۳). و او

شما را بازداشت می‌کند و از شما باز می‌پرسد. پس [با محاسبهٔ نفس] آمادهٔ پاسخ شوید، پیش از بازداشت و پرسش و عرضه بر پروردگار جهانیان در روزی که جز به اذن او کسی دم نتواند زد. روشن است که در این حدیث، دو واژهٔ «مَوْقِفُكُمْ» و «مَسْأَلَتُكُم» اقتباس از آیه «فَقُوْهُمُ اِنَّهُمْ مَسْئُوْلُوْنَ» است و امام صادق علیه السلام در این حدیث شریف با اقتباس از این آیه بر سفارش به محاسبه تأکید بیشتر کرده‌اند.

به هر روی «موافق قیامت» که در آیات این بخش به آنها اشاره شده و محل بازرسی و حسابرسی از انسان‌ها در آخرت است، امری است هولناک که تنها با محاسبهٔ نفس در دنیا می‌توان از آن نجات یافت. امام جعفر صادق علیه السلام فرمود: «نفس خود را محاسبه کنید، پیش از آنکه از شما حساب آن را مطالبه کنند. به درستی که برای قیامت پنجاه موقف است که در هر موقعی هزار سال آدمی را نگاه می‌دارند و از او حساب می‌جویند.»^۴ مستفاد از این حدیث آن است که محاسبه در دنیا کفایت حساب این موقف‌ها را می‌کند (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۶۹۶).

۴. آیات مربوط به مشاهده و محاسبه همه اعمال انسان از سوی خداوند

دیدن همهٔ اعمال همه انسان‌ها بدون هیچ قید و شرط و محدودیتی، از آموزه‌های پرتکرار در قرآن کریم است:

«أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق: ۱۴)؛ آیا او نمی‌داند که خداوند (همهٔ اعمالش را) می‌بیند؟!

«إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء: ۱)؛ به راستی خداوند همواره بر شما نگاهبان است.

«وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا» (احزاب: ۵۲)؛ و خدا بر هر چیزی نگاهبان است.

«أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ» (بلد: ۷)؛ آیا پندارد که هیچ کس او را ندیده است؟

«وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»؛ تأکید خداوند بر غافل نبودن از اعمال بندگان، ۹ بار در قرآن تکرار شده و این نمایانگر تأکید خداوند بر این مطلب مهم است. همچنین بسیاری از آیات قرآن کریم با تأکید بر دانا، بینا، آگاه و گواه بودن خداوند بر همهٔ اعمال انسان‌ها پایان یافته‌اند و خداوند سخن خود را در بیش از چهل آیهٔ قرآن با تأکید بر همین مطلب تمام کرده است. فرازهایی همچون «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ»، «إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»، «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» و مشابهات آنها بارها در قرآن کریم تکرار شده‌اند. همچنین خداوند متعال بر نوشتن و ثبت و ضبط همهٔ اعمال انسان‌ها تصریح کرده است (یس: ۱۲؛ نساء: ۸۱؛ جاثیه: ۲۹).

۴-۱. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

روشن است که توجه و ایمان به این نکته که همهٔ اعمال انسان در برابر دیدگان خداوندی است که خود داور روز حساب است، می‌تواند سالک را در تقویت انگیزه برای پرداختن جدی‌تر به محاسبهٔ نفس یاری کند. از این رو سعدالدین حمویه، از مشایخ قرن هفتم، برای اشاره به ریشه‌های قرآنی محاسبهٔ نفس، تنها به ذکر دو آیه، آن هم تنها از همین دسته از آیات، بسنده کرده است و آیه «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» و کریمه «وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

رَقِيبًا» را به عنوان دو آیه در باب محاسبه و مراقبه ذکر کرده است (جوبنی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۱)؛ چنانکه در کتاب *اخلاق* مرحوم شبر نیز به دو آیه «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» و «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» تمسک شده است (شبر، ۱۳۷۴، ص ۴۳۵). آیه اخیر، مدّ نظر *ادهم خلخالی* نیز در باب محاسبه بوده است (خلخالی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰).

سید بن طاووس نیز به آیه «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (جائیه: ۲۹) که به نوشته شدن کارهای انسان در کارنامه اعمالش اشاره دارد، تمسک جسته است (ابن طاووس؛ کفمی، ۱۳۷۶، ص ۱۳).

۵. آیات مربوط به مشاهده و محاسبه همه امور آشکار و پنهان از سوی خداوند

«وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاخْذَرُوا». (بقره: ۲۳۵)؛ و بدانید که خداوند آنچه را در دل دارید، می‌داند. پس، از او بپرهیزید.

«إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى» (اعلی: ۷)؛ او آشکار و پنهان را می‌داند.

«إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ» (انبیاء: ۱۱۰)؛ او سخن آشکار را می‌داند و آنچه را پوشیده می‌دارید، می‌داند.

«وَإِنْ تَبُذُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۴)؛ اگر آنچه را در دل دارید، آشکار سازید یا پنهان، خداوند شما را بر طبق آن محاسبه می‌کند.

«رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم: ۳۸)؛ پروردگارا! بی‌گمان تو آنچه ما پنهان می‌داریم و آنچه آشکار می‌سازیم، می‌دانی؛ و چیزی در زمین و در آسمان بر خدا پوشیده نمی‌ماند.

«قُلْ إِنْ تَخْفَوْنَ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۹)؛ بگو: اگر آنچه در سینه‌های شماست، پنهان دارید یا آشکارش کنید، خدا آن را می‌داند؛ و نیز آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، می‌داند؛ و خداوند بر هر چیزی تواناست.

«يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ» (غافر: ۱۶)؛ روزی که آشکار می‌شوند؛ چیزی از (اعمال و کردار) ایشان بر خدا پوشیده نباشد.

«وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا» (نساء: ۱۰۸)؛ و هنگامی که در مجالس شبانه سخنانی که خدا راضی نبود، می‌گفتند، خدا با آنها بود. خدا به آنچه انجام می‌دهند، احاطه دارد.

«إِنَّ الَّذِينَ يُجَادُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا» (فصلت: ۴۰)؛ کسانی که در [فهم و ارائه] آیات ما کژ می‌روند، بر ما پوشیده نیستند.

«يَعْلَمُ خَائِطَةَ الْأَغْنِي وَ مَا تُخْفِي الصُّدُورُ» (غافر: ۱۹)؛ او چشم‌هایی را که به خیانت می‌گردد و آنچه را سینه‌ها پنهان می‌دارند، می‌داند.

۱-۵. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

آیه شریفه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ» از پرتکرارترین آیاتی است که در آثار عرفانی زمینه محاسبه نفس آمده است. حارث محاسبی (محاسبی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۵)، ابوحامد غزالی (غزالی، بی تا، ج ۶ جزء ۱۵، ص ۵)، خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸)، ورام بن اُبی فراس (ابن اُبی فراس؛ ابن عیسی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۲)، ابن میثم بحرانی (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲۱)، کمال خوارزمی (خوارزمی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۴۹؛ همان، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۳) این آیه شریفه را سفارشی الهی به محاسبه نفس دانسته و در نوشته‌های خود ذکر کرده‌اند.

همچنین آیه «وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ» تنها آیه‌ای است که مورد استشهدا روزبهان بقلی در باب محاسبه نفس قرار گرفته (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۷) و در برخی آثار دیگر نیز به این آیه و تأکید آن بر محاسبه نفس اشاره شده است (ر.ک طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۴).

ع. آیات مربوط به آگاه‌سازی انسان از همه اعمالش در قیامت از سوی خداوند

«وَسَرِّدُونَنَا إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۱۰۵)؛ و به زودی به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده می‌شوید و شما را به آنچه انجام می‌دادید، آگاه خواهد کرد.

«إِلَىٰ اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده: ۱۰۵)؛ بازگشت همه شما به سوی خداست و شما را از آنچه عمل می‌کردید، آگاه می‌سازد.

«ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (انعام: ۶۰)؛ سپس بازگشت شما به سوی اوست و سپس شما را از آنچه عمل می‌کردید، با خبر می‌سازد.

«وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: ۶۴)؛ و روزی که به سوی او بازمی‌گردند و او آنها را از اعمالی که انجام دادند، آگاه می‌سازد؛ و خداوند به هر چیزی داناست.

«وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزَنكَ كُفْرُهُ إِنَّا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا» (لقمان: ۲۳)؛ و کسی که کافر شود، کفر او تو را غمگین نسازد، بازگشت همه آنان به سوی ماست و ما آنها را از اعمالی که انجام داده‌اند، آگاه خواهیم کرد.

«إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (زمر: ۷)؛ بازگشت همه شما به سوی پروردگارتان است و شما را از آنچه انجام می‌دادید، آگاه می‌سازد.

«ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (مجادله: ۷)؛ آنگاه روز قیامت آنان را به آنچه کرده‌اند، آگاه خواهد کرد؛ زیرا خدا به هر چیزی داناست.

«قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (جمعه: ۸)؛ بگو: آن مرگی که از آن می‌گریزید، قطعاً به سراغ شما می‌آید؛ آنگاه به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده خواهید شد؛ و به آنچه [در روی زمین] می‌کردید، آگاهتان خواهد کرد.

«لَتُبْعَنَّ ثُمَّ لَتَنْبُوَنَّ بِمَا عَمَلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (تغابن: ۷)؛ به پروردگارم سوگند که همه شما برانگیخته خواهید شد؛ سپس همه کارهایتان به شما خبر داده می‌شود؛ و این برای خداوند آسان است.

«يُؤْتُوا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ» (قیامت: ۱۳)؛ در آن روز آدمی را به هر نیک و بدی که از اول تا آخر عمرش انجام داده است، آگاه می‌سازند.

«فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ» (فصلت: ۵۰)؛ بدون شک، کسانی را که کفران کرده‌اند، به آنچه انجام داده‌اند آگاه خواهیم کرد؛ و مسلماً از عذابی سخت به آنان خواهیم چشاند.

۱-۶. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

اگرچه دلالت این دسته از آیات بر محاسبه نفس، به هیچ وجه کمتر از دلالت دیگر دسته‌ها نیست، اما در متون عرفانی مرتبط با محاسبه نفس اشاره چندان به این بخش از آیات به چشم نمی‌خورد. تنها مرحوم تجلیل تبریزی به آیه «وَسْتَرْدُونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» به عنوان یکی از آیات مرتبط با محاسبه نفس اشاره کرده است (تجلیل تبریزی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۳۶).

ناگفته نماند که برخی در باب محاسبه، به آیه «يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَسَوْءٌ نَزِيلٌ» (برای نمونه ر.ک غزالی، بی تا، ج ۶، جزء ۱۵، ص ۵). اگرچه این آیه شریفه به دلیل فراز «فَيُنَبِّئُهُمْ» جزء همین دسته از آیات مورد نظر در این بخش قرار می‌گیرد، اما به نظر می‌رسد تأکید بیشتر عارفان در ذکر این آیه، بر بخش «أَحْصَاهُ اللَّهُ وَسَوْءٌ» است، که به نکوهش فراموش کردن حساب و کتاب قیامت اشاره دارد. توضیح بیشتر این نکوهش به زودی در جای خود خواهد آمد.

به هر حال چه به این دسته از آیات در باب محاسبه نفس تمسک شده باشد، و چه نشده باشد روشن است که این دسته نیز در دلالت خود، کمتر از سایر دسته‌ها نیست.

۷. آیات مربوط به از قلم نیفتادن کوچک‌ترین اعمال در حساب دقیق قیامت

دسته‌ای دیگر از آیات قرآن کریم از محاسبه بسیار دقیق اعمال انسان در روز قیامت خبر می‌دهند؛ دارند، به گونه‌ای که کوچک‌ترین اعمال و گفتار انسان، حتی اگر به اندازه دانه خردلی یا به مقدار مثقال و کمتر از آن باشد نیز حساب خواهد شد.

«وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷)؛ و ترازوهای داد را در روز رستاخیز می‌نهمیم. به هیچ کس کمترین ستمی نمی‌شود و اگر [عمل انسان] هم‌وزن دانه خردلی باشد، آن را می‌آوریم؛ و کافی است که ما حسابرس باشیم.

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۷-۸)؛ پس هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند، آن را خواهد دید؛ و هر کس هم‌وزن ذره‌ای کار بد کند، آن را می‌بیند.

مطابق آیات قرآن، دقت فوق‌العاده بالای حسابرسی اعمال در روز قیامت به گونه‌ای است که موجب هراس بیش از اندازه و غافل‌گیری گناهکاران می‌شود. آنها از اینکه در کارنامه اعمالشان هیچ عمل خرد و کلانی نیست که فروگذار شده باشد، در شگفت می‌مانند:

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا (کهف: ۴۹).

و کارنامه عمل انسان در میان نهاده می‌شود. آن‌گاه بزبهاران را از آنچه در آن است، بیمناک می‌بینی؛ و می‌گویند: «ای وای بر ما این چه نامه‌ای است که هیچ کار کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته، جز اینکه همه را به شمارش آورده است» و آنچه را انجام داده‌اند، حاضر یابند؛ و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد.

۱-۷. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

جان کلام در این دسته از آیات آن است که در حساب روز رساخیز کوچک‌ترین ذره‌ای از قلم نمی‌افتد. چنین نکته مهمی برای اهل محاسبه نفس معنای ویژه‌ای دارد و آنها را به دقت هر چه بیشتر در محاسبه اعمال خود فرا می‌خواند، چنانکه امام صادق علیه السلام در سفارش به محاسبه نفس، به آیه شریفه «وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا» اشاره کرده‌اند (منسوب به جعفر بن محمد علیه السلام، ۱۴۰۰ق، ص ۸۵). و از این جهت است که عارفان در نوشته‌های خود درباره محاسبه نفس، به این دسته از روایات نیز تمسک جست‌ه‌اند. ابوحامد غزالی، ورام بن ابی فراس و مرحوم شبر به هر سه آیه یاد شده در این دسته تمسک جست‌ه‌اند (غزالی، بی تا، ج ۶ جزء ۱۵، ص ۴؛ ابن ابی فراس؛ ابن عیسی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۱؛ شبر، ۱۳۷۴، ص ۴۳۵) و ابوطالب مکی به دو آیه ابتدایی - که در این دسته ذکر شد - اشاره داشته است (مکی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۲) همچنین خواجه نصیر طوسی (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸) و میرزا جواد ملکی تبریزی (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۷) به آیه نخست مذکور در این دسته و حسین بن عبد الصمد عاملی، پدر شیخ بهایی (عاملی، ۱۳۸۷، ص ۶۲) به آیه دوم، برای اشاره به محاسبه نفس، تمسک کرده‌اند.

۸. آیات مربوط به ارزیابی حساب انسان توسط خودش در روز قیامت،

«وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا * أَقْرَأُ كِتَابِكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (اسراء: ۱۳-۱۴)؛ و کارنامه هر انسانی را به گردن او بسته‌ایم و روز قیامت برای او نامه‌ای که آن را گشاده می‌بیند، بیرون می‌آوریم. نامه‌ات را بخوان؛ کافی است که امروز خودت حسابرس خود باشی.

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران: ۳۰)؛ روزی که هر کسی آنچه کار نیک بجای آورده و آنچه بدی مرتکب شده است حاضر شده می‌یابد و آرزو می‌کند: کاش میان او و آن کارهای بد فاصله‌ای دور بود. خداوند شما را از [نافرمانی] خودش، برحذر می‌دارد؛ و خدا به بندگان مهربان است.

«يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ» (نبا: ۴۰)؛ روزی که آدمی آنچه را با دست خویش پیش فرستاده است، بنگرد.

«فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَذَا مَا أَرَاوُ أَكْتُابِيهِ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ... وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيهِ» (الحاقه: ۱۹-۲۶)؛ آنکه کارنامه‌اش به دست راست وی داده شود، می‌گوید: بگیرید کارنامه مرا بخوانید! بی‌گمان می‌دانستم که با حساب خویش روبه‌رو خواهم شد... و اما کسی که کارنامه‌اش به دست چپش داده شود، گوید: ای کاش کتابم را دریافت نکرده بودم و حساب خود را نمی‌دانستم.

«وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ» (انفطار: ۴-۵)؛ و آن‌گاه که گورها زیر و زبر شوند، هر کسی آنچه را پیش فرستاده و بازپس گذاشته است بداند.

۱-۸. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

حال که هر انسانی به ناچار حسابرس اعمال خود در قیامت خواهد بود، پس بهتر است تا فرصت دارد در همین دنیا به محاسبه اعمال خود بپردازد. این نکته موجب شده است تا عارفان به این دسته از آیات نیز برای مقام محاسبه تمسک جویند.

هر آینه رونده راه باید که در دو ساعت به مطالعه دفتر عمر خود... مشغول شود؛ تا چون سال عمر تمام شود و به حضرت پادشاه حقیقی باید رفتن، و دفتر عمر را مطالعه نکرده باشد و شب و روز را به غفلت گذرانیده و غم کار نخورده، و چون به حسابگاه قیامت حاضر آرند، دفتر پریشان نامه اعمال به او دهند و گویند: «أَقْرَأَ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»؛ حساب عمر از وی بازخواهند. بنده بیچاره خجل شود؛ حسرت بر وی مستولی گردد؛ در آن ساعت ندامت سود ندارد و پشیمانی دست نگیرد؛ تدارک احوال نتواند کردن، بیچاره با هزار حسرت و ندامت به آتش دوزخ گرفتار شود. پس این عزیزان، این مرتبه محاسبه را رعایت بسیار کرده‌اند و متابعان را با این معنای مداومت فرموده‌اند؛ تا چون به آن عالم روند، نامه اعمال را پاک یافته باشند و از حساب دشوار امان یافته باشند (جوینی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۶).

همچنین در *احیاء العلوم* و در مجموعه ورام به آیه دوم مذکور در این دسته تمسک شده است (غزالی، بی‌تا، ج ۶ جزء ۱۵، ص ۵؛ ابن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۲).

۹. آیات مربوط به مشاهده اعمال انسان از سوی پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم

«وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵)؛ و بگو: [هر کاری می‌خواهید] بکنید، که به‌زودی خدا و پیامبر او و امامان معصوم،^۷ در کردار شما خواهند نگرست.

«وَيَوْمَ نَبَعْتُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ» (نحل: ۸۹)؛ روزی که از هر امتی گواهی از خودشان بر آنها معبوث می‌کنیم و تو را گواه آنها قرار می‌دهیم.

۱-۹. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

سید بن طاووس با اشاره به روایاتی که در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره توبه وارد شده‌اند و بر دیدن اعمال انسان از سوی پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت معصوم ایشان تأکید دارند، ضرورت اهتمام هر چه بیشتر اهل محاسبه به

اعمال و کردار خود را استفاده کرده است. او در رساله محاسبه نفس، با تمسک به برخی روایات^۸ بر آن است که دوشنبه و پنجشنبه هر هفته، دو روز مهم برای اهل محاسبه نفس است؛ چون در این دو روز است که اعمال مردم به خداوند و پیامبر و اهل بیت پاکش گزارش می‌شود؛ و کسی که اهل محاسبه نفس است؛ نمی‌تواند از کنار چنین روی داد مهمی بی‌اعتنا بگذرد؛ بلکه به سفارش سید بن طاووس اهل محاسبه باید در این دو روز خاص، احتیاط بیشتر و مراقبات بیشتری نسبت به سایر روزهای هفته داشته باشند؛ زیرا به تعبیر وی، عقل و نقل هر دو حکم می‌کنند که بنده به هنگام حضور در پیشگاه سلطان، و عرضه و گزارش اعمالش بر او، مهیا و محتاط‌تر باشد (ابن طاووس؛ کفعمی، ۱۳۷۶، ص ۱۶ - ۲۰).

امام خمینی^۹ هم در برخی سخنان خود، دیده شدن اعمال از سوی امام زمان^{۱۰} را دلیلی بر ضرورت اهتمام بیشتر به محاسبه اعمال دانسته‌اند.

خودتان حسابتان را بکشید، قبل از اینکه حسابگرها حساب شما را بکشند... و در روایات هم هست که هفته‌ای دو مرتبه اعمال عرضه می‌شود بر ولی امر؛ بر امام زمان سلام الله علیه. توجه داشته باشید که در کارهایتان جووری نباشد که وقتی عرضه شد بر امام زمان - سلام الله علیه - خدای نخواستہ آزرده بشود و پیش ملائکه الله یک قدری سرافکنده بشود، که اینها شیعه‌های من هستند؛ اینها دوستان من‌اند و برخلاف مقاصد خدا عمل کردند. رئیس یک قوم اگر قومش خلاف بکند، آن رئیس منفعلی می‌شود (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۵۸).

۱۰. آیات مربوط به مشاهده اعمال انسان از سوی ملائکه و سایر شاهدان در روز حساب و گواهی ایشان بر ضد او در تعدادی از آیات شریفه قرآن کریم، از گواهان و شاهدانی سخن رفته است که در هنگام محاسبه اعمال در یوم الحساب، بر ضد انسان گناهکار گواهی می‌دهند:

«وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ» (انفطار: ۱۰-۱۲)؛ و بی‌گمان نگاهبانانی [از ملائکه] بر شما گمارده شده‌اند، والا مقام و نویسنده که می‌دانند شما چه می‌کنید.

«مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸)؛ انسان هیچ سخنی را بر زبان نمی‌آورد، مگر اینکه همان دم، فرشته‌ای مراقب و آماده برای انجام مأموریت (و ضبط آن) است.

«إِنَّ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» (طارق: ۴)؛ هیچ انسانی نیست، مگر آنکه فرشته‌ای اعمال او را ثبت می‌کند.^۹
«وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» (ق: ۲۱)؛ و هر کسی [در قیامت] می‌آید؛ در حالی که با او فرشته‌ای سوق‌دهنده و گواهی‌دهنده است.

افزون بر این آیات که درباره شهادت ملائکه الله است، قرآن کریم از شهادت اعضا و جوارح انسان (نور: ۲۴ و فصلت: ۲۰-۲۱ و یس: ۶۵) و حتی شهادت زمین هم بر ضد انسان (زلزال: ۴-۵) خبر می‌دهد که این بخش از آیات قرآن نیز به نوعی در همین دسته از آیات جای می‌گیرند.

۱-۱. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

هر سه آیه‌ای که سید بن طاووس برای نشان دادن ریشه‌های قرآنی محاسبه نفس در رساله خود آورده، آیاتی از همین دسته و مربوط به شهادت ملائکه الله درباره اعمال انسان است:

الباب الأول فیما نذکره من الآيات التي تقتضى ذکر الاهتمام بمحاسبة النفس لحفظة الكرام: قال الله جل جلاله: «وَأَنْ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ». و قال الله جل جلاله في كتابه المجید: «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ». و قال جل جلاله لقوم يعقلون: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». فوجب الاهتمام بالحفظ من الأثام و الأجرام و تطهير الصحائف التي تقتضى الاحتياط على يد الملائكة الكرام. (ابن طاووس؛ کفعمی، ۱۳۷۶، ص ۱۲).

شهید ثانی نیز با یادآوری دو ملکی که مأمور ثبت اعمال انسان هستند، مخاطب خود را به محاسبه نفس فرا می‌خواند: «... فهكذا ينبغي المحاسبة على الأنفاس، و على عمل القلب و الجوارح في كل ساعة. و من تساهل في حفظ المعاصي فالملكان يحفظان عليه». (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۸۰۷؛ رک جوینی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۶؛ غزالی، بی تا، ج ۶ جزء ۱۵، ص ۲۶؛ موسوی خمینی، بی تا، ج ۸، ص ۳۹۱).

۱.۱ آیات مربوط به نکوهش فراموشی یا انکار حساب و کتاب قیامت

یکی از ویژگی‌های ناپسند جهانی‌ها که در قرآن نکوهش شده، فراموش کردن روز حساب و اعمال بدی است، که در آن روز محاسبه می‌شود؛ و البته بدتر و نکوهیده‌تر از فراموشی، انکار حساب است.

«إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص: ۲۶)؛ در حقیقت، کسانی که از راه خدا به در می‌روند، به سزای آنکه روز حساب را فراموش کرده‌اند، عذابی سخت خواهند داشت.

«يَوْمَ يَعْتَصِمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَسَوَّاهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مجادله: ۶)؛ در آن روز خداوند همه آنها را برمی‌انگیزد و از اعمالی که انجام دادند، با خبر می‌سازد؛ اعمالی که خداوند حساب آن را نگه داشته است و آنها فراموشش کردند؛ و خداوند بر هر چیز شاهد و ناظر است.

«وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ» (کهف: ۵۷)؛ و چه کسی ستمکارتر است از کسی که به وسیله آیات پروردگارش پندش دهند؛ ولی او از آنها روی برگرداند و آنچه را با دست‌های خود پیش فرستاد، فراموش کند؟

«أَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» (انبیاء: ۱)؛ برای مردم حسابشان نزدیک شده است. و آنان در بی‌خبری روی گردان‌اند.

«إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ» (الصافات: ۵۳)؛ آیا چون بمردیم و خاک و استخوانی چند شدیم، اعمالمان مورد حساب و بررسی قرار خواهد گرفت؟^{۱۰}

«وَيَوْمَ يُؤْمَدُ لِلْمَكْذِبِينَ * الَّذِينَ يَكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ (الطور: ۱۱)؛ وای در آن روز بر تکذیب‌کنندگان! همان‌ها که

«إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا * وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا» (۲۸ النبأ)؛ آنان بودند که به [روز] حساب امید نداشتند و آیات ما را سخت تکذیب می کردند.

۱-۱۱. بازتاب این دسته از آیات در آثار عرفانی

آیه ششم از سوره مجادله آیه‌ای است که در میان این دسته از آیات، مورد توجه عارفان در سخنان خود درباره محاسبه نفس قرار گرفته است (غزالی، بی تا، ج ۶، جزء ۱۵، ص ۴ و ۲۶؛ ابن ابی فراس؛ ابن عیسی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۱؛ خوارزمی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ص ۸۰۶؛ شبیر، ۱۳۷۴، ص ۴۳۵). در این آیه، خداوند از گناهانی می گوید که خود انسان آنها را فراموش کرده؛ ولی داور متعال همه آنها را احصا نموده است. طبیعتاً کسی که اهل محاسبه نفس است، با دیدن این آیه و آیات مشابه، تلاش خواهد کرد تا با بالا بردن سطح محاسبه خود، از دایره مصادیق کسانی که روز حساب و اعمال خود را فراموش کرده‌اند، خارج شود.

آیت‌الله حسن زاده آملی نیز با یادآوری آیه ۲۶ سوره ص بر ضرورت توجه بیشتر به محاسبه نفس تأکید کرده‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۶).

نتیجه‌گیری

همان گونه که برخی عارفان اشاره داشته‌اند، آیات بسیاری از قرآن به نوعی به ضرورت پرداختن به محاسبه نفس اشاره دارند. توضیح این مطلب گذشت که چگونه آیاتی که در آنها سخنی از حساب و کتاب آخرت هست و آیاتی که سخن از گواهان بر اعمال انسان دارند، بیشترین و روشن ترین دلالت را بر محاسبه نفس دارند. این آیات را می توان مطابق آنچه در مقاله گذشت، در چند بخش دسته بندی کرد. ذیل هر کدام از این دسته ها نیز تعدادی از آیات قرآن کریم قرار می گیرند.

در میان نحله ها و گرایش های مختلف علوم اسلامی، عارفان مسلمان بیشترین توجه را به مبحث محاسبه نفس داشته اند و از این رو بیش از دیگران به آیات مرتبط با محاسبه نفس پرداخته اند. با این حال هیچ کدام از عارفان در مقام احصا و جمع آوری همه آیات مربوط به محاسبه بر نیامده اند. آنچه برای آنها مهم بوده، ذکر حداکثر چند آیه برای اثبات وجهه قرآنی دستور سلوکی محاسبه نفس بوده است.

اما اگر بخواهیم در فقه السلوک، به شکل تحلیلی و مدون، نگاه شریعت اسلامی و آموزه های قرآنی به مسئله محاسبه نفس را بررسی کنیم، ضروری است که نگاه تفصیلی تری به آیات مرتبط با محاسبه نفس داشته باشیم. این پژوهش قدمی در این مسیر برداشته و آیات محاسبه نفس را در یازده دسته تحلیل کرده و بیشترین آیات مرتبط با محاسبه نفس را در این یازده دسته، به شکل تفصیلی گنجانده است. کمترین فایده چنین پژوهشی، روشن شدن هر چه بیشتر نگاه قرآنی به این دست از مباحث عرفانی است.

پی‌نوشت

۱. ناگفته نماند که مرحوم تجلیل تبریزی در کتاب *معجم المحاسن و المساوی* آیات بسیاری را ذیل باب محاسبه نفس گنجانده است؛ ولی متأسفانه جز برخی آیات معدود که در ابتدای این باب ذکر شده‌اند، اکثر این آیات، ارتباط چندانی با محاسبه نفس ندارند و بیشتر مرتبط با توصیف روز قیامت و ویژگی‌های آن هستند. گمان نگارنده بر آن است که در این بخش، اشتباهی صورت گرفته است (ر.ک تجلیل تبریزی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۳۶-۳۳۸).
۲. «قوله عز و جل مالکِ یَوْمِ الدِّینِ؛ قال الإمام علیه السلام «مالکِ یَوْمِ الدِّینِ» اى قادر على إقامة یوم‌الدین، و هو یوم‌الحساب، ... قال: و قال أميرالمؤمنین علیه السلام: «یَوْمِ الدِّینِ» هو یوم الحساب» (حسن بن علی علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۳۸).
۳. این ترجمه، بر اساس تفسیر امثال علامه در *المیزان* است: «فمعنی «سَنَفَرُغُ لَکُمْ» سنطوی بساط النشأة الأولى و نشتغل بکم. و تبیین [من] الآیات التالية أن المراد بالاشتغال بهم بعثهم و حسابهم و مجازاتهم بأعمالهم خیرا أو شرا» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۰۶).
۴. همان‌طور که گذشت در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام آیه شریفه «مالکِ یَوْمِ الدِّینِ» به «مالکِ یَوْمِ الحِساب» تفسیر شده است.
۵. *ملاصالح مازندرانى* در شرح خود بر این حدیث، محاسبه نفس را عامل آمادگی برای پاسخ به درگاه الهی دانسته است: «فأعدوا الجواب قبل الوقوف و المسائلة و العرض على رب العالمین؛ اى فاعدوا الجواب النافع لکم و حاسبوا أنفسکم قبل الوقوف بين یدی الله عز و جل و قبل المسائلة و العرض علیه» (مازندرانى، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۱۹۵).
۶. «فحاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا علیها فإنَّ لِقِیَامَةِ حَمْسِینَ مَوْقِفًا کُلُّ مَوْقِفٍ مِقْدَارُهُ أَلْفٌ سَنَةٍ ثُمَّ تَلَا فِی یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۱۴۳).
۷. این ترجمه بر مبنای احادیث فراوانی است که «أَلْمُؤْمِنُونَ» در آیه یاد شده را به ائمه معصومین علیهم السلام تفسیر کرده‌اند. برای نمونه، به این دو حدیث توجه کنید: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِی قَوْلِهِ «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَیَرِی اللّٰهُ عَمَلْکُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ الْمُؤْمِنُونَ هَاهُنَا الْأَئِمَّةُ الطَّاهِرُونَ». (قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۴).
«عَنْ بَرِيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى اَعْمَلُوا فَسَیَرِی اللّٰهُ عَمَلْکُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ قَالَ إِيَّانَا عَنِّي» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۲۷).
۸. «فمن ذلك ما ذكره جدی أبو جعفر الطوسی فی کتاب التَّیْبَانِ» (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۹۵). «فی تفسیر هذه الآیة»: «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَیَرِی اللّٰهُ عَمَلْکُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» فَقَالَ مَا هَذَا لَفْظُهُ: وَرَوَى فِی الْخَبَرِ: أَنَّ الْأَعْمَالَ تُعْرَضُ عَلَى النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله فِی كُلِّ إِنْتِیْنِ وَحَمِيسٍ فِیَعْلَمُهَا وَكَذَلِكَ تُعْرَضُ عَلَى الْأَئِمَّةِ علیهم السلام فِیَعْرِفُونَهَا وَهُمْ الْمُعْتَبُونَ بِقَوْلِهِ: «وَالْمُؤْمِنُونَ». (ابن طاووس؛ کفعمی، ۱۳۷۶، ص ۱۶).
۹. این ترجمه بر مبنای برخی تفاسیر، از جمله *المیزان* است: «و المراد من قیام الحافظ على حفظها كتابة أعمالها الحسنة و السیئة على ما صدرت منها لیحاسب علیها یوم القیامة و یجزی بها فالحافظ هو الملك و المحفوظ العمل كما قال تعالی: وَإِنَّ عَلَیْكُمْ لِحَافِظِینَ کِرَامًا کَاتِبِینَ یَعْلَمُونَ مَا تَعْمَلُونَ»؛ (الانفطار: ۱۲)؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۹).
۱۰. این ترجمه، بر مبنای تفسیر مقاتل است: إِذَا مِنَّا وَكُنَّا تَرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَدِیْنُونَ یعنی «المحاسبین» فی أعمالنا

(بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۶۰۸) میبیدی نیز در تفسیر خود می‌نویسد: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ» مجزیون و محاسبون. استفهام انکارست، می‌گوید: ما چون بمردیم و خاک گردیم و استخوان، باز انگیختنی‌ایم، و با ما شمار کردنی و پاداش دادنی؟ (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۷۴) حارث محاسبی هم در باب محاسبه نفس از کتاب خود، همین معنا را برای آیه مطرح کرده است (محاسبی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۸).

۱۱. این ترجمه، بر مبنای تفسیر مقاتل است: الَّذِينَ يُكذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ یعنی بیوم الحساب (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۶۲۲، ر.ک: محاسبی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۸).

۱۲. افزون بر آیه فوق، آیه «وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ» (مدثر: ۴۶) را نیز برخی مفسران به تکذیب روز حساب، تفسیر کرده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۴۹۹؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۱۹). هرچند تعداد مفسرانی که بیوم‌الدین را در این دو آیه به روز جزا تفسیر کرده‌اند بیشتر است.

منابع

- ابن ابی فراس، ورام و همکاران، ۱۴۱۰ق، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام*، قم، مکتبه فقیهه.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، *إقبال الأعمال*، چ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- _____، ۱۳۷۶، *محاسبه النفس*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- اردبیلی، سیدعبدالغنی، ۱۳۸۵، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۴، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی* (کلیات، تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی و ...)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۷، *صد میدان* (مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری)، چ دوم، تهران، توس.
- _____، ۱۴۱۷ق، *منازل السائرین*، قم، دارالعلم.
- بارفروش، عبدالرضا، ۱۳۸۵، *آسیب شناسی عرفان*، تهران، راه نیکان.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۴۲۶ق، *مشرب الأرواح*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.
- تجلیل تبریزی، ابوطالب، ۱۴۱۷ق، *معجم المحاسن و المساوی*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- جوینی، سعدالدین حمویه، ۱۳۸۳، *مقاصد السالکین (ابن برگ های پیر)*، چ دوم، تهران، نی.
- حسن بن علی، ۱۴۰۹، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري*، قم، مدرسه الإمام المهدی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، چ پنجم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- خلخالی، ادهم عزلتی، ۱۳۸۱، *رسائل فارسی ادهم خلخالی*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- خوارزمی، کمال الدین حسین، ۱۳۸۴، *ینوع الأسرار فی نصاب الأبرار*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- روحانی نژاد، حسین، ۱۳۹۴، *نقد عرفان های صوفیانه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بی تا، *بحر العلوم*، مطابق نسخه نرم افزار جامع التفاسیر نور.
- شبر، عبدالله، ۱۳۷۴، *اخلاق*، قم، هجرت.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۵، *آسیب شناسی عرفان و تصوف*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۲۱ق، *رسائل الشهد الثانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، چ دوم، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- طالقانی، نظرعلی، ۱۳۷۳، *کاشف الاسرار*، تهران، رسا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اوصاف الاشراف*، چ سوم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، قم، دارالثقافه.
- _____، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، حسین بن عبد الصمد، ۱۳۸۷، *نور الحقیقه و نور الحدیقه*، تهران، فکر.
- عصار، محمدکاظم، ۱۳۷۶، *علم الحدیث (مجموعه آثار عصار)*، تهران، امیرکبیر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۶، *تذکرة الأولیاء*، چ شانزدهم، تهران، زوار.

- غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *إحياء علوم الدين*، بیروت، دارالکتب العربی.
- _____، ۱۴۱۶ق، *روضه الطالبین و عمدة السالکین* (در مجموعه رسائل الإمام الغزالی)، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۴۲۲، *مکاشفة القلوب المقرب إلى علام الغیوب*، چ چهارم، بیروت، دارالمعرفه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، صدر.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، چ چهارم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۳ق، *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دارالکتب.
- کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۳۶، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، علمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحديث.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مازندرانی، محمدصالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی؛ الأصول والروضه*، تهران، المکتبه الإسلامیه.
- محاسبی، الحارث بن اسد، ۱۴۲۰ق، *الرعاية لحقوق الله*، مصر، دارالبیقین.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.
- مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷ق، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ملکی تبریزی، جواد بن شفیع، ۱۳۷۲، *اسرار الصلوة*، تهران، پیام آزادی.
- منسوب به جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق، *مصباح الشریعة*، بیروت، اعلمی.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- موسوی خمینی، روح الله، بی تا، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نراقی، محمدمهدی، بی تا، *جامع السعادات*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- نراقی، ملا احمد، ۱۳۷۷، *معراج السعاده*، چ پنجم، قم، مؤسسه دار هجرت.

واکاوی چستی و جایگاه حیات طیبه در اندیشه ملاصدرا

هادی واسعی / استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mosafer.moheb@gmail.com

رؤیا بناکار / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۵

چکیده

داشتن حیات و زندگی گوارا، طیب و پاک، همواره دغدغه بشر در طول تاریخ بوده است؛ زندگی فردی و اجتماعی آرمانی، بدون ظلم، بی‌عدالتی، قرین سعادت، کمال و جاودانه. در اندیشه صدرایی، انسان می‌تواند برای خود در دنیا و آخرت حیاتی پاک، جاودانه و طیب رقم بزند؛ زندگی فردی و اجتماعی، مؤمنانه، پاک و گوارای دنیایی که زندگی اخروی سعادت‌مندانه، جاودانه، سرشار از نعمات الهی و مقام قرب و رضوان الهی را رقم خواهد زد. از نظر ملاصدرا، انسان دارای حیات دنیوی، برزخی و اخروی است و حیات حقیقی، حیاتی است که با اطاعت از فرمان الهی، منجر به حیاتی برتر از حیات دنیا می‌شود. نفس در ابتدای شکل‌گیری خود، امری کاملاً طبیعی و محدث از بدن است و با گذر زمان و بر اثر حرکت جوهری، مراتب رشد را می‌پیماید و از مرتبه نازلۀ اولیه خود جدا می‌شود. انسان با اراده، اختیار و فطرت پاک و سرشت خدادای خویش و با ایمان و عمل صالح و طی مسیر عبودیت و بندگی خدا و رستن از عالم مادی و دل شستن از محدودیت‌های زمینی، می‌تواند در همین دنیا، مقرب درگاه الوهی، و بنده صالح حضرت حق، انسان کامل و به مقام قرب و رضوان الهی نائل آید. این پژوهش، با رویکردی تحلیلی و نظری، به واکاوی چستی و جایگاه حیات طیبه در اندیشه صدرا می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، ایمان، عمل، سعادت، حیات، حیات طیبه، انسان کامل، خلافت الهی، جاودانگی انسان.

یکی از دغدغه‌های مهمی که از دیرباز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته، سؤال از چند و چون جامعه آرمانی، زندگی جاودانه و حیات طیبه است. واکاوی جایگاه و الزامات تحقق این حیات طیب از منظر صدر، مسئله اصلی این پژوهش است. در جامعه آرمانی صدرایی، انسان که خلیفه خدا و جانشین او در زمین است، در جست‌وجوی کمال، سعادت، حیات طیب، پاک و جاودانه برای خویش است. صدر، که پرورش یافته مکتب حیات‌بخش اسلام و قرآن است، حیات طیب، انسان کامل و زندگی جاودان او را در این کتاب الهی جست‌وجو می‌کند؛ چراکه انسان مؤمن با کار شایسته و نیک در دنیا، به حیات طیب نائل می‌آید و در بارگاه حضرت حق جاودان می‌شود: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (تحر: ۹۷)؛ هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیات پاک زنده می‌داریم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد.

ملاصدرا، حیات طیب را زندگی شایسته انسانی می‌داند که از طریق ایمان و عمل صالح و دین‌داری، قابل حصول است؛ حیات طیب، مرتبه‌ای بالا و والا از حیات عمومی که دارای آثار بسیاری است. در جمله «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً»، احیا به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است. پس این کریمه، با صراحت دلالت دارد بر اینکه خداوند متعال، مؤمنی را که عمل صالح انجام دهد، به حیات جدیدی غیر از آن حیاتی که به دیگران داده است، زنده می‌کند. در اندیشه صدر، حیات طیب از اولین مرتبه سلوک عقل آغاز می‌شود و رسیدن به رشد عقلی، فقط از راه سلوک امکان‌پذیر است. در حقیقت، حکمت متعالیه اساساً سلوکی عقلانی-اخلاقی است؛ چرا که اصول فلسفه صدرایی، شیوه‌هایی از سلوک اخلاقی به دست می‌دهد که می‌تواند جامعه انسانی را در مسیری که انبیا برای بشر مشخص کرده‌اند، قرار دهد. از نظر صدر، انسان ایمانی، انسان عقلانی و انسان اخلاقی ملازم یکدیگرند؛ چرا که وی قوای متعددی برای انسان قابل است که در میان آن قوا، تنها قوه عاقله است که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند و بعد انسانی انسان، از طریق این قوه استکمال می‌گردد.

از نظر وی، عقل دارای دو کارکرد نظری که مبدا انفعال و عملی که مبدا فعل است: عقل نظری دانش و معرفت را از عالم مافوق دریافت می‌کند و به جایی می‌رسد که به اسرار عالم آگاهی پیدا می‌کند. در مقابل، عقل عملی علاوه بر ادراک حسن و قبح، به تدبیر و تصرف بدن می‌پردازد و کمال آن، در تسلط یافتن بر قوای حیوانی و تدبیر آنها، بر حسب حکم عقل نظری است. به تعبیر دیگر، ایشان سعادت انسان را در گرو سعادت عقل می‌داند که هم از طریق کارکرد عقل نظری، که سعادت آن نیز در گرو تجرد تام و رسیدن به اتحاد با عقل فعال است و هم از طریق عقل عملی که سعادت آن در گروی سلطه بر قوای حیوانی بر حسب عقل نظری است.

از نظر صدر، حیات پاک و طیب از آن انسان‌های کامل راه یافته به بارگاه الهی است و عالی‌ترین حیات طیب، از آن انسان کامل است. بر اساس مبانی برگرفته صدر از آموزه‌های قرآنی، انسان از روح نفخی کریمه «نَفَخْتُ فِيهِ

مین رُوحی» (ص: ۷۲)، برخوردار و از حیات متکی بر آن بهره‌مند است. از این‌رو، انسان مؤمن با عنایت ازلی به روح تأییدی «ایدهم بروح منه» رسیده که ناشی از حیات طیبه ایمانی است. ایشان، برترین و کامل‌ترین روح را روح جاودان و قدسی می‌داند که خداوند آن را در انبیا و ائمه اطهار به امانت گذاشته است. «ایدک بروح القدس»: این روح چیز جدایی از وجود آنان نیست؛ حقیقتی است بسیار متعالی که عالی‌ترین مرتبه او حیات طیبه است و برکات آن، بالاتر از آن چیزی است که بر حیات ملکوتی مترتب می‌گردد.

این پژوهش، به روش اسنادی و تحلیلی، به دنبال پاسخ به سؤال از چپستی، ماهیت و جایگاه و الزامات تحقق حیات طیبه در نگاه ملاصدرا است و اینکه الزامات و محل تحقق حیات طیبه در زندگی دنیایی است و یا برزخی و اخروی و یا هر سه؟ اما پیش از هر چیز بیان چند واژه ضروری است:

ایمان

ابن منظور در لسان العرب، ایمان را به معنای ضد کفر و تصدیق را به معنای ضد تکذیب به کار برده است. در *قاموس قرآن* می‌گوید: «امن یعنی خاطر جمع، کسی که در او ایمنی است و یا شهری که ایمن است». «امن» در اصل لغت به معنای «طمأنینه و زوال خوف» است. این ماده، گاهی به صورت متعدی بنفسه و به معنای «در امن قرار دادن کسی یا چیزی» است و گاهی به معنای غیر متعدی و به معنای «دارای امن شدن و در امن قرار گرفتن» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۲۳). ملاصدرا در آثار خود، با تعبیرهای گوناگون به تعریف ایمان پرداخته و در همه تعبیرها، ایمان را از جنس علم یقینی زوال ناپذیر می‌داند که در دنیا و آخرت همراه مؤمن است. از این‌رو، می‌توان گفت: جوهره اصلی ایمان از منظر ایشان، علم و معرفت است. ایشان وقتی ایمان را در مباحث مختلف معنا می‌کند، کمتر به ایمان مطلق اشاره می‌کند، بلکه در بسیاری از مواضع، به ایمانی دینی اشاره دارد. صدرا، ایمان دینی را علم به اصول دینی، یعنی علم به خدا و ملائکه و کتاب‌ها و پیامبرانش و نیز رستاخیز می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ص ۱۴۴ و ۲۴۴). ایشان بر این باورند که ایمان با اسلام متفاوت است؛ زیرا اسلام صرف به اقرار شهادتین است (همان، ج ۲، ص ۱۷۴) و جایگاه ایمان، قلب است (همان، ج ۱، ص ۱۴۴). در حقیقت ایمان، دینی اعتقادات یقینی مخصوص و علوم حقه‌ای است که از راه برهان یا مکاشفه برای فرد حاصل شده و این علوم، به نحوی در جان فرد رسوخ پیدا کرده که غیرقابل زوال می‌باشد (همان، ج ۳).

سعادت

ملاصدرا به مسئلهٔ سعادت هم از بعد وجودشناختی و هم از بعد معرفتی می‌نگرد. ایشان سعادت را از سنخ ادراک و سازگار با قوهٔ ادراکی دانسته، به مصداق آن به لحاظ وجودی توجه دارد. از نظر وی، وجود هر شیئی لذیذ است و ادراک حاق واقع، و ذات هر شیئی لذیذتر؛ زیرا ادراک کنه ذات، ادراک علت آن شیء است و علت هر شیئی، مقوم ذات

و کمال هویت معلول می‌باشد (همو، ۱۹۹۹/م ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۱۲۲). این نوع ادراک، کمال و سعادت حقیقی است در صورتی که مانع وجود نداشته باشد، با قوه ادراکی سازگار است (همان، ص ۶۲۷). خیر، کمالی است که هر موجودی به آن اشتیاق دارد، آن را برگزیده و اراده کرده است؛ خیر آن است که اراده و خواست آدمیان به خاطر او تحقق یافته و او سبب ترجیح و ملاک ترجیح قرار گرفته است (همان، ج ۱، ص ۳۴۱). لذت از حیث ادراک و کمال خاص مدرک است؛ چنانکه درد و رنج، در مقابل آن و در تضاد با آن است. به عبارت دیگر، لذت، عین همان ادراک سازگار با قوه ادراکی است و الم، عین ادراک ناسازگار خواهد بود (همان، ج ۴، ص ۱۲۳). در نگاه ملاصدرا، سعادت هر قوه‌ای رسیدن به مقتضای ذات آن قوه است. به عنوان نمونه، سعادت قوه غضب را در غلبه، انتقام و سعادت قوه وهم را در رجا و سعادت قوای حسی را به همین ترتیب از جنس خویش نام می‌برد (رک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۶). همچنین، خیر را کمالی می‌داند که هر موجودی به آن شوق دارد (همان، ج ۱، ص ۳۴۱). به همین دلیل، وی در توصیف سعادت مفاهیمی چون خیر و لذت و ... به کار می‌رود که گرچه هم معنی یا مساوق سعادت نیستند، اما لازم و ملزوم یکدیگرند.

چیستی حیات طیبه

انسان دارای حیات دنیوی و برزخی است. طبق مبانی صدرا انسان دارای دو گونه حیات تکوینی و تشریحی است: در حیات تکوینی، انتهای حرکت نزولی نفس انسان است که از جانب باری تعالی آغاز شده و حیات طبیعی نفس است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۲۱) و شامل حیات دنیوی، برزخی و اخروی است. حیات دنیوی در مقایسه با حیات برزخی و اخروی فانی و مشوب به کدورات و آمیخته با آفات است (شیرازی، ۱۳۶۶، الف، ج ۱، ص ۱۸). حیات تشریحی، حیات ارادی است که از آن با نام «حیات طیبه» و یا «حیات حقیقی» یاد می‌شود (همان، ج ۶، ص ۸۶ و ج ۷، ص ۸۷). حیات دنیوی، نقش سرمایه برای انسان دارد که از مبدا دنیا به سوی مقصد آخرت سفر می‌کند. در حالی که این سفر یک سفر تجاری است؛ انسان تاجری است که سرمایه او زندگی و عمر او است. در این تجارت، باید به دنبال بار علمی باشد تا به حیات جاودانه و دیدار باری تعالی نائل آید. چنانچه در این تجارت خسارت ببیند، موجب نابودی واقعی شخص و دور شدن از جوار الهی می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۰۳).

از این رو، حیات انسان پس از رحلت و تا روز قیامت ادامه دارد. اما حیات حقیقی، حیاتی است که با اطاعت از فرمان الهی، منجر به حیاتی برتر از حیات دنیا می‌شود و آن حیات حقیقی، در آخرت است: «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیْوَانُ»؛ و زندگی حقیقی همانا [در] سرای آخرت است (عنکبوت: ۶۴). اما انسان، مخلوق و آفریده‌ای از خاک و روح خدا است: «إِنِّی خَالِقُ بَشَرًا مِّن طِیْنٍ فَإِذَا سَوَّیْتُهُ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِن رُّوحِی» (ص: ۷۱)، که در بدء تولد از هرگونه علم حصولی تهی است، ولی از سرشت ویژه‌ای برخوردار است که فطرت توحیدی او می‌باشد و مربوط به گرایش به تقوا و گریز از فجور است. به همین دلیل، حیات انسانی در فرهنگ قرآن، ایمان و اعتقاد

به خدا و آشنایی به معاد و علوم و معارف الهی است که از آن به «حیات طیب» یاد می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۹، ص ۵۸۸). عامل اصلی شکل‌گیری حیات انسانی عقل و انبیاء علیهم‌السلام هستند؛ چرا که قرآن می‌فرماید: «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ» (انفال: ۱۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فرا خواندند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید. بنابراین، عبادت و بندگی خدا تأمین‌کنندهٔ حیات انسانی اوست و بدون آن، انسان در حدّ گیاه یا حیوان و گاهی پست‌تر از آن است. حیات انسان باید بستر احیای روح بندگی و وصول به مقام عبودی در برابر خداوند سبحان باشد. اگر طیب بودن را نسبی بدانیم، حیات طیب مخصوص مؤمنانی است که عمل صالح دارند. «حیات» سزاوار انسان است. انسان می‌تواند با ابزار عقل، اشراف بر کردار خود داشته باشد و با عمل به دستورات الهی، حیات خود را پاک و طیب نماید. بنابراین، انسان باید با بهره‌گیری از ظرفیت‌ها و سرمایه‌های خدادادی و رهنمودهای رهبران الهی و عمل صالح، با سرعت از این مرحله بگذرد و به مرتبهٔ عالی‌تر زندگی انسانی، یعنی حیات طیب، دست یابد؛ حیاتی که دور از هرگونه پلیدی و آلودگی است.

در خصوص چِستی و ماهیت حیات طیب، به ویژه در تفسیر آیه کریمه (نحل: ۹۷)، باید گفت: مفسران بزرگ از جهت معنا و مکان تحقق حیات طیب، دو دسته‌اند:

۱. حیات طیب در دنیا: گروهی، طلیعه حیات طیب را در دنیا دانسته، معتقدند: حیات طیب به شرط فراهم بودن شرایط آن، در همین دنیا ظهور و بروز خواهد کرد. البته حیات طیب اخروی، حیاتی خاص است که از آن، تعبیر به «جزا» و «اجر أحسن» شده است. از نظر علامه طباطبایی، حیات طیب، اگر چه از حیاتی که عموم مردم به آن زنده‌اند جدا نیست، ولی حیاتی جدید و غیر آن است که مختص مردم با ایمان و عمل صالح است و محل بروز و ظهور آن، همین دنیا است.

حیات طیب، ای... حیاتی حقیقی و جدید است که مرتبه‌ای بالا و والاتر از حیات عمومی و دارای آثاری مهم می‌باشد... خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح انجام دهد، به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده، زنده می‌کند... این چنین انسانی در نفس خود، نور، کمال، قوت، عزت، لذت و سروری درک می‌کند که نمی‌توان اندازه‌اش را معین کرد... این آثار زندگی، جز بر زندگی حقیقی مترتب نمی‌شود، و... مختص به مردم با ایمان و دارای عمل صالح دانسته، حیاتی است حقیقی، واقعی و جدید، که خدا آن را به کسانی که سزاوارند، اضافه می‌فرماید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۴۵).

۲. حیات طیب در دنیا و آخرت: از منظر آیت‌الله جوادی آملی، منظور از حیات طیب، معرفت است؛ یعنی التزام به احکام الهی در همین دنیا.

ما یک روحی داریم که قانع است و اهل معرفت است، این می‌شود حیات طیب یک بدنی داریم که در سختی است... این روح است که اهل قناعت و اهل معرفت است یا مترف و مسرف و مرفه است... اینها در دل های مؤمنین هستند، پس حیات طیب در دنیا نیست که دنیا لهو و لعب است و نمی‌تواند طیب باشد... هرگز خداوند حیات طیب را به دنیا از آن جهت که دنیا است، اسناد نمی‌دهد. آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِيَّةَ فِي قُلُوبِ

المؤمنین» (فتح: ۴): حیات طیب است برای روح مؤمنین، نه برای سرزمین، نه برای بدن انسان. بدن تا در دنیاست در مکابده و رنج است، ولی حیات طیبه نتیجه کمالات روح است. همان انبیا و اولیا که حیات طیب داشتند. (البته) حیات طیب را خداوند در دنیا وعده داده است... جزای آخرت... غیر از این حیات طیبه است و این همان «ربنا آتانا فی الدنیا حسنةً و فی الآخرة حسنةً» (بقره: ۲۰۱) است... حسنه حیات دنیا، همان حیات طیبه است... اینها اثر ایمان و عمل صالح است که ... بخشی از آن در دنیا ظهور می‌کند و قسمت مهم آن در آخرت... (جوادی آملی، بی تا، جلسه ۱۰۸). حیات طیبه یک نفس طیبه می‌طلبد. نفس طیبه که دارای حیات طیبه است... انسان دارای یک روح است، این روح درجاتی دارد... انسان بالقوه، اگر رسید به جایی که دید اینها همه،... اگر کسی انسان بالفعل شد، آنگاه به مرحله بالاتر از این حیات معقولی که دارد می‌رسد که می‌شود حیات طیب که «و جعلنا له نُورا یمشی به فی الناس» (انعام: ۱۲۲)... همان مراحل قبلی را به مرتبه برتر رسانده‌اند (همان، جلسه ۱۰۹).

در بیان تفاوت دو دیدگاه فوق، نکته ظریفی وجود دارد و آن اینکه از منظر علامه طباطبائی، حیات طیبه در همین دنیا و حیاتی جدید، غیر از حیات عادی و مختص مردم مؤمن دارای عمل صالح است. اما از نظر آیت‌الله جوادی آملی، حیات طیبه، معرفت و التزام به احکام الهی در همین دنیاست و نوعی کمالات برای روح و از آثار ایمان و عمل صالح است که بخشی از آن در دنیا ظهور می‌کند و قسمت مهم آن در آخرت. در واقع، نفس طیبه دارای حیات طیبه، درجاتی دارد که اگر کسی انسان بالفعل شد و به مرحله بالاتر از حیات معقول رسید، دارای حیات طیب خواهد شد.

به عقیده ملاصدر نیز حیات هر حی همان نحوه وجود اوست و نحوه وجود موجود حی، تعیین کننده آثار حیاتی است که از او صادر می‌شود. هر موجودی که وجودش اشرف و اقوی باشد، ادراک او کامل‌تر و فعلش محکم‌تر خواهد بود. همچنین، به دلیل مساوقت وجود و حیات، می‌توان گفت: هر موجودی حی است و حیات، همچون وجود، در همه موجودات سر بیان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۴۱۷). از نظر وی، انسان دارای دو حیات تکوینی و تشریحی است که در همین دنیا امکان حصول دارد:

۱. حیات تکوینی: انتهای حرکت نزولی نفس انسان، که از نزد خدا شروع می‌شود، حیات طبیعی نفس است. حیات تکوینی شامل مراحل مختلفی از حیات، یعنی حیات دنیوی، برزخی و اخروی است. حیات دنیوی که خود مرحله دارد: ۱. حیات جمادی که غایت و کمال آن، حیات نباتی است؛ ۲. حیات نباتی که تغذیه و تنمیه و تولید است و کمال آن، حیات حیوانی است؛ ۳. حیات حیوانی که احساس و تحریک است؛ ۴. حیات عقلی: انسان در دنیا از حیات برتری نسبت به حیوانات برخوردار است و آن حیات عقلی است. ماده نفسانی و عقل هیولانی در انسان، محل حیات عقلی است که با آن، انسان به معرفت حقایق دست می‌یابد. حیات عقلی، غایت و کمال حیات حسی است. حیات برزخی که حیات در قبر است. حیات اخروی که اقوی از حیات دنیوی است.

۲. حیات تشریحی ارادی: اصطلاحی که ملاصدرا از آن با نام‌هایی مانند: «حیات طیبه»، «حیات حقیقی» و... یاد می‌کند. در معنای اخص حیات ارادی، هر موجود زنده‌ای، دارای حیات نیست، حیات ارادی و عقلی، مختص

عاقلان سعادتمند است. کسی که گرفتار جهل مرکب و راسخ در اعتقاد باطل است، گرچه از حیات نازل حیوانی محروم نیست، ولی از حیات عقلی بی‌بهره است؛ زیرا علم منشأ حیات اخروی است. ملاصدرا می‌گوید: «الجهل هوالموت الاکبر و العلم هو الحیاه الاشرف» (همان، ج ۹، ص ۱۷۶).

تحلیل و بررسی حیات طیبه در اندیشه ملاصدرا

پس از بیان چستی حیات طیبه، تحقق حیات طیب و پاک از منظر ملاصدرا، دارای شرایط و الزاماتی است که با تحقق آنها، می‌توان شاهد حیات طیب از منظر این حکیم متأله بود. گام نخست در شناخت حیات طیب، شناخت انسان صدایی است؛ چرا که از نظر وی انسان با اراده، اختیار و فطرت پاک و سرشت خدادادی خویش و با ایمان و عمل صالح و طی مسیر عبودیت و بندگی خدا و رستن از عالم مادی و دل شستن از محدودیت‌های زمینی، می‌تواند در این دنیا، مقرب درگاه الوهی و بنده صالح حضرت حق باشد و به عالم معنا و جاودان راه یافته، حیات طیب و جاودانه‌ای برای خویش رقم بزند. از این‌رو، شرط لازم شناخت حیات طیب، شناخت انسان و جایگاه او در هندسه هستی، خلقت و تلاش برای تحقق آن از منظر صدرا است. از این‌رو، انسان‌شناسی صدایی، گام نخست در شناخت حیات طیب است. از نظر ملاصدرا، کسی می‌تواند به حیات طیب بار یابد که با بازگشت به فطرت و سرشت خدادادی خویش و تلاش آگاهانه و ارادی، برای نیل به کمال و سعادت، به قرب و بارگاه الهی ناظر آید؛ زیرا نیل به سعادت نیازمند سرشتی پاک و خدایی است و نه شیطانی و تا این امر محقق نشود، جواز باریافتن به بارگاه قدوسی و ربوبی امکان ندارد. افزون بر پاک سرشتی انسان، ایمان و عمل صالح، از دیگر لوازم ضروری برخوردار از حیات طیب از منظر صدرا است که فرایند این سیر، با نیل به انسان کامل و مقام خلیفه الهی و قرب رضوان الهی او به اوج می‌رسد. در اینجا به شرح و تبیین مراحل و مسیر نیل به حیات طیبه را از منظر صدرا پی گیریم:

۱. پاک‌سرشتی انسان

نیل به کمال، نیازمند اعتقاد به سرشتی پاک و الهی برای انسان هستیم نه شیطانی. تا این باور نباشد، سعادت انسان و صعود او به کمال امکان‌پذیر نخواهد بود. صدرا، معتقد به سرشتی پاک انسان و اینکه او با فطرت الهی به دنیا آمده و برای هدفی مقدس یعنی (قرب الهی) آفریده شده است. بنابراین، باید امکانات نیل به این هدف را هم داشته باشد. مهم‌ترین امکان لازم، داشتن طینت پاک است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَا كُنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)؛ پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خدا است؛ فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونگی نیست، این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

بنابراین، انسان‌ها فطرتاً حنیف، یعنی حق‌پرست و حق‌گرا آفریده شده‌اند و ابزارهای بیرونی نظیر کتاب آسمانی و پیامبران راهنما و راهبر او هستند. او استعداد و توانایی انجام نیک و بد را دارا است. از این‌رو، اگر

انسان با اراده، اختیار و با ایمان و عمل صالح و بهره‌گیری از راهنمایان بیرونی و عقل هدایت‌گر، به سوی فطرت حنیف حق گرا حرکت کند، غایت این سیر انسان کامل، خلیفه الهی و خیلی به مقام خلیفه الهی و قرب و رضوان برخوردار از حیات طیب است؛ زیرا پس از مرحله رشد و بلوغ، کمال عقلی، شرعی و در سن تکلیف است که شخص اگر گناه مرتکب شود، از خدا دور گشته، به وادی معیشت ضنک گرفتار می‌گردد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین: ۴-۶)؛ ما انسان را به بهترین نظام خلقت خلق کردیم، آنگاه - در صورت انحراف - به پست‌ترین مرحله برگردانیم، مگر کسانی را که ایمان آورده و اعمال صالح کنند که پاداشی قطع ناشدنی دارند. از این‌رو، اگر فطرت انسان دارای سرشتی پاک نبود و انسان نیز مسیری غیر از سرشت الهی خود بییامید، دچار انحراف شده، هرگز به حیات طیب نخواهد رسید.

ملاصدرا در موضعی از آثار خود، به این نکته پرداخته است که مبدأ انسان، فطرت اولی او است و معادش بازگشت به همان فطرت نخستین است: «اعلم إن المراد بمبدأها هنا الفطره الأولى للانسان و بالمعاد هو العود إليها» فطرت الله التي فطر الناس عليها (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۲۶ و ۴۳۳؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۶۲). منظور وی از فطرت در اینجا، وجود اندک‌اکی و تعیین نیافته انسان‌ها در عالم ربوبی است؛ همان وجودی که هنوز عینیت پیدا نکرده و طبق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، در مرتبه ذات ربوبی حضور دارد. این وجود است که هم مبدأ انسان است و هم رجعت او نیز به همین مرتبه خواهد بود. وی در تفسیر معاد به این نکته تأکید می‌کند که عدم اول انسان، یعنی همان وجود اندک‌اکی در ذات ربوبی و عدم دوم از این وجود (معاد حقیقی)، فناء در توحید است که بهشت موحدان است. ...چنانکه رفتن از دنیا به بهشت، توجه از نقص به کمال و رجوع به فطرت است (شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۰ - ۳۵۵). در واقع، ایشان فطرت را مربوط به عوالم قبل از دنیا و جزو مراتب عالیه عالم وجود می‌داند.

به اعتقاد صدر، انسان با همین سرشت پاک و اولیه‌خدایی خود، می‌تواند به کمال برسد. کمال او، رسیدن به نهایی‌ترین حد وجودی نفس است. اگر چه مراتب نازل‌تر نیز از کمال ناقصی برخوردارند. در فلسفه صدر، سیر وجودی انسان از دوران جنینی آغاز و تا پس از مرگ ادامه می‌یابد. واقعه مرگ، یک واقعه کمال‌بخش برای انسان است که در سایه آن، انسان به زندگی حقیقی و حیات برتر خویش نائل می‌آید. در حکمت متعالیه، مرگ سرچشمه سیر صعود به سمت کمال مطلق است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۱۵۹). این فرایند در گرو اعتقاد به پاک‌سرشتی انسان، تهذیب نفس و سیر و سلوک و نیل به غایت حد وجودی نفس است؛ زیرا برای انسان زندگی دیگری پاک‌تر، راحت‌تر و شریف‌تر از زندگی دنیا هست که در آن، آدمی جز به نور ایمان و روح عبودیت سیر نمی‌کند. رسیدن به این زندگی، تنها در صورتی است که اولاً، دارای سرشتی پاک و اینکه استعداد انسان کامل شدن را داشته باشد. ثانیاً، با اراده، اختیار، با ایمان و عمل صالح به این سرشت خدادادی و فطری بازگشته، آن را به فعلیت برساند.

۲. ایمان و عمل صالح

ایمان و عمل صالح، شرط دیگر تحقق حیات طیب و پاک است. این هر دو، به عنوان دو رکن حیات طیبه، می‌توانند فردی و اجتماعی باشند؛ یعنی ایمان امری فردی است؛ چون به معنای اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل با اعضا و جوارح است که البته دارای آثار اجتماعی نیز هست. عمل صالح نیز علاوه بر فردی بودن، نمود اجتماعی هم دارد. در آیات قرآن، به شرطیت ایمان و عمل صالح برای سعادت و حیات طیبه اشاره شده است و در قرآن، هر گاه سخنی از رستگاری و رهایی از آتش دوزخ می‌شود، به ایمان و عمل صالح اشاره می‌کند؛ بیش از ۷۰ آیه به این مسئله توجه داده که بدون تحقق هر دو (ایمان و عمل صالح)، رستگاری مفهومی نخواهد داشت. ملاصدرا نیز معرفت حقیقی را به طلا و عمل صالح را به نقره تشبیه می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۰، الف، ص ۲۱۲). وی در بیان اهمیت تأثیر عمل صالح بر سعادت انسان، ایمان و معرفت را به پایه و شالوده‌ای تشبیه می‌کند که عمل صالح، به منزلهٔ بنا و ساختمان قرار گرفته بر آن است. وی معتقد است:

شالوده‌ای که بنایی بر آن نباشد، ارزشی ندارد. پس ایمان بدون عمل صالح نیز فایده‌ای ندارد. به همین دلیل، در قرآن در اغلب موارد این دو در کنار هم آمده‌اند. هرچند که قوام روح انسان به علم و ایمان است، اما عمل صالح موجب تصفیه و تزکیه روح انسانی می‌شود و برای رسیدن به سعادت مطلق و حقیقی جمع میان آن دو لازم و ضروری است (همو، ۱۳۶۶، الف، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۳). عمل صالح، آن چنان مفهوم وسیع و گسترده‌ای دارد که تمام فعالیت‌های مثبت، مفید و سازنده را در همهٔ زمینه‌های علمی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی را در بر می‌گیرد.

از دیدگاه ملاصدرا، اعمال انسان تأثیر مستقیم بر نفس انسان می‌گذارد؛ عمل می‌تواند موجب تنویر نفس شود، یا برعکس، عمل موجب ظلمت نفس شود (شیرازی، ۱۹۹۹، م، ۱۴۱۹، ق، ج ۹، ص ۳۰۲). هرچه این اعمال بیشتر شود، شدت این تنویر یا اظلام بیشتر خواهد شد. البته باید توجه داشت که هر عملی به اندازهٔ خلوص خویش، می‌تواند در نفس تأثیر بگذارد. نکتهٔ جالب اینکه در تعامل عمل و معرفت، ملاصدرا بالاترین عمل مقرب را «معرفت به خدا» دانسته، معتقد است: انسان به سبب این معرفت، به کمال خواهد رسید و چنان یقینی پیدا خواهد کرد که هیچ شک و شبهه‌ای او را متزلزل نخواهد کرد. سپس، اعمال دیگر را به منزله آبیاری بذر معرفت در زمین قلب می‌داند که موجب رشد آن و رسیدن آن به کمال می‌شود (برقی، و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷)؛ زیرا قرآن کریم می‌فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰).

زیربنای اصلی معرفت در نیل به حقایق اشیا، ایجاد قابلیت ثانوی و شأنیتهای مضاعف در نفس است. برای ایجاد چنین قابلیت در نفس، تهذیب نفس از معاصی و ردایل، تصفیه از مشغله‌های مادی و موهوم، و عمل به اصول اخلاقی و شرعی لازم است. این روش، اساسی‌ترین روش اساطین حکمت است (همان، ۱۳۸۷، ص ۱۷). ملاصدرا شرط فهم و درک حقایق قرآن را تزکیه و تهذیب نفس از زنگار پلیدی‌ها دانسته، در تبیین وظایف و آداب دانش‌آموزان و دانشجویان حکمت، نخستین وظیفه را در این مسئله دانسته و تأکید کرده است:

وظیفه اول: مقدم داشتن طهارت نفس از رذائل و صفات مذموم است؛ چرا که نفس قابلیت تجلی صور علمی را دارد، درست مانند آینه که قدرت تجلی صور حسی را دارد. آینه در صورت کدر بودن و آلودگی تصویری نشان نمی‌دهد، نفس نیز در صورت آلودگی به اخلاق ناپسند و صفات بهیمی، سبعی و شیطانی چیزی از معارف حقیقی را درک نمی‌کند. پس باید در درجه اول نفس را تهذیب کرد و سپس آن را به نور علم روشنائی بخشید. علم عبادت قلب و نماز باطن و قرب درون انسان به خداوند متعال است؛ همان طور که نماز ظاهری جز با تطهیر ظاهر میسر نیست، عبادت باطن و آباد کردن قلب جز طهارت باطنی میسر نخواهد بود (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۵۵).

بنابراین، از نظر صدر/ قوام ایمان به عمل و تهذیب نفس است و سرانجام آن، قرب به خداست. ایمان و هر مقامی از مقامات آن، مانند صبر و شکر و توکل و غیر اینها از معارف، احوال و اعمال انتظام می‌یابد. از نظر صدر، عمل داخل در ایمان است. وی، در زمینه نقش عمل در ایمان نیز معتقد است: «ایمان جز به واسطه عمل به ارکان کامل نمی‌شود و عمل به ارکان نیز جز به نیت دل ارزش ندارد» (همان ب، ص ۳۸۲). افزون بر اینکه، راه رستگاری و سعادت و نیل به حیات طیب، از طریق ایمان و عمل صالح به دست می‌آید و عمل صالح نیز رهین مهذب ساختن پالایش نفس است. صدر/ ایمان را امری تشکیکی دانسته، بالاترین مرتبه آن ایمان حقیقی است که همچون نوری بر قلب انسان می‌تابد تا به جوهری مجرد بدل گردد: آن ایمان حقیقی که علم تام و تعین کامل به خدا، کلمات، آیات، فرشتگان، کتاب‌ها، رسولان او و روز رستاخیز است، نوری تابنده از جانب خداوند بر نفس انسانی است که به وسیله این نور، جوهری قدسی و روحی امری و انسانی ربانی و فرشته‌ای عقلی، پس از آنکه حیوان بشری و طبیعی بود، می‌گردد. این نور همان نور نبوت در پیغمبر ﷺ و نور الهام و ولایت در ولی است (همان، ب، ص ۵۶۷). صدر/ می‌نویسد: ایمان نور قلبی است که از جانب خداوند افاضه و تابیده می‌شود، به نام‌های گوناگونی، مانند هدی، حکمت، بصیرت، ولایت، فضل، نور و غیر اینها خوانده می‌شود (همان، ب، ص ۵۷).

از آنچه درباره ایمان گفته شد، به دست می‌آید که از نظر صدر/ حقیقت ایمان، فراتر از اقرار زبانی است.

وی می‌نویسد:

میان اسلام زبانی و ایمان قلبی، تفاوت از زمین تا آسمان است. آنکه با لفظ به ارکان دین اقرار کند، مؤمن نیست، اگر چه در ظاهر، احکام مسلمانان بر او جاری می‌شود. مؤمن حقیقی کسی هست که عارف به خدا، ملائکه، کتاب‌های خدا، رسولان خدا و روز آخرت باشد و این ایمان، عطایی نوری است که خداوند تبارک و تعالی از خود بر دل مومن می‌افکند که هر یک از نورهای عالم غیب را به وسیله آن نور ادراک کند (شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۱۴۰).

برای نیل به ایمان حقیقی و قرب به خدا، که همان برخورداری از حیات طیب است، تهذیب نفس از نظر صدر/ لازم است. اما سریع‌ترین راه هموارسازی تهذیب نفس و نیل به فلاح «توبه» است. ملاصدر/ شاهد قرآنی خود را چنین بیان می‌کند: «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ»؛ آنهایی که توبه کرده و ایمان آورده، و عمل صالح کردند، در انتظار رستگاری باشند (قصص: ۶۷). بنابراین، با توبه و تهذیب نفس و ایمان ناب و خالص و عمل صالح بر اساس دستورات و معارف ناب دینی، نیل به کمال و قرب الهی و حیات طیب ممکن می‌شود.

۳. انسان کامل

انسان در اندیشهٔ ملاصدرا، محل تلاقی دو قوس صعود و نزول است. در این مکتب، انسان در دایرهٔ هستی، نخست در نازل‌ترین مراتب آن قرار دارد. ولی بر اساس حرکت جوهری، نفس انسان با سپری کردن هر مرتبه، به مرتبه‌ای عالی‌تر صعود می‌کند و هنگام وصول به هر مرتبه، افزون بر کسب کمال آن مرتبه، کمال مرتبه قبل را هم داراست. در قلهٔ انسان‌شناسی صدر، انسان کامل قرار دارد؛ انسانی که کلیهٔ مراحل صعود را پیموده، و به قرب الهی و منزل‌نهایی نایل آمده است. ملاصدرا در نظریهٔ حرکت جوهری خود معتقد است: دو نوع حرکت است: یکی حرکت جوهری اضطراری و دیگری حرکت وجودی نفس. حرکت اضطراری، همان تغییر و دگرگونی پیوسته در عالم طبیعت است که شامل جوهر اشیاء، صفات و اعراض آنهاست. چنانچه در *اسفار می‌گوید*: «عالم با تمام اجزایش، آسمانش، ستارگانش در حال تغییر است. هر چیزی که در آن است، در حال موجود دیگر شدن و خلق جدید است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۸). اما در مورد حرکت وجودی نفس، معتقد است: «نفس با حرکت جوهری اشتدادی به استکمال جوهری و تجرد می‌رسد» (همان، ج ۸، ص ۳۴). هر حرکتی از آن جهت که خروج از قوه به فعل باشد، حرکت اشتدادی است؛ یعنی اگر مرتبه قوه با فعلیت مقایسه شود، بین قوه و فعلیت آن، رابطه نقص و کمال استوار است. قوه مرتبه ناقص فعلیت است و فعلیت مرتبهٔ کامل آن قوه.

بنابراین، بر اساس اندیشهٔ ملاصدرا، نفس انسان به یاری حرکت جوهری در عالم ماده، مسیر خود را از مرتبهٔ نطفگی تا مراحل اعلائی عقل طی می‌کند و نفس حیوانی خود را به کمال نفس ناطقه انسانی می‌رساند. این حرکت، موجود مادی را به موجودی مجرد مبدل می‌سازد. این سیر و تبدل ذاتی، یک سیر اشتدادی و استکمالی است (همان، ص ۲۴۷). از نظر ملاصدرا، نه‌تنها انسان که تمامی موجودات عالم به سوی کمال وجودی خود در حرکتند. در این بین، هر فاعل و متحرکی برای رسیدن به مقصد، دو نوع کمال را دنبال می‌کند: یکی، نفس خود حرکت که به سوی غایت در جریان است و کمال دیگر، رسیدن به غایت است که برای انسان این کمال همان نائل شدن به مقام انسان کامل است.

انطباق ابعاد وجودی انسان با عوالم هستی

از نظر صدر، انسان دارای ابعاد و ساحت‌های وجودی متنوعی است که با عوالم سه‌گانه هستی قابل انطباق است؛ زیرا پروردگار متعال او را جهانی همانند جهان ربوبی خلق کرده است. به گونه‌ای که با نشأهٔ جامعی، مجموعه هر چه در سایر عوالم و نشأت وجودی هست، در او گرد آمده است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۸۹-۹۱). در واقع انسان پدیده‌ای است که پروردگار همه بسائط، مرکبات، روحانیات، مبدعات و مکنونات را در او قرار داده است. به همین دلیل، انسان، دفتر موجزی از کتاب مفصل نامیده شده است (همان، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۷). برای درک بهتر تطابق وجودی انسان با عوالم سه‌گانه هستی، باید گفت: انسان خلقی دو ساحتی دارد:

ساختی از آن روح که به آن «نفس» هم گفته می‌شود و از عالم ملکوت می‌باشد. ساحت دیگرش، متشکل از «بدن» است که از عالم ماده است. در این اندیشه، فلاسفه دو گروهند: گروهی که قائل به وجود نفس نیستند و واقعیت انسان را جسم او معرفی می‌کنند و گروهی دیگر که وجود نفس را می‌پذیرند و به آن اعتقاد دارند. ولی این گروه خود دو دسته‌اند: گروه نخست، نظری همچون صدر/ دارند و نفس، نقش اساسی در انسان‌شناسی آنها ایفا می‌کند. گروه دوم، علی‌رغم اینکه نفس را می‌پذیرند، ولی واقعیت انسان را جسم او تلقی می‌کنند. در باور صدر/، نفس انسان به کمک بدن، می‌تواند جسمانیت را سپری کند و به سوی سرزمین روحانیت رهنمون شود (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲-۱۱).

ملاصدرا/ در تعریف نفس با/رسطو هم عقیده است و نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی می‌داند. او معتقد است: نفس دو جهت دارد؛ یک جهت ذات نفس است که جوهری عقلی می‌باشد و در مرتبه قوه ثبات دارد. جهت دیگر، وابستگی نفس به ماده و فعل و تدبیر آن است که متجدد می‌باشد و ثبات ندارد (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳-۱۳۲). صدر/ برای نفس دو وجود قائل است: ۱. وجودی برای خودش که وجود واقعی آن است. ۲. وجودی برای بدن که وجود غیر واقعی آن است و به عبارتی تدبیر بدن می‌باشد؛ زیرا هنگامی که تعلقش به بدن از بین رفت، ذات و واقعیتش، جاودانه باقی است. نفس را باب‌الله اعظم نامیده‌اند؛ چرا که انتهای عالم حس و شروع عالم روحانیت می‌باشد و به کمک نفس، انسان قادر به ورود در عالم فرشتگان است. نفس، صورت کلیه نیروهای عالم طبیعت و ماده کلیه صورت‌های عالم آخرت است. نفس، مجمع البحرین جسمانیات و روحانیات می‌باشد و عاقبت رتبه معانی و کمالات جسمانی است (همو، ۱۳۴۱، ص ۶۲).

ملاصدرا/، هرگز منافاتی بین جسمانی بودن نفس و استعداد او برای روحانی شدن، با دریافت درجات عقلی نمی‌بیند؛ چراکه در باور صدر/، تحولات نفس و پیمودن او از جسمیت به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان، در حکم تحول و سیر صورت‌های متفاوتش واحد است (ملاصدرا/ ۱۹۹۹م/۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۳۶). به طور کلی، هر نفس از ابتدای حدوث و تعلقش به بدن، تا انتهای مراحل تجرد، یک جوهر واحدی است که در ماهیت نوعی انسان واقع شده است (همان، ص ۴۰۰). در واقع صدر/ قائل به حرکت در جوهر ذات نفس بوده، معتقد است: که نفس به طفیل این حرکت لحظه به لحظه کامل‌تر می‌شود و بر اشتداد آن افزوده می‌شود (همان، ص ۳۴۵). به عبارت دیگر، نفس انسان، در پیمودن نشأت مختلف، حرکت جوهری دارد و در هر نشأه وجودی، انسان مطابق آن نشأه می‌شود؛ یعنی هنگامی که با طبیعت بدنی اتحاد یافت مطابق اعضا می‌گردد و زمانی که خیال را به فعلیت رساند، مطابق صورت‌های تخیلی برخاسته از خیال می‌شود. به همین ترتیب، بالفعل به رتبه عقل ارتقا می‌یابد و مطابق صورت‌های عقلی می‌گردد. این نظر ملاصدرا/ بر خلاف نظریه افرادی است که نفس را در کلیه نشأت مختلف ایستا و ثابت دانسته، معتقدند: تنها مدرکات نفس است که منتقل شونده و پذیرای استحاله‌اند (همان، ۱۳۴۰، ص ۷۴).

همچنین صدر^۱ معتقد است: نفس انسان نه تنها در پیدایش جوهریت خود، هیچ‌گونه نیازمندی به قوا و آلات طبیعی نباتی و حیوانی نخواهد داشت، بلکه کلیه قوای نباتی و حیوانی به وسیله آن بر بدن افزوده می‌گردند. ولی نفس انسان در طول بقای خویش، در جهت خواست کمال و پیشرفت، این قوا و آلات را به کار می‌گمارد و بعد از نایل شدن به کمال مطلوب، از کلیه این قوا و آلات جدا می‌گردد و ساحت خود را از اعتبار ماده و طبیعت خالص و پاک می‌گرداند. بنابراین، نفس انسان به مدد حرکت جوهری در عالم طبیعت، مسیر خود را از مرتبهٔ نطفگی آغاز می‌کند و تا منازل اعلائی عقل می‌پیماید. به گونه‌ای که نفس حیوانی خود را به کمال نفس ناطقه انسانی رهنمون می‌سازد. به عقیدهٔ صدر^۲، نفس انسان به طفیل حرکت جوهری اشتدادی به تکامل جوهری و مجرد نایل می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۹۹/م/۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۴۷).

نفس از جهت مدرکات خود، در سه مرتبه قرار دارد: مرتبه حسی، خیالی و عقلی. انسان در ادراک عقلی، توسط نفس با وجهه عقلانی وجود و در ادراک مثالی و خیالی نفس، با وجهه مثالی وجود و در ادراک حسی، با وجهه حسی وجود مواجه می‌گردد. وی هستی را شامل سه عالم وجودی که در طول همدیگر قرار گرفته‌اند، معرفی می‌کند: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل. نفس انسان می‌تواند صورت‌های هر یک از این عوالم را درک کند و به اندازه شأن آن عالم، از شأن ادراکی بهره‌مند شود. نفس انسان مطابق عوالم سه گانه هستی، دارای سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی است (همان، ص ۳۷۲). از این رو، سه گونه انسان وجود دارد: ۱. انسان حسی؛ ۲. انسان نفسانی؛ ۳. انسان عقلی. انسان از ابتدای کودکی تا بلوغ صوری طبیعتش، انسان حسی و طبیعی است که با پیشرفت از این وجود و دستیابی به صفا و لطافت برگزیده و منتخب برای حصول کون اخروی نفسانی می‌گردد و براساس آن وجود، انسان نفسانی می‌شود. پس با منتقل شدن از وجود نفسانی به وجود عقلی، عقل بالفعل می‌شود. انسان براساس وجودی این چنین، انسان عقلی خواهد بود (همان، ۱۹۹۹/م/۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۱۲۸). با این حال، چون انسان نظم یافته از کلیه شئون و حقایق است، حقیقت تمامی این عوالم در او موجود است. پس می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که انسان در حد ذات خویش، دارای کلیه نشأت عقلیه، نفسیه و کلیه عوالم غیبیه و حسیه است (همان، ۱۳۸۱، ص ۸۳۰).

بر اساس این تطابق، همان‌گونه که در عوالم هستی قوس صعود و نزول مطرح است،^۱ در وجود انسان نیز که همان عالم صغیر است، قواعد قوس صعود و نزول حاکم است، به گونه‌ای که در هر یک از دو قوس، مراتب عقل، خیال و حس موجود است. انسان در قوس نزولی وجودی تفصیلی ندارد و بسیط است؛ چرا که واجد مرتبه‌های عنصری، جمادی، نباتی، حیوانی و عقلی نیست و هنوز آنها را نگذرانده است. اما در قوس صعود، هر کجای آن باشد، واجد و جامع تمامی مراتب یاد شده است. در واقع در قوس صعود، او کون جامع است. تمایز انسان از سایر مخلوقات در همین قابل ارتقاء بودن وجود او، از پایین‌ترین مراحل وجودش تا بالاترین مراتب آن است و این نیل به مقام و منزلت انسان کامل هست. البته این امر مختص بعضی از افراد بشر است که مسافر پیشگاه حق تعالی هستند. ولی انسان‌هایی که توانایی و پذیرش این وسعت را در فعل ندارند و در حرکت ضعیف خویش سهم اندکی از

آن قوس صعودیه را می‌پیمایند، در مرتبه حیوانیت باقی خواهند ماند (ملاصدرا، ۱۳۶۲ الف، ص ۷۳). به نظر صدر، رتبه هر انسانی به قدر و کوشش و فراروی او در دریای معرفت است (همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۵۲).

بنابر نظریه صدر/ انسان دو قوس نزول و صعود را طی می‌کند. آیه شریفه «انالله و انا الیه راجعون» (بقره: ۱۵۶) شامل هر دو قوس می‌شود. اگر از آغاز خلقت انسان توجه کنیم، به ترتیب از عالم عقل شروع شده و سپس، طی پشت سر گذاشتن عالم برزخ در نهایت، به عالم ماده یا ناسوت ختم می‌گردد. در این مرحله، نفس نزول پیدا نموده و از عالم عقل، که از عالم مجردات است، به عالم ناسوت یا ماده تنزل پیدا کرده است. به دلیل همین تنزل، «نفس» نام گذاری شده است؛ زیرا نفس «عقل» به عنوان ماده بدن قرار گرفته است و زمانی که نفس از جسم «ماده» مفارقت پیدا کند، مجدداً نفس به سوی عالم عقل بازگشت پیدا می‌کند. به این بازگشت نفس به سوی عالم عقل را «قوس صعود» نام گذاری کرده‌اند.

طبق نظریه صدر، کل عالم هستی تحت تأثیر حرکت جوهری قرار گرفته است؛ زیرا ماده از دو جزء قوه و فعل تشکیل شده است. به بیان دیگر، ماده چیزی جزء انضمام قوه و فعل نیست. این قوه و فعل موجب نقص و کمال در ماده می‌شود. بنابراین، هر موجودی طبق حرکت جوهری رو به اشتداد قرار می‌گیرد. بدین صورت که از عنصر در عالم ماده آغاز گشته و به سوی معدنیات و در مرحله بعد، به نفس نباتی و سپس، به نفس حیوانی و در آخر، به مرحله انسانیت می‌رسد. این همان اشتداد وجود است؛ زیرا از نقص به سوی کمال مسیر را طی می‌کند.

از سوی دیگر، نفس وجود از دو حیث مورد بررسی قرار می‌گیرد: یک حیث هستی که مرتبه به مرتبه طی می‌شود تا به نفس انسان یا عقلانی برسد و دیگری، از حیث ذات وجود، که در اینجا مرتباً جوهر وجودی انسان به حسب کسب فضائل و علوم و معارف و معقولات طی می‌کند. زمانی که نفس از بدن مفارقت می‌کند و انقطاع نفس ایجاد می‌شود، نفس مجدداً در مرحله صعودی قرار گرفته و از عالم ماده وارد عالم عقل می‌شود. این هبوط و نزول به عالم ماده و صعود و معراج به عالم عقل است که هر انسانی آن را طی می‌کند. بنابراین، انسان مادامی که در این عالم ماده قرار دارد، بر اساس حرکت جوهری سیال و غیر ساکن است. این حرکت ذاتی توأم با حرکت نفسانی که یک عرضی است، و از جانب اشیاء به وسیله احکام شرعی موجب کمال انسان می‌شود و عقل عملی انسان، از این طریق به مقام فعلیت تام می‌رسد. در اینجا هم از لحاظ جسمی و جوهری و ذاتی ماده بدن در حال حرکت است و از هم از لحاظ حرکت نفسانی.

صدر/ بیان می‌کند که اولین طلیعه وجود در ماده جسمانی آشکار می‌گردد، ولی از آنجاکه ذاتاً مجرد است، بعد از حصول تجرد، به واسطه تقیدش به ماده متحرک به سوی کمال در حرکت است. غایت وجودی انسان، رسیدن به مرتبه اعلی تجرد است. در قوس صعود، از این مرتبه مادون به مرتبه اعلی و به تعبیر دیگر که فانی شدن در حق مطلق است، حرکت می‌کند و جمیع مراتب عقول را طی می‌کند. از نظر صدر، تفاوت بین انسان‌ها با اینکه همگی «جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء» هستند، در نحوه تجرد آنهاست. برخی مرتبه

تجرد برزخی و بعضی دیگر حتی به مرحله تجرد تام را هم طی می‌کنند. این فرق بین افراد به اکتساب عملی آنها برمی‌گردد (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۶۶-۶۴).

۴. خلافت الهی

در اندیشهٔ صدر، انسان پاک‌سرشت، با ایمان و عمل صالح خود، مسیر کمال و رشد عقلایی را در سیر و سلوک خویش طی نموده، به مقام خلافت الهی و خدای زمینی تبدیل خواهد شد؛ خلافت انسان نحوه‌ای از جانشین پروردگار عالمان است که در زمین انجام می‌پذیرد، نه در آسمان یا جهان دیگر. ترکیب شگفت‌انگیز آدمی از پست‌ترین عنصر هستی، با شریف‌ترین و والاترین حقیقت هستی، یعنی روح الهی، این توانایی را به او اعطا کرده است تا واقعیات هستی را در هر مرتبه‌ای درک کنید و لایق وصف خلیفه الهی گردد. صدر معتقد است: انسان بالقوه خلیفه الهی می‌باشد و قابلیت یادگیری اسماء را دارد و در واقع مسجود ملائکه زمین و آسمان می‌باشد. انسان حامل بار امانتی است که آسمان و زمین و کوه‌ها از پذیرش آن ناتوان ماندند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۶۹)؛ چرا که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنَّا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)؛ در باور صدر، اگر چه عرضه امانت؛ یعنی فیض و نور الهی، بر کلیه موجودات عرضه شده است، ولی تنها انسان کامل، این حمل را برعهده گرفت. پس صلاحیت مقام خلافت هم به علت همین حمل امانت الهی مختص انسان گشته است. در حقیقت، خلافت همان قائم مقام بودن است و موجودی است که از میان سایر موجودات، بالاترین سنخیت و ارتباط وجودی را با خداوند دارد. این موجود، به اعتقاد صدر انسان است؛ زیرا انسان برخلاف سایر موجودات، که هویت ثابتی دارند، محدود و ایستا نیست، بلکه نفس انسان در مسیر تحصیل کمالات، امکان توقف در حدی را نخواهد داشت، به گونه‌ای که دیگر گنجایش و قابلیت پذیرش علوم و معارف را نداشت باشد، بلکه نفس انسان به شکل پیوسته‌ای اعتلای وجودی می‌یابد و به قلمرو وحدت حقّه ظلیه و خلیفه الهی نایل می‌آید. از نظر صدر: «چون خلیفه باید صفات مستخلف عنیه خود را داشته باشد و کلمات وجودی عالم هم می‌بایست از شئون و پرتوهای وجودی او باشند، مستجمع جمیع حقایق آسمانی، ذاتی و افعالی اوست» (ملاصدرا، ۱۹۹۹/م ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۳۹).

البته هر کس به مقام خلافت واقعی الهی و در حیات طیبه نمی‌رسد. شرط نیل به حیات طیب و پاک، شایستگی برخوردارگی از خلافت الهی است. خلیفه خدا بودن نیز سزاوار انسانی است که پس از کمال خویش و صعود به عالم محو، به مقام صحو رجوع کند و پس از مقام جمع، به مقام تفصیل بازگردد و از جهت حق و خلق نهایت شرح صدر را دارا باشد و به عالم ارتباط و مباحثه با خلائق مراجعت کند (همان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۸۴). چنین انسانی که شایستگی خلافت الهی را کسب کرده، در دنیا و آخرت برخوردار از حیات طیب خواهد بود؛ حیاتی که به جوار بارگاه الهی راه یافته و مشمول رضوان الهی است. از این رو، این انسان کامل است که امانت دار خدا و شایسته

خلافت الهی است؛ نه هر انسان عادی و مخلوق خدا. البته سایرین نیز با توجه به کیفیت ادای این امانت، و میزان نزدیکی به مقام خلافت الهی، و با توجه به درجات متفاوت ایمان و کمال، به درجاتی از حیات طیبه می‌رسند.

۵. قرب و رضوان الهی

از نظر صدر، انسان پاک سرشتی که مسیر درست بندگی و جست‌وجوی حقیقت را یافته، و در مسیر کمال سیر می‌کند، و به مقام انسان کامل و خلیفه الهی رسیده، یک گام تا فتح قلّه نهایی سیر وجودی و بندگی خود دارد و آن مقام عبودیت، بندگی، قرب و رضوان الهی است. به عبارت دیگر، انسان کاملی که به مقام خلیفه الهی بار یافته است و مراتب کمال وجودی را طی نموده، به حیات طیب در دنیا، با ایمان و عمل صالح خویش نائل آمده، در انتظار پاداشی سترگ نشسته که همان متنعم شدن از نعمات بی‌کران الهی در سرای دیگر و برخورداری از مقام رضوان و مقرب درگاه هست. در غیر این صورت، این سیر حرکت او ناقص و ناتمام خواهد بود؛ چرا که صدر/انسان را مسافر عالم اعلی و نامتناهی می‌داند و برای او حقیقتی لایتناهی قائل است. بنابراین، در فلسفه صدر/تکامل و مفهوم انسان کامل برای آدمی، با در نظر گرفتن میزان سیر او در این عوالم و نشأت ارزیابی می‌گردد. به اعتقاد صدر، کمال انسان در رسیدن به نهایی‌ترین حد وجودی نفس می‌باشد.

بر اساس اندیشه دینی نیز غایت خلقت، عبودیت، بندگی و نیل به قرب و رضوان الهی است. کریمه «یا آیتُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۳۰-۳۷). و نیز کریمه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰).

صدر نیز به گونه‌ای در بحث سعادت و کمال انسان، از قرب الهی یاد می‌کند که گویی آن را عین سعادت حقیقی می‌داند: «حکمت حقه، راه رسیدن به سعادت اخروی و تقرب به خداوند است» (شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۴)؛ یعنی سعادت حقیقی از دیدگاه او قرب الهی است. اما این قرب الهی، در پرتو شناخت و گذر از مباحث وجودشناسی، اصالت وجود و نظریه وحدت تشکیکی وجود و ... معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، برای تحقق قرب الهی، نفس از نظر وجودی ارتقا می‌یابد، تا به آخرین مرتبه وجود؛ یعنی وجود محض خود را نزدیک می‌کند. در منظر شارحان آثار صدر/ نیز نهایت سعادت، نزدیک شدن به بالاترین مرتبه وجود ظلی و رسیدن به بالاترین مرتبه تجلی است.

آنچه از برهان استفاده می‌شود و آیات و روایات نیز مؤید آن است، این است که کمال انسان همان قرب الهی یا معرفت شهودی و رسیدن به حق است. بر طبق آموزه ربطی و تعلقی بودن معلول نسبت به علت که از سوی خود ملاحظه/ مطرح شده است، می‌توان گفت: سعادت انسان در این است که خود را متعلق محض و عین تعلق به خدا ببیند. پس غایت قصوی کمال حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۳).

ملاحظه/ مسیر قرب الهی را در طول اسفار اربعه تدوین می‌کند؛ یعنی از دیدگاه او برای رسیدن به سعادت حقیقی و معرفت لازم در این راه باید از این چهار سفری که وی تعیین می‌کند، عبور کرد؛ مسیری که از مباحث

عامهٔ وجودشناسی آغاز می‌شود و در ادامه، به نفس‌شناسی و خداشناسی منجر می‌شود. ازسوی دیگر، شناخت از نظر ملاصدرا معنای خاصی می‌یابد. وی ادراک را حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود می‌داند که طی آن، مدرک از مرتبه وجودی خود فراتر می‌رود و به مرتبهٔ وجودی مدرک می‌رسد و اتحاد عالم و معلوم رخ می‌دهد (شیرازی، ۲۰۰۲، ج ۳، ص ۳۱۳). پس نزدیک شدن به شناخت خدا، قرب الهی را از نظر وجود شناختی به همراه دارد. وی در جای دیگر می‌گوید: «مقصود همهٔ شرایع، راهنمایی مردم به سوی قرب الهی و سعادت لقای او، و ارتقای مرتبه وجودی از پایین‌ترین سطوح به بالاترین مراتب کمال است» (همو، ۱۳۶۰، (ب)، ص ۳۷۲)؛ یعنی سعادت حقیقی و کمال واقعی، رضوان و جوار الهی است. به گونه‌ای که تأکید می‌کند: «پس همان‌طور که تحصیل معرفت و ایمان به خدا متوقف بر شناخت او است، تحصیل چنین شناختی واجب و ترک معرفت‌های معارض و منافی آن ضروری است» (همان). از آنجا که سعادت متوقف بر خداشناسی و ایمان حقیقی است، کسب چنین معرفتی واجب است. به هر حال، ملاصدرا معتقد است: «هیچ کس سعادتمند نمی‌شود، مگر آنکه به وسیله شناخت او، ملکوت او و آیات عظمت و جلال او به او نزدیک شود، و در دل خویش محبت الهی را پرورش دهد» (شیرازی، ۱۳۶۰، (الف)، ص ۱۱۲). وی این معرفت را محصول دوام فکر دانسته، و محور سعادت حقیقی و تقرب نزد خداوند همان حکمت الهی است که از آن به «ایمان» تعبیر می‌شود. این حکمت الهی (یا همان ایمان) است که انسان را به سعادت حقیقی و تقرب الهی می‌رساند.

نتیجه‌گیری

حیات طیبه؛ یعنی زندگی طیب، پاک و گوارا. فرد و جامعه آنگاه زندگی گوارا دارد که احساس کند و ببیند دنیا و آخرت او بر طبق مصلحت او به پیش می‌رود. بر اساس اندیشه دینی، زندگی دنیا موقت و گذرا و مقصد اصلی، زندگی جاودانه اخروی است. انسان می‌تواند برای خویش حیات طیب رقم بزند هم در دنیا و هم در آخرت؛ این هر دو از هم جدا نیستند. ما آخرت و زندگی جاودان خوب و یا بد اخروی خود را با رفتار و اعمال ارادی و اختیاری خویش و با پایبندی و ایمان و عمل صالح دنیایی خود رقم می‌زنیم. هرگز نمی‌توان باور داشت که زندگی فردی و جمعی مؤمنانه و رفتار صالحانه و پاک و گوارای دنیایی داشت، اما زندگی سختی در آخرت به انتظار ما باشد؛ اما افراد و جامعه‌ای که به زندگی دنیایی چسبیده‌اند و موفق شده‌اند زندگی دنیایی مرفه و پیشرفته‌ای داشته باشند، لزوماً زندگی گوارای اخروی و حتی دنیوی ندارند؛ چراکه زندگی گوارا وقتی است که رفاه مادی همراه با اخلاق، دین، عدالت، معنویت و عمل صالح همراه شود. در واقع حیات طیب، زندگی گورا و پاکی است که در آن فرد و جامعه دارای عزت، استقلال، سربلند در مقابل خدا و خلق خداست. در این حیات طیب و پاک، ما باید هم زندگی پاک و گوارایی برای زندگی فردی و اجتماعی خویش و هم برای دنیا و آخرت خویش رقم بزنیم که از رهگذر زندگی مؤمنانه، و بندگی خدا و عمل صالح محقق می‌شود. کلید و راز این مسیر، دست خود انسان و در همین دنیا است.

صدر/ نیز از یک سو، مخالف اندیشه انسان‌هایی است که حیات طیب و حقیقت کمال را در گوشه‌گیری و بریدن از خلق می‌پندارند و کناره‌گیری از مردم را بر معاشرت با آنان ترجیح می‌دهند و تصور می‌کنند که این امر، آنها را در رسیدن به قرب الهی کمک می‌کند. از این رو، حیات طیب فردی باید منجر به اصلاح جامعه و زندگی اجتماعی طیب شود. از سوی دیگر، مخالف کسانی است که تمامی راه‌های مشاعر و حواس را مسدود کرده‌اند و تصور می‌کنند که این عمل موجب کمال و توجه آنان به عالم ملکوت اعلی و قرب الهی خواهد شد. در نگاه صدر/، نیل به حیات طیب، در مسیر بندگی و سیر و سلوک، تهذیب نفس، ایمان و عمل صالح و فتح قلعه‌های انسانیت و قرب و بندگی و کسب رضوان الهی محقق می‌شود. انسان کامل، در سلوک راه حق و حقیقت، باید هر دو قوه عقل نظری و عقل عملی خود را به استکمال می‌رساند؛ زیرا از نظر قوه نظری، به دلیل برخورداری از حق و حقیقت، در تعقل مباحث نظری بسیار دقیق و رقیق می‌باشد و از نظر قوه عملی، بنا بر انتخاب حد وسط بین طرفین تضاد، در اعمال قوه شهویه و قوه غضبیه و قوه فکریه جهت کسب ملکه عدالت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۰۹). به همین دلیل، نفس انسان کامل در هر دو قوه نظری و عملی به سر حد کمال رسیده است و سهم وافر از وجود کمال را از حق تعالی کسب کرده است. تا به آن میزان که سرزمین وجود او، هر دو طرف ملک و ملکوت را در بر گرفته است و حق هر دو را ادا نموده است (همان، ص ۴۸۸). چنین انسانی، از جانب روح و بعد روحانی از سنخ ملکوت اعلی است و از بعد نفسانی از سنخ ملکوت اوسط است و از بعد طبیعی، از سنخ ملکوت اسفل خواهد بود (همان، ص ۴۱۰). صد البته این مقام، تنها مختص انسان کامل خواهد بود (همان، ۲۰۰۲، ج ۸، ص ۱۶۳). طبیعی است که انسان کامل و خدای زمینی، همواره وابسته به خالق هستی‌بخش است و خود را فاعل افعال خویش نمی‌پندارد، بلکه کلیه صادرات خود را از جانب خدا می‌داند. او راضی به قضای الهی می‌باشد و برای خود حرکت و قدرتی جدای از آنچه حق تعالی به او عطا کرده، مشاهده نمی‌کند. او علم خود را فانی در علم خدا می‌بیند و در مقابل حق تعالی برای خود، وجودی مستقل از او تصور نمی‌کند، بلکه خویش را فانی در مقام قرب الهی می‌شناسد (همان، ج ۹، ص ۵۳۴).

نیل به چنین حیات طبیعی، در گروه تلقی پاک سرشتی انسان، ایمان و عمل صالح و نیل به کمال و سعادت و مقام انسان کامل، خلیفه الهی در زمین و مقام قرب و رضوان الهی است که خود فقط از طریق حرکت جوهری روح در مسافت‌های سفرهای اربعه حاصل می‌گردد. انسانی که تحول و تغییر جوهری او به سوی بهیمیت، سعیت، شیطنیت باشد و یا اینکه حرکت جوهری او به سوی فرشته شدن باشد، از بقیه راه محروم گشته است و به مرتبه انسان کامل نخواهد رسید، بلکه فقط به مرتبه‌ای از مراتب پایین اکتفا کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش ۱، ص ۸۴). اما از نگاه صدر/، انسانی که سفر چهارم را نیپیماید، کامل نخواهد بود؛ زیرا کامل مطلق علوم و معارف را مستقیماً از خدا می‌گیرد و شاگرد مکتب اوست. پس آنچه را که گرفته است، به بندگان می‌بخشد و به آنها تعلیم می‌دهد و از این طریق، آنان را هدایت می‌کند. در واقع، چنین انسانی هر دو جانب ملک و ملکوت

را نظم می‌دهد و واسطه میان دو عالم می‌گردد. از یک سو، گوش خواهد بود تا ندای حق را بشنود و از سوی دیگر، زبان خواهد شد تا احکام و معارف الهی را به خلق بازگو کند. این حال، انسان کاملی است که خدا آن را به سمت بندگانش می‌فرستد و به آن، مقام شفاعت و وساطت هم می‌بخشد. ...تا از این طریق، از حوادث و سوانح خلق (جامعه خویش) با خبر شود و آنها را به کارهای نیک هدایت و ارشاد نماید و از کارهای بد بهراساند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۷۷-۴۷۸). هرگز زندگی طیب و پاک فردی محض و یا جمعی محض نیست. باید در جامعه حشر و نشر داشت و با خلق خدا تعامل داشت و زندگی فردی و جمعی طبیعی را برای خود و جامعه خویش رقم زد. انسان برخوردار از حیات طیب، به اعتقاد صدر/ هم حق و هم خلق، هر دو برای او مشهود می‌باشند. او حق را به عنوان حق و خلق را به عنوان ظهورات و آیات محض وی مشاهده می‌کند. چنین انسانی با سیر و بندگی در مسیر سرشت خداجویی و خداگونی و با ایمان و عمل صالح و نیل به مقام انسان کامل و خلیفه الهی، در جوار قرب الهی، برخوردار از رضوان الهی به جاودانگی خواهد پیوست.

پی‌نوشت

۱. از منظر حکمای اسلامی، خداوند مبدأ و منتهای هستی است؛ بدین صورت که هستی از خداوند آغاز و تجلی می‌یابد و سپس دوباره به سوی خداوند باز می‌گردد. پس خداوند اول و آخر هستی است. فلاسفه اسلامی برای تقریب به ذهن، از شکل دایره کمک گرفته‌اند؛ زیرا دایره از نظر اشکال هندسی ویژگی خاصی دارد که در ترسیم آن، نقطه آغازین همان نقطه پایانی است. پس اگر دایره را از وسط به دو قسمت تقسیم کنیم دارای دو طرف خواهد بود: طرفی را که از نقطه شروع تا پایین‌ترین نقطه مقابل، «قوس نزول» را تشکیل می‌دهد و طرفی که از پایین‌ترین نقطه تا نقطه آغازین ترسیم می‌شود، «قوس صعود» است (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۲، ج ۵، ص ۳۴۷). از این رو، طبق مبانی صدر نیز هستی از دو قوس صعود و نزول تشکیل می‌شود که در این میان، انسان بعد از ایجاد مراتب نباتی و حیوانی به جهان محسوس گام می‌گذارد و می‌تواند با طی کردن مسیر کمال در قوس صعود، به مقام «قاب قوسین او ادنی» (نجم: ۹) دست یابد (همو، ۱۳۴۱، ص ۲۷۳).

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ترجمه: جمال‌الدین فخلعی، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- برقعی، زهره و همکاران، ۱۳۹۳، *بررسی عمل در سعادت از دیدگاه ملامت‌درا و علامه طباطبایی و استاد مطهری*، رساله دکتری، دانشگاه قم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، بی تا، *سایت بین‌المللی علوم وحیانی اسراء*، تفسیر سوره نحل، جلسه ۱۰۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق / ۱۹۴۸م، *تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، چ سوم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- رازی ابوالحسین، و همکاران، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: عبدالسلام هارون، بیروت، دارالفکر.
- رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد ابن عمر، ۱۴۲۲ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۷، *المفردات فی غریب القرآن*، بی جا، صادق.
- _____، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۲م، *مفردات ألفاظ القرآن*، بی تا.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۳۸۹، *تفسیر الکشاف*، ترجمه: مسعود انصاری خوشایر، تهران، ققنوس.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۱، *شرح بوزاد المسافر*، ترجمه: جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *شرح اصول کافی*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الایات؛ با مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۰ (ب)، *شواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق و مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ششم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۹۹م / ۱۴۱۹ق، *الحکمه المتعالیه الاسرار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه الاسرار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۷۸ الف، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۴۰، *رساله سه اصل*، مصحح: حسین نصر، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۱، *المبدأ والعماد*، تصحیح: محمد ذبیحی و جعفر شاهنظری، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، صدرا.
- _____، ۱۳۶۶ الف، *تفسیر القرآن الکریم*، ترجمه: محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۶ ب، *شرح اصول کافی*، کتاب عقل و جهل، ترجمه: محمد خواجوی، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____، ۱۳۶۲ الف، *تفسیر سوره سجده*، ترجمه: رضا رجبزاده، محراب.
- _____، ۱۳۶۲ اب، *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۷۸ اب، *رساله فی الحدوث «حدوث العالم»*، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق: سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۴۱، *عرشیه*، تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی، اصفهان، دانشکده ادبیات.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۲۰۰۲، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۶۴، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجوی، قم، بیدار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۶۳، *تفسیر المیزان*، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح الاسفار الاربعه*، تصحیح: محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

تحلیل و بررسی معرفت‌شناسی معنویت اشو

qarehbaghi@chmail.ir
mjafari125@yahoo.com

حسن قره‌باغی / کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۹

چکیده

اشو معتقد است که انسان‌ها امکان دستیابی به معرفت را دارند و ابزارهای متفاوتی، با توجه به متعلق شناسایی انسان، همچون حواس، مرجعیت، تعقل، و تجربه درونی و شهود در اختیار آنها قرار دارد. آنچه از سخنان او به دست می‌آید، این است که امور مادی و طبیعی از راه حس و عقل برای انسان آشکار می‌شوند؛ اما انسان‌ها تنها با استفاده از تجربه و شهود می‌توانند به حقیقت، معنای زندگی و روشن‌ضمیری دست پیدا کنند. چنین رویکردی، با تبیینی که اشو بیان می‌دارد، حاصلی جز این ندارد که از طرفی عقل، منطق و فلسفه به شدت مورد نقد قرار می‌گیرند و از سوی دیگر، نسبت‌گرایی و پلورالیسم، در سخنان او پذیرفته می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: اشو، معرفت‌شناسی، نسبت، پلورالیسم، تجربه درونی، شهود.

معنویت در عصر حاضر به یک مسئله مهم تبدیل شده است و روزه‌روز نیز اهمیت دوچندانی پیدا می‌کند. در روزگاران اخیر افراد و گروه‌هایی با اغراضی خاص، مدعی نجات بشر و داشتن راهی برای برون‌رفت از بحران معنویت‌اند و هر یک راهی خاص را پیشنهاد می‌دهند. *باگون شری راجنیش (اشو)* و گفتارهایی که از او به جای مانده، در شمار یکی از معنویت‌های جدیدی است که به ارائه اندیشه‌های معنوی می‌پردازند و مدعی نجات بشر از گرداب مشکلات و برون‌رفت از بحران معنویت‌اند. بنابراین ضروری است که جنبه‌های مختلف ادعاها و رویکردهای آنها بررسی شود. هرچند در زمینه آموزه‌های *اشو* کتاب‌ها و مقالاتی نگارش یافته و به بررسی گفتارهای او پرداخته‌اند، اما جای تک نگاره‌هایی که به صورت مبنایی، اصول و مبانی نظام فکری او را مشخص کنند، خالی است. از این رو، نوشتار پیش رو درصدد است با روش توصیفی و تحلیلی، مبانی معرفت‌شناسانه *اشو* را از بین سخنان او به دست آورد و به تحلیل، نقد و بررسی آنها بپردازد. البته غالب آنچه در سخنان *اشو* وجود دارد، ناظر به معرفت‌شناسی دینی است و به همین دلیل این نوشتار نیز به این موضوع و در حد آنچه در سخنان او نقل شده، خواهد پرداخت. لازم به ذکر است که بحث معرفت و معرفت‌شناسی در ادیان هندی دارای ریشه بسیار طولانی است و مکاتب فلسفی مانند چارواکا، جینا و... نیز بحث‌هایی در این زمینه داشته‌اند (ر.ک: ساتیش چاندرا چاترجی، و دریندراموهان داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳-۱۷۹ و ۲۰۲-۲۰۶؛ سروپالی کریشن، ۱۳۶۷، ص ۱۳۲ و ۱۴۷). *اشو* نیز در برخی موارد متأثر از همین مکاتب است.

۱. امکان شناخت

در پاسخ به این سؤال که آیا جهان و حقیقت قابل شناخت‌اند و آیا ممکن است معرفت حاصل شده را به دیگران هم انتقال داد، دو دسته مطلب می‌توان از سخنان *اشو* به دست آورد:

در دسته نخست، که غالب سخنان *اشو* ناظر به آن است، وی جواب مثبت می‌دهد و رسیدن به حقیقت را امری ممکن دانسته، در همین زمینه *بودا*، *مسیح* و... را دست یافته به حقیقت می‌داند و دیگران را هم به شناخت حقیقت تشویق می‌کند (*اشو*، ۱۳۸۲، ص ۳۰۷). البته او نه تنها درباره شناخت حقیقت به معنای خاص این حرف را می‌زند، بلکه درباره کل مسائل زندگی این امر را مطرح می‌کند که ما باید به امور مختلف شناخت پیدا کنیم. در برخی امور باید از ذهن، فکر، تجربه و حواس کمک گرفت و در برخی هم باید عقل را کنار گذاشت و به ورای ذهن سفر کرد. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که *اشو* بین شناخت حقایق متعارف و پیرامونی انسان، با شناخت حقیقت و واقعیت واقعی و غایی، تمایز قائل می‌شود. او درباره شناخت اشیای پیرامون و علوم متداول معتقد است که باید از ابزارهای شناختی مانند حس، آزمایش و عقل استفاده کرد و اینها دارای ارزش معرفتی‌اند. اما درخصوص شناخت واقعیت و حقیقت باید دانست که این ابزارها نمی‌توانند انسان را به درک حقیقت نائل کنند و ارزش معرفتی ندارند (*اشو*، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

دسته دوم برخلاف سخنان بالاست و از آن می‌توان برداشت کرد که حقایق مختلف به دلیل تأثیر ذهن بر ورودی‌های خود، قابل شناخت واقعی نیستند. وی معتقد است: «ذهن مدام در آنچه هست، دخل و تصرف می‌کند؛ زیرا هر آنچه هست باید از صافی ذهن عبور کند و به ما برسد. پدیده‌ها پیش از آنکه به ما برسند، به وسیله ذهن دست‌کاری می‌شوند؛ رنگشان، صورتشان تغییر می‌کند» (اشو، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶ و ۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۸۱).

۲. راه‌های شناخت و ارزش آن

برای کسب معرفت، ابزارهای مختلفی در اختیار انسان است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۶-۲۷)؛ اما آنچه در سخنان اشو به آن اشاره شده، موارد ذیل است:

۲-۱. حواس

بسیاری از معرفت‌های انسان از طریق حواس پنج‌گانه به دست می‌آیند. این حواس معرفت‌هایی را برای انسان فراهم می‌کنند و آگاهی‌های فراوانی از جهان مادی را در اختیار انسان می‌گذارند؛ به نحوی که اگر هر یک از این حواس دچار نقص شود و نتواند کار خود را درست انجام دهد، انسان شناخت‌هایی را که از آن ابزار به دست می‌آید از دست خواهد داد و به آنها علمی نخواهد داشت. اشو نیز مانند تمامی انسان‌های دیگر، از ابزار حس و آزمایش برای به دست آوردن شناخت استفاده می‌کند و در بین سخنانش مطالبی را نقل می‌کند که به طور مستقیم و غیر مستقیم نشان از پذیرفتن حواس به عنوان یکی از منابع معتبر معرفت و شناخت دارد (اشو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۹-۵۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۵۳).

۲-۲. مرجعیت

منظور از مرجعیت این است که صلاحیت و تخصص فردی در یک زمینه مورد پذیرش واقع شده باشد و با توجه به اعتمادی که به فرد مورد نظر وجود دارد، ما نیز همان معرفت را بیابیم و به آن اعتقاد پیدا کنیم. به عبارت دیگر، مرجعیت یعنی استناد به اقوال و آرای صاحب‌نظران (ر.ک: محمد حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷-۱۰۸).

اشو نیز در سخنان خود از این راه استفاده کرده است و بارها جمله‌ها، پند و اندرزها و اصولی معنوی را از قول افرادی چون بودا، مسیح، ماگا بابا، کبیر، تائو و ... نقل می‌کند و سخنان آنها را از باب اینکه به روشن‌ضمیری و آگاهی رسیده‌اند، می‌پذیرد. این امر نشان می‌دهد که این راه معرفت در نظر او دارای اعتبار است و به کسب معرفت معتبر منجر می‌شود. برای مثال، در تأیید بودا می‌آورد که «من بودا را تأیید می‌کنم. آنچه گفته، کاملاً صحیح است» (اشو، ۱۳۷۸، ص ۶۲).

آنچه از صحبت‌های *اشو* برداشت می‌شود، این است که انسان باید در حل امور مادی و علوم مرتبط با آن، مثل ریاضی و فیزیک و... از عقل استفاده کند و این زبان عقل است که در این امور کارگر می‌افتد؛ اما در باب یافت حقیقت زندگی و هستی، عشق و روشنی، نباید از عقل بهره جست.

اشو دید مثبتی به عقل و علوم عقلی ندارد و عقل، منطقی، ذهن و فلسفه را در مقابل عشق، دل، آرامش و... قرار می‌دهد (اشو، ۱۳۸۲، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۶-۶۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳). او با تفاوت گذاشتن بین فهم و درک حقیقت با تجربه و زندگی کردن آن، معتقد است که انسان‌ها به‌رغم اینکه سخت مشغول تلاش برای فهم حقیقت‌اند، قدرت درکشان بسیار ناچیز است و ممکن نیست به حقیقت دست یابند (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴). وی معتقد است دربارهٔ امور مختلف نباید فکر کرد؛ بلکه باید به تجربهٔ آنها پرداخت؛ چراکه اگر دربارهٔ آنها فکر کنیم، آنها را از دست داده‌ایم و فکر ما حجابی می‌شود بر چشمانمان و با زدن رنگ خود به آن واقعیت، مانع از رسیدن انسان به آن می‌شود (اشو، ۱۳۸۲، ص ۷۰). *اشو* کار عقل را انباشت زباله دانسته و از پیروانش می‌خواهد که از عقل بر حاکم شدن خودشان جلوگیری کنند و مانع از دخالت آن در زندگی شوند (اشو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۹).

دربارهٔ منطقی نیز معتقد است که عشق پایبند منطقی نیست؛ بلکه امری غیرعقلانی است و چنان تواناست که می‌تواند ضد خود یعنی نفرت را نیز پیورود. *اشو* به شاگردانش می‌آموزد که با دل همراه شوند و منطقی را فراموش کنند (اشو، ۱۳۸۲، ص ۵۰). انسان‌ها باید ذهن را رها کنند و به راه دل در آویزند؛ و اگر کسی به دنبال تغییری در خود است، نخستین تغییر این است که کمتر فکر کند و بیشتر به احساس بپردازد (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۳). به گفتهٔ او، زندگی یک پدیدهٔ منطقی نیست؛ درحالی‌که فرد اندیشمند از راه منطقی به زندگی ادامه می‌دهد؛ از این‌رو هیچ‌گاه با زندگی همساز نمی‌شود. البته در اینجا ضروری متوجه زندگی نمی‌شود؛ بلکه خود روشنفکر در خسران می‌ماند و نمی‌تواند بخشی از فرایند زندگی و هستی باشد (ر.ک: اشو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

در باب فلسفه نیز هر چند در سال ۱۹۵۱م به دانشگاه می‌رود و در آنجا فلسفه می‌خواند و بعد از فارغ‌التحصیل شدن به تدریس آن می‌پردازد، اما چون فلسفه یک فعالیت ذهنی است و *اشو* به دلیل اینکه تحت تأثیر برخی مبانی پذیرفته‌شدهٔ خود، فعالیت ذهنی را مخالف درک حقیقت می‌داند، فلسفه را برای مقابله با آن خوانده است (اشو، ۱۳۸۰، ص ۴۱۲ و ۴۱۷). در اینجا احتمالاً بتوان گفت *اشو* تحت تأثیر مکاتبی چون بودیسم است که با فلسفه مخالف‌اند (ر.ک: ساتیش‌چاندرا چاترجی، و دریندراموهان، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶-۲۶۹).

اشو بر این باور است که فلسفه‌ها ربطی به واقعیت ندارند و سرتاسر بیهوده و زایندهٔ ذهن‌اند (اشو، ۱۳۸۳، ص ۲۰۹؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۸۰). او تفلسف و نتایج حاصل از آن را نوعی تحلیل زبانی دانسته است که هیچ معنایی در واری آنها وجود ندارد (اشو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵). در نظر وی، فلاسفه مردمانی‌اند که هیچ‌گاه روشن‌بین نبوده‌اند و نخواهند شد؛ آنان صرفاً با کلمات بازی می‌کنند و هرگز به فراسوی

اذهان خود نخواهند رفت و در منجلاب ذهن گیر کرده‌اند: «آیا تا به حال سگی را دیده‌اید... که دمش را با دندان بگیرد؟ سریع می‌جهد؛ ولی به محض اینکه به دمش حمله می‌کند، دمش فرار می‌کند... سگ به خود می‌گوید: فاصله خیلی کم است؛ من قبلاً چیزهایی را که خیلی دورتر بوده‌اند، گرفته‌ام و دوباره با تلاش بیشتری به دمش حمله می‌کند. فیلسوف‌ها هم در چنین دامی گیر کرده‌اند و برای همین همه آنها دیوانه می‌شوند. فلسفه تلاش شخص است برای گرفتن دم خودش» (اشو، ۱۳۸۲ح، ص ۲۴۹ و ۲۴۹).

او حتی ارسطو را مثال می‌زند که فلسفه‌اش هیچ تأثیری در زندگی‌اش نگذاشته است و تنها در مرحله تفکر باقی مانده است؛ در حالی که برخلاف ارسطو، بودا هر آنچه می‌گوید، آن را زندگی و تجربه کرده است (اشو، ۱۳۸۲ب، ص ۲۷۸). فکر کردن، شکنجه پیوسته درون است و رفت و آمد پیوسته افکار باعث می‌شود انسان حتی برای یک لحظه استراحت نداشته باشد و در ابهام به وجود آمده از کلمات گیر کند (اشو، ۱۳۸۱ج، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۸۲الف، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۸۲ر، ص ۵۶، ۱۲۶ و ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۱ت، ص ۱۴۰).

۴-۲. تجربه درونی و شهود

آنچه در اندیشه معرفتی/اشو بیش از هر چیز دارای ارزش است، شهود، تجربه و مکاشفه است. شهود در دیدگاه او دارای ارزش معرفتی بالایی است و در موارد زیادی/اشو با کنار زدن عقل، دعوت به مشاهده و تجربه امور می‌کند تا اینکه انسان بخواهد درباره آن به تفکر و تعقل بپردازد (ر.ک: اشو، ۱۳۸۲ح، ص ۴۹ و ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۲پ، ص ۷۰؛ همو، ۱۳۸۰ت، ص ۴۶؛ همو، ۱۳۸۲ت، ص ۸۳؛ همو، اشو، ۱۳۸۱ت، ص ۶۵-۶۹). او معتقد است کسی که به درون خویش نگاه می‌اندازد، به تدریج به مرحله شهود می‌رسد و این فرد است که با شناخت خود می‌تواند خدا و واقعیت را نیز بشناسد (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۲۳). بنابراین به پیروانش توصیه می‌کند جای فکر را با شهود عوض کنند و به جای فکر، شهود خود را تقویت نمایند. او با زدن مثال معروف/ابن‌سینا و ابوسعید، تفاوت شهود و فکر را چنین برمی‌شمارد که اهل شهود حقیقت را نمی‌دانند، بلکه آن را می‌بینند (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۳۵-۳۶).

افرادی چون بودا، مسیح و... به این دلیل دارای ضمیری روشن شدند که از عقل و حافظه خود استفاده نکردند و به تجربه امور پرداخته‌اند (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۳۸۳پ، ص ۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۰ت، ص ۱۷). وی تنها راه آشنایی با حقیقت را مشاهده، تجربه و جهش در آن می‌داند؛ جهشی که از ذهن به بیرون آن اتفاق می‌افتد (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۲۸-۲۹ و ۳۵ و ۴۷ و ۷۹-۸۰ و ۱۲۵؛ همو، ۱۳۸۲ج، ص ۱، ص ۴۲)./اشو معتقد است حقیقت تنها در درون کشف می‌شود (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۲۹۲-۲۹۳ و ۳۰۷-۳۱۰؛ همو، ۱۳۸۲ب، ص ۲۱۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ همو، ۱۳۸۰ت، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۳ث، ج ۴، ص ۶۲-۶۳ و ص ۶۵-۶۷؛ همو، ۱۳۸۲ج، ص ۲، ص ۱۶۵).

از ویژگی‌های مهم تجربه، شخصی بودن آن است و از یک فرد به فرد دیگر تفاوت می‌کند./اشو از مریدان خود می‌خواهد که تجربیات خود را به دلیل شخصی بودن، برای دیگران بازگو نکنند؛ چراکه هر کس با معیار خود سنجیده می‌شود (اشو، ۱۳۸۱ت، ص ۳۹-۴۰).

۲-۵. نقد و بررسی

۱-۲-۵. در مسئله حواس و تجربه

در باب حواس، چون سخنان جزئی و قابل بحثی مانند تصویری و تصدیقی بودن، حضوری و حصولی بودن و... از *اشو* نقل نشده است و تنها همین امر وجود دارد که او اصل به وجود آمدن معرفت توسط حواس را پذیرفته است، نمی‌توان بحث اضافه‌ای داشت. البته خود قبول به دست آمدن معرفت از راه حس و صرفاً تکیه نکردن روی آن، نکته مثبتی در اندیشه *اشو*ست؛ چرا که در بین مکاتب هندی، هستند مکتب‌هایی که صرفاً حس و تجربه حسی را می‌پذیرند و معرفت‌های دیگر را منکر می‌شوند (ر.ک: ساتیش چاندرا چاترجی، و دریندراموهان داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴؛ سروپالی رادا کریشنن، ۱۳۶۷، ص ۱۳۲).

۲-۲-۵. در مسئله مرجعیت

در باب ارزش مرجعیت باید گفت بسته به مقدار اعتماد به درستی معرفت فرد دارای تخصص، معرفت فردی که آن را می‌پذیرد نیز متفاوت خواهد بود. به عبارتی دیگر، چون ارزش مرجعیت حالت ثانویه دارد، باید ملاحظه کرد که معرفت فرد مرجع از چه راهی به دست آمده و دارای چه حد از ارزش است؛ هرچند خود راه مرجعیت هم متکی به استدلال عقلی است. از سوی دیگر، *اشو* اگر بخواهد به حرف این افراد گوش کند، در عمل دچار تناقض خواهد شد؛ چرا که حضرت مسیح از توحید سخن می‌گوید و بودا حرف از نبودن خدا به میان می‌آورد. در اینجا سخن دو متخصص با هم تنافی دارد و نمی‌توان هر دو را پذیرفت.

۳-۲-۵. در مسئله تعقل

الف) باید از *اشو* پرسید: به کدامین دلیل موجه، عقل نمی‌تواند در آنچه مربوط به زندگی و معنویت است، دخالت داشته باشد؟ چرا که صدق و کذب در تمامی علوم به معنای مطابقت و عدم مطابقت با واقع است. حال این مطابقت و عدم آن، می‌تواند در علوم تجربی، انسانی یا معرفت‌های مربوط به زندگی معنوی باشد. عقل نیز با توجه به تعریف و کارکردهایی (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۳۷) که برای آن بیان شده است، می‌تواند و باید تا حدودی در زمینه زندگی معنوی دخالت داشته باشد. فرضاً هم که عقل زبان عشق و دل را چنانکه *اشو* معتقد است، نفهمد؛ باز این عقل است که باید در وهله نخست تشخیص دهد که انسان در این هستی به چه امری عشق ورزد و چه چیز ارزش عشق ورزیدن دارد و انسان را به کمال نزدیک‌تر می‌کند. *اشو* بسیار بر این مطلب تأکید می‌کند که زندگی را باید زندگی کرد، نه درک و فهم؛ اما باید دانست برای اینکه زندگی معنوی درست و صحیحی داشته باشیم، ابتدا باید به وسیله عقل چهارچوبی برای زندگی صحیح از ناصحیح مشخص شود، چراکه از ابزارهای دیگر معرفت، این کار به دست نخواهد آمد. در منابع دینی نیز اهمیت بسزایی به تعقل داده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۰-۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۸۱-۱۶۰) و اعتبار معرفت حسی نیز مبتنی بر تأیید عقل دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۹۳).

ب) در اهمیت علم فلسفه، علاوه بر پاسخ‌گویی آن نسبت به غریزه حقیقت‌جویی انسان، و همچنین قادر ساختن انسان در تشخیص موجود حقیقی از اعتباری و...، باید به این نکته اشاره کرد که همه قوانین کلی علمی، قانون بودن و قطعی بودن خود را از اصول و قواعد فلسفی دارند و اگر در این علم صحت و کلیتشان بررسی نشود، علم دیگری نیز نخواهد توانست این کار را انجام دهد. علاوه بر اینکه هر انسانی باید در زندگی خود یک جهان‌بینی مشخصی را انتخاب و بر اساس آن زندگی کند؛ زیرا در جهان‌بینی است که به برخی از سؤالات کلی پاسخ داده می‌شود؛ سؤالاتی مانند اینکه آیا وجود مساوی با ماده است یا اینکه جهان مادی تنها بخشی از عالم است؟ آیا موجودات عالم، خودشان به خود ضرورت می‌بخشند یا در تحقق یافتن نیازمند امر دیگری هستند؟ آن امر دیگر مادی است یا مجرد؟ یکتاست یا خیر؟ آیا زندگی انسان محدود به دنیاست یا جهان دیگری نیز وجود دارد؟ حیات در آن محدود است یا جاویدان؟ آیا انسان تنها بعد مادی است یا ساحت دیگری نیز دارد؟ اصالت با کدام است؟ برنامه صحیح برای زندگی فردی و اجتماعی انسان چیست و از چه راهی به دست می‌آید؟ معنای زندگی چیست و چه هدفی دارد؟ آیا ابزار عادی شناخت برای رسیدن به هدف، کافی است؟ و... تمامی این پرسش‌ها فلسفی‌اند و با مقدمات عقلی، منطقی و فلسفی باید به آنها پاسخ داد؛ آن گاه بر اساس پاسخ‌ها یک زندگی معنوی متناسب را پایه‌ریزی کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷-۱۱۴ و ۱۲۰-۱۲۳ و ۱۳۱-۱۳۹؛ عبودیت، ۱۳۹۵، ص ۵۱-۶۴).

ج) اشو نتایج حاصل از فلسفه را بیهوده، بی‌معنا و نوعی تحلیل زبانی دانسته است. این سخن می‌تواند برگرفته از نظریه پوزیتیویسم و ویتگنشتاین متأخر باشد که طبق آن، کارکرد زبان منحصر به واقع‌نمایی نیست؛ بلکه زبان کارکردهای گوناگون و متعددی دارد که تنها یکی از آنها بیان واقع است و آن نیز مختص زبان علم است. از نگاه او، زبان پدیده‌ای شخصی نیست؛ بلکه پدیده‌ای اجتماعی است که از تعامل با جامعه به دست می‌آید. هر جامعه‌ای به گونه‌ای مقصود خود را بیان می‌کند و به دلیل وجود جامعه‌های گوناگون، زبان ساحت‌های بسیاری دارد. بنابراین، دین، علم، هنر و... هر یک کارکرد و زبان‌های ویژه و متناسب با ساحت خود را دارند. گزاره‌های علمی و دینی از این نظر که سودمندند، ارزیابی می‌شوند نه از این جهت که صادق و مطابق با واقع‌اند؛ اما این مدعا به رغم خود متناقض بودن و منجر شدن به نسبی‌گرایی، دارای نقدهایی است که در جای خود بیان شده‌اند (باربور، ۱۳۷۹، ص ۲۷۸-۲۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۶؛ ساجدی، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۲۶۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۴۳۴-۴۶۳؛ شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۹۱-۱۳۸).

د) در باب نقد بر منطق هم باید گفت: منطق علم، عشق‌ورزی نیست که اشو از آن چنین انتظاری دارد؛ بلکه چنانکه در تعریف این علم آمده، دانشی است که با مراعات آن، فکر و ذهن از خطا و لغزش مصون می‌مانند. پس برای اینکه ذهن و فکر دچار اشتباه نشود، باید منطق را آموخت؛ سپس از آن استفاده نمود و یک مکتب معنوی صحیح را پایه‌ریزی کرد که در گزاره‌های آن، تناقض و مخالفت با هدف نباشد؛ هر چند اشو آن قدر بی‌منطق فکر می‌کند که خود صراحتاً می‌گوید تناقض را هم محال نمی‌داند (اشو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸-۳۹).

ه) وی در داستان مربوط به *ابوعلی سینا* و *ابوسعید ابوالخیر*، تلویحاً اقرار می‌کند که فکر و فلسفه نیز دربارهٔ حقیقت و واقعیت بحث می‌کنند و حتی در مواردی خودش از عقل استفاده کرده و مخالفان خود را مسکوت ساخته است: «آنها به مرور شروع به پرهیز از آمدن به روستا کردند. طیب به پدرم گفت: مقدسین عادت داشتند به خانهٔ من بیایند. پسر شما به قدری غیرقابل تحمل است که وقتی برای آوردن ایشان به ایستگاه راه آهن می‌روم، آنها می‌گویند: ما نمی‌آییم؛ چون آمدن ما به وضعیتی شرم‌آور می‌انجامد؛ جلوی هزاران نفر بلند می‌شود و می‌گوید می‌تواند خلاف فلسفهٔ ما را اثبات کند... او می‌تواند ثابت کند و ما نمی‌توانیم ثابت کنیم...» (اشو، ۱۳۸۰ پ، ص ۲۴۸). همچنین در مواردی طرف مقابل را با نشان دادن محال بودن تناقض ساکت کرده است (همان، ص ۲۹۸). او در عین مبارزه با فلسفه و اهانت به فیلسوفان، برخی از آنان همچون نیچه را به خاطر عقل تحسین می‌کند (اشو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ص ۸۶-۸۷). این کار/اشو یک بام و دو هوا بودن او را نشان می‌دهد و مشخص می‌کند که او یک مبنای پذیرفته شده نزد خود هم ندارد.

۴-۵. در مسئله تجربه درونی و شهود

الف) تأکید بیش از حد و ارزش معرفتی بالا قائل شدن برای شهود و تجربه در این نوع معنویت‌ها، غالباً به دلیل عدم پشوانهٔ فکری و منطقی است. از آنجاکه این مکاتب نمی‌توانند مبانی تفکر خود را با عقل و استدلال به پیروان خود بیاموزند و نشان دهند که دارای ریشه و اساس اند دائماً دم از مخالفت با عقل می‌زنند و در مقابل آن راهی را برای معرفت انتخاب می‌کنند که بتوانند با آن سخنان بی‌پایه و اساس خود را موجه جلوه بدهند.

ب) عقل و حکمت به این حکم می‌کنند که انسان ابتدا باید عالمانه و بر اساس یک معرفت‌شناسی صحیح، هستی و عالم خلقت را بشناسد و علم به هستی‌بخش و... را کسب کند و سپس عاشقانه و با شور و شوق، محبت و عشق خود را به آنها افزایش دهد. در غیر این صورت، هر مکتبی می‌تواند با تمسک به این نوع از تجربه و شهود، خود را تنها مکتب صحیح معرفی کند.

ج) در مواردی که تجربه‌های متفاوتی از یک امر وجود دارد و همهٔ آنها در تضاد و تناقض با هم قرار دارند، ملاک صحت و درستی چیست؟ گفتهٔ یک بت‌پرست، گاوپرست، شیطان‌پرست یا...؟ کدام تجربه و شهود مقدم است؟ اگر عقل و منطق به عنوان میزان و خط‌کش کنار گذاشته شوند، جوابی وجود نخواهد داشت؛ اما اگر عقل را به عنوان ملاک بپذیریم، می‌توان تجربهٔ صحیح را از غیر آن تشخیص داد. حتی به طور عام هم با این ابزار معرفتی، دیگر ملاکی برای صحت و کذب و مطابقت و عدم مطابقت ادیان و معنویت‌های مختلف با حقیقت وجود نخواهد داشت. هر دین و معنویت موهومی می‌تواند ادعای صدق و مطابقت با واقع کند، بدون اینکه قابلیت ارزیابی در آن وجود داشته باشد. صرف احساس رسیدن و وابستگی به امری بی‌کران و بی‌نهایت، تضمینی بر واقعی و غیرپنداری بودن آن نیست؛ مگر آنکه با معیاری ارزیابی شود.

د) نقص دیگر این راه معرفتی این است که در تجربهٔ درونی و شهود، برخلاف عقل، عنصر پیش‌فرض‌ها می‌توانند نقش بسزایی در نوع تجربه و احساس فرد داشته باشند. برای مثال، فردی بودایی به دلیل فضای زندگی، آیین و مذهب و تفکراتی که در ذهن خود دارد، با پیش‌فرضی به سمت تجربه و احساس واقعیت می‌رود که یک فرد مسیحی با آن آشنا نیست و خود تجربهٔ دیگری با توجه به پیش‌فرض‌های ذهنی‌اش دارد. این امر سبب می‌شود این افراد از یک حقیقت واحد، تجربه‌های متضادی را بیان کنند.

ه) پیامد دیگر دیدگاه‌اشو دربارهٔ تجربهٔ درونی و شهود، در خصوص زندگی، معنویت و دین، نسبت‌گرایی است؛ زیرا اگر ابزار رسیدن به حقیقت صرفاً عبارت باشد از احساس درونی و شخصی، دیگر این احساس قابل انصاف به صدق و کذب نخواهد بود؛ از این رو هر احساسی حقیقی یا دست کم برخوردار از حقیقت است. نتیجهٔ این سخن این است که ملاکی برای سنجیدن امور غیر از احساس شخصی وجود ندارد. که این امر همان نسبت است.

و) بر فرض که تجربه صحیح باشد و/اشو نیز به حقیقت دست یافته باشد، آن‌گونه که خود او می‌گوید، تجربه امری شخصی است و جنبهٔ عمومی ندارد. سؤال این است که چرا خود/اشو برخلاف این مبنا شروع به مریدپروری کرده است و از آنها می‌خواهد بر اساس یافت و تجربهٔ خودش که در قالب دستورهای اخلاقی به آنها ارائه می‌دهد، عمل کنند.

ز) حقیقت و واقعیت در تفکر/اشو با اندیشه، مفهوم و آموزه، بی‌ارتباط و دست‌نیافتنی است؛ اما در سخن فلاسفه و حکمای اسلامی چه در فلسفه به معنای عام و چه در معنای خاص آن، چنانکه اثبات کرده‌اند، می‌توان مشاهده کرد که هم در بردارندهٔ هست‌ها و نیست‌هاست و هم شامل بایدها و نبایدهای بسیاری است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۷-۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱ و ۲).

۳. نسبت‌گرایی

نسبت‌گرایی این‌گونه معنا می‌شود که شناخت برای همه مطلق و یکسان نیست و هر فردی می‌تواند طبق جغرافیا، فرهنگ و... برداشت متفاوتی از واقعیت و هستی داشته باشد؛ اما مطلق‌گرایی به این معناست که برخی از معرفت‌ها برای همهٔ افراد در تمام شرایط یکسان هستند و همه نسبت به آنها یک حکم واحدی دارند و طبق مبانی مورد پذیرش همه، تنها یک برداشت از واقعیت می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰-۱۸۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۱۷-۲۱۸).

می‌توان گفت: اشو در شناخت حقیقت، خدا، راه درست، سعادت و...، فردی نسبی‌گراست. او یک ملاک و معیار مشخص ارائه نمی‌دهد که با آن بتوان برداشتی واحد و مطلق از این امور به دست آورد. وی در سخنرانی‌ها و دستوراتی که به پیروانش می‌دهد، به صراحت بیان می‌کند که افراد برداشت‌های مختلفی از واقعیت، دین و... دارند و درست هم همین است که هر انسانی برداشت خود را داشته باشد. انسان‌ها می‌توانند مذاهب و ادیان گوناگون را به

عنوان راه رسیدن به حقیقت انتخاب کنند و همه این راه‌ها درست‌اند. وی به مخالفت با مطلق‌گرایی می‌پردازد و معتقد است که بر روی کره زمین هیچ امر قطعی وجود ندارد (اشو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۶).

علت اینکه علاوه بر خود سخنان اشو می‌توان او را نسبی‌گرا دانست، این است که وی در راه‌های معرفت، ارزش تجربه و شهود را بیش از هر چیز دانست و تجربه هر فرد را متفاوت از دیگری به حساب آورد و این باعث می‌شود یک امر مطلق موجود نباشد و معرفت‌ها برای افراد مختلف متفاوت باشند. اشو معتقد است که انسان واقعی همیشه غیرقابل پیش‌بینی، آزاد، فاقد شخصیت و در حال حرکت است (اشو، ۱۳۸۲، د، ص ۱۳۴). از همین رو «حقیقت همواره نو است... و به حال تعلق دارد» (اشو، ۱۳۸۲، د، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۵). اشو خاصیت تجربه و ایمان را چنان می‌داند که می‌تواند در یک زمان ضد هر چیزی را با هم داشته باشند. انسان‌ها وقتی ایمان داشته باشند، می‌توانند هم خود مورد را و هم ضد آن را ببینند؛ برخلاف عقل که هرگز چنین توانایی‌ای ندارد (اشو، ۱۳۸۲، ح، ص ۱۷۸).

او در سخنانی، به طور صریح مخالفت خود را با جزم‌گرایی چنین بیان می‌دارد: «بی‌وقفه آزاد بودم تا هرگز نتوانی از من جزمیتی بنا نهی. اگر بخواهی چنین کنی فقط خود را دیوانه کرده‌ای. ارضیه‌ای واقعاً وحشتناک برای محققان به جا گذاشته‌ام! همین خوب است که کسی نمی‌تواند آیین یا کیش خاصی از من بسازد. می‌توانی راهی برای زندگی بیابی؛ ولی نه جزمیتی تا با تکیه بدان‌ها موعظه کنی...» (اشو، ۱۳۸۳، ص ۵).

اشو با نقد منطق و روش ارسطویی اظهار می‌کند که درست و غلطی وجود ندارد و همه چیز به موضع و تجربه انسان‌ها بستگی دارد. وی دنیای موجود را دنیایی نسبی برمی‌شمارد که هیچ امر قاطعی در آن وجود ندارد و بنابراین یک امر می‌تواند در یک لحظه برای فردی صحیح و در وقت دیگر برای او غلط باشد. در اندیشه وی کسانی که با تکیه بر منطق ارسطویی امور مختلف را به درست و نادرست، خیر و شر، سیاه و سفید و... تقسیم می‌کنند، کارشان اشتباه است (اشو، ۱۳۸۲، ر، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۳، ب، ص ۸ و ۱۶ و ۸۰). اشو از مثال معروف فیل و افراد کور، که هر یک با لمس قسمتی از فیل تعریفی متفاوت از آن حیوان ارائه دادند نیز استفاده می‌کند (اشو، ۱۳۸۲، ب، ص ۲۱۴-۲۱۵).

یکی دیگر از عللی که سبب شده است اشو نسبی‌گرا باشد، این است که او زندگی را یک راز و جریان سیال می‌داند و این راز، طبق تجربه و شهود افراد برای هر کس متفاوت بروز و ظهور می‌کند. اشو به پیروانش توصیه می‌کند که همه شنیده‌هایشان را فراموش کنند و درستی و نادرستی امور را کنار بگذارند؛ چراکه زندگی ثابت نیست (اشو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰-۴۱؛ همو، ۱۳۸۲، الف، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۰۷). او معتقد است که زندگی راز است؛ یک آن، چیزی مناسب آن است، پس درست است؛ و لحظه بعد ممکن است چیزی نامناسب باشد؛ پس غلط است (اشو، ۱۳۸۰، ت، ص ۲۷-۲۸؛ همو، ۱۳۸۰، ب، ص ۲۱۴-۲۱۵).

از آنجاکه یکی از مبانی نسبیت‌گرایی هرمنوتیک فلسفی است - که طبق آن هیچ فهمی ثابت نیست و در نتیجه معیار ثابتی برای تشخیص معرفت درست از نادرست وجود ندارد - یکی دیگر از علل گرایش/شو به نسبیت، پذیرفته شدن هرمنوتیک فلسفی در گفتار اوست. بنا بر هرمنوتیک فلسفی، پیش‌داوری‌های متفاوت افراد - که در تاریخ، فرهنگ و سنت ریشه دارند، بدون اختیار در فهم افراد دخالت می‌کنند و اساساً شرط تحقق فهم شمرده می‌شوند. اشو نیز بارها سخن از تفاوت فهم‌ها، پیش‌داوری‌ها، شرایط زمانی و مکانی، شرایط اجتماعی و فرهنگی و... افراد به میان می‌آورد (اشو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۸-۸۲؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۸). او از افراد مطلق‌گرا می‌خواهد دست از اطلاق‌گرایی بردارند و این پرده جهل را کنار بگذارند تا افراد بتوانند با یکدیگر وارد بحث شوند (اشو، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۸).

۱-۳. نقد و بررسی

الف) مشکل اصلی اشو در این است که او راه عقل و اندیشه را برای کسب حقیقت، واقعیت، راه زندگی، سعادت و... بسته است و به همین دلیل به گونه‌ای سخن می‌گوید که سر از نسبیت در می‌آورد. او به دلیل کنار گذاشتن عقل، صراحتاً حرف از عدم محال بودن تناقض می‌زند و عشق را امری برمی‌شمارد که می‌تواند دو امر متناقض را کنار هم جمع کند؛ در حالی که هر فرد عاقلی به طور مثال نمی‌تواند سخن از عشق به دو امر متناقض، مانند خداوند متعال و شیطان بزند یا بگوید که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال نیست؛ چنانکه بزرگانی چون ملاصدرا محال بودن تناقض را استدلال‌ناپذیر می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳).

ب) در باب تأثیر ذهن و عدم کسب معرفت یقینی به سبب دخل و تصرف آن بر ورودی‌هایش باید گفت: اولاً دخالت ذهن در علوم حضوری امکان‌پذیر نیست؛ چراکه در این نوع ادراک‌ها، نفس معلوم نزد عالم حضور دارد و واسطه‌ای به نام ذهن وجود ندارد. در باب علوم حصولی نیز به رغم دخالت ذهن در حصول آنها، در برخی موارد مطابقتشان با واقع، با علم حضوری و بدون واسطه درک می‌شود و معرفت‌هایی که حاصل نتایج براهین عقلی‌اند، چون بر مقدمات بدیهی استوارند، عدم مطابقت این معرفت‌های حصولی با واقعیت، مستلزم عدم مطابقت بدیهیات با واقعیت است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵-۱۸۶؛ احمد خان بیگی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹-۱۸۰).

ج) اشو اظهار کرد که «درست و غلطی وجود ندارد و همه چیز به موضع انسان‌ها بستگی دارد»؛ اما دلیلی برای این ادعا اقامه نمی‌کند. اگر دلیل این سخن نسبیت عام معرفت‌شناسی باشد، در جای خود اثبات شده است که مدعای نسبیت‌گرایان، نظریه خود آنها را نقض می‌کند؛ چرا که این نظریه یک امر مطلق است. افزون بر این، در معرفت‌شناسی راه‌های کسب معرفت یقینی بیان شده است و می‌توان معرفت‌های یقینی به دست آورد و بر اساس آنها دیگر نمی‌توان خواست انسان را ملاک قرار داد. از سوی دیگر، در هر امری صحت و کذب به معنای مطابقت و عدم مطابقت با واقع است و واقع یک مطلب، ربطی به خواست انسان ندارد و بر اساس مصلحت و مفسده واقعی که در امور مختلف وجود دارد، صحت و کذب واقعی برای آنها وجود خواهد داشت. اگر کسی بخواهد در دفاع از نظریه

اشو به نسبت توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری استناد کند، باید گفت که در جای خود، این نسبت‌ها به تفصیل نقد و بررسی شده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۹-۲۰۰).

د) هر چند، چنانکه وی باور داشت، شیوه‌های مختلفی در دیدن وجود دارد و انسان می‌تواند و آزاد است از هر امری برداشت‌ها و تفاسیر متفاوت و مختلف داشته باشد، اما این به معنای آن نیست که تمام آن برداشت‌ها درست و مطابق با واقع باشند. اگر برداشت و تفسیر فرد، با امور بدیهی - که نیاز به اثبات ندارند - یا با علوم حضوری و براهین یقینی منافات داشته باشد، نمی‌تواند به آن تفسیر و برداشت اعتقاد پیدا کند.

ه) در باب مثال فیل، آنچه سبب شده است که واقعیت به اشکال مختلف بیان شود، خود واقعیت (فیل) نیست؛ بلکه این ضعف و کاستی ابزار و راه معرفت است که این مشکل را به وجود آورده است و اگر آن افراد دارای بینایی بودند، هرگز آن تفاسیر را ارائه نمی‌کردند. چون آن افراد راه صحیح معرفت را نرفته‌اند، فیل را نشناخته‌اند. بنابراین هیچ کدام بر حق نیستند. از سوی دیگر، اولاً/اشو و امثال او نباید برای ادعاهای خود دست به دامن تمثیل و تشبیه شوند؛ چراکه این امور برای تقریب به ذهن‌اند، نه برای صحت ادعای مطرح شده؛ ثانیاً اگر در این تمثیل متعلق شناخت فیل باشد، نه اعضای بدن آن، این تمثیل درصدد این است که نشان دهد، نگاه تک‌ساختی و یک‌بعدی در معرفت، ناقص و نارساست. شناخت فیل به عنوان یک کل، با نگاهی کل‌نگر، عام و جامع که - همان نگاه فلسفی باشد - میسر است؛ ثالثاً اگر پذیرفته شود که هر یک از افراد کور بهره‌ای از حقیقت را برده‌اند، آن حقیقت فیل نیست، بلکه همان عضوی است که آن را لمس کرده‌اند و لذا هر یک در موضوع متعلق شناخت خود، به طور نسبی به حقیقت نزدیک شده‌اند؛ چرا که به جسمانیت، زبری، سختی و... پی برده‌اند (ر.ک: رشاد، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸-۱۶۴).

و) در باب هرمنوتیک فلسفی و... نیز باید گفت: اولاً اگر/اشو معتقد باشد که هیچ فهم ثابتی وجود ندارد و تمامی فهم‌ها تحت تأثیر امور یاد شده هستند، خود این گزاره نقض حرف اوست؛ اما اگر بپذیرد که برخی فهم‌ها بدون دخالت امور یادشده واقعی و حقیقی‌اند، دیگر ادعایی برای او باقی نخواهد ماند؛ ثانیاً خود/اشو نیز قبول دارد که در امور مختلف، حرف و ادعای فرد متخصص بر دیگران که تخصص ندارند، مقدم است. بنابراین، ادعای بالا که هر فهمی متأثر از امور نام برده است و لذا نمی‌توان یک فهم، دین و... را بر دیگری برتری داد، سخن باطلی است و خود/اشو هم نباید ادعای برتری معنویت خود را داشته باشد و به ترویج آن پردازد؛ ثالثاً/اشو برای این ادعا که پیش‌داوری‌ها و ذهنیت‌ها در نوع فهم و نتیجه‌گیری انسان اثر می‌گذارند، دلیلی اقامه نکرده و صرفاً به توضیح و تمثیل‌آوری بسنده کرده است که این امر پذیرفته نیست؛ رابعاً چه در معرفت‌شناسی و چه در علوم دیگر، گزاره‌ها و معرفت‌هایی وجود دارند که ثابت و یقینی‌اند و در بین افراد مختلف به نحو یکسانی درک می‌شوند؛ مانند علوم حضوری و حصولی بدیهی و گزاره‌های بدیهی در علوم منطقی و ریاضی؛ خامساً پیش‌داوری‌ها و دیگر امور نام برده سبب سلب اختیار فرد نمی‌شوند و انسان می‌تواند جلوی حب و بغض‌ها و... را بگیرد و با استفاده از عقل و امور دیگر تصمیمی را اخذ کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴؛ شاهرودی، ۱۳۹۶، ص ۳۵۱-۴۰۲؛ مختاری، ۱۳۹۷، ص ۸۹-۳۴۶).

ز/اشو زندگی را امری سیال و در حال تغییر و تحول دانست که بر پایه منطق استوار نیست. این موضع صحیح نیست؛ زیرا از طرفی چنانکه وی اشاره کرد، یک امر در زندگی فرد می‌تواند هر لحظه تغییر کند و مثلاً گزاره‌های باور به وجود خدا و حیات پس از مرگ می‌توانند در یک لحظه درست و در لحظه‌ای دیگر نادرست باشند که این سر از تناقض در می‌آورد. از سوی دیگر، هر چند انسان‌ها از کودکی به سمت پیری سیر می‌کنند یا فصول و سالیان مختلف را با شرایط و محیط‌های متفاوت از لحاظ مالی، کسب تجربه، آگاهی، غم، شادی و ... پشت سر می‌گذارند، اما این امور تنها ظاهر زندگی را تشکیل می‌دهند که انسان باید از این تغییر و تحولات استفاده کند تا بتواند در جهت کمال از آنها بهره‌برداری نماید؛ اما آنچه اساس و بنیاد این زندگی دنیوی را تشکیل می‌دهد و تغییرپذیر هم نیست، این است که این دنیا اصالت ندارد و به صورت مقدمی است. دنیا دارای خالق حکیم و مدبر است که هیچ‌گونه نقص و خللی در او راه ندارد و زندگی انسان‌ها محدود به این جهان نمی‌شود و بعد از مرگ دنیای دیگری وجود دارد که هر فردی دسترنج زحمات خود را در راه رضایت یا عدم رضایت خالق، را در آنجا به دست خواهد آورد؛ و موارد دیگری از این قبیل که از طریق عقل و پیش از قبول نقل می‌توان آنها را به عنوان اصول ثابت و تغییرناپذیر پذیرفت.

۴. تکثرگرایی

از آنجاکه اشو حقیقت را دور از دسترس ذهن و عقل دانست و طبق مبانی‌ای که پذیرفت، به ورطه نسبیّت افتاد، راهی جز دعوت به تجربه کردن دین و ایمان، جهش در آن (اشو، ۱۳۷۸، ص ۵۷-۵۹) و تکثرگرایی برایش نمی‌ماند. کثرت‌گرایی دیدگاهی است که می‌خواهد برای حقانیت، نجات‌بخشی و اعتبار هم‌زمان همه ادیان راهی را بیابد که البته می‌تواند چهره‌ها و صورت‌های مختلفی داشته باشد (ر.ک: باربور، ۱۳۹۲، ص ۳۵۰-۳۶۴؛ پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۹۷-۴۲۴؛ یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۸۷-۲۹۵).

الف) پراکندگی اجزای حقیقت در ادیان گوناگون: به نظر می‌رسد برخی انگیزه‌شان از ترویج تکثرگرایی این است که نباید پنداشت تنها یک آیین از حقیقت بهره برده است؛ بلکه دیگر آیین‌ها نیز هر چند با شدت و ضعف، بهره‌ای از حقایق دارند و حداقل برخی از آموزه‌های آنها مطابق با حقیقت است.

ب) حقانیت و اعتبار همه ادیان: در این معنا، منظور این است که همه ادیان جلوه‌های متعدد یک حقیقت‌اند و معتبرند. طرفداران این معنا اعتقاد دارند که همه راه‌ها به خدای واحد می‌رسند؛ همه ادیان دارای حقیقت مشترکی هستند و تنها در امور جزئی اختلاف دارند. این اختلاف نظر در امور جزئی، نه مهم است و نه ضرری می‌رساند.

ج) شمول‌گرایی در نجات و انحصارگرایی در حقیقت: شمول‌گرایی در نجات به این معناست که هر چند تنها یک آیین سراسر حقیقت است، اما نجات تنها به پیروان یک آیین تعلق ندارد. پیروان هر آیینی، اگر در ایمان خود صادق باشند، اینکه دین حق تنها یک دین است، اهل نجات خواهند بود.

آنچه از سخنان /شو به دست می‌آید، این است که او معنای اول و دوم از پلورالیسم را پذیرفته و درصدد ترویج آنهاست.

/شو در باب معنای اول - که حقیقت تنها در یک دین خاص منحصر نیست - به پیروانش توصیه می‌کند که نیایش‌های واقعی خداوند وقتی آغاز می‌شود که خنثی شده باشید. باید به خاطر بسپارید که نیایش‌های اصیل، منحصر به یک گروه و فرقه مذهبی خاص نیستند. او می‌گوید: این انسان‌ها هستند که این روش‌ها را ساخته‌اند. هر فرد و گروهی خودشان را یک خداشناس و یک مؤمن در نظر می‌گیرند و به دیگران می‌گویند: فلانی یک کافر ملحد است و البته که «خداپرستی یک حق منحصر به فرد و خاص یک مذهبی نیست» (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸ و ۱۵۹). با توجه به تعریف اول، /شو توصیه می‌کند که انسان‌ها در هر لحظه به هر نتیجه‌ای که می‌رسند، باید توجه داشته باشند که این نیمی از حقیقت است و هیچ نظریه‌ای همه حقیقت را در بر نمی‌گیرد. از طرفی اگر قرار باشد نظریه‌ای حقیقت کامل را بیان کند، آن وقت باید ضد و نقیض را با هم داشته باشد که در این صورت، غیر منطقی خواهد بود (اشو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷-۱۰۹؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸-۳۹). از مثال فیل و پنج کوری که آن را لمس کرده و هر یک تفسیری از آن واقعیت ارائه می‌دهند نیز می‌توان در اینجا بهره برد؛ چرا که آنان هر کدام جزئی از واقعیت را بیان کرده بودند و /شو آن را در سخنان خود می‌آورد (اشو، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴-۲۱۵).

/شو پس از قبول معنای دوم، نظریه حقایق و اعتبار همه ادیان را نیز می‌پذیرد و به مریدانش می‌گوید: تمامی ادیان، جلوه‌ها و جنبه‌های مختلف یک حقیقت واحدند: «قرآن، انجیل و گیتا نقشه‌های متفاوتی از یک حقیقت‌اند» (اشو، ۱۳۸۰، ص ۳۳) و انسان‌ها «می‌توانند حقیقت را سرور، صلح، آرامش، خدا، نیروانا، رهایی و یا با هر نام دیگری که مایل‌اند بخوانند» (اشو، ۱۳۸۱، ص ۱۸). به اعتقاد وی، خدا بی‌نهایت است و انسان‌ها می‌توانند از میلیون‌ها راه و پنجره‌های گوناگون به خدا برسند و به نظاره او بنشینند (اشو، ۱۳۸۳، ص ۷۲). در نظر او، تنها کسی که بدون وابستگی به فرقه‌ای خاص خدا را می‌پرستد، یک سالک و جست‌و جوگر واقعی است؛ کسی که نه هندوست و نه مسیحی؛ نه یک معتقد و نه یک بی‌اعتقاد. سالک حقیقی هیچ‌گونه باور یا پیش‌داوری ندارد. در تأیید همین معنا، او معتقد است تنها انسانی که رسیده باشد و دارای ضمیری روشن باشد می‌تواند ببیند که مسیح، ماهویرا، کریشنا، بودا و بسیاری از افراد دیگر، همگی یکی بیش نیستند. تنها یک حقیقت توسط ایشان - با زبان‌های مختلف و به روش‌های متفاوت - بیان شده است و آنان همگی یک واقعیت را به تصویر کشیده‌اند؛ ولی نقاشی‌ها متفاوت است (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۸ و ۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۸). او معتقد است: «تمام واژه‌ها، فرضیه‌ها، اصول و عقاید تعصب‌آمیز، فلسفه‌ها، ادیان و مباحث خداشناسی، همه ماسک‌هایی متفاوت برای بیان حقیقت‌اند» (اشو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۸) و هر چند اصل دین، یک حقیقت همیشگی و

جاودانه است، اما قالب‌ها هیچ‌گاه جاودانه نیستند و اگر بخواهند چنین باشند، بی‌روح و ملال‌آور خواهند بود (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۰).

اشو یکی از دلایل به وجود آمدن ادیان مختلف را نه متعدد بودن حقیقت و... بلکه به سبب خودکامگی و پلیدی روحانی‌نمایان می‌داند و معتقد است این کشیشان و خاخام‌ها و... هستند که ادیان مختلف را به وجود آورده‌اند و یکپارچگی و انسجام انسانی را نابود ساخته‌اند. آنها از این راه، هم توانسته‌اند مردم را مشغول سازند و هم یک منبع درآمد بی‌شمار برای خود درست کنند (اشو، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۴۱).

۱-۴. نقد و بررسی

الف) این سخنان/اشو مستلزم شکاکیت یا نسبییت است؛ زیرا بر اساس آن، ذات حقیقت و واقعیت دست‌نیافتنی است. معرفت انسان در این سخنان، چنانکه کانت معتقد است، تابع پدیدارها و نمودهاست، نه پدیده‌ها و بودها؛ لذا هر آیینی حق است و واقعیت فی‌نفسه را نمی‌توان شناخت. در حالی که طبق معرفت‌شناسی صحیح، انسان می‌تواند به امور مختلف و حقیقت آنها علم پیدا کند.

ب) مشکل دیگر این قول آن است که بر اساس آن، تمامی ادیان و مکاتب حق‌اند و حتی ادیانی که به صراحت با هم در تناقض‌اند، بهره‌مند از حقیقت و جلوه‌ای از آن دانسته شده‌اند؛ برای مثال، شیطان‌پرستی با توحید، همه‌خدایی با همه در خدایی، گاوپرستی با تثلیث و... برابرند و بین آنها در اینکه همه به نوعی بیان‌کننده یک حقیقت‌اند تفاوتی نیست؛ هر چند عقلاً نمی‌توان از طرفی حکم به صحت شیطان‌پرستی کرد و از سوی دیگر، قائل به حق بودن توحید بود.

ج) آنچه کار/اشو را به این مرحله رسانده، این است که او فهم افراد را به دلایل مختلف از واقعیت متفاوت می‌داند و نیز دست عقل را از رسیدن به واقع کوتاه می‌داند؛ حال آنکه عقل حجتی باطنی برای رسیدن به واقعیت است و می‌تواند انسان را در شناخت این امور کمک کند.

د) پذیرفتن پولوالیسم، ادیان و طرفداران آنها را ملزم می‌کند که هر یک از آنها مهم‌ترین آموزه‌های خود را فرعی و ثانوی به شمار آورند؛ مثلاً در اسلام آموزه‌هایی اعتقادی همچون توحید، نبوت، معاد و نیز آموزه‌های عملی مانند نماز، روزه، صدقه و... اموری فرعی و ثانوی حساب شوند، که این امر در حقیقت به معنای نفی آن دین است و چه خود آن دین و چه مؤمنان به آن، چنین کاری را انجام نخواهند داد.

ه) اگر تمامی ادیان بر حق‌اند و دارای بخشی از حقیقت‌اند، چرا/اشو بارها در سخنان خود به نفی برخی آموزه‌های ادیان هندی مانند هندوئیسم و جینیسم (اشو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹-۱۱۱ و ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۹-۳۰ و ادیان ابراهیمی (اشو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۶ و ۱۰۹؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۸۳-۸۴) پرداخته است؛ و از سوی دیگر چرا دائماً سعی می‌کند بیان کند که تنها آنچه او می‌گوید، درست است و باید سخنان راهبان، کشیشان و... را کنار گذاشت (اشو، ۱۳۸۳، ص ۷۴ و ۹۱-۹۲).

نتیجه گیری

در این نوشتار به تحلیل و تبیین اندیشه‌/شو در زمینه معرفت‌شناسی پرداخته شد و نتایج ذیل حاصل آمد:

الف/ شو در غالب سخنانش دستیابی به واقعیت و حقیقت را امری ممکن و تحقق‌یافته دانسته؛ لیکن بین حقایق متعارف و حقیقت خاص - چنانکه گفته شد - فرق گذاشته است و صرفاً عدۀ بسیار معدودی را دست‌یافته به حقیقت خاص می‌داند؛ هرچند در برخی از سخنانش هم دستیابی به حقیقت را به دلیل تأثیر ذهن غیرممکن دانسته است.

ب) راه‌ها و منابعی که برای کسب معرفت در گفتار/شو بدان‌ها پرداخته شده، حواس، مرجعیت، تعقل و تجربه، و احساس درونی است. از بین این موارد، تنها تجربه و احساس درونی است که انسان را به واقعیت می‌رساند و در معنویت/شو ارزش بسزایی دارا است. در مقابل، آنچه به شدت افراد را از حقیقت دور می‌کند، عقل و علوم عقلی است که باید در غیر از زندگی مادی از آنها استفاده نکرد و به مخالفت با آنان پرداخته شود.

ج) از آنجا که/شو از یک سو به نقد عقل و فلسفه می‌پردازد و از سوی دیگر تجربه درونی فردی را معیار رسیدن به حقیقت می‌داند، نسبت‌گرایی و پلورالیسم از لوازم مبانی معرفت‌شناسانه او خواهد بود که وی صراحتاً هر دوی این امور را می‌پذیرد و در موارد متعددی دعوت به حق دانستن این امور و رها کردن جزم‌اندیشی می‌کند.

د) مهم‌ترین نقد بر/شو این است: که در مواردی که تجربه‌های متفاوتی از یک امر وجود دارد و همه آنها در تضاد و تناقض با هم قرار دارند، ملاک صحت و درستی چیست؟ کدام را باید بر دیگری مقدم کرد؟ تجربه و شهود کدام یک از بت‌پرست، گاوپرست، شیطان‌پرست و... مقدم است؟ اگر عقل و منطق به عنوان میزان و معیار کنار گذاشته شوند، جوابی وجود نخواهد داشت؛ اما اگر عقل را به عنوان ملاک بپذیریم، در این موارد می‌توان تجربه صحیح را از غیر آن تشخیص داد؛ حتی به طور عام هم صرفاً با تأکید بر این ابزار معرفتی، ملاکی برای صحت و کذب و مطابقت و عدم مطابقت ادیان و معنویت‌های مختلف با حقیقت وجود نخواهد داشت. هر دین و معنویت موهومی می‌تواند ادعای صدق و مطابقت با واقع کند، بدون اینکه قابلیت ارزیابی در آن وجود داشته باشد. همچنین صرف احساس رسیدن و وابستگی به امری بی‌کران و بی‌نهایت، تضمینی بر واقعی و غیرپنداری بودن آن نیست؛ مگر آنکه با معیاری ارزیابی شود. بنابراین، ابتدا باید توسط عقل یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی معقول و صحیح پذیرفته شود؛ و سپس بر اساس آن، معنویت و ارزش‌گذاری‌های متناسب را پذیرفت.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- احمد خان بیگی، مهدی، ۱۳۹۵، *نظریه استاد مصباح درباره ارجاع اولیات به علم حضوری؛ تبیین و بررسی* (رساله)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اشو، ۱۳۷۸، *زندگی به روایت بودا*، شهرام قائدی، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۰ الف، *الماس‌های اشو*، مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰ ب، *خلافت*، مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰ پ، *اینک، برکه‌ای کهن*، سیروس سعدوندیان، تهران، نگارستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۰ ت، *شهامت*، خدیجه تقی‌پور، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰ ث، *کودک نوین*، مرجان نجفی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰ ج، *مراقبه: هنر وجد و سرور*، فرامرز جواهری‌نیا، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۱ الف، *سرگشتگی*، حمید حیدری‌نژاد، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۱ ب، *آینده طلانی*، مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۱ پ، *عشق، رقص زندگی*، بابک ریاحی‌پور و فرشید قهرمانی، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۱ ت، *تعلیمات تاترا (کاندالینی/یوگا)*، فرشته جنیدی، تهران، هدایت الهی.
- _____، ۱۳۸۱ ج، *اولین و آخرین رهایی*، فرشید قهرمانی، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۱ چ، *گل‌های جاودانگی (بی‌ذهنی)*، محسن خاتمی، تهران، سی‌گل.
- _____، ۱۳۸۲ الف، *با خورشید شامگاه*، فریبا مقدم، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۲ ب، *راز(تفسیری از اشو بر داستان‌های صوفیان)*، محسن خاتمی، فراوان.
- _____، ۱۳۸۲ پ، *بشنو از این خموش*، عبدالعلی براتی، تهران، نسیم دانش.
- _____، ۱۳۸۲ ت، *زوربای بودایی*، مسیحا برزگر، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۲ ث، *تائویزم*، فرشته جنیدی، تهران، هدایت الهی.
- _____، ۱۳۸۲ ح، *راز بزرگ*، روان کهریز، تهران، باغ‌نو.
- _____، ۱۳۸۲ خ، *تمثیل‌های عرفانی*، فلورا دوست‌محمدیان، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۲ د، *یک فنجان چای*، مسیحا برزگر، تهران، دارینوش.
- _____، ۱۳۸۲ ذ، *آفتاب در سایه*، عبدالعلی براتی، تهران، نسیم دانش.
- _____، ۱۳۸۲ ر، *در هوای اتراق*، فرشید قهرمانی و فریبا مقدم، تهران، کتاب‌آوردن دانش.
- _____، ۱۳۸۲ ز، *راز(تفسیری از اشو بر داستان‌های صوفیان)*، محسن خاتمی، تهران، فراوان.
- _____، ۱۳۸۳ الف، *پیوند*، عبد‌العلی براتی، تهران، نسیم دانش.
- _____، ۱۳۸۳ ب، *شورش*، عبدالعلی براتی، تهران، نسیم دانش.
- _____، ۱۳۸۳ پ، *شکوه آزادی*، میرجواد سیدحسینی، اصفهان، هودین.
- _____، ۱۳۸۳ ت، *آواز سکوت*، میرجواد سیدحسینی، اصفهان، هودین.
- _____، ۱۳۸۳ ث، *تفسیر آوارهای شاهانه ساراها*، هما ارزنگی، تهران، جم.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح‌نو.

چاترجی، ساتیش چاندرا، و داتا، دریندراموهان، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، مفرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی)، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۶، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۸۰، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۹۴، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۹۱، *مباحثه با جان هیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۵، *زبان دین و قرآن*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

شیروانی، علی، و همکاران، ۱۳۹۱، *مباحثی در کلام جدید*، امیر بهرام‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.

عبودیت، عبد الرسول، ۱۳۹۵، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

کریشنان، سروپالی رادا، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه غرب و تشرق*، خسرو جهاننداری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مختاری، محمدحسین، ۱۳۹۷، *هرمنوتیک، معنا و زبان*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

مرتضوی شاهرودی، محمود، ۱۳۹۶، *نقد و بررسی مبانی هرمنوتیکی تسلایر مآخر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۹۴، *تعدد قرائت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

یوسفیان، حسن، ۱۳۹۰، *کلام جدید*، چ سوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

An Analysis of Osho's Epistemology of Spirituality

✦ **Hassan Gharebaghi** / M.Sc. in Philosophy of Religion Imam Khomeini Educational Research Institute,
qarehbaghi@chmail.ir

Mohammad Jafari / Associate Professor, Department of Theology, Imam Khomeini Educational
Research Institute
mjafari125@yahoo.com

Received: 2019/07/05 - **Accepted:** 2019/10/01

Abstract

Osho believes that man can have access to knowledge and, depending on the subject of human identification he has different tools, such as senses, authority, rationality, inner experience and intuition. What can be understood from his words is that material and natural things are revealed to man through senses and intellect, but it is only through experience and intuition that man can discover the truth and realize the meaning of life and lucidity. Considering Osho's explanation such an approach is only the effect of his severe criticism of reason, logic and philosophy, on one hand, and, his advocacy of relativism and pluralism which is implied by his words, on the other.

Key Words: Osho, epistemology, relativity, pluralism, inner experience, intuition.

An Analysis of the Nature and the Position of “Agreeable Life” in Mulla Sadra's Thought

Hadi Vasei / Assistant Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Qom Branch

Mohammad Fooladi / Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini, Educational and Research Institute
fooladi@iki.ac.ir

✉ **Roya Banakar** / PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Qom Branch,
mosafer.moheb@gmail.com

Received: 2020/05/01 - **Accepted:** 2020/08/15

Abstract

Man's concern throughout history has been live a happy, pure and agreeable life; an ideal personal and social life, without oppression, injustice, and associated happiness, perfection, and immortality. In Sadra's thought, man can create a pure, eternal, and agreeable life for himself in this world and the hereafter; an individual and social life, with faith, pure, and licit in this world which contributes to living a blissful, eternal, life replete with divine blessings and attaining the position of nearness to God and his good pleasure. According to Mulla Sadra, man has a worldly life, purgatory, and hereafter and real life; a life that, leads to a life superior to the life in this world. At the beginning of its formation, the soul is a completely natural and it originates from the body, and with the passage of time and through the substance movement, it reaches the stages of growth and separates from its original low level. Man can be brought nigh to God, and among his righteous servants, a perfect man and among those who have attained the station of nearness to God and his good pleasure through free will, pure nature, the nature of his God and through faith, righteous deeds and by pursuing the path of servitude to God, escaping from the material world and removing earthly limitations from the heart. This study analyzes the nature and the position of an agreeable life in Sadra's thought using an analytical and theoretical approach.

Key words: Mulla Sadra, faith, action, happiness, life, agreeable life, perfect man, Divine vicegerency, man's immortality.

Classification and Analysis of the Qur'anic Verses about "self-Examination" and a Study of Their Reflection on Mystical Works

Mohammad Miri / Assistant Professor, Faculty of Islamic Education, University of Tehran,

m.miri57@ut.ac.ir

Received: 2020/04/22 - **Accepted:** 2020/07/25

Abstract

There are many verses in Qur'an that call for self-Examination in addition to the verse

(And let every soul look to what it has put forth for tomorrow) which is for explicit order for self-examination. The present study is a pioneering research that tries to examine and analyze the general view of the Qur'an on the issue of self-examination. The Qur'anic verses that have a clear implication of self-examination can, according to what is stated in this study, be classified into eleven sections. Although there is a total agreement among Muslims on the principle of the importance of self-examination, Muslim gnostics have devoted more attention than other Muslim sects to the verses of self-examination. Therefore, this study expounds the reflection of each of these eleven groups of noble Qur'anic verses on the mystical works about self-examination. References to at least some of the Qur'anic verses contained in each of these eleven categories can be found in the mystical works about the self-examination, but despite the importance of the issue, not even one of the mystics has ever attempted to collect and analyze all the Qur'anic verses in this regard.

Key words: practical mysticism, self-examination, mystical verses.

A Comparative-Critical Study of the Rationality f Faith in Religious Spirituality and Modern Spirituality

Ali Ghorbani Kalknari / PhD student in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute,
hekmatrabani65@gmail.ir

Received: 2019/10/30 - **Accepted:** 2020/01/23

Abstract

Man's tendency towards spirituality is becoming very important today. Various and sometimes contradictory views, including the theory of modern spirituality were presented in this regard. According to this approach, religious spirituality has lost its effect on modern man and increased his suffering and made him more confused. Therefore, this theory seeks to evolve a new design and a kind of spirituality which suits the needs of modern man and which is in line with the requirements of modernity. Making a comparative-critical study of the approach to religious spirituality and the approach to modern spirituality the present study tries to show the value and validity of each of these two approaches from the perspective of "rationality of faith". Making a library-based study and using a descriptive-analytical method, the research findings show that religious spirituality has superiority in this confrontation. Modern spirituality faces a serious challenge as a result of distinguishing faith from knowledge and reasoning, accepting unrealistic kind of faith about the legitimacy and logically defending devotional beliefs and also its own spiritual beliefs against the opposing views. This research also points out to the other major drawbacks of this theory.

Key words: spirituality, religious spirituality, modern spirituality, faith, rationality, rationality of faith, the project of rationality and spirituality.

Mystical Intuition between Acquired Knowledge and Intuitive Knowledge according to Ibn Arabi's Point of View

✉ **Osman Wendy Anjai** / Associate Professor of the Institute of Islamic Culture and Thought,
osweye03121979@gmail.com

Abolfazl Kiashamshki / Assistant Islamic Mysticism and Sufism Al-Mustafa International Society,
akia45@gmail.com

Received: 2020/04/07 - **Accepted:** 2020/07/15

Abstract

The purpose of this study is to examine and criticize the relationship between mystical intuition, and Intuitive knowledge according to Ibn Arabi's works. The question that arises is: Do we have any evidence especially in the works of Ibn Arabi that the types of mystical intuition have intuitive nature? An analytical inductive method has to be used in this discussion, so that all relevant texts – as evidence - can be analyzed and examined. The necessity of this discussion is obvious due to the fact that many researchers think that there is close relationship between intuition and intuitive knowledge. The suggestion of the article is that, considering the weakness of other evidence, the intuitive character presence of types of mystical intuition can be understood through the reflection into its literal meaning, otherwise, its being acquired is determined according to Ibn Arabi, but this does not apply to every acquired knowledge but the acquired knowledge, which is categorized as conjectural knowledge. The interpretation of intuition as conjecture is consistent with the concept of inspiration and also with the view of former gnostics who preceded Ibn Arabi.

Key words: intuition, mysticism, acquired knowledge, intuitive knowledge, Ibn Arabi.

Abstracts

The Role of Behavioral Pluralism in Spiritual Growth

Mohammad Javad Roodgar / Associate Professor, Institute of Islamic Culture and Thought

dr.mjr345@yahoo.com

Received: 2020/05/30 - Accepted: 2020/07/23

Abstract

“The mystical journey to God conduct” and “spiritual growth” are among the inner needs and existential needs of human beings with sound reason and open-eyed heart and it is in harmony with man’s existential realms and levels and the structure and geometry of his existence and has a real connection with the sides of the system of nature, instinct and innate disposition. The necessity of researching in this field becomes explicit when it is measured by the "originality of innate disposition" and "importance of nature and instinct" so that full attention may be given to man’s talents, merits, temper and temperaments in the right path of mystical journey and the way of spiritual growth. Here, the question of the "role of behavioral pluralism in spiritual growth" arises and the following question will be raised: Is there plurality in spiritual experience and spiritual growth? If the answer is: yes, what kind of plurality - both correct and true and in the text of the path of spiritual way faring – can be explained and defined? The present article focuses on three types of pluralism: insightful, tendency-based and methodical and tries to analyze and demonstrate each of this types of plurality.

Key words: pluralism, spiritual growth, Path, way, insight, tendency, action, stages and states.

Table of Contents

The Role of Behavioral Pluralism in Spiritual Growth / Mohammad Javad Roodgar	5
Mystical Intuition between Acquired Knowledge and Intuitive Knowledge according to Ibn Arabi's Point of View"/ Osman Wendy Anjai/Abolfazl Kiashamshki	21
A Comparative-Critical Study of the Rationality of Faith in Religious Spirituality and Modern Spirituality / Ali Ghorbani Kalknari	33
Classification and Analysis of the Qur'anic Verses about "self-Examination" and a Study of Their Reflection on Mystical Works / Mohammad Miri	51
An Analysis of the Nature and the Position of “Agreeable Life” in Mulla Sadra's Thought / Hadi Vasei / Mohammad Fooladivanda /Roya Banakar	71
An Analysis of Osho’s Epistemology of Spirituality/Hassan Gharebaghi Mohammad Jafari	91

In the Name of Allah

Anwar-e Ma'rifat

Vol.9, No.1
spring & summer 2020

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

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

Editor in Chief: *Ali Reza Kermani*

Editor: *Ahmadhusein Sharifi*

Page Setup: *Mahdi Dehghan*

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 Fanai 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>
