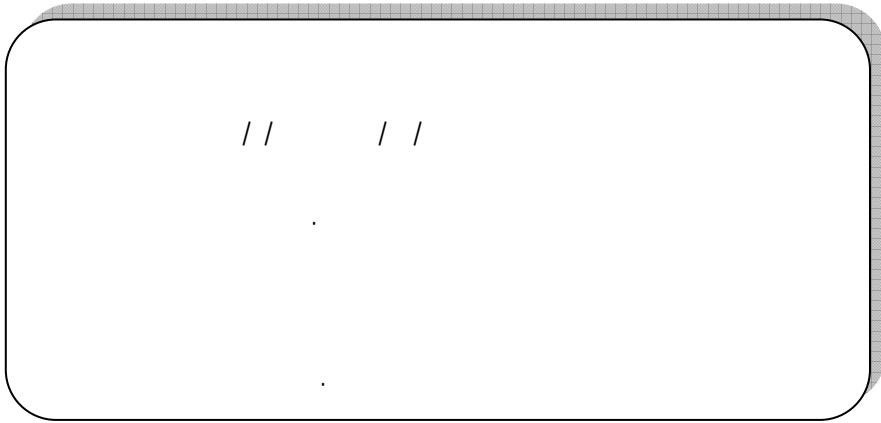


الله



# الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)



سال سوم - شماره هشتم - پاییز و زمستان ۱۳۹۱

الهیات تطبیقی  
( علمی - پژوهشی )

:

:

:

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.uijs.ui.ac.ir/coth](http://www.uijs.ui.ac.ir/coth)

**coth@ui.ac.ir** :

:

:

( )

(Original Research)

) (Email)

( )

( )

):

( :

( ) ( )

( ) ( ) ( )  
( )

( ) ( )  
( )

( ) ( )  
( )

Lotus word xp

:  
:  
:

...

## همکاران علمی این شماره

دانشیار دانشگاه قم	دکتر علی اله بداشتی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی امامی جمعه
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر سهیلا پیروزفر
دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی	دکتر عین الله خادمی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر نصرالله شاملی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
استادیار دانشگاه خوارزمی	دکتر عباس شیخ شعاعی
استادیار دانشگاه قم	دکتر مرضیه صادقی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر قربان علمی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر امیرعباس علیزمانی
استادیار دانشگاه سمنان	دکتر جواد فیروزی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر علی کرباسی زاده
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر عبدالرسول کشفی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهرداد کلانتری
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد مشکات
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد مهدی مشکاتی
دانشگاه علوم پزشکی اصفهان	قدرت الله مومنی
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر حمید طاهر نشاط دوست





## فهرست مطالب

- کارکردهای «الهیات» در سنت مسیحی..... ۱-۱۸  
قاسم کاکایی - اشکان بحرانی
- مطالعه تطبیقی، تحلیلی بین آرای ملاصدرا و ملاهادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی انسان ۴۲-۱۹  
علی ارشد ریاحی - هادی جعفری
- سعادت و معنا در مکتب ابن عربی..... ۴۳-۵۶  
مهديه سادات کسایي زاده - امیرعباس علیزمانی - هادی وکیلی
- بررسی تطبیقی نمودهای خودشکوفایی در قرآن و روان‌شناسی..... ۵۷-۷۲  
علیرضا بخشایش
- مقایسه اجمالی «انسان‌شناسی» تومانی و صدرایی با تأکید بر ساختار تألیفی «جامع‌الهیات» و «اسفار» ۸۲-۷۳  
رضا رضازاده
- مقایسه و تطبیق آرای ابن سینا و توماس آکوئینی در مسائل مربوط به معاد..... ۸۳-۹۶  
محمد مهدی مشکاتی
- معناشناسی واژه «اسلام» در قرآن، با تأکید بر بررسی رابطه آن با پلورالیزم دینی..... ۹۷-۱۱۶  
محمد جواد نجفی - جواد محمدی



الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۱-۱۸

## کارکردهای «الهیات» در سنت مسیحی

قاسم کاکایی\* اشکان بحرانی\*\*

### چکیده

تعبیر «الهیات» در سنت مسیحی تعاریف و معناهای گوناگونی دارد. در این نوشته، ضمن پرداختن به این معانی و تعاریف می‌کوشیم با روشن ساختن کارکردهای گسترده‌الهیات در مسیحیت، معنای این اصطلاح را که از طریق ترجمه‌متون الهیاتی از زبان‌های اروپایی به فرهنگ نوشتاری ما راه یافته است، بهتر مشخص کنیم. در این مسیر، تاریخچه تحول تعبیر «الهیات» در مسیحیت به شتاب مطرح می‌شود و آن گاه با بررسی تعاریف و ویژگی‌های این دانش بر اساس کارکردهایی که «الهیات» بر عهده دارد، به برخی شاخه‌های آن اشاره می‌کنیم. در پایان نیز به بررسی معادل‌های theology در زبان فارسی می‌پردازیم. در میان معادل‌های theology در زبان فارسی، الهیات و یزدان‌شناسی از دیگر معادل‌ها مناسبتر به نظر می‌رسند.

### واژه‌های کلیدی

الهیات، مسیحیت، الهیات سامانمند، جزمیات مسیحی، کلام.

### ۱- مقدمه

مسیحی دوره‌های گوناگونی را با معناها و کارکردهای متفاوت پشت سر نهاده است. این مفهوم در دوران جدید و بیشتر با ترجمه آثار فیلسوفان دین و الهیدانان جدید، دوباره به فرهنگ دین‌پژوهی ما وارد

این نوشته می‌کوشد به یک پرسش پاسخ بگوید: «الهیات» در اندیشه مسیحی چه معنا/ها و کارکرد/هایی دارد؟ دانش‌واژه «الهیات» در سنت

جایگاه و تاریخچه «الهیات» و به تبع آن بررسی شاخه‌های «الهیات برای درک بهتر کارکردهای آن در مسیحیت، در گام پایانی به همسنجی معنای theology در مسیحیت با تفکر اسلامی می‌پردازیم تا با بررسی معادل‌های موجود برخی ابهام‌های ناشی از ترجمه برطرف شود.

واژه theology از ریشه یونانی theologia به معنای «گفتار دربارهٔ امور الهی»، تعبیری است که ریشه‌اش به پیش از مسیحیت باز می‌گردد ( Lacoste, 1554: 2005). پیش از آن که در گفتارهای پیش رو به ارزیابی و واکاوی تعریف‌های «الهیات» پردازیم می‌توان گفت این توصیف لغتنامه‌ای از «الهیات» در سنت مسیحی توصیفی است که الهیدانان کم و بیش پذیرفته و در نوشته‌های خود به کار گرفته اند. در عین حال، تلقی جریان اصلی «الهیات» مسیحیت پس از جریان اصلاح دینی و خاصه پس از دوران روشنگری تا آغاز سده بیستم فراز و نشیب فراوان دیده است.

در آغاز سده بیستم چشم‌انداز پژوهش‌های الهیاتی در سایه روشن بود. فرانسیس پیبادی<sup>۵</sup>، استاد وقت دانشگاه هاروارد هنگامی که در نخستین سال‌های سده بیستم نخستین مقالهٔ *مجله الهیاتی هاروارد*<sup>۶</sup> را می‌نوشت، با لحنی اندوهبار می‌گفت کشش به سوی «الهیات» فروکش کرده و ملکهٔ علوم دیری است از سریر سلطنت به زیر افتاده است. دستگاه کلیسایی پرتوان به کار خود ادامه می‌دهد، اما به نظر نمی‌رسد که بتواند با جهان موجود هماهنگی بیابد و تلاش‌های الهیدانان را اکثر مردم، اگر نگوییم به چشم حقارت،

شده است. هدف عمدهٔ ما در این نوشته نیز درک کارکردهای متأخرتر «الهیات» در نوشته‌های نویسندگان جریان اصلی در اروپا و امریکای شمالی است<sup>[۱]</sup>. برای فهم مؤلفه‌ها و سازمایه‌های «الهیات» جدید و نیز برای درک دامنهٔ تعبیرهایی، مانند «الهیات» سامانمند و جامع<sup>۱</sup>، «الهیات» رهایی‌بخش<sup>۲</sup> و «الهیات» سلبی<sup>۳</sup>، که در سده‌های بیستم و بیست و یکم و از طریق ترجمه به منابع فارسی راه یافته اند، باید معنای «الهیات» در تفکر مسیحی را بفهمیم. افزون بر این، بررسی اصطلاح یادشده در هنگام پژوهش در سنت عرفان اسلامی با معیارهای جدید و در قالب «الهیات» عرفانی<sup>۴</sup> نیز سودمند خواهد بود.

پیش از ورود به اصل بحث «الهیات» باید به دشواری‌ای اشاره کنیم که در ترجمهٔ theology به فارسی و یا در سطحی گسترده‌تر در یافتن معادل theology در تفکر اسلامی با آن روبه‌رو خواهیم بود. از سویی، یافتن معادل theology در فرهنگ ما به فهم معنای آن در مسیحیت وابسته است و از سوی دیگر، تبیین معنا، ارزش و نقش theology در فرهنگ مسیحی، نیازمند حل مشکل ترجمه. بنابراین، در اینجا، با وابستگی‌ای دوسویه مواجهیم. برای رهایی از این وابستگی دوری، در ابتدا و پیش از طرح مسألهٔ معادل در زبان فارسی، تعبیر «الهیات» را، که از قرار معلوم پرکاربردترین معادل theology در زبان فارسی است، موقتاً درون «» به کار می‌بریم. با این ترفند، می‌توانیم ابتدا معنا و کارکرد theology را در مسیحیت بررسی کنیم و پس از بررسی تعاریف،

1 - systematic theology

2 - liberation theology

3 - negative theology

4 - mystical theology

5 - Francis Peabody

6 - Harvard Theological Review

گفتمانی فلسفی بهره گرفته‌اند (Ibid). این دگرگونی‌ها زمینه را برای تولد و ظهور «الهیات» جدید در سده نوزدهم مهیا کرد.

در «الهیات» جدید، جهان الهیاتی دستخوش تجدید نظری همه‌سویه شد. در این بازبینی، به برخی از مقولات اساسی «الهیات» پیش از دوره روشنگری و همین طور، به «الهیات» پیش از جنبش رمانتیسم حمله‌هایی جدی صورت گرفت. در این ارزیابی دوباره، از اهمیت و محوریت برخی مقولات که تا پیش از این در زمره بنیادهای «الهیات» مسیحی به شمار می‌آمدند، کاسته شد (Bosworth, 1913: 12).

این دگرگونی‌ها بدانجا رسید که هم‌هنگام با ابراز نگرانی و هشدارهای استادانی، همچون پیدادی، سوئه روشن «الهیات» نیز آفتابی شد. در این دوره، الهیدانان به خصوص در محافل دانشگاهی بیش از پیش به بازنگری مرده‌ریگ پیشینیان پرداختند. در میان الهیدانان آلمانی، هانس اورس فون بالتازار<sup>۵</sup> درخششی درخششی چشمگیر و تأثیری فراگیر داشت. بخشی از همت بالتازار معطوف بود به احیای مفهوم آبایی مسیح به منزله محور هر زمان و مکانی. او با این کار به تعبیر یکی از مؤلفان، دست فرورمده حکمت مدرسی را زندگی بخشید و برخی از تمایل‌های تفکر مدرن را، که پیش پای «الهیات» سنگ می‌افکند، زمین‌گیر کرد (Murphy, 2008: 24).

از مجموع مطالبی که گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در طول این چند سده «الهیات» نه یکسره سیری نزولی داشته و نه همواره بر صدر نشسته است. به عبارت دیگر، «الهیات» در این دوره پست و بلند بسیار دیده است؛ حتی در برخی دوره‌ها

با بی تفاوتی می‌نگرند (Peabody, 1908: 1). این وضعیت پیچیده و نامطلوب در تحولاتی ریشه دارد که از چند سده پیشتر آغاز شده بود. برای درک علل و دلایل این سیر نزولی باید به چند سده پیشتر نظر بیندازیم.

نخستین نشانه‌های افول «الهیات» را در نهضت اصلاح دینی در سده شانزدهم میلادی می‌توان دید. با وجود این، «الهیات» در این دوران همچنان سهمی عمده در نظام اندیشگی مسیحیان داشت. برای نمونه، پس از دوران اصلاح دینی، «الهیات» به طرز چشمگیر و بی‌سابقه به شاخه‌های تخصصی تقسیم شد. از جمله، «الهیات» اخلاقی<sup>۱</sup> یا علم اخلاق<sup>۲</sup> در پایان سده‌ی شانزدهم در قالب شاخه‌ای متمایز برآمد (Lacoste, 2005: 1558).

به رغم توفیقاتی که در زمینه تخصصی شدن «الهیات» ملاحظه می‌شود، سیر نزولی این علم، که از دوران اصلاح دینی آغاز شده بود، در نهضت روشنگری سده هجدهم شتاب گرفت و گسترش یافت. با وجود این، در فرایندی تدریجی، که در سده نوزدهم به اوج رسید، «الهیات» مسیحی نگارش تاریخ انتقادی و نگرش تاریخی به منابعش را وجهه همت خود ساخت (Ibid). در سده نوزدهم، اتفاق تازه دیگری هم در راه بود: در این سده، برخی فیلسوفان اروپایی مانند هگل و شلینگ<sup>۳</sup> و کرکه‌گور<sup>۴</sup> در آثار فلسفی خود از «الهیات» تغذیه کردند. گرچه گفتمان این فیلسوفان را نمی‌توان الهیاتی شمرد، می‌توان گفت این فیلسوفان از «الهیات» و استدلال‌های الهیاتی در

1 - moral theology

2 - Ethics

3 - Schelling

4 - Kierkegaard

و ماده‌گرایی همچون آدورنو<sup>۲</sup> و همچنین در کارهای فیلسوفانی همچون رورتی<sup>۳</sup> و دریدا<sup>۴</sup> اهمیت یافت (Brittain, 2010: 1).

این توجه گسترده و دامنه‌دار، به رغم پیش‌رفت‌هایی که از آن خود الهیات و برکات فراوانی که نصیب مخاطبان آن کرد، آسیب‌ها و تهدیدهایی برای فهم «الهیات» به دنبال داشت. چنانکه می‌بینیم، «الهیات» در چنین بستری از معنا و کارکرد کلاسیک خود فاصله‌ی بسیار زیادی گرفته و به نحوی دچار دگردیسی شده است. در حالی که در این معنای تازه، «الهیات» از دلالت‌های معنوی خود به شدت فاصله گرفته است، در سنت مألوف الهیاتی، هدف «الهیات» پیش از هر چیز، به علاقه‌انسانی ما به خدا باز می‌گردد (Cross, 1922: 380). انگیزه «الهیات» از آنجا سرچشمه می‌گیرد که انسان به لحاظ عاطفی و روانی علاقه‌مند است به خود اطمینان دهد که شخصی کامل مطلق وجود دارد و هموست که این علاقه‌مندی را در آدمی نهاده است (Ibid, 401). این نکته مهم وجه فارق گفتمان اصلی «الهیات» مسیحی از دیگر جریان‌هایی است که به تأمل در حوزه «الهیات» پرداخته‌اند.

در چنین فضایی امکان خلط و اشتباه کارکردهای کلاسیک و مألوف «الهیات» با کاربردهای مذکور که یک‌سره دنیوی و مادی شده است، وجود دارد و همین اشتراک لفظی میان «الهیات» در واژگان الهیدانان، جریان اصلی مسیحیت و «الهیات» در واژگان فیلسوفان و متفکران خداناباور یادشده، نیاز به شناخت دایره «الهیات» را در جریان اصلی بیش از پیش نمایان می‌کند. بنابراین، بررسی معنا و کارکرد

که بنا بر رأی بسیاری از ناظران، دوران افول و نزول «الهیات» بوده است، برخی تحولات مثبت و حرکت‌های سازنده به چشم می‌خورد. در این میان، مشاهده دوران شکوفایی و دوران افول این شاخه معرفتی یک نکته را آشکار و برجسته می‌کند: نیاز به بازنگری در کارکردها، تعاریف و ابزارهای الهیات. تلاش برای پاسخ‌گویی به این نیاز، زمینه‌ساز بحث‌هایی شد که آنها را در مجموع، زیر عنوان «الهیات» جدید می‌شناسند.

در نخستین سال‌های سده بیستم، حتی در میان الهیدانان محافظه‌کار و سنتی یهودی نیز نیاز به استدلال‌ها و ابزارهای الهیاتی جدید احساس می‌شد. برای مثال، ربی لویس فینکلستاین<sup>۱</sup>، که خود الهیدانی محافظه‌کار بود، به صراحت می‌گفت در سده بیستم، با ابزارهایی همچون برهان آنسلم، یا برهان‌هایی که پیشتر با سده‌نقد‌های جدی کانت و هیوم رو به رو شده بوده‌اند، نمی‌توان گفتمان الهیاتی جدید را ادامه داد (Finkelstein, 1922: 240). در کنار این تحولات جدی در «الهیات»، پس از دو جنگ جهانی و جراحتهایی که بر بنیادهای تفکر مدرن وارد آمد و به دنبال یأس و سرخوردگی فراگیری که دامن متفکران این دوره را گرفت، تحقیق در دین و «الهیات» از حیطه‌های مأنوس پیشین پافراتر نهاد. در این دوره، برداشت‌های متنوع و متعارض از موضوعات الهیاتی سر از نحله‌ها و حلقه‌هایی در آورد که تا پیش از آن کم‌سابقه بود. از جمله، استقبال از ایده «بازگشت به دین» به معنای پرداخت جدی به مسأله دین، در نظریه انتقادی و فلسفه معاصر آموزه‌ای متداول شد. «الهیات» حتی در آثار متفکران خداناباور

2 - Adorno  
3 - Rorty  
4 - Derrida

1 - Finkelstein

نسبتی که میان باورهای انسان، احساسات و عواطف او و «الهیات» برقرار شده است، هدف و انگیزه دانش «الهیات» را به نیکی نشان می‌دهد. در مسیحیت، داشتن باورهایی که مسیح داشت و تعلیم می‌کرد، بخشی از مسیحی بودن است. «الهیات» مسیحی به خصوص، عهده‌دار مطالعه این باورهاست.

با این مقدمه، اکنون می‌توانیم به اصل بحث درباره معنا/ها و کارکرد/های «الهیات» در مسیحیت وارد شویم. نخست جایگاه «الهیات» را در فرهنگ مسیحی بر خواهیم رسید.

## ۲- جایگاه دانش واژه «الهیات» در اندیشه مسیحی

همان طور که در گفتار مقدماتی آمد، مراد ما از بررسی اصطلاح «الهیات» در سنت فکری مسیحی در وهله نخست، فهم کارکردهای «الهیات» در دوران جدید و خاصه فهم معنایی است که این تعبیر از رهگذر ترجمه آثار نویسندگان غربی به فارسی در ذهن ما جای داده است. در این گفتار، در پی جایگاه دانش واژه «الهیات» در غرب و در گفتمان مسیحی بر آمده‌ایم. در بررسی «الهیات» مسیحی، کلمات خداوند و مسیحیت پیش از تعبیر دیگر به چشم می‌خورند و این تعبیر ذهن را به ارتباط میان تعبیر «الهیات» و تعبیر کلیدی دین می‌برند. به همین دلیل، ابتدا رابطه دین و «الهیات» را به اختصار مرور می‌کنیم و در قدم بعدی به سیر تاریخی این اصطلاح می‌پردازیم تا به مدد رویکردی تاریخی معانی چندلایه و کاربردهای گوناگون «الهیات» را بهتر دریابیم.

## ۲-۱- رابطه دین و «الهیات»

دین و «الهیات» در فرهنگ ادیان ابراهیمی ارتباطی

«الهیات» هم واجد وجهی ایجابی است و هم دارای سویه‌ای سلبی: هم به فهم معنا/ها و کارکرد/های «الهیات» در دوره معاصر کمک می‌کند و هم مرز میان تعاریف «الهیات» در جریان اصلی و برداشت‌های الحادی از آن را روشنتر و پررنگ‌تر می‌سازد.

به نظر می‌رسد در وهله نخست، واکاوی ریشه لغوی theology به فهم صحیح‌تر از آن یاری می‌رساند. تعبیر theology واجد ماهیتی دوجوهی است. از سویی در این تعبیر، با خداوند سروکار داریم و از سوی دیگر، این واژه به یادمان می‌آورد که ما در «الهیات»، جستجو بر اساس مبانی تفکر انسانی را پذیرفته‌ایم، چرا که در این جستجو شناسنده و سخن‌گو انسان است. از همین رو، می‌توان گفت «الهیات» تلاشی است در جهت آفتابی کردن مجموعه‌ای از معارف برای همه انسان‌هایی که تعلق خاطری به خداوند دارند (Cross, 1922: 381).

در تحلیل این عبارت دوجوهی، توجه به ساحت‌های وجودی آدمی ضروری است. دین مجموعه‌ای است از باورها، تجربه‌ها و احوال همچون عشق، ستایش و پرستش، افزون بر برخی اعمال اخلاقی و آیینی و تبدلی. همچنین، دین، یا دست کم دین غربی، واجد جنبه‌هایی اجتماعی است که به روابط با هم‌کیشان و پیروان دیگر ادیان می‌پردازد (Erickson, 1990: 20). وظیفه اصلی ارزیابی، تفسیر، و ساماندهی به تعلیم دین مسیح به عهده «الهیات» مسیحی است (Ibid). در میان ابعاد وجودی انسان، «الهیات» با ساحت باورها یا عقاید آدمی پیوندی استوار دارد. افزون بر آن، «الهیات» با دیگر ساحت‌های وجودی انسان، از جمله، ساحت عواطف و احساسات نیز در تعامل است. ربط و

ناگسستگی و دوسویه دارند. از سویی، فهم «الهیات» مبتنی بر پذیرش امر دینی است. در برابر، فهم دین، خاصه دین‌های غربی، منوط به فهم «الهیات» آن ادیان است. از همین روست که برخی صاحب‌نظران بر این باورند که فقط هنگامی «الهیات» را می‌توان رها کرد که بخواهیم به تفکر دربارهٔ دین خاتمه دهیم (Peabody, 1908: 5).

از سوی دیگر، گرچه پیوند دین و «الهیات» در سنت‌های ابراهیمی آشکار و ناگسستگی است، سازوکار این پیوند چندان ساده نیست، زیرا تعبیرهایی همچون دین و «الهیات» از آن دسته تعبیرهایی نیستند که همواره معنایی ثابت و کاربردهایی خشک و بی‌انعطاف داشته باشند. عباراتی از این دست بیش‌تر موضوعات یا امور عادی و متداولند؛ مراد از عادی و متداول مبتذل و پیش‌پا افتاده نیست، بلکه منظور همان معنای سنتی است که در مورد متغیرهای زبان‌شناختی<sup>۱</sup> به کار می‌رود: اصطلاحاتی مبهم و با چنان گنجایش معنایی زیادی که بتواند طیف وسیعی از معانی، مباحث و ارجاعات را در بر بگیرد (Buckley, 2005: 3). پیوند میان چنین موضوعاتی به ایجاد گزاره‌ای دقیق نمی‌انجامد، بلکه به ایجاد همان امری می‌انجامد که جان دیوئی<sup>۲</sup> آن را وضعیت بغرنج<sup>۳</sup> می‌خواند؛ ساحتی نامعین که مسایل و راه‌حل‌هایشان تنها در صورتی مجال بروز پیدا خواهند کرد که این تعبیرهای مبهم در چارچوب جستجویی ویژه معنایی مشخص و کاربردهایی معین بیابند (Ibid). اهمیت این مطلب هنگامی مشخص می‌شود که ما با فهم‌های گوناگون و گاه

متعارض از مفهوم دین سر و کار داشته باشیم. گاه مفهوم دین در بافت‌های معرفتی گوناگون معناها و کارکردهای متفاوتی می‌یابد. به همین ترتیب و به دلیل پیوندی که میان دین و «الهیات» برقرار است، با تغییر معنا و دایرهٔ مصادیق دین گسترهٔ «الهیات» نیز دچار دگرگونی می‌شود. به همین دلیل، برای کاستن از دشواری فهم معنای این تعبيرات باید تا حد ممکن مقصود خود را از تعبير دین و ارتباطش با «الهیات» روشن کنیم.

در پژوهش‌های دین‌شناختی‌ای که در اروپا تا سدهٔ نوزدهم میلادی صورت می‌گرفت، دو نظر عمده در مورد هستهٔ اصلی و تشکیل‌دهندهٔ دین مطرح بود: برخی دین را مجموعه‌ای از باورها یا جزئیات<sup>۴</sup> می‌دانستند و برخی بر نقش محوری اخلاق در دین تأکید می‌کردند. در آغاز سدهٔ نوزدهم با کتاب دربارهٔ دین<sup>۵</sup> نوشتهٔ فریدریش شلایرماخر<sup>۶</sup> چرخشی در نگاه به دین شکل گرفت. شلایرماخر دین را متعلق احساس دانست (Erickson, 1990: 19). در آثار الهیدانان جدید هر سه رویکرد عمده به دین بیشتر مشاهده می‌شود. بدین ترتیب، اگر ما دین را مجموعه‌ای از باورها و جزئیات بدانیم، یا بنیاد دین را مبتنی بر اخلاق و گزاره‌های اخلاقی ببینیم و یا دین را متعلق احساس تلقی کنیم، یا دین را آمیزه‌ای از هر سه رویکرد به حساب آوریم، «الهیات»ی نیز که از این رهیافت‌های متفاوت به ثمر می‌رسد، متفاوت خواهد بود.

نمایش این پیوند میان دین و الهیات و قبض و بسط مفهوم «الهیات» با قبض و بسط «دین» واقعیتی

4 - dogmas

5 - *On Religion*

6 - Friedrich Schleiermacher

1 - linguistic variables

2 - John Dewey

3 - problematic situation



اسکندریه و نزد بزرگانی چون کلمنت اسکندرانی<sup>۱</sup> می‌توان سراغ گرفت (Lacoste, 2005: 1555).

پاک شدن دانش‌واژه «الهیات» از تداعی‌های مشرکانه با برتری سیاسی مسیحیت بر شرک میسر شد. در این هنگام، یعنی با «الهیات» کلیسایی<sup>۲</sup> اوزیوس<sup>۳</sup>، الهیدان سده‌های سوم و چهارم میلادی بود که «الهیات» به راستی دانش‌واژه‌ای مسیحی شد. در این دوره بود که تعبیر یزدان‌شناس<sup>۴</sup> به جای آنکه به اسطوره‌شناسان نامسیحی اطلاق شود، به انبیای عهد عتیق، شائول یا به خصوص یوحنا انجیلی<sup>۵</sup> اطلاق می‌شد (Ibid). در این دوره، دین مسیح «الهیات» را تعریف کرد و این تعبیر برای تشریح اختلافات بر سر تثلیث و مسیح‌شناسی به کار آمد و تعابیر theologia و theologein نشانه‌های توصیف راست‌کیشی دانسته شد (Ibid). در نهایت، مسیحی‌سازی مفهوم theology در نوشته‌های دیونزیوس مجعول<sup>۶</sup> کمال یافت. در این دوره و در نوشته‌های این دیرنشین ناشناس سوری است که تفکیک میان «الهیات» ایجابی و سلبی و میان «الهیات» عرفانی و «الهیات» نمادین در گفتمان مسیحی شکل می‌گیرد (Ibid).

با وجود بسامد بالای theology در نوشته‌های آبای یونانی و یونانی‌مشرک کلیسا، این تعبیر یونانی تا مدت‌ها در سنت لاتینی در حاشیه به سر می‌برد. «الهیات» لاتین به رغم آنکه از این تعبیر یونانی آگاه بود، ترجیح می‌داد از تعبیرهای دیگری مانند

است که در بستر تاریخ ممکن می‌شود. در ادامه، مطالعه سیر تاریخی «الهیات» در مسیحیت، هم این قبض و بسط را به نیکی نشان می‌دهد و هم کارکردهای متنوع «الهیات» را در مسیحیت بهتر نمایان می‌کند.

## ۲-۲- سیر تاریخی تعبیر «الهیات» در مسیحیت

نخستین بار واژه theologia در جمهوری افلاطون در خصوص کارکرد تعلیمی اسطوره‌شناسی پدیدار شد. ارسطو از این تعبیر برای توصیف هزیود و هومر استفاده کرد و آنان را الهیدان یا theologian خواند تا از فیلسوفان متمایزشان کند. با وجود این، در دو فقره از متافیزیک ارسطو (V, 1026 a 19 و X, 1064 b 3) عبارت‌های «فلسفه الهیاتی» و «معرفت الهیاتی» به چشم می‌خورد. این دو تعبیر برای توصیف عالیترین علوم پس از ریاضیات و فیزیک به کار رفته‌اند، اما نخستین بار در زبان رواقیان بود که تئولوژی و واژه‌های همخانواده آن در فلسفه جا افتادند. پس از رواقیان، «الهیات» آشکارا آموزه‌ای فلسفی شد. در این دوره البته همچنان یزدان‌شناسی و اسطوره‌شناسی به هم آمیخته بودند (Lacoste, 2005: 1554-1555؛ همچنین، نک: پازوکی، ۱۳۸۳: ۱-۲).

در مسیحیت تعبیر «الهیات» نرم‌نرمک به راه دیگری رفت و در کالبد این دین خصیصه‌هایی بی-سابقه یافت، اما تا پیش از آنکه این تعبیر در سنت مسیحی جا بیفتد، مسیحیان نسبت به این تعبیر مقاومت می‌کردند؛ شاید به این علت که «الهیات» اسطوره‌شناسی مشرکانه را فریاد می‌آورد. نخستین کاربردهای «الهیات» را در سنت مسیحی در مکتب

1 - Clement of Alexandria  
2 - Ecclesiastical Theology  
3 - Eusebius of Caesarea  
4 - Theologian  
5 - John the Evangelist  
6 - Pseudo-Dionysius

فلسفهٔ مدرسی جایگاهی مستحکم یافت. در سده‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی «الهیات» نخستین دورهٔ تکامل خود را پشت سر نهاد و از اصطلاحی حاشیه‌ای در فرهنگ مسیحی، به گفتمانی در مرکز دین مسیح بدل شد. در فلسفهٔ مدرسی، «الهیات» با فلسفهٔ ارسطویی پیوندی یافته بود که ناگسستنی به نظر می‌رسید.

در جریان اصلاح دینی و در آثار مارتین لوتر، «الهیات» بار دیگر چرخشی معنایی یافت. لوتر با این چرخش معنایی کوشید بند ناف «الهیات» را از فلسفهٔ ارسطویی ببرد. وی نشان داد بدون ارسطو هم می‌توان الهیدان بود؛ «الهیات» لوتری بیشتر بر مسیح مصلوب تمرکز می‌کرد. به باور لوتر، آدمی با تفکر و خواندن و نظرورزی الهیدان نمی‌شود، بلکه این امر با ایمان راستین و تجربهٔ شخصی شدنی است. بدین ترتیب، آنچه در «الهیات» لوتری در مرکز توجه است، رستگاری است و نه فهم درست (Ibid). این چرخش معنایی گام دیگری بود در مسیر تکامل و تحول کارکرد «الهیات» در مسیحیت. این چرخش معنایی به نظر می‌رسد معلول تحولی است که در فهم دین به وجود آمده بود. دین در نزد لوتر و پیروان او از مفاهیم معرفتی سبکبار می‌شد. این تحول به الهیات نیز تسری می‌یافت و سوئیۀ عملی این گفتمان بیش از پیش جلوه می‌کرد.

چنانکه مشاهده می‌شود، در جریان تکوین و تکمیل اصطلاح «الهیات» دیدگاه‌های متعدد و متعارضی دخیل بوده‌اند. بر مبنای همین تنوع و اختلاف و همچنین، بر اساس گستردگی یا محدودیت چشم‌انداز، «الهیات» تعاریف متعددی خواهد یافت. در گفتار بعدی به این تعاریف خواهیم پرداخت.

Doctrina Sacra (= آموزهٔ مقدس) استفاده کند، اما در همین حال، تفکر لاتین تقسیم سه‌گانهٔ ارسطویی (فیزیک، ریاضیات، فلسفه/«الهیات») را اقتباس کرد و از این طریق تعبیر «الهیات» نیز رفته رفته در سنت لاتینی وارد شد (Ibid).

در آثار آبلار<sup>۱</sup>، «الهیات» معنایی دقیق‌تر به خود گرفت و در معنای «الهیات» علمی فلسفهٔ مدرسی به کار آمد (Ibid)؛ همچنین نک: طباطبایی: ۱۳۸۲، ۵۹-۶۵). بدین ترتیب، در اواخر عصر فلسفهٔ مدرسی بود که تعبیر theology به یگانه تعبیر به‌کاررفته بدل شد (Ibid).

تا سدهٔ سیزدهم میلادی از «الهیات» به علم<sup>۲</sup> تعبیر نشده بود. آگوستین و به پیروی از او، دیگر الهیدانان تعبیر حکمت<sup>۳</sup> را بر تعبیر علم<sup>۴</sup> ترجیح می‌دادند، چرا که به نظر آگوستین و پیروانش، علوم با امور موقت سر و کار داشتند، در حالی که حکمت با امور سرمدی پیوند می‌یافت (Erickson, 1990: 33-34). با توماس آکویناس «الهیات» ملکهٔ علوم شناخته شد. منشأ علم الهیات به باور قدیس توماس، اصولی است که خدا نازل می‌کند و به همین دلیل است که این علم اشرف علوم است (Ibid: 34). «الهیات» در میان پیروان توماس قدیس به هیأت و کسوت علم در آمد. در تفکر توماسی «الهیات» در توصیفی مقدماتی، فهم نظری خداوند است (Lacoste, 2005: 1557-1558).

چنانکه می‌بینیم، تعبیر «الهیات» که نخست در میان آبای کلیسای شرق و غرب، چندان عنایتی نمی‌دید و با احتیاط و بدبینی با آن برخورد می‌شد، سرانجام در

1 - Abelard  
2 - Science  
3 - supientia/wisdom  
4 - Scientia/knowledge

## ۳- تعریف‌های «الهیات»

برخی نویسندگان معتقدند هر کجا اختلاف نظر یا تنوع تعاریف و توصیفات از امری مشاهده کنیم، یا قرینه‌ای بر این خواهد بود که در این زمینه پژوهش و بحث و فحص کافی صورت نگرفته، یا بدین معنا خواهد بود که موضوع بحث ما گرانبارتر و پیچیده‌تر از آن است که در تعریف یا عبارتی واحد خلاصه شود (Erickson, 1990: 18). «الهیات» نیز یکی از همین مفاهیم است که بر سر تعریف آن اختلاف نظر بسیار است. پیشتر در واکاوی ریشه یونانی آن، «الهیات» به سخن گفتن از خداوند تعبیر شد. دنیس ترنر<sup>۱</sup> فیلسوف دین معاصر با بهره‌گیری از همین تحلیل ریشه‌شناختی، کارکرد الهیات را توسعه داده است. از دیدگاه وی، «الهیات» پژوهشی درباره خداوند است یا در این باره که چگونه می‌توان از خداوند سخن گفت یا در این باره که چگونه خداوند سخن می‌گوید (Turner, 2005: 25). در این تعریف ترنر، دو بعد الهی - انسانی‌ای که در واژه الهیات به چشم می‌خورد، برجسته‌تر شده است. ترنر در کنار سخن گفتن از خداوند، از سخن گفتن خود خداوند می‌گوید و با این کار، بر فعال بودن خداوند انگشت تأکید می‌نهد. خدای ادیان ابراهیمی و در اینجا خدای مسیحیت، موجودی فعال است و از همین رو، باید این تعریف از «الهیات» را چنان بسط داد که اعمال خداوند و ربط و نسبتش با این اعمال را نیز در بر بگیرد. بدین ترتیب، «الهیات» در جهت فهم مسایلی، همچون خلقت، خاصه آفرینش انسان و وضع و حال وی و عمل‌رهایی‌بخش خداوند در مورد آدمی نیز به جست‌وجو می‌پردازد (Erickson, 1990: 21). توصیف، واکاوی، سنجش و ساماندهی این آموزه‌های

دین از مهمترین کارکردهای «الهیات» به شمار می‌رود.

«الهیات» در موسع‌ترین معنا دربرگیرنده همه تجربه‌های کلیساست. در اینجا سخن از «الهیات» سخن از کلمه‌ای است نمادین یا به واقع، به عمل آیینی جماعت‌های مسیحی اشاره دارد. به این معنا، مسؤولیتی عقلانی در چارچوب کلیسا بر دوش الهیدان نهاده می‌شود. «الهیات» در این معنا هم ابزاری است که به کلیسا مجال تنظیم اصول ایمان را می‌دهد و هم به نیازهای معرفتی مؤمن پاسخ می‌گوید (Lacoste, 2005: 1556- 1557). در این معنای موسع، «الهیات» شامل همه موضوعاتی است که در مدرسه علوم دینی<sup>۲</sup> تدریس می‌شود. بدین ترتیب، «الهیات» موضوعاتی گوناگون را شامل می‌شود از جمله عهد عتیق، عهد جدید، تاریخ کلیسا، «الهیات» جامع، آیین خطابه، تعلیم مسیحی و اندرزگویی<sup>[۲]</sup> (Erickson, 1990, 22- 23). توجه به دایره شمول «الهیات» در این معنای موسع، آنجا اهمیتی دوچندان می‌یابد که در بررسی‌ای مقایسه‌ای به دنبال گستره معنا و کارکرد معادل این علم در سنت اسلامی بر آییم. به خصوص، باید به این نکته توجه داشت که «الهیات» در این معنای گسترده شامل همه مباحثی است که در مدارس علوم دینی مسیحی تدریس می‌شوند.

در معنایی محدودتر، «الهیات» به کوشش‌هایی اشاره می‌کند که مشخصاً به خصیصه اعتقادی دین مسیحی می‌پردازد. در اینجا «الهیات» شامل رشته‌هایی، نظیر «الهیات» کتاب مقدسی<sup>۳</sup>، «الهیات» تاریخی<sup>۴</sup>،

2 - Theological school/Divinity school

3 - Biblical theology

4 - Historical theology

1 - Denys Turner

«الهیات» جامع و «الهیات» فلسفی می‌شود (Erickson, 1990: 23).

همچنین، در سده بیستم، برخی مؤلفان، متأثر از اندیشه‌های ویلیام جیمز، به تعریف الهیات پرداخته‌اند. بر اساس نظام اندیشگی جیمز، گوهر دین در صورت‌های عالی‌ترش تجربه‌ای است که روح انسان با خداوند از سر می‌گذراند. به تبع، هدف «الهیات» در این رویکرد، آن است که جامع و سامانمند به پدیدار تجربه دینی بپردازد. حال و تجربه دینی واقعیاتی فراهم می‌کند و «الهیات» می‌کوشد این امور و واقعیات را فهم و وصف کند. بر همین اساس، ربط و نسبت دین مسیحی و «الهیات» مسیحی را نیز می‌توان تبیین کرد. بدین ترتیب، دین مسیحی حال انسان‌هایی است که به رهبری عیسی مسیح، به جستجوی خداوند برآمده‌اند. «الهیات» مسیحی بیش از همه از کتاب مقدس متأثر است، چرا که گزارشگر حال‌های قافله‌سالاران دین و خاصه شامل گزارش احوال دینی عیسی مسیح است (Bosworth, 1913: 11). گرچه طرفداران نظریات جیمز اذعان می‌کنند که «الهیات» مسیحی همیشه با پدیدار حال مسیحی نزدیک نیست، در عین حال، کارکرد صحیح «الهیات» را واکاوی و تفسیر تجربه و حال مسیحی می‌دانند. دیدگاه جیمز و پیروان الهیدان وی، دایره مفهوم «الهیات» را با دامنه حال دینی پیوند می‌زند. با توجه به این رهیافت، همان‌طور که حال مسیحی سطح‌ها و مرحله‌های بسیاری دارد، «الهیات» مسیحی نیز به موازات حال دینی درباره موضوعات و مسایل پرشماری سخن می‌گوید (Ibid).

تا اینجا، دست کم سه گونه تعریف از الهیات را دیده‌ایم: گونه اول الهیات را در معنایی گسترده و با کارکردی حداکثری می‌فهمد. دسته دوم به عکس، از

الهیات معنایی خاص‌تر را اراده می‌کند. گونه سوم که قسیم گونه‌های یکم و دوم نیست، برخاسته از اندیشه‌های ویلیام جیمز درباره احوال یا تجربه‌های دینی است. با برشماری این سه تعریف پرسشی به ذهن می‌رسد: آیا می‌توان تعریفی ارائه کرد که به نحوی واجد قدر مشترک این سه تعریف دانست؟ در میان تعریف‌های گوناگونی که متأثر از این تعاریف و در سطحی گسترده‌تر، متأثر از جریان‌هایی بوده‌اند که این تعاریف برخاسته از آنهاست، به تعریفی می‌رسیم که میلارد اریکسون<sup>۱</sup> پیش کشیده است. اریکسون در کتابی در خصوص الهیات مسیحی تعریفی ارائه کرده است که می‌توان آن را واجد وجه جمع میان تعریف‌های بالا دانست: «الهیات» علمی است که می‌کوشد بر اساس کتب مقدس، در بافت فرهنگ و در قالب زبان و اصطلاحات زمانه و مرتبط با موضوعات زندگی، مجموعه‌ای منسجم از آموزه‌های دین مسیحی ارائه کند» (Erickson, 1990: 21). در این تعریف، بیش از هر چیز بر «آموزه‌های دین مسیحی» تأکید می‌شود. در عین حال، توجه اریکسون به دو مطلب، محوریت کتب مقدس و ارتباط با موضوعات زندگی، تعریف وی را از تعلق و تقید به یکی از جریان‌های یادشده فراتر می‌برد.

بر مبنای تعریف‌های پیش‌گفته می‌توان ویژگی‌های دانش «الهیات» را چنین برشمرد: یکم: «الهیات» بر پایه کتاب مقدس است و از متون قانونی و اصیل عهد عتیق و عهد جدید به عنوان منبع بهره می‌گیرد؛ دوم: «الهیات» سامانمند<sup>۲</sup> است؛ یعنی از کل کتاب مقدس اخذ و اقتباس می‌کند. به جای آنکه از متون منفرد و جدامانده از یکدیگر بهره بگیرد، می‌کوشد بخش‌های

1 - Millard Erickson

2 - systematic

«الهیات»، برخی کارکردهای مهم این دانش مشخص شد. بر مبنای این کارکردهای گوناگون، شاخه‌های گوناگون «الهیات» شکل می‌گیرند<sup>۳</sup>. با توجه به مطالب یادشده در ویژگی‌ها و تعریف‌های «الهیات» بررسی هر یک از موضوعات و مسایل الهیاتی بر عهده یکی از شاخه‌های الهیاتی است. پرسش از هستی خداوند، پرسش از شناخت‌پذیری او و منابع شناخت او برای انسان‌ها در چهارچوب «الهیات» حجت‌شناسانه یا «الهیات» دفاعی<sup>۳</sup> می‌گنجد (Warfield, Brown and Smith, 1910: 192). اخذ و اقتباس استدلال‌ها و به عبارت دیگر، فراهم آوردن سازمانی «الهیات» حجت‌شناسانه بر عهده «الهیات» تفسیری<sup>۴</sup> است. ارزیابی انتقادی تلاش‌های گذشته در خصوص پرسش‌ها در باب خداوند و نیز ارزیابی نحوه استخراج ادله از منابع مقدس بر عهده «الهیات» تاریخی قرار دارد (Ibid). و در نهایت، تحقیق درباره شیوه‌های به کارگیری شناخت از خداوند و راه‌های پاسخ‌گویی به نیازهای انسان بر عهده «الهیات» عملی<sup>۵</sup> است (Ibid).

البته، این تقسیم‌بندی محل اتفاق همه نیست. در نظر برخی نویسندگان ما دفاعیات، «الهیات» کتاب مقدسی و «الهیات» تاریخی «از اقسام ممتاز و مستقل «الهیات»» به شمار نمی‌آیند. به گمان ایشان، این گرایش‌ها صرفاً طرق خاصی در نگرش به مسایل «الهیات» هستند (نک به: پازوکی، ۱۳۸۳: ۷). اما با مرور کارکردهایی که الهیات کتاب مقدسی، الهیات تاریخی و دفاعیات بر عهده دارند، موافقت با ایشان دشوار خواهد بود، چرا که از سویی با نگاه به تاریخ اندیشه مسیحی مشاهده خواهیم کرد که مدافعه در

گوناگون را به یکدیگر پیوند دهد؛ سوم: «الهیات» همچنین با موضوعات آموزش و فرهنگ عمومی سروکار دارد و به اقتضای این ارتباط با فرهنگ، با رشته‌های دیگر دانش بشری مانند روان‌شناسی، کیهان‌شناسی و فلسفه تاریخ میانکشی خواهد داشت؛ چهارم: الهیات به همراه فکرت‌های محوری‌اش در سنت مسیحی استمرار حضور دارد (Bosworth, 1913: 12- 13)؛ پنجم: «الهیات» در عین پرداختن به موضوعات و مسایل همیشگی بشر، معاصر است. گرچه به موضوعات بی‌زمان می‌پردازد، از زبان، مفاهیم، و شیوه‌های تفکری بهره می‌گیرد که در بافت زمان حاضر معنا دار باشند. «الهیات» معطوف به عمل است؛ به این معنا که در ساحت عقاید متوقف نمی‌ماند، بلکه زمانی رسالت خود را به انجام می‌رساند که وارد زندگی شود (Ibid: 12- 14; Erickson, 1990: 21)؛ ششم: «الهیات» مسیحی به سبب رویکرد عملی و حضور فعال در امور هرروزه زندگی، به آموزه‌های ویژه‌ای، از جمله، بازخرید و نجات<sup>۱</sup>، رستگاری<sup>۲</sup> و جاودانگی روح آدمی اهمیتی دوچندان می‌دهد (Bosworth, 1913: 15- 18). بازخرید و نجات بیش از همه در شخصیت مسیح و مصایب او متجلی است. در مقابل، در رستگاری بیشتر بر نقش خود انسان و تعامل ناخودگرایانه او با خداوند و دیگر انسان‌ها تأکید می‌شود. برای رسیدن به نجات و رستگاری، نقش آموزه تثلیث و خاصه شخص عیسی مسیح به منزله راهبر مسیحیان در همه دوره‌ها حیاتی است (Ibid).

#### ۴- شاخه‌های «الهیات» مسیحی و کارکردهای آنها

در گفتار پیشین، با بررسی تعریف‌ها و ویژگی‌های

3 - apologetical theology  
4 - exegetical theology  
5 - practical theology

1 - redemption  
2 - salvation

کلیتی به هم پیوسته ارائه می‌کند. «الهیات» جامع سازمایه‌های معرفت به خداوند را از «الهیات» حجت شناسانه، تفسیری و تاریخی بر می‌گیرد؛ در پیوندهای درونی مؤلفه‌های این نظام‌های الهیاتی مذاقه می‌کند و آن را در قالب کلیتی اندام‌وار پیش می‌نهد (Warfield, Brown and Smith, 1910: 192- 193).

«الهیات» جامع و سامانمند شامل شناخت کتاب مقدس، انسان‌شناسی، مسیح‌شناسی، و «الهیات» به معنای دقیق کلمه<sup>۱</sup> می‌شود. معمول این است که برای جلوگیری از اشتباه، «الهیات» به معنای دقیق کلمه را با تعبیر آموزه خداوند<sup>۲</sup> مشخص می‌کنند. بدین ترتیب، در مسیحیت، «الهیات» جامع در محور یا ستیغ دانش «الهیات» جای می‌گیرد و به نحوی غایت «الهیات» تفسیری، «الهیات» حجت‌شناسانه و «الهیات» تاریخی به شمار می‌رود و خود البته همچون منبع تغذیه «الهیات» عملی عمل می‌کند (Ibid). به همین دلیل، در برخی متون برای اشاره به «الهیات» جامع تنها از تعبیر «الهیات» بهره می‌گیرند (Erickson, 1990: 23). توجه به این نکته نیز در فهم اصطلاحاتی که تعبیر «الهیات» را در خود دارند، سودمند و بایسته به نظر می‌رسد.

در هنگام بررسی «الهیات» جامع و سامانمند، به سه نکته باید توجه کرد: نخست، تعبیر «الهیات» سامانمند ممکن است این شایبه را به ذهن برخی در افکند که دیگر شاخه‌های «الهیات» نابه‌سامان‌اند و به لحاظ روش و نتیجه اطمینان‌بخش نیستند، در حالی که هدف «الهیات» در معنای موسع آن، این است که به صورت سامانده به هم پیوسته حقیقت رخ بنماید. برای دفع این شایبه، برخی کوشیده‌اند با تغییر نام این

کنار سنت خطابه‌ها و مواظظ کلیسایی در شکل‌گیری «الهیات» نقش مؤثری ایفا کرده است: «الهیات» گفتمانی تبلیغی بود با هدف دفاع از دین کلیسا علیه جهان نامسیحی و ترویج و اشاعه مسیحیت. مدافعه نویسان نخستین کسانی بودند که مسأله اثبات عقلانیت مسیحیت را پیش کشیدند. در این‌جا، «الهیات» کارکرد دفاع از انسجام و اعتبار مسیحیت را در برابر دلایل فلسفی و دینی نامسیحیان بر عهده دارد (See: Lacoste, 2005: 1554- 1556). بنابراین در جایگاه و اهمیت دفاعیات نمی‌توان تردید کرد.

از سوی دیگر، یکی از رسالت‌های «الهیات» مسیحی در دوران آباء کلیسا رسالت تفسیری و توضیحی بود؛ تفسیر و شرح برخی متون، به ویژه عهد جدید و همچنین، توضیح برخی آیین‌ها و آداب کلیسایی. به جهت اهمیت تفسیر در «الهیات» مسیحی یکی از نخستین گزارش‌های موشکافانه این علم در خصوص نظریه‌ی معانی کتاب مقدس بود (See: Ibid). افزون بر این دو مورد، باید نقش ملاحظات تاریخی را در سنجش و سامان‌دهی «الهیات» مسیحی در نظر داشته باشیم. کافی است به یاد آوریم که اشاره به اهمیت و جایگاه «الهیات» حجت‌شناسانه و «الهیات» کتاب‌مقدسی مستلزم ملاحظات تاریخی و ورود به ساحت «الهیات تاریخی» است.

در کنار شاخه‌های یادشده و به رغم کارآمدی هر یک از این گرایش‌های الهیاتی در مسیحیت نیاز به رشته دیگری احساس می‌شود که نتایج تحقیقات «الهیات» تفسیری، «الهیات» تاریخی و «الهیات» عملی را در صورت‌بندی‌ای جامع و سامانمند فراهم کند. رسالت «الهیات» جامع و سامانمند همین است. «الهیات» جامع یا سامانمند بخشی از دانش «الهیات» است که آنچه را در مورد خداوند می‌دانیم، همچون

1 - theology proper  
2 - Doctrine of God

کاربرد الهیاتی متداول، دگما یا امر جزمی به حقیقتی باز می‌گردد که کلیسا آن را باوری الزامی اعلام می‌کند (Walter, 2005: 447). «الهیات» جزمی بر مبنای کتب مقدس و سنت مکلف است این باورهای جزمی را توجیه کند و توسعه دهد ( Brito, 2005: 453). «الهیات» جزمی همانند «الهیات» سامانمند مجموعه‌ای از باورها را به صورتی هماهنگ ارائه می‌کند؛ با این تفاوت که «الهیات» جزمی بر مرجعیت<sup>۲</sup> برخی از این اعتقادات فراهم‌آمده پای می‌فشارد. «الهیات» جزمی به زعم متولیان حقایق را حلاجی و بسامان می‌کند که باید به آن‌ها مؤمن بود و بس (Ibid) زیرا امر جزمی یا دگما حقیقتی قانونی، مرجع و فراسوی چون و چراست ( Warfield, Brown and Smith, 1910: 194). بنابراین، وجه فارق «الهیات» جامع و «الهیات» جزمی در چون و چراناپذیری جزمیات در «الهیات» جامع محوریتی ندارند.

با توجه به مطالبی که در خصوص تعاریف، ویژگی‌ها، کارکردها و به دنبال آن شاخه‌های «الهیات» گفته شد، اینک گستره این دانش کم و بیش مشخص شده است. اینک در گام بعدی، می‌توان به مسأله معادل‌های theology در زبان فارسی و همچنین با نگاهی گسترده‌تر در سنت اسلامی پرداخت.

#### ۵- مسأله معادل theology در زبان فارسی

پس از بررسی کارکردهای «الهیات» مسیحی از طریق مرور تاریخچه، تعاریف و ویژگی‌های آن اکنون هنگام پرداختن به مشکل معادل‌یابی theology در زبان فارسی است. در گفتارهای پیشین، دیدیم که theology در مسیحیت مفهوم بسیار گسترده‌ای است

دانش الهیاتی، به نام‌هایی نظیر «الهیات» نظری، «الهیات» روش‌شناختی، «الهیات» مدرسی و «الهیات» جزمی از این بدفهمی جلوگیری کنند. با این همه، عناوین یادشده نتوانسته‌اند جایگزین مناسبی برای تعبیر جاافتاده «الهیات» جامع و سامانمند باشند (Warfield, Brown and Smith, 1910: 193- 194).

نکته دوم این‌که «الهیات» جامع و سامانمند در سنت مسیحی به معنایی واحد به کار نمی‌رود. معنای نخست همین است که تاکنون در توضیح آن کوشیده‌ایم، اما افزون بر این معنا، گاهی متخصصان از تعبیر «الهیات» جامع و سامانمند، برای اشاره به الهیات «اعتقادی» استفاده می‌کنند. این کاربرد بیشتر ناشی از اهمیت آموزه‌ها و اعتقادات (=doctrines) در «الهیات» جامع در معنای نخست است و همین اهمیت باعث شده است گاهی تعبیر «الهیات» جامع را برای اشاره به «الهیات» اعتقادی به کار ببرند. «الهیات» جامع چهارچوبی است که در آن امور اصولی و اعتقادی بحث و بررسی می‌شوند؛ هرچند که از سویی، بررسی امور اصولی - اعتقادی به «الهیات» جامع محدود نیست، بلکه در «الهیات» کتاب مقدسی و الهیات جزمی<sup>۱</sup> نیز به چشم می‌خورد ( Erickson, 1990: 23). و از سوی دیگر، الهیات جامع در معنای نخست، به امور اصولی و اعتقادی محدود نیست. با توجه به مطالب پیش‌گفته می‌توان گفت کاربرد «الهیات» جامع و سامانمند به جای «الهیات» اعتقادی کم و بیش ناشی از مسامحه و برخورد تنگ‌نظرانه با ساحت گسترده «الهیات» جامع است.

نکته سوم نیز به تفاوت الهیات جامع و الهیات جزمی باز می‌گردد. این دو شاخه الهیاتی به دلیل برخی همانندی‌ها گاه با یکدیگر خلط می‌شوند. در

و طیف وسیعی از مفاهیم و موضوعات را، از تفسیر کتاب مقدس و دفاع از جرمیات و اعتقادات مسیحی تا زندگانی هرروزه مؤمنان در بر می‌گیرد. به سبب همین گستردگی است که برخی نویسندگان در مقایسه *theology* در مسیحیت با تعابیر مشابه در تفکر اسلامی تأکید کرده‌اند که این دانش در مسیحیت معادل دقیق هیچ یک از دانش‌های اسلامی نیست (پازوکی، ۱۳۸۳: ۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۸-۶۵). در این گفتار پایانی به سنجش برخی از معادل‌هایی می‌پردازیم که در زبان‌های فارسی و عربی برای *theology* پیشنهاد شده است.

در متون فارسی به جای *theology* بیشتر از معادل‌های کلام، الهیات و همچنین از معادل یزدان‌شناسی بهره گرفته شده است. در متون عربی معاصر نیز بیشتر از تعبیر «اللاهوت المسیحی» استفاده می‌شود (بدوی، ۱۹۹۷: ۱۴). در این مجال، از میان این معادل‌ها، الهیات و یزدان‌شناسی و کلام را بررسی می‌کنیم.

### ۱-۵- الهیات

الهیات در زبان فارسی در میان معادل‌های *theology* از بقیه رایجتر است. پرسش اصلی این است که با توجه به مطالبی که در گفتارهای پیش گفته شد، آیا الهیات معنای *theology* را منتقل می‌کند؟ به نظر می‌رسد تعبیر الهیات به رغم کاربرد فراوان به جای *theology* همچنان به یک مشکل دچار است. مشکل به اشتراک لفظی الهیات باز می‌گردد. الهیات دست کم به دو امر اشاره دارد: الهیات از سویی معادل *theology* است و از سوی دیگر، معادلی برای متافیزیک یا مابعدالطبیعه. برخی نویسندگان بر این باورند که کاربرد الهیات به جای

متافیزیک، ناشی از اشتباه تاریخی مترجمان آثار فلسفی از سریانی و یونانی به عربی است. به باور ایشان، برداشت نادرست مترجمان از عنوان متافیزیک (کتابی بعد از کتاب طبیعت یا فیزیک)، بدانجا کشید که متافیزیک به منزله ماوراء الطبیعه و علم به مجردات و امور الهی فهمیده شود. همین کج‌فهمی، به زعم این نویسندگان، به خلط متافیزیک و تئولوژی انجامید (طباطبایی، مطهری، ۱۳۸۱: ۵۰-۵۱). اگر این رأی درست باشد، کاربرد الهیات به جای متافیزیک غلط خواهد بود، اما واقعیت آن است که خود تعبیر *theologia* و مشتقات آن، چنانکه در تاریخچه دیدیم، در آثار ارسطو برای اشاره به فلسفه اولی به کار رفته است. ارسطو در «مابعدالطبیعه»، فلسفه نظری را به سه قسم بخش می‌کند: ریاضی، طبیعی و الهی (*theologike*). از دیدگاه او، موضوع قسم الهی جواهر مفارق است که نامتحرکند و وجه تسمیه‌ی آن به علم الهی آن است که این جواهر مفارق در حوزه الهیات جای می‌گیرند (نک: پازوکی، ۱۳۸۳: ۲-۳). افزون بر این، در متون معاصر عربی نیز الهیات عمدتاً معادل متافیزیک به کار می‌رود (نک به: بدوی، ۱۹۹۷: ۱۲) که خود می‌تواند قرینه‌ای بر صحت کاربرد الهیات در معنای متافیزیک باشد.

چنانکه مشاهده می‌کنیم، کاربرد الهیات در معنای متافیزیک را، دست کم در فضای تفکر اسلامی، نمی‌توان غلط دانست. با وجود این، می‌توان گفت بهتر است تعبیر الهیات را برای اشاره به متافیزیک در نظام‌های فکری خداناباور به کار نبریم. کاربرد این تعبیر در این موارد، علاوه بر دامن زدن به خلط تئولوژی و متافیزیک، به ترکیب‌هایی کمابیش نقیضی و فاقد معنای دقیق می‌انجامد.



خود دانشی از دانش‌های اسلامی است. عبدالرحمن بدوی، در تعریف مقدماتی، کلام را دانشی می‌داند که با آن می‌توان باورهای دینی را بر دیگری اثبات کرد، دلیل آورد و شبهه را دفع کرد (بدوی، ۱۹۹۷: ۷). کلام به لحاظ موضوع، علم اثبات باورهای دینی در خصوص صانع، صفات و افعال او و دیگر مسایلی است که فرع بر آن محسوب می‌شود، مانند نبوت و معاد (همان، ۱۱).

هنگامی که علم *theology* را در مسیحیت در برابر علم کلام می‌نشانیم، انتظار داریم که این دو با هم مطابقت داشته باشند، اما همسنجی کارکردها، ویژگی‌ها و تاریخ کلام و *theology* چنین انتظاری را برآورده نمی‌کند. در خصوص برقراری معادله میان *theology* و کلام، نقدهایی وارد شده است. نخستین مشکل در باب کلام آن است که این علم مرز دقیقی با دیگر دانش‌های اسلامی ندارد. یکی از اسلام‌پژوهان بر آن است که در ساختار تفکر اسلامی، متفکران مرز دقیقی میان کلام و دیگر علوم اسلامی، مانند نحو، فقه، فلسفه، علم رجال و تصوف ایجاد نکرده‌اند و از همین رو، متکلمان مسلمان نیز فعالیت‌های خود را از دیگر فعالیت‌ها یک‌سره جدا نمی‌کردند (Leaman, 2008: 78). علاوه بر این، بسیاری از موضوعاتی که در فرهنگ اروپایی-آمریکایی در قلمرو *theology* جای دارند، در عالم اسلام نه در قالب علم کلام، بلکه در طیف وسیعی از شاخه‌های علوم اسلامی، از جمله تفسیر و عرفان اسلامی قرار می‌گیرند (Winter, 2008: 2).

نقد دوم به اختلاف دایره کارکردهای *theology* در مسیحیت و کارکردهای کلام در اسلام بازمی‌گردد. چنانکه در تعریف بدوی از کلام نیز دیدیم، رسالت عمده کلام بیشتر در دفاع از باورهای دینی متجلی

به رغم این اشتراک لفظی باید گفت تعبیر الهیات با توجه به معنای لغوی آن؛ یعنی پرداختن به امور الهی، تعریف موسع *theology* را فریاد می‌آورد و از این جهت معادل مناسبی به نظر می‌رسد.

## ۵-۲- یزدان‌شناسی

معادل دیگری که برای *theology* پیشنهاد شده، یزدان‌شناسی است. در متون کهن فلسفه اسلامی تعبیری نزدیک به آن؛ یعنی یزدان‌شناخت نیز سابقه دارد<sup>[۴]</sup>. به علاوه، یزدان‌شناسی از جهتی بر الهیات برتری دارد، زیرا به لحاظ اجزای سازنده، مطابق *theology* است. با وجود این، یزدان‌شناسی نیز با مشکل‌هایی مواجه است. دشواری نخست این است که *theology* معنایی دوگانه دارد: هم بر شناخت خداوند دلالت می‌کند و هم بر سخن گفتن از او. به عبارت دیگر، هم واجد بار معرفت‌شناختی است و هم واجد بار زبان‌شناختی، در حالی که یزدان‌شناسی فقط یکی از این دو معنا را می‌رساند.

به علاوه، اگرچه تعبیر یزدان‌شناخت در عنوان یکی از رساله‌های منسوب به سهروردی به چشم می‌خورد، در این رساله از قضا یزدان‌شناسی بیشتر به متافیزیک نزدیک است (نک به سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۰۳-۴۰۵). بنابراین، مشکل اشتراک لفظی در این تعبیر نیز باقی می‌ماند.

با این همه، تعبیر یزدان‌شناسی را به دلیل نکته‌های مثبتی که یاد شد، می‌توان معادل *theology* به کار برد.

## ۵-۳- کلام

شاید میان معادل‌های پیشنهادی برای *theology*، کلام از دیگر پیشنهادها بحث‌انگیزتر باشد. دلیل اختلاف نظرها به ماهیت علم کلام بر می‌گردد. کلام

است، در حالی که *theology* در مسیحیت به جز کارکرد دفاعی واجد کارکردهای دیگری نیز بوده است. به همین دلیل، بسیاری از محققان اروپایی برای کلام از معادل *theology* استفاده نکرده‌اند. برای نمونه، هری ولفسن اصطلاح کلام را با زبان‌نگاره-گردانی به صورت *kalām* به کار گرفته است و اتین ژیلسون از تعبیر *dialectical theology* استفاده کرده است (نک به: پازوکی، ۱۳۸۳: ۸-۹). لویی گارده<sup>۱</sup> شرق‌شناس فرانسوی نیز به ناهمخوانی دایره کلام با دایره الهیات مسیحی اشاره کرده است. به باور گارده، رسالت کلام دفاع از ایمان دانسته شده، نه فهم ایمان، در حالی که در الهیات مسیحی رسالت اصلی فهم ایمان است (به نقل از بدوی، ۱۹۹۷، ۱۴).

در برابر این نقدها، کسانی همچون عبدالرحمن بدوی به مخالفت پرداخته‌اند. بدوی بر آن است که قول امثال گارده کمابیش در مورد بعد از سده چهارم هجری صادق است، اما به باور وی، در سده‌های دوم و سوم و چهارم در کلام بحث درباره فهم ایمان و باور، تبیین دشواری‌های موجود در کتاب و سنت و مسایلی، همچون خداوند و صفاتش، قدر و عدل الهی و رستگاری در آخرت بیش‌تر دیده می‌شود (همانجا). بنابراین می‌توان گفت علم کلام در تاریخ تفکر مسلمانان نیز همچون تئولوژی در مسیحیت در طول تاریخ فراز و نشیب داشته است. در آغاز، علم کلام نزد متکلمان به دفاع از باورها محدود نبود، بلکه در درجه نخست کلام از اصول دین به روش عقلانی بحث می‌کرد. به عبارت دیگر، کلام نیز همچون الهیات در آغاز بر فهم ایمان تأکید می‌کرد، نه صرف دفاع و توجیه باورها (همان: ۱۳).

به باور بدوی، سویه دفاعی علم کلام پس از حمله‌های سهمگین حنبلیان علیه مباحث کلامی پررنگ شد (همان: ۱۴-۱۵). این سویه دفاعی تا قرن هفتم در میان متفکران مسلمان به سویه مسلط تبدیل شد. در عین حال، در میان برخی نحله‌های کلامی، خاصه کلام شیعی، از زمان خواجه نصیر به این سو، کلام به وضع سابق نماند. در آثار خواجه نصیر طوسی کلام با فلسفه اسلامی در می‌آمیخت. این تحول چرخش دیگری در علم کلام ایجاد کرد و کلام را از جدل به سوی برهان سوق داد (پازوکی، ۱۳۸۳، ۸).

در جمع‌بندی اقوال گوناگون در خصوص کلام می‌توان گفت به رغم دوره‌های گوناگونی که علم کلام از سر گذرانده و کارکردهای متفاوتی که در برخی دوره‌ها داشته است، همچنان می‌توان گفت حوزه مفاهیم و کارکردهای *theology*، در معنای موسع آن، در مسیحیت از حوزه کارکردها و مفاهیم کلام در اسلام گسترده‌تر است. به علاوه، اگر ملاک ما برای فهم علم کلام، کلیت تصویری باشد که در طول تاریخ اندیشه اسلامی از آن به چشم می‌خورد، خصلت مدافعه‌گرانه کلام، خاصه در آثار نویسندگان اشعری و معتزلی، بروز و ظهور بیشتری دارد. با توجه به این دو مطلب، به سختی می‌توان پذیرفت که کلام معادل مناسبی برای *theology*، در معنای موسع آن باشد. با وجود این، اگر *theology* را در کاربرد مضیق آن؛ یعنی الهیات اعتقادی در نظر بگیریم، *theology* و کلام به هم نزدیک می‌شوند. پس اگرچه معادل‌های الهیات و یزدان‌شناسی مناسب‌تر از کلام به نظر می‌رسند، کاربرد کلام را در ترجمه *theology* نمی‌توان کاملاً نادرست دانست.

## پی‌نوشت‌ها

۱- مراد از نوشته‌های جریان اصلی در این نوشته، آثار نویسندگانی است که با وجود اختلاف نظرهای جدی در برداشت‌هایشان از متون مقدس و آموزه‌های مسیحی، در گفت‌وگو «الهیات» کاتولیکی، «الهیات» پروتستان یا «الهیات» کلیسای ارتدوکس قدم بر می‌دارند و قلم می‌زنند.

۲- این معنای موسع از الهیات نزد بسیاری از الهی‌دانان و دین‌پژوهان پذیرفته شده و جاافتاده است، اما در این میان، گاه برخی الهی‌دانان چنان در گسترش دامنه «الهیات» به راه افراط می‌روند که پای آن را به قلمرو علوم دیگر باز می‌کنند. در اینجا فقط به یک نمونه اشاره می‌کنیم: پارلی پرات، الهی‌دان متعصب مسیحی و از اعضای کلیسای مورمون «الهیات» را چنین تعریف می‌کند: «علم ارتباط یا هماهنگی میان خداوند، فرشتگان، ارواح، و انسان‌ها به وسیله شهودات، رؤیاهای، تفاسیر، همسخنی‌ها و الهامات یا غیب‌دانی و مکاشفه... «الهیات» علمی است که به وسیله آن جهان‌ها ساماندهی، نگهداری و راهنمایی می‌شوند و عناصر مهار می‌گردند... به وسیله این علم آسمان‌ها گشوده می‌شوند و دسترسی به گنجینه‌های حکمت و خرد میسر می‌شود...» (Pratt, 1850: 1). مؤلف افزون بر این توضیحات، «الهیات» را علم زندگانی، ایمان و اصلاح و تکفیر گناهان، علم مواهب معنوی، علم همه علم‌های دیگر و هنرهای سودمند، از جمله فلسفه، ستاره‌شناسی، تاریخ، ریاضیات، جغرافیا، زبان و علوم غریبه می‌داند! (Ibid: 1-2)

۳- تقسیم الهیات به شاخه‌های گوناگون بر مبنای کارکرد، یکی از شیوه‌های چندگانه تقسیم‌بندی است. در تقسیم‌بندی دیگری، الهیات را بر مبنای روش، به الهیات طبیعی (natural theology) و الهیات نقلی (revealed theology) تقسیم می‌کنند که اینجا محل بحث ما نیست. برای توضیح بیشتر در مورد «الهیات» طبیعی و نقلی، نک: پازوکی، ۱۳۸۳: ۳-۵؛ مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۳۸۷ به بعد.

۴- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ/شراق، جلد سوم، رساله یزدان‌شناخت، ۴۰۳ به بعد.

در این نوشته، کوشیدیم کارکردهای الهیات را در سنت مسیحی بررسی کنیم: الهیات در سنت مسیحی کارکردهای تفسیری، اعتقادی، تاریخی و عملی دارد. همچنین، فراتر از این کارکردها، الهیات جامع به گردآوری و ساماندهی آموزه‌های کلیدی مسیحیت می‌پردازد. بررسی کاربردهای الهیات مسیحی به روشن‌تر شدن مفهوم و محتوای الهیات در سنت مسیحی کمک می‌کند. در جمع‌بندی و پیش از پایان بحث، ذکر مطلبی در خصوص کارکردهای الهیات ضروری است. افزون بر کارکردهای یادشده، کسانی مانند دنیس ترنر برای الهیات شأن ویژه‌ای قایل‌اند. به باور ترنر، هر گاه و هر کجا که آشکارا از مسایل غایی در باب جهان می‌پرسیم، به الهیات مشغولیم. ترنر با پیش‌زمینه‌ای که از معنا و ارزش الهیات سلبی در ذهن دارد ارزش و اهمیت الهیات را به حیرت‌گره می‌زند. به تعبیر ترنر، رسالت رشته‌های علمی برانگیختن گونه‌ای حیرت است. گاهی حیرت ما به چگونگی جهان باز می‌گردد. این حیرت موضوع علم تجربی است، اما آن گاه که پای حیرت از هستی و چیستی جهان در میانه است، سخن از «الهیات» به میان می‌آید (Turner, 2005: 38). این کارکرد نوظهور الهیات افق‌های تازه‌ای در مباحث دانشگاهی درباره الهیات به روی پژوهشگران گشوده است.

در پایان این نوشته نیز معادل‌های تئولوژی در فارسی بررسی و سنجیده شد. این سنجش گرچه به داوری نهایی و معادل قطعی تئولوژی دست نمی‌یابد، باری تصویری روشن‌تر از تئولوژی ارائه می‌کند و به علاوه نشان می‌دهد چه کارکردهایی در هنگام ترجمه و انتقال معنا از زبان‌های اروپایی به زبان فارسی ممکن است مغفول مانده باشند.

منابع

- Quash, and Janet Martin Soskice, Cambridge University Press, pp. 1- 24;
- 10- Bosworth, Edward (1913). "The Central Idea of Christian Theology" in: **The Biblical World**, Vol. 41, No. 1 (Jan, 1913), pp. 11- 20;
- 11- Cross, George (1922). "the Motive of Theology", in **Journal of Religion**, Vol. 2, No. 4 (Jul, 1922), pp. 380- 401;
- 12- Erickson, Millard (1990). **Christian Theology**, Baker book house;
- 13- Finkelstein Louis (1922). "Modern Theology", in **The Jewish Quarterly Review**, New Series, Vol. 13, No. 2 (Oct 1922), pp. 239- 243;
- 14- Lacoste, Jean-Yves (2005). "Theology", in **Encyclopedia of Christian Mysticism**, Edited by Jean-Yves Lacoste, Routledge Press, pp. 1554- 1563;
- 15- Murphy, Michael Patrick (2008). **A theology of Criticism: Balthasar, postmodernism, and the catholic imagination**, Oxford University Press;
- 16- Peabody, Francis Greenwood (1908). "The Call to Theology", **Harvard Theological Review**, Vol. 1, N.1, Jan 1908;
- 17- Pratt, Parley P (1850). **Key to the Science of Theology**, Liverpool & London;
- 18- Turner, Denys (2005). "Doing Theology in the university" in: **Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the 21<sup>st</sup> Century**, Edited by David F. Ford, Ben Quash, and Janet Martin Soskice, Cambridge University Press, pp. 25- 39;
- 19- Warfield, Benjamin and William Adams Brown and Gerald Smith(1910). "The task and Method of Systematic Theology" in: **The American Journal of Theology**, Vol. 14, No. 2 (Apr 1910), pp. 192- 233;
- 20- Winter, Tim (2008). **The Cambridge Companion to the Classical Islamic Theology**, Edited by Tim Winter, Cambridge University Press.
- ۱- عهد جدید. (۱۳۸۷). ترجمه پیروز سیار، چاپ اول. تهران: نشر نی.
- ۲- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۹۷). **مذاهب الإسلامیین**، بیروت: دارالعلم.
- ۳- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۳)، «مقدمه‌ای در باب الهیات»، **مجموعه مقالات ارغنون «الهیات جدید»**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۱-۱۰.
- ۴- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تهران: پژوهشگاه علوم اجتماعی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۵- طباطبایی، جواد. (۱۳۸۲). **جدال قدیم و جدید**، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۶- طباطبایی، سید محمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۸۱). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، جلد اول، ۱۳۸۱، تهران: انتشارات صدرا، چاپ نهم.
- ۷- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۴). **درسنامه الهیات مسیحی** (شاخصه‌ها، منابع و روش‌ها). ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- 8- Brittain, Christopher Craig (2010). **Adorno and Theology**, T&T Clark International;
- 9- Buckley, Michael (2005). "The study of religion and the rise of atheism: conflict or confirmation?" in: **Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the 21<sup>st</sup> Century**, Edited by David F. Ford, Ben

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۱۹-۴۲

## مطالعه تطبیقی - تحلیلی بین آرای ملاصدرا و ملاهادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی انسان

علی ارشد ریاحی \* هادی جعفری \*\*

### چکیده

در این مقاله به بررسی یکی از ویژگی‌های انسان به نام مقام فوق تجردی، از نگاه دو فیلسوف بزرگ: صدرالمتألهین و ملاهادی سبزواری، پرداخته شده است. در انسان شناسی فلسفی از منظر حکمت متعالیه و شارحان آن، به این مقام خاص توجه‌ای ویژه و مبانی آن اثبات شده است و به بیان و تحلیل و بررسی آرای ملاصدرا و ملاهادی سبزواری در مورد این مقام پرداخته شده و این نتیجه به دست آمده است که از نگاه این دو فیلسوف، انسان به این لحاظ که دارای مقام معلومی نیست، می‌تواند از تمام مرحله‌ها عبور کند و به مرحله‌ای برسد که علاوه بر تجرد از ماده، از ماهیت نیز تجرد یابد، هر چند نحوه بیان این دو فیلسوف در تبیین و استدلال اندکی با یکدیگر فرق می‌کند و این تفاوت باعث می‌شود اندک تفاوتی در افق دید این دو فیلسوف نسبت به این مقام به وجود آید.

### واژه‌های کلیدی

فوق تجرد، ماهیت، وحدت ظلی، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، بسیط.

### مقدمه

قبل از صدرالمتألهین، شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز نفس ناطقه و مافوق آن را اثبات صرف یا هستی محض به شمار آورده و معتقد بوده است که انسان حد معین ندارد و دارای مقام معلوم نیست

ریشه‌های بحث از مقام فوق تجردی تنها منحصر به حکمت متعالیه نیست، بلکه می‌توان آن را در فلسفه‌های قبل از حکمت متعالیه نیز یافت.

بلکه زمانی که علم او زیاد شد، سعه و قدرتی که استعداد ارتقاء به معارج دیگر را به او می‌دهد، زیاد می‌شود و به مدارج عالی اعتلا می‌یابد» (۲۶۹).

### الف- مقام فوق تجردی در نگاه صدرالمتألهین

در آثار صدرالمتألهین، مقام فوق تجردی به صورت فصلی جداگانه و مستقل بحث نشده است، بلکه در لابه لای آثار ایشان می‌توان مباحثی را درباره این مقام به دست آورد. با توجه به آثار صدر می‌توان مطالبی را که درباره این مقام مطرح شده است، در سه بخش تعریف و تبیین، ویژگی‌ها و مبانی قرار داد.

#### ۱- تبیین مقام فوق تجردی نفس انسانی

صدرالمتألهین معتقد است نفس انسانی نه تنها از جهت ماهیت دارای مقام معلومی نیست، بلکه از نظر وجود نیز درجه و رتبه معینی ندارد، در حالی که سایر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی دارای مقامی معلوم‌اند. او معتقد است که نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوتی است و همچنین، نشأت مختلفی دارد که برخی از آنها سابق بر مرحله تعلق نفس به بدن و برخی لاحق بر آن مرحله است. به علاوه، نفس در هر مقام و عالمی صورت متناسب با آن مرتبه را دارد. از این جهت، دارای رتبه و مقام معینی نخواهد بود (ملاصدرا، ج ۸/ص ۳۹۸ و ج ۱/ص ۹۸). ایشان سیر ترقی انسان را از مرتبه پایین تا مراتب عالی به صورت بیتی زیبا مطرح می‌کند:

«لقد صار قلبی قابلاً لكل صورةٍ

فمرعی للغزلان دیراً لرهبان»

ترجمه: قلب و جان من صورت‌های مختلفی را می‌پذیرد، گاهی چراگاه آهوان است و گاهی معبد

(سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱/ص ۱۱۵). مقام فوق تجردی، نظریه‌ای است که از برخی از نوشته‌های ملاصدرا می‌توان برداشت نمود، ولی وی این مطلب شریف را در قالب فصلی جداگانه بسط نداده و تنها در فصل سوم از باب هفتم جلد هشتم اسفار به آن اشاره‌ای نموده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۹۸). ملاهادی سبزواری نیز این مسأله را مطرح کرده است، ولی وی نیز به صورت فصل جداگانه‌ای به آن پرداخته و تنها برای اثبات تجرد نفس از این مقام سخن به میان آورده است. وی در آثار خود بیشتر نظر سهروردی را تقریر می‌کند. تنها آیت الله حسن زاده آملی است که در بسیاری از نوشته‌های خود، در قالب فصول جداگانه‌ای به تبیین این مقام پرداخته است. وی براساس مبانی ملاصدرا و سهروردی به تفسیح و تبیین این مقام پرداخته است و از منظر عرفانی و قرآنی روایی به این مقام نظر کرده و در بسیاری از آثار خود به تعریف و تبیین این مقام پرداخته است. برای مثال:

«معنای فوق تجرد این است که برای نفس حدی که به آن متوقف شود، وجود ندارد و مقامی که به آن منتهی شود، وجود ندارد» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۴۷۸).

«نفس ناطقه را مقام فوق تجرد است؛ یعنی علاوه بر اینکه او را تجرد برزخی در مقام مثال مقید، تجرد عقلانی در مقام ادراک معانی مطلقه و حقایق مرسله است، مقام فوق تجرد نیز هست که برای او حد یقف نیست...لازمه این سخن آن است که مجرد از ماهیت است، چنانکه مجرد از ماده و احکام ماده در مقام تعقل است» (همو، ۱۳۷۵: ص ۳۴۸-۳۴۹ و همو: ۳۲۹).

«نفس همان طور که جوهر مجرد از ماده طبیعی و احکام آن است، همچنین به حدی متوقف نیست،

می‌کند و می‌گوید به جهت همین ضعف، انسان استعداد پذیرش امانت الهی را دارد.

ملاصدرا نفس را دارای سه نشأه وجودی می‌داند: نحوه وجودی قبل از تعلق به بدن، همراه با تعلق به بدن و پس از تعلق به بدن. وی بین این سه نحوه از وجود نفس تبیینی قائل نیست. از طرفی، برای مرتبه لاحق که همان اتصال به مرتبه عقلانی است، حد قائل نمی‌شود و می‌گوید: انسان می‌تواند به مراتب مافوق عقل فعال نیز نائل شود (ملاصدرا، ج ۸: ۴۳۲).

به اعتقاد ملاصدرا، انسان از جمله ممکناتی است که حقیقت او از دو روح تشکیل شده است: یکی روح حیوانی فانی و دیگری روح ملکیتی باقی. از جهت روح ملکیتی باقی، او در هر زمانی، خلق و لیبسی تازه و موت و حیات جدیدی دارد. او می‌تواند از منزلی به منزل دیگر ترقی کند و از نشأه‌ای به نشأه دیگر متحول شود، تا وقتی که به وسیله این فناها از همه منازل کونی و مقامات خلقی درگذرد و در منازل ملکوتی و در اسماء الهی و تخلق به اخلاق الهی سیر کند، تا به مقام فنای کلی و بقای ابدی برسد و موطن حقیقی «أنا لله و أنا الیه راجعون» قرار بگیرد (ملاصدرا: ۶۷).

از نظر ملاصدرا، هنگامی که انسان به مقام فنا و بقا برسد، خلیفه خدا خواهد شد و مشمول آیه شریفه «أنتی جاعل فی الأرض خلیفه...» و قابل تعلیم اسماء و مسجود ملائکه مقرب می‌شود و می‌تواند بار امانت الهی را که آسمان‌ها و زمین از حمل آن عاجزند، حمل کند. پس او بالقوه دارای مقام فوق تجردی است که همان مقام جانشینی الهی است (همان: ۶۷ - ۶۸).

راهبان. مرحوم سبزواری در توضیح این بیت می‌گوید: نفس به خاطر لطافت و بساطت خود، به هر صورتی که به آن توجه کند، تصویر می‌شود. عبارت «فمرعی للغزلان» به اعتبار نشأه سابقه حیوانی است و عبارت «دیراً للرهبان» به اعتبار نشأه لاحقه عقلی است. به عبارت دیگر، حالت اول هنگامی رخ می‌دهد که خیال او در متاع دنیا صرف شود و حالت دوم به خاطر این است که متذکر خدای تعالی یا ملائکه مقرب شده است. از طرفی، به این خاطر در معرفی نشأه سابقه به غزلان اشاره نموده‌است که حیوانی وحشی است و به شهوت انسان اشاره دارد (ص ۵۷۳-۵۷۲).

ملاصدرا تأکید می‌کند که با علم حضوری، ذات خود را غیر محدود در حد معین و مرتبه مخصوص می‌یابیم که قابل شمارش نیست و می‌بینیم که او با وحدت و بساطت خود همه اشیاء معقول را تعقل می‌کند و صور متخیله را تخیل و صور محسوسه را درک می‌کند (ج ۷: ۳۳۱).

به اعتقاد صدرالمآلهین هر موجودی غیر از انسان دارای مرتبه ثابتی است و قابل تحویل و دگرگونی از یک نشأه به نشأه دیگر نیست و تنها انسان است که از حیث انسانیت، دائماً در حال ترقی از یک وجود به وجود دیگر است و در مرتبه خاصی ثبوت ندارد. او می‌گوید وجودی که ذاتاً در حال ترقی است، همان امانتی است که خداوند آن را بر انسان عرضه کرد و در روز قیامت این وجود به خداوند بازگردانده می‌شود (۳۶۱).

ملاصدرا واژه «ضعف» در آیه شریفه «خلق الانسان ضعیفاً» را به ترقی ذاتی در وجود تعبیر

از نظر صدرالمتألهین نفس بر اثر ادراک معارف، ترقی وجودی می‌یابد و به مرتبه خود مدرک منتقل می‌شود. پس نفس دارای هویت معینی نیست و مجرد از ماهیت است و در میان تمام موجودات، به عدم وقوف در یک حد ثابت ممتاز می‌شود (حسن زاده آملی، ج ۲: ۳۲۲-۳۲۱).

از نظر صدرالمتألهین مقام لایق‌نفس علاوه بر بعد عقل نظری، در بعد عقل عملی نیز قابل ترسیم است. وی مراتب عقل عملی در انسان را (به حسب استکمال) در چهار مورد مطرح می‌کند: مرتبه تهذیب ظاهر با استفاده از اعمال شریعت، مرتبه تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات رذیله و دوری از خواطر شیطانی، مرتبه تنویر قلب به صور علمی و معارف حقه، مرتبه فنای نفس از ذات خود با قصر نظر از غیر ذات باری که این نهایت سیر به سوی خداست. ملاصدرا اشاره می‌کند که پس از این مرتبه، منازل و مراحل زیادی است که قابل شمارش نیست و به خاطر قصور درک انسان قابل فهم نیست، مگر با علم حضوری (ملاصدرا، ج ۲/ ۶۱۰-۶۰۹).

از نظر صدرالمتألهین مقام فوق تجردی در امتداد نشأه ابداعی - خلقی انسان است. به عبارت دیگر، انسان می‌تواند خود را از ماهیت مبراً کند، که این ناشی از کمال بعد خلقی و ابداعی انسان است. برای فهم این مطلب نکات زیر قابل توجه است:

اولاً: نفس انسان هنگام ادراک صور می‌تواند آنها را تغییر داده، یا بزرگ و کوچک کند، بدون آن که مدرکات خود را از خارج انتزاع نماید و یا صور را به امر خارجی تطبیق دهد.

ثانیاً: نفس انسان می‌تواند معانی و حقایق کلیه را تنزل داده، آنها را به وجودی جزئی و خیالی و به نحو

تفصیل مشاهده کند. گاهی نیز صور کثیره‌ای را از خارج انتزاع نموده، پس از سیر دادن آنها و طی منازل و مراحل وجودی، آنها را به عالم عقل و دار مجردات کلیه و حقایق صرفه وارد کند و یک نحوه وجودی فوق تجرد و عاری از حد ماهوی به آنها بدهد. پس او می‌تواند در یک حقیقت واحد، قوس نزولی و صعودی را پدید آورد. از طرف دیگر، اصل حقایق از حالت صرف به جزئی و متعین و از متعین به صرف، به وسیله نفس ناطقه محفوظ می‌ماند و بدون آن که نفس تجزیه یابد، بساطت آن محفوظ می‌ماند.

ثالثاً: فعل نفس (توحید کثیر و تکثیر واحد) به صورت دفعی و به نحو انشاء و ابداع حاصل می‌شود و به نحو تجلی اشراقی است، چرا که در تأثیر و تأثر مادی، وضع و محاذات شرط است، در حالی که اکثر تأثیرات نفس بدون وضع و محاذات ظاهر می‌شود و براساس تجلی نفس، معانی از عدم و لا شیء در صحنه وجود وسیع نفس ظاهر می‌شوند و تأثیر آنها منوط به طرف اثر نیست.

براساس این فعل نفس (که نفس می‌تواند به مقام ادراک کلیات و عقول برسد و حقایق را پس از طی مراحل، وجود فوق تجرد و عاری از حد ماهوی بدهد)، برخی از اهل حکمت برای نفس مرتبه فوق تجرد قائل‌اند و از نفوسی که به مقام ادراک کلیات و عقول طولی و عرضی می‌رسند، نفی ماهیت کرده‌اند و آنها را وجودات محض و صرف و بدون ماهیت می‌دانند، زیرا نفس بدون وضع و محاذات که از خصوصیات ماده است، می‌تواند خلق و ابداع کند (جلال الدین آشتیانی: ۴۳۸-۴۳۶).

## ۲- ویژگی‌های مقام فوق تجردی از منظر ملاصدرا

اکنون به برخی از ویژگی‌های این مقام اشاره



می‌شود که در آثار ملاصدرا و شارحان آثارش به آنها اشاره شده است.

#### -فوق مقوله بودن

از ویژگی‌های نفس انسان این است که گوهری بسیط و بحت است و با توجه به این که حد یقفی ندارد، لذا مرکب از جنس و فصل نیست و نمی‌توان برای آن حد منطقی ثابتی در نظر گرفت، در نتیجه ماهیت ندارد. از طرفی، چون از سنخ وجود است و وجود نیز نه جوهر است و نه عرض، بنابراین، نفس ناطقه نه جوهر است و نه عرض، در نتیجه، فوق مقوله است (ج ۱، ص ۱۵۶ و ۳۲۹). بنابراین، برخلاف نظر مشاء که نفس را جوهر و دارای ماهیت می‌دانند و فقط به بعد تجردی نفس اعتقاد دارند، در حکمت متعالیه و حتی در فلسفه اشراق، نفس با طی مراحل می‌تواند فاقد ماهیت شود و فوق مقوله جوهر و عرض (ماهیت) قرار بگیرد (یوسف ابراهیمیان: ۳۲۷).

#### -از سنخ علم (یا وجود) بودن

براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، نفس ناطقه ظرف علم نیست، بلکه خود علم است. مقام فوق تجردی بر اثر وسعت علمی در انسان حاصل می‌شود. از طرفی، علم نیز از سنخ وجود است و کیف نفسانی نیست، بنابراین، نفس انسان عین علم است و هر چه علم انسان وسعت یابد، وجود انسان نیز وسعت می‌یابد، تا به مقام فوق تجرد برسد. در روایتی از امام علی (ع) آمده است: «هر ظرفی به واسطه آنچه در آن واقع می‌شود، تنگ می‌شود، مگر ظرف علم که به واسطه آنچه در آن قرار داده می‌شود، وسعتش بیشتر می‌شود» (حسن زاده آملی، ج ۱: ۱۴۴). به عبارت دیگر، ظرفیت انسان به علم بستگی دارد؛ یعنی انسان با خوراک علم وسعت وجودی می‌یابد.

#### -احاطه بر عقل داشتن و دانستن حقایق غیبی

از نظر صدرالمتألهین، شأن نفس این است که می‌تواند به مرتبه عقل مستفاد و عقل بسیط نائل شود و حتی بر آن نیز احاطه یابد؛ از ظلمت جهل به جهان نور علم وارد شود و حقایق علمی کلی (از عالم غیب) به روی او گشوده شود، زیرا علم وجودی نوری و محیط و بسیط است. به این ترتیب، بر معرفت او افزوده و اقتدار و استیلا او زیاد شده، کم کم مفاتیح غیب بر روی او گشوده می‌شود (ملاصدرا، ج ۲: ۹۷-۹۸ و حسن زاده آملی، ج ۲: ۱۷۷).

وی معتقد است، نفس انسان مادامی که مشغول تدبیر بدن و به کارگیری قوای خود است، ممکن نیست که ذوات عقلی مجرد را به طور عیان مشاهده کند، مگر فقط با مشاهده ذهنی، ولی اگر در قوه تعقل او وسعت، احاطه و اشراقی ایجاد شود؛ به طوری که هیچ موطنی و هیچ نشأه‌ای او را از موطن و نشأه دیگر باز ندارد، می‌تواند همه ذوات عقلی را در خود احضار کند، همانند رسول خدا در شب معراج و سایر اوقات که احوال آخرت را به طور کامل مشاهده می‌کرد (ملاصدرا: ۳۲۸).

#### -وحدت حقه ظلیه داشتن

وحدت حقه دو نوع است: ۱- وحدت حقه حقیقیه؛ ۲- وحدت حقه ظلیه  
وحدت حقه حقیقیه؛ یعنی حقیقتی که دو بردار نیست؛ نامحدود است؛ به سبب نامحدود بودن بر همه چیز احاطه و اشراف دارد و همه چیز به او قائم است. انسان نیز می‌تواند به این مقام وحدت (نسبت به مادون خود) دست یابد، با این تفاوت که نفس انسان دارای وحدت ظلی است؛ یعنی وحدت نفس انسان ظلّ (تجلی، سایه، فرع یا در طول) وحدت حقه الهی

### -منفک نبودن از معبود

از نظر ملاصدرا، غایت هر معلول عینا علت مفیض آن است و چون معرفت حق غایت وجود خلق است، باید شناخت حق ممکن باشد. از طرفی، باید برخی از موجودات به حسب نهایات وجود، فانی و متحد در مرتبه واحدیت گردند و چون عقول طولیه (توسط عقل اول) وجود عینی حق را مشاهده می‌کنند و عقل اول نیز به اعتبار حد وجودی از مقام احدیت و واحدیت نازلتر است، ناچار باید برخی از افراد انسان به اعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی، به مقام و مرتبه «لی مع الله» برسند، چرا که غایت ممکنات، فاعل و ایجاد کننده آنهاست و اگر سیر صعودی آنها به حق منجر نشود، با توجه به این که فاعل آنها حق است، لازم می‌آید که برای شیء دو صورت تمام و کمال موجود باشد (ملاصدرا: ۳۳۷-۳۳۸).

مرحوم آشتیانی در توضیح این کلام ملاصدرا که می‌گوید: انسان می‌تواند به مقام لی مع الله برسد، می‌گوید:

نهایت سیر وجود ممکن تنها به ابتدای وجود ممکن تحقق نمی‌یابد. در حالی که نقطه شروع وجودات امکانی (در قوس نزول) تعیین وجود مطلق (به وجود عقل اول) است، در نهایت وجود حقیقی انسان کامل از این مرتبه به مقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می‌نماید. انسان با رسیدن به مقام فنا در حق و رجوع انتها به ابتدا، احکام وجود ممکن؛ از قبیل، مرآتیت، آیت بودن، ظلیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت، محو می‌شود و در نتیجه، عابد از معبود در این مقام متحیز و جدا نیست (ملاصدرا: ۳۳۵).

است (یوسف ابراهیمیان: ۳۵۶؛ حسن زاده آملی، اصل ۳۹). براساس وحدت حقه، خداوند در عین اینکه در هیچ جا نیست، ولی در همه جا حضور دارد. نفس انسان می‌تواند همین ویژگی را به دست آورد، همان طور که مرتبه رقیق آن در مورد نفس نسبت به بدن نیز وجود دارد، زیرا نفس انسان در عین حال که در هیچ جای بدن نیست، اما بر تمام اعضا و جوارح و قوا اشراف دارد. وحدت حقه در برابر وحدت عددی است که دو بردار است و ناشی از حد و محدودیت آن است، درحالی که وحدت حقه چون وجودش نامتناهی است، جایی برای دومی باقی نمی‌گذارد و تمام وجود را به خود اختصاص می‌دهد. انسان نیز می‌تواند با رسیدن به فوق تجرد عقلی، به این نوع وحدت دست یابد که در اصطلاح به آن وحدت صمدی نیز گفته می‌شود (یوسف ابراهیمیان ۳۷۷-۳۷۸ و ۳۶۸). انسان کامل وقتی به این مقام می‌رسد، دارای وجود جامعی می‌شود که وحدت جمعیه نام دارد و چون در سایه وحدت حقه الهی است، به آن وحدت ظلیه می‌گویند. در تعبیر عرفا و فلاسفه، این وحدت به هیکل توحید نیز تعبیر شده است (ملاهادی سبزواری: ۸۱۱ و حسن زاده آملی، ج ۳/ص ۳۳۶-۳۳۵).

### - حد معین نداشتن

از نظر ملاصدرا، به این جهت که نفس در سیر استکمالی خود دارای مقام معلومی نیست و به هر مرتبه‌ای که می‌رسد می‌تواند از آن فراتر رود، بنابراین، نمی‌توان حد معینی را برای او فرض نمود. به اعتقاد او، تنها انسان است که از حیث انسانیت، دائماً در حال ترقی از یک وجود به وجودی دیگر است و در یک مرتبه خاصی ثبوت ندارد (ملاصدرا، ج ۸: ۳۹۸).

### -اختصاص به انسان داشتن

از دیدگاه ملاصدرا وجه ممیزه انسان با نبات و حیوان در این است که انسان استعداد پذیرش حرکت لایقفی را دارد، ولی غیر انسان این استعداد را ندارند. از طرف دیگر، وجه امتیاز بین انسان سعید و انسان شقی در پیمودن حرکت لایقفی است؛ به این نحو که در انسان سعید مانعی از حرکت لایقفی وجود ندارد، در حالی که انسان شقی مانع از حرکت لایقفی را در خود به وجود آورده است. صدرا براساس این نوع از حرکت، موجودات را به صورت زیر تقسیم بندی می‌کند:

موجود یا از جمیع جهات بالفعل است، مانند: وجود ملک و یا از برخی جهات بالفعل و از برخی جهات بالقوه است.

در صورت دوم: یا برای او انتقال از صورتی به صورت دیگر جایز نیست، مانند: اجرام آسمانی و یا انتقال از صورتی به صورت دیگر جایز است. در صورت اخیر: یا انتقال همراه با صعوبت و عسراست مانند: کوه‌ها و معادن و یا انتقال به سهولت و راحتی است، مانند: انسان و حیوان و نبات. در صورت دوم: یا حرکت و انتقال او دارای حد است و از غایت قصوی تجاوز نمی‌کند، مانند: نبات و یا حرکت او دارای حد یقفی نیست مانند انسان. در این صورت: یا حرکت لایقفی به فعلیت می‌رسد که این همان مقام جانشینی الهی است و یا مانعی جلوی حرکت او را می‌گیرد. در صورت اخیر یا از اهل سلامت است، اگر صورت آن مانع بر او غالب نشود و یا از اهل شقاوت است، اگر صورت مکتسبه بر او غالب شود.

مرحوم نوری (در حاشیه‌ای که بر ذیل این مطلب دارد) می‌گوید: باری تعالی تام و فوق تمام است و

ارواح الهی مقرب تام‌اند، بدون اینکه دارای مقام فوق تمام باشند. انسان سالک پس از طی مقامات و منازل (همان گونه که در وجود مقدس پیامبر خاتم متحقق است) بر اساس همین حرکت لایقفی می‌تواند به مقام فوق تمام دست یابد (ملاصدرا، ج ۳: ۳۹۴-۳۹۵).

سر اینکه مقام فوق تجردی مختص انسان است، به این جهت است که انسان دارای نشأه مادی صلاحیت عروج و صعود دارد و دارای قوه و استعداد حرکت جوهری و تحول ذاتی است (یعنی تحول ذاتی مختص انسان است که ناشی از نزول او به نشأه طبیعت است، نه عقول و ملک). این استعداد با تعلق نفس به بدن ملازم است. مادامی که این تعلق باقی است عروج و سیر ذاتی انسان تحقق دارد. از این جهت در عقل اول استعداد عروج به مقام احدیت و واحدیت موجود نیست، بنابراین با آن که عقل اول دارای مقام قرب الهی است ولی به مقام «لی مع الله» که فراتر از عالم عقول است نمی‌رسد (ابن ترکه: ۳۵۹).

### -ابدیت

با توجه به این که نفس وجود صرف و فوق مقوله است و نظر به اینکه وجود از بین رفتنی نیست، این مطلب نتیجه می‌شود که نفسی که وجود صرف و بدون ماهیت است، از بین رفتنی نیست (یوسف ابراهیمیان: ۳۲۸).

### ۳- مبانی صدرالمتألهین برای اثبات مقام فوق

#### تجردی

#### -اصالت وجود

یکی از مقدمات و لوازم اثبات مقام فوق تجردی در انسان، نظریه اصالت وجود است، زیرا تا اثبات

نشود اصالت با وجود است، نمی‌توان مبانی دیگر را تأیید نمود. از طرفی، نمی‌توان استکمال نفس از مرتبه هیولانی تا مرتبه فوق تجردی را اثبات نمود و نیز به یک حقیقت واحد در انسان، در طول این سیر قائل بود.

صدرالمتألهین، اشتداد در وجود در جهت کمال و استکمال صورت جوهری (به طوری که دارای اوصاف ذاتی جدیدی غیر از آنچه قبلاً بوده است) را ممتنع نمی‌داند، زیرا وجود در نظر او مقدم بر ماهیت است و ماهیت، اعتباری بیش نیست. در نظر او امتناع وقتی حاصل می‌شود که به اصالت ماهیت قائل شویم که در این صورت، صورت جدید غیر از صورت قبلی است، بنابراین، انقلاب در ماهیت پدید می‌آید که محال است، بنابراین، نفس در اثر حرکت اشتدادی و تکاملی خود به مرحله تجرد تام عقلی می‌رسد و از عالم عقول به وصف تجرد و وحدت به هستی خود ادامه می‌دهد. این تحولات بنا بر اصالت وجود منجر به انقلاب نخواهد شد، زیرا نفس وجود واحدی است که مراتب و نشأت گوناگونی را طی می‌کند (مصباح یزدی، ص ۳۲۰ و ملاصدرا، ج ۸/۴۲۰).

#### -تجرد نفس

تجرد نفس یکی از پیش نیازهای لازم برای اثبات مقام فوق تجردی آن است، زیرا تا اثبات نشود نفس مجرد است، نمی‌توان برای آن مقام فوق تجردی اثبات کرد. دلایل مختلفی برای اثبات تجرد نفس ارائه شده است. نتیجه آن ادله این است که نفس ناطقه، مجرد و دارای وجود بسیط و محض است (حسن زاده آملی، ج ۲: ۳۲۲-۳۲۱).

#### -حرکت جوهری

به نظر ملاصدرا نفس انسانی موجودی نیست که دارای ماهیت خاص و مرتبه وجودی ثابتی باشد، بلکه نفوس انسانی مراتب وجودی متفاوتی دارند، در حالی که سایر ممکنات حتی عقول مجرد، ماهیت و مرتبه وجودی خاصی دارند. براساس حرکت جوهری است که می‌توان ادعا کرد سیر وجود نفس تنها به عالم طبیعت منحصر نمی‌شود، بلکه نفس انسان هم قبل از این عالم (به وجود سبب خود) و هم پس از آن، دارای عوالم و نشأت خاص متناسب با آن نشأه است، در نتیجه زمینه برای اثبات مقام فوق تجردی فراهم می‌شود، چرا که لازمه انکار حرکت جوهری و استکمالی نفس، این است که نفس از ابتدای پیدایش خود تا تعلق به بالاترین مرتبه عقلی، دارای ماهیت و جوهر ثابتی باشد و این بر خلاف وجدان و وجود تحولات شگرف و جوهری در ذات انسان است که باعث می‌شود انسان از مرتبه مادی و جسمانی به مرتبه بالای تجرد نائل شود (شرح ج ۸ اسفار، مصباح یزدی، ج ۲/ص ۲۷۵). به علاوه در صورت عدم پذیرش حرکت جوهری در ذات نفس انسان، لازم می‌آید که نفس در تمام مراحل وجودی‌اش، جسمانی باشد، زیرا نفس ناطقه فصل اشتقاقی انسان است و فصول و صور حقیقت واحدند و اختلافشان اعتباری است. نفس ناطقه یا حیوانی برای ماده بدن در حکم صورت است. از طرفی، صورت به شرط لای از حمل بر ماده حمل نمی‌شود، ولی جنس بر فصل حمل می‌شود (به این معنا که جنس از عوارض تحلیلی فصل است)، بنابراین، حمل انسان بر فصل حقیقی آن (یعنی نفس) صحیح خواهد بود، در نتیجه، نفس ناطقه بر حیوان (که جسم نامی حساس است)

قائل شد، در نتیجه نمی‌توانیم حرکت را در نفس انسان توجیه کنیم. از طرف دیگر، اگر نفس دارای حقیقتی غیر مادی و مجرد باشد، نمی‌توان تعلق آن به بدن مادی و انفعال آن را از حالات و عوارض مادی بدن توجیه کرد. اگر نفس موجودی کاملاً روحانی و عقلی باشد، تأثیر پذیری آن از بدن بی‌معناست، بنابراین، نمی‌توان حرکت را در نفس انسان توجیه کرد.

با توجه به مبنای جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس که بر محور حرکت جوهری است، نفس هویتی ممتد بوده که در مرتبه خیال، خیال و در مرتبه عقل، عقل و در هر مرتبه دیگری حکمی خاص، متناسب با همان مرتبه دارد. لذا در مرتبه فوق عقل، مطابق شأن آن مرتبه است. بنابراین، لازمه حرکت جوهری نفس، پذیرش نظریه جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس است. از این جهت است که صدرالمتألهین یکی از دلایل حرکت جوهری را همان جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس انسان می‌داند (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۹۹-۹۸).

آیت الله حسن زاده در تأیید نقش این مبنا برای اثبات مقام فوق تجردی می‌گوید: سر اینکه نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقا است، این است که جسم جامد با حرکت جوهری خود می‌تواند از نطفه تا مرحله وحدت حقه ارتقاء یابد و تبدلات ذاتی و جوهری خود را به نحو استمرار و اتصال ادامه دهد (ادله‌ای بر حرکت جوهری، حسن زاده آملی، ص ۵۹).

حمل می‌شود. حاصل اینکه نفس از حیث صورت بودن و حتی از حیث فصل بودن موجودی، مادی و جسمانی خواهد بود، ولی در صورت اعتقاد به حرکت جوهری، ذات نفس دگرگون شده و از مرتبه جسمانیت خارج می‌شود (اسفارالاربعه، ملاصدرا، ج ۸/ص ۴۰۰ و شرح جلد ۸ اسفار، مصباح یزدی، ج ۲/ص ۲۷۹). به عبارت ساده‌تر، منکران حرکت جوهری فصل اشتقاقی را مقوم نوع و محصل جنس و تمایز جنس و فصل را به تحلیل ذهنی می‌دانند (نه تحلیل خارجی)، بنابراین، لازم می‌آید نفسی که محصل جسم نامی و در وجود با آن متحد است، جسم نامی باشد، در حالی که آن‌ها نفس را مجرد می‌دانند و جسم را مادی (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۹۹).

آیت الله حسن زاده در مورد تأیید نقش حرکت جوهری در اثبات مقام فوق تجردی می‌گوید: «با حرکت جوهری نفس انسان از طبع به وحدت حقه ظلیه می‌رسد». ایشان در این زمینه به سخن ملاصدرا استناد می‌کند که می‌گوید: «به سبب حرکت است که کمالات نفوس از قوه به فعل می‌رسد» (ادله‌ای بر حرکت جوهری، حسن زاده آملی، ص ۵۹).

#### جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس انسان

یکی از مبانی مهمی که با استفاده از آن می‌توان مقام فوق تجردی را اثبات نمود، نظریه جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس انسان است، زیرا در صورتی که نفس را دارای حدوث جسمانی ندانیم و بگوییم نفس ذاتاً بسیط است، باید به قدم نفس ملتزم شویم، چون هر امر بسیطی، مجرد است و مجردات نیز قدیم‌اند، لذا نمی‌توان به حدوث نفس

## ب-مقام فوق تجردی نفس انسانی از نگاه ملا هادی سبزواری

در آثار مرحوم سبزواری، به نحو مبسوط و مشخص تری به بررسی این مقام پرداخته شده است. ایشان مقام فوق تجردی را از امتیازات انسان دانسته و در آثار خود به استدلال‌های مختلفی برای اثبات این مقام پرداخته است. ایشان در استدلالات خود به تقریر راهکارهای سه‌روردی نیز در اثبات این مقام پرداخته است. لذا همچون مباحث مربوط به صدرا، ابتدا به تعریف و تبیین این مقام از منظر مرحوم سبزواری پرداخته، سپس به ویژگی‌هایی که ایشان علاوه بر مواردی که از آثار صدرا استفاده می‌شود، پرداخته و همچنین مبانی ایشان را نیز مطرح نموده است، خواهیم پرداخت و در پایان اشکالاتی که ایشان در این زمینه مطرح نموده‌اند، به همراه جواب آنها مطرح خواهد شد.

### ۱- تبیین مقام فوق تجردی نفس انسانی

مرحوم سبزواری در بحث ادله تجرد نفس، به این مقام اشاره می‌کند. ایشان با اثبات مقام فوق تجردی، تجرد نفس از ماده را نیز اثبات می‌کند. او برای اثبات مقام فوق تجردی مطلبی را ذکر می‌کند که ریشه در مبانی فلسفی سه‌روردی دارد: انوار حسی بسطی‌اند، زیرا شائبه ظلمت در آنها راه ندارد (ظلمت امری عدمی است و شیئی به محاذات آن قرار ندارد). پس از این مطلب او با استفاده از قاعده اولویت اثبات می‌کند که به طریق اولی انوار اسفهدی که همان نفوس کلی‌اند (حکمت نامه، غلام حسین رضائزاد، ص ۱۷۷۹) و انوار قاهره که همان عقول کلی‌اند (همان) نیز بسطی‌اند. سپس ایشان بیان می‌کند که

چون نفوس و ما فوق آنها بسطی‌اند، پس دارای ماهیت نیستند و هیچ ظلمتی در آنها راه ندارد. پس از این، برای اثبات تجرد نفس از ماده، طریق اولویت را پیش گرفته، می‌گوید: چون تجرد از ماهیت برای نفس اثبات شد، به طریق اولی تجرد از ماده نیز برای آن اثبات می‌شود (شرح منظومه، ملاهادی سبزواری، ص ۳۰۸-۳۰۹).

مرحوم سبزواری حد یقینی برای سیر کمالی انسان قائل نیست و جمله «النفس و ما فوقها وجودات بحته بلا ماهیه و انوار بلا ظلمه» را به عنوان شاهد از فلسفه سه‌روردی بیان می‌کند. این عبارت به دو گونه معنا شده است:

اول: طبق نظر مرحوم سبزواری، ماهیت به معنای قول جامع و مانع که همان قول شارح است، از او نفی شده است، اگر چه برای وجود او به این لحاظ که در مرتبه مادون عقول است، حد به معنای فاقدیت مطرح است (اسرار الحکم، ملاهادی سبزواری، ص ۲۵۶).

دوم: طبق نظر مرحوم آملی، نفی ماهیت از نفس و حتی عقل به این معناست که احکام وجود در آنها بر احکام ماهیت غلبه دارد، زیرا ماهیتی که دارای آثار نیست، گویی معدوم است. از این جهت، چون آثار وجود در آن بر آثار ماهیت غالب است، می‌توان گفت که نفس دارای وجود بحت است (درر الفوائد، محمد تقی آملی، ص ۳۷۲-۳۷۰).

مرحوم سبزواری برای اثبات بی‌ماهیت بودن انوار اسفهدیه<sup>(۱)</sup> (نفوس ناطقه انسانی) طرق ذیل را ذکر می‌کند:

۱- ماهیت هر شیء تعریف آن شیء است از جهت مانعیت و جامعیت. مانعیت مستلزم ضیق وجود

است و چون وجود نفس حد یقینی ندارد، بلکه هر مرتبه‌ای که نفس به آن برسد، از آن تخطی می‌کند و هر فعلیتی را که به دست آورد، آن را می‌شکند و از آن خارج می‌شود، در نتیجه نمی‌توان تعریف جامع و مانعی را برای انسان معین کرد. از این جهت نفس ماهیت ندارد (شرح منظومه، ملاهادی سبزواری، ص ۵۵).

۲- نفس هنگامی که به مرتبه عقل بالفعل برسد، با عقل فعال متحد می‌شود و چون عقل کلی ماهیت ندارد و به لحاظ این که متحد با متحد از نظر احکام مساوی است، بنابراین، نفس نیز ماهیت نخواهد داشت (همان ۵۵). به اعتقاد مرحوم سبزواری عقل دارای مراتبی است: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، نفس که در اثر استکمال (در این مرحله) با عقل فعال متحد می‌شود. او برای عقل مرتبه دیگری را مطرح می‌کند که آن را عقل کلی می‌نامد؛ به این معنا که موجود تامی است که حالت منتظره‌ای برای او نیست و هیچ تعلق جزبه قیوم خود که فوق تمام است، ندارد. برای او در این مرتبه ماهیت وجود ندارد؛ چه رسد به این که ماده و موضوع وجود داشته باشد. به علاوه ایشان ادامه می‌دهد که نبود ماهیت برای نفوس مجرد انسان نیز هست و تفاوت آن با نورالانوار به شدت و ضعف و فقر و غناست (مجموعه رسائل فلسفی ملاهادی سبزواری، ۷۹۸-۷۹۹).

۳- این دلیل را ایشان براساس مبانی شیخ اشراق مطرح می‌کند. از این جهت، ابتدا مبانی اشراقی این دلیل بیان می‌شود:

الف) با نظر به ذات خود درمی‌یابیم که ذات ما وجودی محض است.

ب) به وجود محض دو چیز می‌تواند ضمیمه شود:

۱- جوهر که در موضوع نیست. این امری سلبی است. ماهیت جوهر در ذات من نیست، زیرا هر مفهوم و ماهیتی مستحق صدق «هو» است، ولی ذات من مستحق صدق «انا» است.

۲- اضافاتی مانند اضافه تدبیر بدن که از خارج از ذات بر آن عارض شده است، زیرا این اضافه برای نفس به عنوان رسم است؛ یعنی این اضافه در تعریف نفسیت اخذ شده و یکی از عوارض است، ولی در ذات نفس معتبر نیست.

از آنچه گذشت، معلوم شد تنها چیزی که باقی می‌ماند، وجود «من» است، زیرا اگر چیزی ورای وجود «من» باشد، حتما هنگام ادراک خود، آن را ادراک خواهیم کرد، چراکه نزدیکتر از «من» به خودم چیزی نیست. من به هر چیزی با «هو» اشاره می‌کنم، اما به خودم با «انا»، زیرا چیزهای دیگر ماهیت دارند، ولی خودم ماهیت ندارم، لذا انوار اسپهبدی و نفوس ناطقه دارای ماهیت نیستند و به طریق اولی ماده ندارند (شرح منظوم سید رضی شیرازی، ج ۲/ص ۱۸۵۸) شیخ اشراق در جایی دیگر برای اثبات بی‌ماهیتی نفس انسان می‌گوید: ادراک من همان وجود مجرد از ماهیت و علم حضوری من است، زیرا نمی‌توان ادراک خود را از نوع علم حصولی فرض کرد، چرا که اگر علم حصولی باشد، معلوم (ادراک من) عین نفس یا جزء نفس نیست و لذا غیر نفس مان خواهد بود و یا به عبارت دیگر ذات نفس از علم حصولی متقوم خواهد بود، در حالی که نفس به خود علم حضوری دارد، بنابراین ادراک نفس، ماهیت نیست بلکه خود وجود است، در نتیجه وجود انسان

است، زیرا ورای مرتبه عقلی است (الشواهد الربوبیه، تعلیقه ملاحادی سبزواری، ص ۷۹۱).

#### -بسیط الحقیقه بودن

مرحوم سبزواری می‌گوید: پس از اتحاد نفس با عقل فعال که در اثر سیر جوهری نفس ایجاد می‌شود، نفس می‌تواند از این مقام ترقی نماید. در نظر اهل عرفان این ترقی به رسیدن به مقام عین‌الجمع منجر می‌شود که همان عالم اسماء و صفات و مرتبه واحدیت (یا قاب قوسین) است. پس از آن، به مقام جمع‌الجمع می‌رسد که مقامی است که برای انسان اسم و رسمی نیست و مرتبه احدیت (یا اوادنی) نام دارد. در نظر حکما انسان وقتی به مقام فوق مجرد می‌رسد، بسیط الحقیقه‌ای است که همه کمالات و خیرات مادون را داراست. در واقع، او وجود ظلّ الحقی است که همه قوا و مبادی در او متراکم شده است یا به عبارت دیگر، وجود منسبطی است که دارای وحدت جمعی و وحدت ظلّی است و بنابر قاعده «فصل اخیر مشتمل بر جمیع فعلیات صور سابقه است» جمیع فعلیت‌های مادون را به نحو اعلی و اشرف داراست (مجموعه رسائل فلسفی ملاحادی سبزواری، ص ۸۲۰-۸۱۸).

#### -به ذات باری تعالی متشخص بودن

براساس قاعده فلسفی «تمامیت نوع و فعلیت آن به فصل اخیر آن است، نه به جنس آن»، این نکته فهمیده می‌شود که فصل، جامع جمیع مقومات نوع خود است، پس فصل اخیر به نحو بساطت و وحدت، جامع جمیع کمالات و فعلیات و مبدأ مبادی فصول گذشته است. انسان نیز دارای تشخص واحدی است که مراتب مختلف دارد و براساس رتبه وجودی آن مرتبه، صفات و ویژگی‌های مخصوص به آن مرتبه را

دارای ماهیت نیست (تلویحات، سهروردی، ص ۱۱۶- ۱۱۵ و اسرارالحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۹- ۲۵۷ و ص ۴).

#### ۲-ویژگی‌ها

علاوه بر این که در آثار مرحوم سبزواری ویژگی‌های مشابهی همانند صدرا می‌توان یافت، ولی ایشان در آثار خود ویژگی‌های دیگری را اضافه می‌کند که عبارتند از:

#### - حد معین نداشتن

به تعبیر مرحوم سبزواری، انسان همچون ظلومی است که به طور مداوم قاتل خویش است و در حدی خاص توقف نمی‌کند، زیرا او به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، از آن تجاوز می‌کند و در هر مرحله‌ای که زنده می‌شود، در آن مرحله می‌میرد، تا به حیات بعدی برسد. این کار را ادامه می‌دهد تا به حد اعلی و اشرف نائل شود و در نهایت، به فنای الهی برسد و باقی به بقای او بشود (مجموعه رسایل فلسفی ملاحادی سبزواری، ص ۸۱۲). در بین موجودات تنها انسان است که می‌تواند به جایی برسد که حد یقف نداشته باشد؛ یعنی راه همچنان برای او باز باشد و سیر و تکامل همچنان برای او ممکن باشد و پا در جاده بی‌نهایت بگذارد و باز هم به تکامل خود ادامه دهد (ابراهیمیان ۳۰۱-۲۹۹).

#### -احاطه بر عقل داشتن و دانستن حقایق غیبی

مرحوم سبزواری در این زمینه می‌گوید: انسان زمانی که نفس خود را کامل کند، می‌تواند با عقل متحد شود؛ از این مقام نیز ترقی یابد؛ به عقل نیز احاطه پیدا کند و مادون او مطوی در دست او گردد. این مقام احاطه از ویژگی‌های مقام فوق تجردی



داراست. در مقام فوق تجردی که مقام وحدت حَقّه ظلیّه و بسیط الحقیقه است، تشخیص انسان براساس رتبه وجودی، به عالی ترین وجود است، که همان فاعلیت حق تعالی است. بنابراین، تشخیص انسان در مرتبه فوق تجردی به ذات باری تعالی است (همان، ص ۸۷۴-۸۷۵).

### - وجود حقیقی داشتن

از نظر ملاحادی سبزواری، وجود حقیقی همان وجود بدون ماهیت است. ایشان می گوید: برای ایجاد مفارقات مجرد امر الهی کافی است و به ماده، صورت، استعداد و حرکت نیازی نیست، چون مفارقات دارای ماهیت نیستند، پس عین امر الهی و همان کلمه «کن» الهی اند و شامل کلمه یکون نیستند. کلمه «کن» الهی همان وجود حقیقی است، لذا وجود بدون ماهیت همان وجود حقیقی است. مخاطب کلمه «یکون» همان ماهیت است و از این جهت می توان فهمید که روح و نفس انسان دارای ماهیت نیست. لذا اینکه گفته شده است: روح از «کن» خارج نمی شود، یعنی از وجود خارج نمی شود و همیشه وجود است و از مذلت ماهیت و ترکیب خارج می شود (شرح اسماء الحسنی، ملاحادی سبزواری، ص ۲۲۷).

### ۳- مبانی

مرحوم سبزواری در اثبات مقام فوق تجردی هم از مبانی شیخ اشراق و هم از مبانی صدرالمتألهین بهره برده است، بنابراین، مبانی ایشان در هر دو نحله فلسفی مورد بحث قرار می گیرد.

### - حرکت جوهری

از نظر مرحوم سبزواری نیز نفس با حرکت تدریجی خود، تا مرتبه تجرد کامل و روحانیت مطلقه

سیر خود را ادامه می دهد که این مرتبه همان مرتبه اخفی است. در این مرتبه نفس در احدیت فانی می گردد و سیر آن به نحو اتصال وحدانی و استمراری است و در هر مرتبه ای دارای لبس فوق لبس خواهد بود. مرحوم سبزواری در مورد اهمیت حرکت جوهری در این سیر می گوید: در تمام مراحل سیر، وحدت جمعی و شخصی نفس محفوظ است و تبدلات وارد بر آن تنها از طریق حرکت جوهری امکان دارد (حکمت نامه، غلامحسین رضانژاد، ج ۲/ص ۱۵۶۵ و ادله ای بر حرکت جوهری، حسن زاده آملی، ص ۱۰۵). وی در ادامه می گوید: ظهور عین نور فعلی است و بنابراین، نور فعلی حق تعالی حقیقتاً ظاهر است. این نور فعلی در مجرای صور اسماء و صفات ظاهر است، لذا ظهور عقل کل همان ظهور نور خدای تعالی است، چراکه عقول و حتی نفوس وجودهای بدون ماهیت و باقی به بقای الهی اند (شرح اسماء الحسنی، ملاحادی سبزواری، ص ۴ و اسرار الحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۷). مرحوم سبزواری وقتی از دید حکمت متعالیه به مسأله نگاه می کند، حرکت جوهری<sup>(۲)</sup> را در تکامل نفس به عنوان یکی از مبانی، تأیید می کند. علاوه بر آن، می گوید: «اگر حرکت در جوهر ممکن نباشد، نمی توان برای نفس ناطقه وحدت حَقّه ظلی قائل شد» (شرح منظومه، ملاحادی سبزواری، ص ۲۴۹). ایشان در تبیین این وحدت نفس می گوید: «نفس ناطقه دارای وحدت جمعی است که حافظ جمیع مراتب طبیعی و امری است». از طرف دیگر، وی این وحدت را تنها وقتی ممکن می داند که نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقا باشد و بتواند از حالت طبیعی به حالت بساطت حرکت کند. پس هنگامی که

مرحوم سبزواری براساس نظر شیخ اشراق معتقد است که چون نفوس و عقول در ادراک خود به واسطه‌ای نیاز ندارند (یعنی با «هو» به آنها اشاره نمی‌شود)، بنابراین، تعریف ماهیت بر آنها صدق نمی‌کند و از این جهت ماهیت ندارند.

### بررسی چند اشکال

با پذیرش مقام فوق تجردی اشکالات و تعارضاتی به وجود می‌آید که با برخی از مبانی فلسفی، همچون: قوانین مربوط به علیت، محدود بودن و یا ممکن الوجود بودن موجودات، تعارض به وجود می‌آید. ملاصدرا و مرحوم سبزواری در آثار خود به برخی از آنها پرداخته‌اند و جواب‌هایی را هم در این زمینه بیان کرده‌اند که به آنها اشاره می‌شود، برخی از اشکال‌ها را نیز شارحان پاسخ داده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

### اشکال اول

به اعتقاد حکما مرتبه نفس پایین‌تر از مرتبه عقل است و عقل نیز از مرتبه الهی پایین‌تر است. این مطلب مستلزم وجود حد یا ماهیت برای نفس است (اسرارالحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۶).

### پاسخ

ملاحادی سبزواری این گونه جواب می‌دهد: این مغالطه از باب اشتراک لفظی بین فقدان امری و فاقد بودنش نسبت به مرتبه امر دیگری است (حکمت نامه، غلام حسین رضا نژاد، ص ۱۷۷۹). برخی خیال می‌کنند هر جا حد باشد، ماهیت نیز هست، در حالی که کلمه حد مشترک بین نفاد شیء و فاقدیت مرتبه شیء دیگر است. هر چیزی که دارای حد منطقی است، حد به معنای نقص و فقدان را نیز دارد،

تبدل ذاتی براساس حرکت جوهری در بسائط جایز باشد، این حرکت به طریق اتصال و استمرار وحدانی خواهد بود» (همان).

### -جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس

مرحوم سبزواری، مبنای جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس را برای اثبات این مقام ضروری می‌داند.<sup>(۳)</sup> بنابراین، نفس از مرتبه جسمانی خود حرکت ذاتی تدریجی می‌کند، تا به مرتبه تجرد کامل و روحانیت مطلقه برسد. در این مرتبه نفس در احدیت فانی می‌گردد و سیر آن به نحو اتصال وحدانی و استمراری است و در هر مرتبه‌ای لبس فوق لبس دارد. از نخستین مرتبه تحوّل و تکوّن آن تا آخرین مرتبه که فنا فی الله است، وحدت جمعی و شخصی آن محفوظ است و تبدلات وارد بر آن جز با حرکت جوهری امکان ندارد (حکمت نامه، غلام حسین رضا نژاد، ج ۲ نامه ۱۵۶۵).

### -اتحاد نفس با عقل فعال

مرحوم سبزواری بر اساس قاعده «اتحاد عاقل و معقول»، معتقد است که وقتی نفس به مرتبه عقل فعال رسید، با آن متحد می‌شود و لذا خصوصیات عقل فعال (همچون نداشتن ماهیت) را به خود می‌گیرد (شرح منظومه، ملاحادی سبزواری، ص ۵۵).

البته نفس انسان پس از اتحاد با عقل فعال، می‌تواند ترقی پیدا کند و از آن مرحله نیز عبور کند و به مقام عین‌الجمع و پس از آن جمع‌الجمع برسد (مجموعه رسائل فلسفی ملاحادی سبزواری، ص ۸۱۸).

-انوار اسفهبدی و نفس ناطقه وجودهای بدون ماهیت

وجود غیر از امکان در ماهیت است. امکان در وجود به تعلق و فقر و نقص وجود است، ولی امکان در ماهیت به سلب دو ضرورت وجوب و امتناع (تساوی نسبت به دو طرف مذکور) است. این نوع امکان در وجود راه ندارد، زیرا وجود برای وجود ضروری است، بنابراین، امکان در وجود به فقر آن است و این فقر ذاتی آن است، نه عارض بر آن (همان).

### اشکال سوم

با پذیرش مقام فوق تجردی لازم می‌آید، انسان از علت خود که عقل فعال است، اشرف باشد و در مرتبه بالاتر از علت خود قرار بگیرد. این در حالیست که معلول نمی‌تواند بر علت خود مقدم شود (مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، رساله اجوبه مسائل کاشانی، ص ۱۷۹-۱۴۷).

### پاسخ

پاسخ این سؤال با بیان تفاوت انسان با عقول و نفوس کلی مشخص می‌شود. نفوس کلی و عقول از ابتدای نشأ خود به خاطر اینکه دارای فعلیت و تمامیت‌اند و از حالتی به حالت دیگر منتقل نمی‌شوند، مقام معلومی دارند، اما انسان به جهت اینکه دارای برهه‌های مختلفی است و به صورت تدریجی مراتب کمال خود را می‌پیماید و به سبب اینکه تطور از حالتی به حالت دیگر تا بی‌نهایت در انسان وجود دارد، غلبه با جهت قبول، افتقار، عجز، انکسار و ضعف نسبت به ذات باری تعالی است، در حالی که استعداد پذیرش این ضعف و انکسار در خلقت سایر موجودات نمایان نیست. منشأ حرکت نیز یافتن همین ضعف وجودی در ذات نفس انسانی است و به این واسطه، انسان در بین موجودات دیگر استعداد پذیرش امانت الهی را دارد. به عبارت دیگر،

ولی عکس آن کلیت ندارد. لذا لازم نیست که هر موجود ناقص و فاقد مرتبه عالیتری (مانند نفس) دارای تعریف (حد و رسم منطقی) و ماهیت هم باشد (همان ۱۷۷۹). اگر می‌گوییم نفس ماهیت ندارد، به این معنا نیست که او نقص ندارد و از ممکنات نیست، بلکه به این معناست که دارای تعریف حدی نیست و از این جهت بی‌ماهیت است. به عبارت دیگر، در لفظ «حد» مغالطه‌ای صورت گرفته است که یا از باب اشتراک لفظ «حد» بین فقدان امری و فاقد بودنش نسبت به مرتبه امر دیگری است (به این معنا که نفس ماهیت به معنای دوم را دارد، ولی ماهیت به معنای اول را ندارد) و یا از باب ایهام انعکاس است، چرا که هر حد منطقی لازم دارد حد به معنی نفاد و انقطاع را، ولی عکس آن صحیح نیست (اسرارالحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۶).

### اشکال دوم

به اعتقاد قائلان به مرتبه فوق تجردی نفس، نفس وجود محض است و چون وجود ممتنع العدم است و ممتنع العدم واجب است، پس نفس نیز واجب است (اسرارالحکم، ملاحادی سبزواری، ص ۲۵۹).

### پاسخ

مرحوم سبزواری این اشکال را این گونه پاسخ می‌دهد: وجوب نفس با وجوب ذات باری تعالی فرق دارد. واجب الوجود، وجود محضی است که اتم و اکمل از آن نیست و در شدت و نوریت غیر متناهی است و هیچ گونه حیثیت تقییدی و تعلیلی در آن راه ندارد. صفات او همه قضیه ضروریّه ازلیّه می‌باشد، اما نفس وجوب بالغیر دارد و معروض وجوب غیر، ممکن الوجود بالذات است. گفته نشود که چون ممکن است، پس ماهیت هم دارد، زیرا امکان در

با اعیان دارای جهات عدمی و به تبع آن ماهیات و حدودند، ولی به لحاظ اصل ذات خود، از حدود عاری‌اند و ماهیت ندارند (تعلیقۀ مرحوم آشتیانی بر مجموعه رسائل فلسفی ملاهادی سبزواری، ص ۷۹۹-۷۹۸ و شرح زادالمسافر، ملاصدرا، ص ۴۳۸).

### پاسخ دوم

آیت الله جوادی آملی می‌گوید: براساس اصالت وجود، در خارج چیزی جز وجود نیست و آنچه نشان از ماهیت است، در ذهن وجود دارد، در نتیجه ماهیت چیزی جز مفهوم نیست، ولی چون ما توانایی نداریم خود آن وجود را (با علم حضوری) درک کنیم، ناگزیر معانی آنها در آینه ذهن، به صورت ماهیت جلوه‌گر می‌شود. به عنوان مثال انسان وقتی در برابر درخت خارجی قرار می‌گیرد، از طریق حواس شرایطی را فراهم می‌کند تا صورت ماهوی آن درخت در ذهن نقش ببندد و گرنه ماهیت درخت در خارج حقیقتاً موجود نیست. از طرفی، اگر انسان موجودی شود که از غبار ذهن رهایی یابد و این قدرت را پیدا کند که عین خارجی را بدون واسطه مشاهده کند، دیگر از ماهیت سخنی در میان نخواهد بود. در این مقام، دیگر سخن از علم حصولی، تصور و تصدیق، قضیه، معرفت و قول شارح (حد و ماهیت) نخواهد بود. انسان چون به مرتبۀ کمال نفس و حتی فوق آن رسیده است، دیگر سخنی از ماهیت مطرح نمی‌کند، بنابراین، ماهیت مرتبۀ ضعیفی است که ذهن آن را انتزاع کرده (و مساوی با مفهوم است) و با تکامل نفس، انسان می‌تواند با خود وجود مرتبط شود، ولی ایشان می‌گویند: به یک اعتبار می‌توان گفت که مقام فوق مجرد دارای ماهیت است و آن به لحاظ انحطاط از مقام وجود واجبی است. به طور خلاصه، می‌توان

سبب ارتقاء انسان از یک نحوۀ وجودی به نحوۀ وجودی دیگر، اشتغال او بر دو جهت موت و حیات، ضعف و قوت، نقص و کمال و بقاء و زوال است و انسان براساس حرکت جوهری این مراحل را طی می‌کند، در حالی که برای غیر انسان این گونه نیست (همان).

### اشکال چهارم

یکی از ویژگی‌های مقام فوق تجردی نفس انسانی، بی‌ماهیت بودن آن است، در حالی که غیر از وجود حق تعالی، همه حقایق دارای حد و ماهیتند، زیرا لازمه معلولیت حد داشتن است و معلول چون در رتبه‌ای مساوی با علت واقع نمی‌شود، لذا هرگز بدون ماهیت نمی‌شود (شرح زاد المسافر، ملاصدرا، ص ۴۳۸).

در جواب این اشکال پاسخ‌های متعددی داده شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

### پاسخ اول

مرحوم آشتیانی می‌گوید: نفوس انسانی دارای اعتباراتی متعدّدند: به اعتبار رجوعشان به سوی ذات حق تعالی و فنا در وجود مطلق و جبران نقایص خود با آن وجود مطلق، احکام ماهیت در آنها مغلوب است و در عوض، آثار وجود بر آنها غالب می‌شود. همین اعتبار، ملاک بقای آنها به بقای ذات باری تعالی است. از طرف دیگر، ممکنات و از جمله آنها نفوس، به اعتبار وجود خارجی خود، رابط محض‌اند و همانند وجود منبسط، به اعتبار سریان و اتحاد با موجودات مقید، ماهیت بر آنها اطلاق می‌شود، اگرچه به حسب اصل ذات خود احکام وجود بر آنها اطلاق می‌شود و از حدود مبرّأیند. به عبارت دیگر، نفوس به لحاظ انحطاط از مقام وجود واجب تعالی و سریان و اتحاد

باشد، بدون آنکه سخن از ماهیت در میان باشد (همان).

#### اشکال ششم

چگونه در مقام فوق تجردی قائل به فوق مقوله بودن نفس هستید، در حالی که در تقسیماتی که در کتب رایج فلسفی موجود است، نفس یکی از اقسام جوهر و دارای ماهیت است (رحیق مختوم، جوادی آملی، ج ۹/ص ۲۲۴).

#### پاسخ

آنچه در کتب معمول فلسفی موجود است و جوهر را به پنج قسم جسم، ماده، صورت، عقل و نفس تقسیم می‌کند، بر اساس مبانی حکمت مشاء است، در حالی که بر اساس مبانی حکمت متعالیه تقسیم مذکور صحیح نیست. در اثر حرکت جوهری، صورت جدیدی حاصل می‌شود و هیچ یک از اجناس و فصول سابق باقی نخواهد بود، بلکه همه آنها اگر لا بشرط اخذ شوند، تنها به لحاظ مفهوم بر صورت جدید صادق خواهند بود. از این جهت، نوع چیزی جز همان صورت جدید نیست. در مورد نفس نیز این گونه است که ماهیت معینی نیست، بلکه بر اساس حرکت جوهری، صورت آن که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد، صورت جدیدی است (همان).

#### اشکال هفتم

در برخی از کتب فلسفی کمال خاص انسان که به کمال نهایی معروف شده، اتحاد نفس با عقل کلی دانسته شده است. «النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان تتحد بالعقل الکلی» (شواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۳۳۳). این مطلب چگونه با مقام فوق تجردی انسان که مرتبه‌ای فوق اتحاد نفس با عقل کلی است، سازگار است؟

گفت ماهیتی که در مقام فوق تجردی نفی شده است، همان مفهوم ذهنی است که مرتبه‌ای ضعیف است، ولی ماهیت به معنای انحطاط از وجود واجب تعالی در این مقام وجود دارد (تحریر تمهید القواعد، جوادی آملی، ص ۷۷۰).

#### اشکال پنجم

یکی از ویژگی‌های مقام فوق تجردی نفس انسانی بی ماهیت بودن آن است. از طرفی، اگر موجودی بی ماهیت باشد، حتماً از لحاظ وجود نامحدود خواهد بود، زیرا ماهیت نشانه محدودیت است. از این جهت، نفی ماهیت از عقول و نفوس به معنای نفی محدودیت از آنهاست (تحریر تمهید القواعد، جوادی آملی، ص ۷۷۲).

#### پاسخ

دانسته شد که بر مبنای اصالت وجود، ماهیت به مفهوم بازگشت می‌کند، زیرا مجعول بالذات وجود است، نه ماهیت، بنابراین، تحقق خارجی تنها از آن وجود است و ماهیت در موطن ذهن و در مقام حکایت از واقعیت خارجی است. به عبارت دیگر، محدودیت هیچ تلازمی با ماهیت ندارد، چرا که بر اساس اصالت وجود، ماهیت مؤخر از وجود است (همانند تأخر مجاز از حقیقت) و وجودها در رتبه مقدم بر ماهیت از یکدیگر جدایند، بنابراین، در مرحله قبل از ماهیات، امتیاز وجودها از یکدیگر و امتیاز جمیع آنها از ذات باری تعالی به اطلاق و تقيید خود وجود است، زیرا در آن مقام نوبت به ماهیت نخواهد رسید، تا امتیاز وجودها از یکدیگر به ماهیت نسبت داده شود. بنابراین، می‌شود موجود محدود و از دیگر اشیاء امکانی و همچنین از واجب تعالی ممتاز

## پاسخ

اعتقاد به سیر انسان و عروج او تا اتحاد نفس با عقل فعال یک مشرب حکمی معمولی است که در مرتبه تجرد نفس مطرح است، در حالی که بحث، در مقام فوق تجردی است. به علاوه، اعتقاد به عدم ترقی انسان از مرتبه عقل قدسی سبب اشرفیت عقل از انسان می‌شود و این خلاف عقیده فلاسفه است. آنان می‌گویند: انسان کامل در اندک زمانی مراتب بین طبیعت و عقول را طی نموده، به مقام فنا و قرب حقیقی نائل می‌شود (تمهید القواعد، ابن ترکه، ص ۳۵۸). بر این اساس، بعد از اتحاد نفس با عقل فعال، ترقی انسان تا مقام عین الجمع و سپس جمع الجمع ادامه دارد (مجموعه رسائل فلسفی ملاحادی سبزواری، ص ۸۱۸). بنابراین، اتحاد نفس با عقل فعال مرتبه خاصی از سیر تکاملی انسان است که در مقام تجرد، عالیترین مرتبه و کمال خاص انسان محسوب می‌شود، ولی براساس حرکت جوهری، حقیقت انسان در مقام عروج، به واسطه تحرک در عنصر مادی، از عقل فعال نیز کامل‌تر و وسیع‌تر می‌شود و بعد از عروج در مراتب عقول، پا بر فرق عقل گذاشته، به مقام قاب قوسین (واحدیت) و در ادامه، به مقام او ادنی (احدیت) می‌رسد (شرح زاد المسافر، ملاصدرا، ص ۴۳۸).

## اشکال هشتم

براساس مبانی فلسفی حرکت جوهری مختص عالم ماده است و در عالم مجردات حرکت معنا ندارد و ثبات محض وجود دارد، بنابراین، چگونه می‌توان تبدلات متعدد نفس را در عالم تجرد به حرکت جوهری نسبت داد؟

## پاسخ اول

پذیرش مقام فوق تجردی برای انسان به معنای نفی مادیت و جسمانیت انسان نیست، چرا که براساس مبانی ملاصدرا انسان معاد و عالم پس از این دنیا، جسمانی است، منتها جسمی متناسب و به حسب همان عالم را دارا خواهد بود. از این جهت، انسان به جهت جسمانیت خود حرکت جوهری را به طور دائم دارا خواهد بود و به تبع آن، نفس او نیز تکامل خواهد یافت، همان طور که در این دنیا نفس انسان با تعلق به بدن در اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد.

## پاسخ دوم

درست است که حرکت جوهری مختص عالم ماده است، ولی در عالم مجردات تجدد امثال و حرکت حبی وجود دارد. به عبارت دیگر، هر جا حرکت جوهری است، تجدد امثال وجود دارد، ولی عکس آن صادق نیست. حرکت حبی و تجدد امثال در تمام ما سوی الله اعم از مفارق و غیر مفارق؛ چه در قوس صعود و چه در قوس نزول، وجود دارد. وجود به طور مداوم در این دنیا و آخرت در حال حرکت است (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۱۷۴)؛ منتها حرکت جوهری مختص به این عالم است و تجدد امثال در همه عوالم جاری است (همان، ص ۱۷۶) تا آنجا که ادعا شده است حرکت در جوهر از تجدد امثال ناشی شده است (همان، ۲۳۷).

ملاصدرا نیز تجدد در امثال و حرکت در جوهر را دو مقوله همراه هم می‌داند که از شیر واحد استفاده می‌کنند، منتها ایشان تجدد را ناظر به حدوث آن به آن و به طور مطلق می‌داند، ولی حرکت جوهری را ناظر به عالم طبیعت می‌داند و معتقد است که آنها از

نظر معنا واحد و از نظر مفهوم و خارج متغایر هستند<sup>(۴)</sup> (اسفارالاربعه، ملاصدرا، ج ۷، ص ۳۰۷).

مرحوم سبزواری نیز به توارد صور غیر متناهی به صورت تعاقبی و آن به آن و به طور دائمی معتقد است و لوح محفوظ را نیز به نحو تجدد امثال و اتصالی بنا بر حرکت جوهری، متبدل می‌داند (شرح منظومه سبزواری، ص ۳۲۲).

### ج- مقایسه

ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی نه تنها از جهت ماهیت، بلکه از نظر وجود نیز درجه و رتبه معینی ندارد. ایشان این ویژگی را مختص انسان می‌داند. بنابراین، فوق تجرد در نظر او؛ یعنی نداشتن رتبه و مقام معین. این ویژگی در نظر او ناشی از قابلیت تحول و دگرگونی از یک نشأه به نشأه دیگر است که به طور دائمی در انسان این ترقی وجود دارد. ملاصدرا مقام فوق تجردی را همان مقام جانشینی الهی دانسته که بالقوه در وجود هر انسانی نهفته است. او منبع تغذیه برای رسیدن به مقام فوق تجردی را ادراک معارف می‌داند.

از نظر ملاصدرا با پذیرش مقام فوق تجردی ویژگی‌هایی، از قبیل: فوق مقوله بودن (به این معنا که نفس نه جوهر است و نه عرض)، از سنخ علم یا وجود بودن (به این معنا که نفس ناطقه خود علم است و مقام فوق تجردی بر اثر وسعت علمی در انسان به دست می‌آید)، احاطه بر عقل داشتن (به این معنا که شأن نفس این است که می‌تواند به مرتبه عقل مستفاد و بسیط نایل شود و حتی بر آن نیز احاطه یابد و وجودی نوری و محیط گردد)، وحدت حقه ظلیه داشتن (به این معنا که نفس انسان می‌تواند در تحت سایه الهی، خصوصیات الهی را به خود بگیرد و به

همین جهت، در عین اینکه در هیچ جا نیست، در همه جا حضور داشته باشد و دارای وجود جامعی شود که وحدت جمعیه نام دارد)، حد معین نداشتن (به این معنا که انسان چون دارای مقام معلومی نیست، به هر مرحله‌ای که می‌رسد، می‌تواند از آن مرحله عبور کند، لذا حد معینی برای آن نمی‌توان در نظر گرفت)، منفک نبودن از معبود (به این معنا که انسان با رسیدن به این مقام، احکام وجود امکانی، از قبیل: مرآتیت، آیت بودن و ظلیت در وجود ذی‌ظلم از او محو شده و در نتیجه از معبود خود متحیز نخواهد بود) را برای انسان برمی‌شمرد.

از نظر صدرا مبانی‌ای که برای اثبات این مقام لازم است؛ عبارتند از: اصالت وجود، زیرا که اگر اصالت با وجود نباشد، نمی‌توان استکمالات انسان را به یک وجود واحد نسبت داد، بنابراین، انقلاب در ماهیت به وجود می‌آید؛ تجرد نفس، زیرا تا اثبات نشود که نفس مجرد است، نمی‌توان برای آن مقام فوق تجردی را اثبات کرد؛ حرکت جوهری، زیرا بر اساس حرکت جوهری است که می‌توان ادعا کرد سیر وجود نفس تنها به عالم طبیعت منحصر نمی‌شود، بلکه در عوالم مافوق آن نیز دارای نشأت نامعلومی است؛ جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن، زیرا که در صورتی که نفس را دارای حدوث جسمانی ندانیم و بگوییم نفس ذاتا بسیط است، باید به قدم نفس ملتزم شویم، چون هر امر بسیطی، مجرد است و مجردات نیز قدیم‌اند، لذا نمی‌توان به حدوث نفس قائل شد، در نتیجه نمی‌توانیم حرکت را در نفس انسان توجیه کنیم. از طرف دیگر، اگر نفس دارای حقیقتی غیر مادی و مجرد باشد، نمی‌توان تعلق آن به بدن مادی و انفعال آن را از حالات و عوارض مادی بدن توجیه کرد. اگر

تعالی است، می‌باشد و تشخیص انسان در مرتبه فوق تجردی به ذات باری تعالی است)، وجود حقیقی داشتن (به این معنا که وجود حقیقی همان وجود بدون ماهیت است).

مبانی‌ای که وی برای اثبات این مقام استفاده می‌کند، عبارتند از: حرکت جوهری، او می‌گوید: «اگر حرکت در جوهر ممکن نباشد، نمی‌توان برای نفس ناطقه وحدت حقه ظلی قائل شد»، جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس، (ایشان مبنای جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس را برای اثبات این مقام ضروری می‌داند. بنابراین نفس از مرتبه جسمانی خود حرکت ذاتی تدریجی می‌کند، تا به مرتبه تجرد کامل و روحانیت مطلقه برسد) اتحاد نفس با عقل فعال، (مرحوم سبزواری براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول معتقد است که وقتی نفس به مرتبه عقل فعال رسید، با آن متحد می‌شود و لذا خصوصیات عقل فعال را به خود می‌گیرد) انوار اسفهبندی و نفس ناطقه وجودهای بدون ماهیت، (وی براساس نظر شیخ اشراق معتقد است که چون نفوس و عقول در ادراک خود به واسطه‌ای نیاز ندارند؛ یعنی با «هو» به آنها اشاره نمی‌شود، ماهیت بر آنها صدق نمی‌کند).

ملاهادی سبزواری و ملاصدرا در بسیاری از نتایج و فوایدی که بر مقام فوق تجردی انسان مترتب است، مشترکند. هر دو فیلسوف مقام فوق تجردی را مقام بی‌ماهیتی می‌دانند. از نظر آنها مقام لایققی، مقام احاطه بر عقل است که انسان به واسطه آن از تمام حقایق، حتی حقایق غیبی آگاه خواهد بود. تجاوز از حد و نداشتن حد معین از دیگر ویژگی‌های مشترک است که هر دو معتقدند انسان به طور دائم در حال ترقی است و همیشه راه برای او باز است. از

نفس موجودی کاملاً روحانی و عقلی باشد، تأثیرپذیری آن از بدن بی‌معناست و بنابراین، نمی‌توان حرکت را در نفس انسان توجیه کرد.

مرحوم سبزواری نیز حد یقینی برای سیر کمالی انسان قائل نیست و می‌گوید: چون نفوس و مافوق آنها بسیط هستند، پس دارای ماهیت نیستند و هیچ ظلمتی در آنها راه ندارد. او می‌گوید: ماهیت دارای جامعیت و مانعیت است و مانعیت مستلزم ضیق وجود است و چون وجود نفس حد یقینی ندارد، لذا هر فعلیتی را به دست آورد، آن را می‌شکند و از آن خارج می‌شود. در نظر او نفس هنگامی که به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد، با عقل فعال متحد می‌شود و چون عقل کلی ماهیت ندارد، لذا نفس نیز ماهیت نخواهد داشت. ایشان برای اثبات این مقام از مبانی سهروردی استفاده می‌کند و می‌گوید ماهیت مستلزم صدق «هو» است و چون ما به خود با «انا» اشاره می‌کنیم نه «هو»، پس نفس ماهیت ندارد.

مرحوم سبزواری نیز برای این مقام ویژگی‌هایی را بر می‌شمرد، از قبیل: حد معین نداشتن، (انسان به تعبیر مرحوم سبزواری همچون ظلومی است که به طور مداوم قاتل خویش است و در حدی خاص توقف نمی‌کند)، احاطه بر عقل داشتن و دانستن حقایق غیبی، بسیط الحقیقه بودن (پس از اتحاد نفس با عقل فعال که بر اثر سیر جوهری نفس ایجاد می‌شود، نفس می‌تواند از این مقام ترقی نماید و بسیط الحقیقه‌ای گردد که همه کمالات و خیرات مادون را دارا شود)، به ذات باری تعالی متشخص بودن (مقام فوق تجردی که مقام وحدت حقه ظلیه و بسیط الحقیقه است، تشخیص انسان براساس رتبه وجودی، به عالیترین وجود که همان فاعلیت حق



نظر آن دو، این مقام تنها مختص انسان است، زیرا فقط انسان است که دارای استعداد تحول در ذات خود است و چون این استعداد ملازم با حرکت است، مستلزم تعلق نفس به بدن است. وحدت حقّه ظلیّه، مقام جمع الجمع، مرتبه فنا فی الله، بقای بالله و مرتبه اخفی نیز از جمله ویژگی‌هایی است که این دو فیلسوف برای این مقام قائل هستند. با وجود این، تفاوت‌هایی را می‌توان در تبیین این مقام بین این دو فیلسوف مشاهده کرد:

عمده استدلال مرحوم سبزواری برای اثبات این مقام، استفاده از مبانی شیخ اشراق است. درست است که هم شیخ اشراق و هم ملاصدرا برای نفوس مرتبه بی ماهیتی قائل‌اند، ولی نگاه این دو فیلسوف به بی‌ماهیتی متفاوت است. با مطالعه آثار ملاحادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی که با عنایت به فلسفه سهروردی است، در مورد بی‌ماهیتی دو مطلب را می‌توان استخراج کرد:

الف) بی‌ماهیتی به معنای عدم ظلمت است، به عبارت دیگر؛ چون شائبه ظلمت در نفس انسانی (به لحاظ نور بودن) راه ندارد، پس بی‌ماهیت است.

ب) بساطت با بی‌ماهیت بودن مساوی است؛ یعنی هر چیزی که بسیط است، شائبه ظلمت در او راه ندارد، در نتیجه ماهیت هم ندارد. مرحوم سبزواری اذعان می‌کند، چون نفوس بسیط هستند، پس ماهیت ندارند. این درست مانند نگاه سهروردی است که می‌گوید بی‌ماهیتی به معنای عدم ظلمت است. سهروردی حتی انوار حسی را نیز بی‌ماهیت می‌داند، ولی از نظر ملاصدرا نگاه به بی‌ماهیتی متفاوت است؛ به این معنا که بی‌ماهیتی به معنای عدم ظلمت نیست، بلکه به معنای نداشتن مقام معلوم است؛ یعنی چون

مقام معلومی ندارد، نمی‌توان برای او ماهیت ثابتی را در نظر گرفت. به علاوه؛ بساطت در نظر ملاصدرا مساوی با بی‌ماهیتی نیست، بلکه در نظر او نفس می‌تواند به مقام بی‌ماهیتی نائل شود. ملاصدرا نه تنها نداشتن مقام معلوم را در مرتبه ماهیت نفس می‌داند، بلکه او نداشتن مقام معلوم را در مرتبه وجود نیز مطرح می‌کند، در حالی که در فلسفه سهروردی و مقرر آن ملاحادی سبزواری، از این مسأله سخنی مطرح نمی‌شود.

در فلسفه سهروردی سخنی از حرکت و ترقی دائمی انوار اسفهبندی نیست، در حالی که در فلسفه ملاصدرا مسأله اصلی مقام لایقنی و حرکت و ترقی دائمی نفس ناطقه است. بدون تردید، اتکاء مرحوم سبزواری در اثبات بی‌ماهیتی نفوس ناطقه بدون لحاظ حرکت و ترقی امری ناقص است، بنابراین مرحوم سبزواری چگونه می‌تواند این معنای از بی‌ماهیتی را در کنار معنایی که ملاصدرا ارائه می‌دهد، قرار دهد؟

از جمله تعارضاتی که در عبارتهای مرحوم سبزواری وجود دارد، این است که وی عقل فعال را نیز بی‌ماهیت دانسته، می‌گوید: چون نفس با عقل فعال متحد می‌شود و نفس بر اثر اتحاد، خصوصیات عقل فعال را گرفته و چون عقل فعال ماهیت ندارد، نفس نیز بی‌ماهیت می‌شود، در حالی که از نظر ملاصدرا عقول نیز ماهیت و مقام معلوم دارند. او نداشتن مقام معلوم را مختص نفس انسان می‌داند.

مرحوم سبزواری معتقد است که چون عقول مرتبه بی‌ماهیتی دارند، بنابراین، حالت منتظره ندارند (مجموعه رسائل فلسفی ملاحادی سبزواری، ص ۷۹۸)، در حالی که در فلسفه ملاصدرا با تکیه به مبانی ایشان، می‌توان گفت که نفوس چون حالت غیر

منتظره دارند، بی‌ماهیت‌اند و این برخلاف نظر مرحوم سبزواری است.

### نتیجه

مقام فوق تجردی (لایقی) از جمله مسائلی است که از نظر مرحوم سبزواری و ملاصدرا مطرح بوده و به اثبات رسیده است. این دو فیلسوف در اکثر ویژگی‌هایی که برای مقام فوق تجردی برمی‌شمارند، مشترک هستند. علاوه بر این در اکثر مبانی که برای اثبات این مقام مطرح شده نیز مشترکند (جز یک مبنا که ریشه در فلسفه اشراق دارد و ملاصدرا آن را مطرح نمی‌کند و آن نحوه بی‌ماهیتی در انوار اسفهدیه است)؛ منتها تفاوت‌هایی در نحوه تبیین این مقام در بین این دو فیلسوف مشاهده می‌شود که بیشتر به خاطر گرایش مرحوم سبزواری به شیخ اشراق در نحوه اثبات و تبیین این مقام است. مقوله بی‌ماهیتی در فلسفه اشراق با ملاصدرا نسبت به مقام فوق تجردی متفاوت است. بی‌ماهیتی در فلسفه اشراق به معنای عدم ظلمت است و حتی شامل انوار حسی نیز می‌شود؛ در حالی که در فلسفه ملاصدرا بی‌ماهیتی به معنای نداشتن مقام معلوم و ترقی دائمی است؛ یعنی چون مقام معینی ندارد، نمی‌توان ماهیت معینی برای آن تعریف کرد که این معنا فقط مختص انسان است. این مسأله منجر به خلط‌هایی پیرامون مقام فوق تجردی در تقریر و بیان مرحوم سبزواری شده است. ملاصدرا بیشتر نگاه وجودی به این مقام دارد، که باعث می‌شود جنبه کاربردی‌تری به بحث پیرامون این مقام شود، در حالی که در فلسفه اشراق این نگاه کاربردی بسیار کم رنگ است. بنابراین، در یک ردیف قرار دادن این دو فیلسوف درباره این مقام خاص

انسان از سوی مرحوم سبزواری بی‌مورد و نابجاست. علاوه بر اینکه برخی اختلاف نظر‌ها نیز ناشی از اختلاف مبنا بین این دو فیلسوف شده، مرحوم سبزواری بسایط و عقول را بی‌ماهیت دانسته، در حالی که ملاصدرا عقول را نیز دارای مقام و حد معین می‌داند.

### پی‌نوشت‌ها

۱- منظور از انوار اسفهدیه همان نفوس ناطقه انسانی است. به اعتقاد سهروردی، انوار اسفهدیه همان حقیقتی است که موجودیت انسان به آن وابسته است، همان است که هنگام تعریف و اشاره از خود به «من» تعبیر می‌شود (شرح حکمة الاشراق، شهزوری، ص ۴۹۱، ۴۷۵ و فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، خالد غفاری، ص ۸۰). علاوه بر اینکه براساس مکتب اشراق در انوار نیز اختلاف تشکیکی وجود دارد. سهروردی در این زمینه می‌گوید: «النور کله فی نفسه لا یختلف حقیقته الا بالکمال والنقصان» (شرح حکمة الاشراق، شهزوری، ص ۳۱۱). همچنین، مرحوم سبزواری در دلایل خود مواردی را بیان کرده که نشان می‌دهد منظور از انوار اسفهدیه، نفوس انسانی است، مانند: تخطی از حد خود و عدم وقوف در مرتبه خود.

۲- وی در این زمینه تصریح می‌کند: «لو لم تجز الحركة فی الجوهر لم تكن للنفس الناطقة وحدة حقة ظلّية للوحدة الحقة الحقیقیة والتالی باطل فکذا المقدم» (شرح منظومه، ملاهادی سبزواری: ۲۴۹).

۳- «لنفس الناطقة الوحدة الجمعة الحافظة لجميع المراتب الطبيعية والامرّية وتلك الوحدة لا تتأتی الا بان تكون النفس جسمانیة الحدوث و روحانی البقاء متحرکة من الطبع الی اللطیفة الاخفویة فاذا کان تبدلها الذاتی علی

- ۲- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین. (۱۳۸۱). **تمهید القواعد**، با حواشی قمشه‌ای، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۳- ابراهیمیان، سید یوسف. (۱۳۸۶). **ارمغان آسمان**، قم: انتشارات مطبوعات دینی، چاپ اول.
- ۴- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۷۲). **تحریر تمهید القواعد**، قم: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- ۵- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). **رحیق مختوم**، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
- ۶- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). **هزار و یک کلمه**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۷- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۲). **معرفت نفس**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- \_\_\_\_\_ . (بی تا). **گشتی در حرکت**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
- ۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). **شرح العیون فی حوزة علمیه قم**، چاپ دوم.
- ۱۰- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱). **الحجج البالغه علی تجرد النفس الناطقه**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، چاپ اول.
- ۱۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۳). **یازده رساله فارسی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۲- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). **دروس اتحاد عاقل و معقول**، قم: انتشارات قیام، چاپ اول.
- ۱۳- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰). **ادله‌ای بر حرکت جوهری**، انتشارات الف، لام، میم، چاپ اول.

- نحو الحركة فی ما يجوز من اللطائف كان على سبيل الاتصال والاستمرار» (شرح منظومه، ص ۲۴۹).
- ۴- عبارت ملاصدرا چنین است: «فالمادة الجسمیه اذا حقق الامر فی نحو وجودها الخارجی، ظهر ان وجودها للعدم و ظهورها مندمج فی الخفاء و حضورها يتحصل بالغیبه و بقاءها منحفظ بالتجدد و الزوال، و استمرارها منضبط بتوارد الامثال...» (اسفار الاربعه، ملاصدرا، ج ۷، ص ۳۰۷) و همچنین می گوید: «لکل نوع من الاجسام الطبیعیة صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبیعیة فیاضة علیها باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال...» (همان، ۳۰۹). آیت الله حسن زاده در ذیل این دو عبارت می گوید: «قوله منحفظ بالتجدد و الزوال و استمرارها منضبط بتوارد الامثال و کذاک قوله باذن الله مبدع الامر و الخلق بايراد الامثال، جمع بین الحركة فی الجوهر و التجدد فی الامثال» (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۱۸۸).
- صدرالمتألهین در جای دیگر می گوید: «...قدمها [العقول] و دوامها بقاء الله تعالی لاینافی حدوث العالم و تغییر ما سوی الله جمیعا... و ذلک لما اشرنا الیه مرارا انها من حیث ذاتها من لوازم الاحدیة و الشؤون الالهیه و هی لوازم وجهه تعالی و تجلیات نوره و اما من حیث نسبتها الی ما یصدر عنها علی التدریج و التجدید من خلق جدید فهی حادثة من هذه الجهة متجدد لان العلة مع المعلول فی الوجود من جهة ما هی علة...» (اسفار الاربعه، ملاصدرا، ج ۷/ص ۳۳۳) آیت الله حسن زاده عبارت «و اما من حیث نسبتها الی ما یصدر عنها...» را ناظر به حرکت در جوهر و تجدد امثال می داند (گشتی در حرکت، حسن زاده آملی، ص ۱۸۹).
- منابع**
- ۱- آملی، شیخ محمد تقی. (بی تا). **دررالفوائد**، قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.

- ۱۴- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰). **انسان در عرف عرفان**، تهران: انتشارات سروش، چاپ پنجم.
- ۱۵- رضا نژاد، غلامحسین. (۱۳۸۰). **حکمت نامه**، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- ۱۶- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۲). **اسرارالحکم**، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۷- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲). **شرح منظومه**، قم: انتشارات لقمان، چاپ اول.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ . (بی تا). **شرح اسماء الحسنی**، قم: انتشارات بصیرتی.
- ۱۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰). **مجموعه رسائل فلسفی**، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۰- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۳). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق کتاب تلویحات**، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۱- شهزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). **شرح حکمة الاشراق**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۲- شیرازی، سید رضی. (۱۳۸۳). **درس های شرح منظومه**، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۲۳- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۳). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه**، تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۲۴- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۹). **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دار التعارف المطبوعات، چاپ دوم.
- ۲۵- \_\_\_\_\_ . (بی تا). **مفاتیح الغیب**، بیروت: الارشاد للطباعة و النشر.
- ۲۶- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸). **سه رساله فلسفی اجوبه المسائل**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۲۷- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۲۸- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱). **رساله سه اصل**، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۲۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱). **شرح زادالمسافر**، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۳۰- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**، رساله اجوبه المسائل الکاشانیه، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۳۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، با حواشی ملاحادی سبزواری و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی مشهد، چاپ دوم.
- ۳۲- غفاری، سید محمد خالق. (۱۳۸۰). **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق**، تهران: انتشارات آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- ۳۳- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰). **شرح جلد هشتم اسفار**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ۳۴- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۵). **تعلیق بر نهایه الحکمة**، قم: انتشارات مؤسسه در راه حق، چاپ اول.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۴۳-۵۶

## سعادت و معنا در مکتب ابن عربی

مهدیه سادات کسایی زاده \* امیرعباس علیزمانی \*\* هادی وکیلی \*\*\*

### چکیده

مسأله «معنای زندگی»، در سه مفهوم ارزش، فایده و غایت زندگی، «سعادت» انسان را مورد پرسش قرار می‌دهد. در نگاه عرفانی ابن عربی، معرفت کشفی نسبت به حقیقت که علم همراه با ایمان نیز خوانده می‌شود، چنان اصلاتی دارد که شرط لازم و کافی برای سعادت به شمار می‌رود. با این حال، ابن عربی از سعادت دیگری نیز سخن می‌گوید که همگانی است. وی که عقیده دارد سعادت و شقاوت خالص مربوط به آخرت است، شقاوت اخروی را موقت و بر اساس رحمت الهی، منتهی به سعادت می‌داند و باور دارد که جهان برای سعادت به وجود آمده است و به این غایت دست خواهد یافت. از آراء او درباره سعادت بر می‌آید که احساس رضایت نسبت به زندگی و به عبارت دیگر، احساس سعادت مستلزم معرفت قلبی است که ارزش زندگی را نیز آشکار می‌کند و در عین حال، غایت سعادت‌مندان انسان، ابزاری بودن زندگی او برای دستیابی به غایت الهی را منتفی می‌سازد.

### واژه‌های کلیدی

معنای زندگی، سعادت، شقاوت، شریعت، حقیقت، رحمت، غایت.

مقدمه  
رویکرد تحلیلی درباره آن، بررسی مصادیق «سعادت»

و عوامل «احساس سعادت» در زندگی است. در این

«معنای زندگی»، مسأله‌ای ناظر بر ارزش، غایت و

کارکرد زندگی است که می‌توان گفت اصلی‌ترین

نتایجی را به دست می‌دهد که تبیین عرفانی کارکرد دین در دستیابی به سعادت، یکی از آنها خواهد بود.

### سعادت و شقاوت انسان

در بحث از معنای زندگی، «سعادت» انسان، یکی از مؤلفه‌های اساسی است که می‌تواند در نظام‌های فکری مختلف و در تقابل با مفهوم «شقاوت» مطالعه شود. اگرچه گفته شده است که اغلب در حوزه تفکر اسلامی، حقیقت سعادت در دیدگاه اهل استدلال، اصحاب کشف و شهود و اهل شرع و ظاهر، به ترتیب عبارت است از: «عقل و علم»؛ «عشق» و «زهد و ترک دنیا» (نراقی، ج ۱: ۷۸)، به نظر می‌رسد که مفاهیم و مصادیق سعادت در میان هر گروه، مشتمل بر طیف متنوعی از نظرهاست که بررسی هر یک، مجال‌ی ویژه می‌طلبد.

«سعادت»، هم در زبان فارسی و هم در زبان عربی مورد استعمال است و یافتن لغات معادل آن در زبان‌های دیگر نیز به فهم این واژه در فرهنگ‌های مختلف کمک می‌کند؛ اما برای بررسی مفهوم آن در تفکر ابن عربی، باید توجه داشت که در آثار او، مراد از این لغت عربی، جدای از کاربرد مستقیم و غیر مستقیم آن در قرآن کریم تبیین نشده است.

در عربی، واژه «سعد»، نقیض «نحس» است و به معنای نیکو و خوش یمن به کار می‌رود و «سعادت» خلاف «شقاوت» است (ابن منظور، ج ۳: ۲۱۲). ابن عربی یادآور می‌شود که در قرآن کریم همواره توصیف اهل سعادت و شقاوت با هم همراه است و برای بیان منظور خود، به برخی آیات ناظر بر سعادت و شقاوت اخروی توجه می‌دهد:

راستا، یکی از منابعی که می‌تواند دستمایه تحلیل قرار گیرد، اندیشه و آراء عرفا از جمله، ابن عربی است.

در دیدگاه ابن عربی، وجه تمایز حیات انسانی از انواع دیگر حیات موجودات عالم، قابلیت برخوردار بودن از الهام و کشف؛ یعنی بهره‌مندی از علم حقیقی (علم ذوقی) است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳: ۴۸۹). بنابراین، می‌توان گفت که او زندگی انسان را در پرتو این معرفت معتبر می‌داند و بی‌نصیب بودن از آن را تنها زیستنی طبیعی و غریزی بر می‌شمارد.

او حقیقت عالم را -که حقیقت زندگی انسان را نیز در بر می‌گیرد- در دسترس کسانی می‌بیند که به مدد ایمان و کشف باطنی، از ظاهر رؤیا گونه آن عبور کرده و با نیل به باطن آن، به بیداری و یا بر اساس تعبیر پیشین، به حیات انسانی دست یافته‌اند (همان، ج ۲: ۳۷۹) و به عبارت دیگر، آدمی را قادر و موظف می‌داند که از خواب و خیال ظاهر زندگی به حقیقت آن راه یابد و از رموز زندگی خود در جهان، آگاه گردد.

از آنجا که وی اطلاق عنوان «زندگی انسانی» به زندگی انسان و یا به عبارتی، معنا یافتن زندگی انسان را وابسته به معرفت باطنی می‌داند، تفسیر خود از سعادت در زندگی را نیز بر اساس همین دیدگاه ارائه می‌دهد، اما در عین حال، بینش خاصی که درباره مقصد و منتهای سعادت‌مندان زندگی انسان در آخرت دارد، بیانگر اعتقاد وی به دو گونه سعادت است که یکی، احساس سعادت در طول زندگی و دیگری، سعادت غایی است.

به عبارت دیگر، در متن حاضر، مطالعه اندیشه ابن عربی، به منظور فهم تلقی وی از «سعادت» در دو ساحت ذکر شده، اهمیت یافته و دنبال شده است و

طور مطلق بر کسی اطلاق کرد و همچنین، به دلیل این که رسیدن به اغراض، موجب احساس سعادت است و چه بسا آن سعادت، از سعادت ناشی از کمال فاصله داشته باشد، باید اذعان داشت که در زندگی انسان، سعادت و شقاوت در هم آمیخته است.

ابن عربی، این نکته را در حالی یادآور می‌شود که به رهایی از این امتزاج در آخرت، معتقد است. وی اظهار می‌کند که سعادت و شقاوت خالص مربوط به آخرت است و سعادت و شقاوت ممزوج متعلق به دنیا که در آن، سعادت‌مند به صورت شقاوت‌مند و شقاوت‌مند به صورت سعادت‌مند دیده می‌شود. این دو در دنیا مجهول و در آخرت، از یکدیگر متمایز هستند (همان).

در تحلیلی از این معنا، سعادت دنیوی، ناشی از رحمت خاص صفاتی که نامانداگار است و سعادت اخروی، در حکم رحمت خاص صفاتی که ماندگار است، معرفی می‌شود و به استناد آیه‌ای از قرآن کریم که روزی پاکیزه و زیورهای الهی را برای مؤمنان بر می‌شمارد و به اختصاص آن به ایشان در قیامت تأکید ویژه دارد،<sup>۱</sup> گفته می‌شود که سعادت حقیقی در بهشت است که در آن کدورت و رنجی نیست؛ نه در دنیا که سعادت، همراه با درد و رنج است (رک: چیتیک، عوالم خیال: ۱۲۴-۱۲۳).

از سوی دیگر، شیخ در شرح مسمای خیر و شر، مطالبی منطبق بر تعریف خود از سعادت و شقاوت را بیان می‌کند که نشان می‌دهد سعادت و شقاوت را معادل با خیر و شر و تلقی فرد از خیر و شر در نظر می‌گیرد. وی می‌گوید:

«آنچه خیر و شر نامیده می‌شود، به چهار چیز باز می‌گردد: [۱-] به وضع الهی که به زبان شرایع بیان

«در آن روز، وجوهی درخشان، خندان [و] شادانند و وجوهی دیگر بر آنها غبار نشسته و آنها را تاریکی پوشانده است. آنان همان کافران بدکارند» (عبس، ۳۸-۴۲)؛ «در آن روز وجوهی شادابند و به سوی پروردگار خود می‌نگرند و وجوهی دژم هستند؛ چرا که می‌دانند مورد عذابی کمرشکن قرار خواهند گرفت» (قیامت، ۲۵-۲۲) و ... (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۲۶۶)

به عقیده او، در آیات ذکر شده، بخش اول توصیف، مربوط به سعادت‌مندان و بخش دوم مربوط به اهل شقاوت است و مراد از وجوه، نفوس انسانی است؛ زیرا وجه هر چیز، حقیقت و ذات و عین آن است؛ نه وجوهی که مقید به دیدگان است؛ [یعنی صورت‌ها] (همان).

در عین حال، اذعان می‌دارد که خداوند برای هر عالمی، مرتبه‌ای از سعادت و شقاوت و تفصیل آنها قرار داده است که سعادت آن عالم، انواع سعادت غرضی، کمالی و ملائم [با طبع] را در بر می‌گیرد و شقاوت آن، عدم دستیابی به غرض یا کمال، موافق نبودن شرایط و احوال با مزاج و یا عدم انطباق مشی با شرع است (همان، ج ۱: ۱۴۹).

بنابراین، می‌توان هرگونه دست یافتن به اهداف و اغراض، کمال و هر امر مطلوب و ملائم با طبعی را سعادت نامید و هر گونه ناکامی نسبت به آنها و هر نوع رویارویی با امر نامطلوب و منافر طبع را شقاوت خواند؛ اما از آنجا که گاهی اغراض انسان در زندگی، منطبق بر کمال او نیست و میان سعادت مبتنی بر غرض و مبتنی بر کمال یا انواع دیگری از سعادت، تعارض وجود دارد (با در نظر گرفتن امکان تقابل و تراحم انواع سعادت)، نمی‌توان صفت سعادت‌مند را به

شده است؛ [۲-] ملائم بودن با مزاج فرد که برای او خیر است و منافر بودن با طبع وی که برای او شر است؛ [۳-] کمال مقرری که دلیل، آن را اثبات می‌کند و خیر است و نقص از آن درجه از کمال که شر است [و ۴-] حصول غرض که در نظر او خیر تلقی می‌شود و عدم حصول آن که در نظرش شر محسوب می‌شود» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۵۷۶).

در نگاه ابن عربی، اگر ناظر، نگاه خود را از موجودات بر گیرد، تنها اعیانی از آنها باقی می‌ماند که متصف به خیر و شر نیست (همان). به عبارت دیگر، خیر و شر تنها برای انسان مفهوم دارد و چنان که یکی از شارحان (ویلیام چیتیک) می‌گوید، انسان خود باید در هر مرتبه وجودی که در این عالم دارد، میان خیر و شر درک شود، زیرا حتی اگر بتواند به طور معجزه‌آسایی خود را از حیات و ممات، لذت و الم و عشق و نفرت برهاند، همچنان بر اساس شرع مکلف است که هر چیزی را در جای مناسب خود قرار دهد و غفلت او از شریعت، غفلت از سعادت و استقبال از شقاوت است (چیتیک، عوالم خیال: ۲۵۹-۲۵۸).

### سعادت بر مبنای انقیاد به شریعت

در دیدگاه اسلامی، «زندگی جز به واسطه دین نیست و مرگ جز به دلیل انکار آگاهانه یقین (= فقدان یقین) نیست».<sup>۲</sup> بر این اساس، جریان سعادت جز از مجرای دین، نخواهد بود و روایاتی از این قبیل که «علم، بالاترین رستگاری است»<sup>۳</sup> نیز تنها از همین منظر، معنا می‌شود. از این رو، شناسایی رویکردهای عرفانی به آن، حائز اهمیت است.

به باور ابن عربی، خداوند، سعادت را برای بندگان خود با «ایمان» و «علم» به توحید مقدر کرده

است و جز با این دو، راهی به آن نیست. «ایمان» متعلق به خبری است که پیامبران از جانب او آورده‌اند و آن، تقلید محض است؛ خواه علم به آن داشته باشیم و خواه به آن عالم نباشیم و «علم»، چیزی است که نظر عقلی یا کشف الهی آن را عطا می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳: ۷۸).

از برخی اظهارات ابن عارف بر می‌آید که وی، بن‌مایه سعادت را در این علم می‌داند؛ زیرا در حالی که می‌گوید منظور از این علم، به طور خاص، علم به خداوند است؛ نه حساب و هندسه و نجوم و ... که علم به آنها دلالت بر علم الهی دارد، به صراحت اذعان می‌کند که دستیابی به علم مطلوب، سعادت است و در آن مکر و استدراج راه ندارد (همان، ج ۴: ۱۷۸). در دیدگاه او، علم صحیح که همراه با ایمان موجب سعادت است، علمی است که ایمان با آن ماندگار می‌شود (همان، ج ۲: ۶۶۰).

در حقیقت، وی ایمان را شرط لازم و علم همراه با ایمان را شرط لازم و کافی سعادت می‌داند و علاوه بر این که مراد خود از سعادت ناشی از علم و ایمان را سعادت در قرب حق؛ یعنی سعادت کمالی بیان می‌کند، درجه اهمیت ایمان و علم نسبت به یکدیگر را نیز چنین شرح می‌دهد:

«در قرب الهی، سعادت جز به ایمان عطا نمی‌شود. نور ایمان در مخلوق، شریف‌تر از نور علمی است که ایمان با آن همراه نیست. اما اگر از ایمان علمی حاصل شود، نور آن علم بالاتر از نور آن ایمان است» (همان، ج ۱: ۱۴۴).

به طور خلاصه، می‌توان گفت از نظر ابن عربی علم ناشی از ایمان که مقوم آن است، موجب سعادت



معرفی شریعتمداری عرفانی که تنها راه سعادت یابی از آن (شریعت) است، می‌گوید:

«بدان خداوند انسان را به همه وجودش مخاطب خود قرار داده است. [اما] توجه اکثر مردم به شناخت احکام شرع در ظواهرشان است و به جز عده اندکی، همگی از احکام شرع در بواطن خویش غافل هستند. آن عده اندک اهل طریق الهی هستند که به طور ظاهری و باطنی آن را می‌کاوند. پس شرع حکمی در ظاهرشان مقرر نکرده است؛ جز این که می‌بینند آن حکم نسبتی با باطن آنها دارد. بر این اساس، همه احکام شرایع را دریافت می‌کنند و خداوند را بدانچه به طور ظاهری و باطنی برای آنها تشریح کرده است، عبادت می‌کنند. پس در حالی که اکثر مردم در زیان هستند، آنها رستگارانند» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۳۳۴).

این عبادت باطنی که با علم به توحید، رابطه‌ای دو سویه دارد و سعادت را تضمین می‌کند، در نگاه شیخ از نشانه‌هایی برخوردار است. او اظهار می‌کند:

«یکی از نشانه‌های سعادت این است که همه حرکات و سکانات انسان در حضوری الهی (حضور مع الله) خواهد بود و مشاهده خواهد کرد که همه افعال از نظر ایجاد و نیز ارتباط محمود خود، با خدا نسبت دارند و اما نسبت دادن ارتباط مذموم آنها به خداوند، اسائه ادب است» (همان، ج ۲: ۶۵۹).

به همین دلیل، چه بسا وقتی به اختصار اظهار می‌کند «حسن ظن به خداوند، موجب سعادت است» (همان، ج ۱: ۵۹۷)، این حسن ظن را ناشی از مشاهده حقیقت می‌داند، نه پذیرش تقلیدی اصول اعتقادی در شریعت و وقتی در بیان اهمیت انقیاد به دین می‌گوید: «انقیاد، فعل تو است که سعادت را اثبات

است. او درباره نوع کشفی این علم که آن را «معرفت به خداوند» خوانده است، می‌گوید:

«سفر نفس در معرفت خداوند که با ایمان به شریعت همراه باشد، به غایت ستایش‌برانگیز و [در حقیقت،] سعادت است و در این حالت، عقل از جمله بندگان آن است»<sup>۴</sup>.

ابن عربی که این نوع معرفت را زاییده شریعت و ایمان به آن می‌داند، آنچنان که در جایی ایمان را و در جای دیگر، علم را منشأ سعادت بر می‌شمارد، شریعت را منهج این مقصود معرفی می‌کند و می‌گوید:

«شریعت، راه سپید (روشن)، راه سعادت‌مندان و طریق سعادت است که هر کس بر آن رود، نجات می‌یابد و هر کس آن را ترک کند، نابود می‌شود» (همان، ج ۳: ۶۹).

اما خود اذعان دارد که غایت «شریعت» سعادت حسی است و برای کمتر کسی این غایت، «حقیقت» خواهد بود. به عقیده او، شریعت، باقی به ابقاء الله است و منقطع می‌شود، ولی حقیقت، باقی به بقاء الله است و بر دوام است (همان: ۱۵۱). وی درباره رابطه میان شریعت و حقیقت می‌گوید: «حقیقت، عین شریعت است. شریعت جسم و روحی دارد که جسم آن علم احکام و روح آن، حقیقت است» (ابن عربی، ۲۰۰۷م: ۲۲۹).

بنابراین، تأکید بر این که مقصد سعادت از مسیر شریعت حاصل می‌شود، به این معنا نیست که رعایت احکام شرع برای دستیابی به آن کافی است. از این رو، ابن عربی که نگاه شریعتمدار خود را بر تارک کشف و شهود حقیقت، قوام بخشیده است، با نفی رویارویی ظاهری اهل طریق با «شریعت» و در مقام

می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۵) و اضافه می‌کند که «خدای متعال به واسطه آثارش، اله نامیده می‌شود و تو به واسطه آثارش، سعید خوانده می‌شوی» (همان)، همچنان سعادت را در گرو انقیاد ظاهری به دین نمی‌داند و منظور او از این آثار، نشانه‌هایی همچون درک شهودی حضور حق است که از نظر وی مؤید سعادت است.

با پذیرش این نظر، می‌توان گفت که در نسبتی معکوس، ناکامی از وصول به مراتب حقیقت، شقاوت است. به همین دلیل، ملاصدرا که به عقیده برخی، از آراء ابن عربی تأثیر پذیرفته است، علت شقاوت حقیقی را سه چیز می‌داند: ۱- نقصان و قصور غریزه و فطرت از ادراک مراتب عالی وجود؛ ۲- طغیان و غلبه اوصاف و احوالی که معصیت صادر از حواس ظاهری است؛ ۳- انکار حق و حقیقت به واسطه داشتن عقاید سفسطی و جدلی و نیز ترجیح برخی از مذاهب بر برخی دیگر به وسیله جدل و تقلید که گاه بر اثر علاقه به تحصیل کمال، اما با حرمان از وصول به حق، بروز می‌کند (شیرازی، ملاصدرا)، ۱۳۸۵: ۳۶۸.

به نظر می‌رسد در نگاه ابن عربی، ویژگی دیگر سعادت و شقاوتی که بر محور کمال فرد تعریف می‌شود، آن است که احساس مطابق با آن؛ یعنی احساس سعادت در سعادت و احساس عدم سعادت در شقاوت را به همراه دارد. او در حالی که موضوع انقیاد از امر حق را در این رابطه به میان می‌آورد، به سروری اشاره می‌کند که رضایت حق و رضایت فرد را بر می‌انگیزد و می‌گوید:

«به آنچه [بنده سعادت‌مند] مسرور می‌شود، رضی الله عنهم و رضوا عنه»<sup>۵</sup> [مصدق دارد و] این جزای

آن چیزی است که به واسطه آن مسرور و شادمان شده است و «من یظلم منکم ندقه عذابا کبیرا»،<sup>۶</sup> [برای بنده شقی مصداق دارد و] این جزای آن چیزی است که به واسطه آن مسرور نیست» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۶).

البته، آیاتی که او در شرح منظور خود از آنها بهره می‌گیرد، آیاتی در وصف آخرت است؛ اما برگزیدن بخشی از آن‌ها که تنها رابطه خرسندی و ناخرسندی با سعادت و شقاوت را تبیین می‌کند، مشعر به آن نیست که او احساس خشنودی از سعادت مورد نظر و احساس ناخشنودی از عدم آن را تنها مربوط به آخرت می‌داند. همچنین، وی درباره سعادت اخروی نظرهایی دارد که لازم است به طور جداگانه مورد تأمل قرار گیرد.

### سعادت در آخرت

شیخ اکبر، در جایی با اشاره به این آیات که: «و کسانی که در [راه] ما مجاهده می‌کنند، آنها را به راه‌های خود هدایت می‌کنیم»<sup>۷</sup> و «از راه‌هایی که شما را از راه وی پراکنده می‌سازد، پیروی مکنید»<sup>۸</sup> می‌گوید که منظور از راه خدا، راه سعادت است و گرنه همه راه‌ها به سوی خداوند است؛ زیرا او منتهای هر طریق می‌باشد و «همه امر به او باز می‌گردد»<sup>۹</sup>؛ اما هر که به سوی او باز گردد، سعادت‌مند نیست، زیرا راه سعادت راه مشروع است؛ نه غیر آن. پس اولاً غایت همه راه‌ها به سوی خداوند است و ثانیاً در آخر متولی همه آن راه‌ها رحمان است؛ یعنی تا ابد حکم رحمانیت در آنها جاری است و این مسأله‌ای عجیب است که مکاشف آن اندک و مؤمن

خویش اسراف کرده‌اید، از رحمت خدا مأیوس شوید، زیرا خدا همه گناهان را می‌آمرزد؛ اوست آمرزنده و مهربان»<sup>۱۲</sup> و برای تحقق وعید خداوند، ضرورتی قائل نیست. به همین دلیل، تداوم عذاب را منتفی می‌داند و با ارجاع به این آیه قرآن کریم که «مپندار که خدا خلاف وعده‌ای که به پیامبرانش داده است، عمل می‌کند»<sup>۱۳</sup> بر ترجیح وعده بر وعید توجه می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۴-۹۳). برخی شارحان این نکته را نیز به توضیح او می‌افزایند که تصریح خداوند به تحقق وعده و سخن نگفتن او از حتمی بودن وعید، نشان می‌دهد که کارکرد وعید، ایجاد ترس از گناه است (نه تداوم آن): «و ما آیات و نشانه‌های خود را جز برای ترساندن نمی‌فرستیم»<sup>۱۴</sup> (ابن محمد ترکه: ۳۹۶؛ جندی: ۴۰۷؛ خوارزمی: ۳۰۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۰؛ کاشانی: ۱۲۲).

در دیدگاه وی، هیچ عذابی پس از انقضای مدت خود (مدت متناسب با معصیت) باقی نمی‌ماند؛ مگر عذاب متخیل در حضرت خیال (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳: ۱۱۹) و غلبه با رحمت خداوند خواهد بود؛ اما این به معنای آن نیست که صفت غضب الهی از بین می‌رود. بقای غضب الهی، مدلول این واقعیت است که جهنم با آثار این غضب، در آسمان و زمین قلمروی ابدی دارد؛ ولی البته، انسان‌ها این غضب را به نحو محدود خواهند چشید و به پایان آن خواهند رسید. بنابراین، از آن به بعد، عذاب تنها در دسترس خیال آن‌ها باقی می‌ماند؛ زیرا ادراک سعادت، مقتضی داشتن فهمی از مفهوم متضاد آن است (چیتیک، عوالم خیال: ۱۸۲).

از طرف دیگر، چنانکه خود تصریح کرده است، «شرط سعادت، توحید است و توحید؛ یعنی عدم

به آن اندک‌تر است (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۱۴۸).

در حقیقت، وی به منظور تأکید بر سعادت مبتنی بر شریعت و تفکیک آن از سعادت‌تی که همه انسان‌ها را مشمول آن می‌داند، در این جا منکر آن است که هرگونه بازگشتی به سوی خداوند سعادت‌مندانه باشد؛ اما باید توجه داشت این در حالی است که از موضع خود بر خودداری همگان از نوعی سعادت، صرف نظر نمی‌کند.

به عقیده او، با لحاظ اختلاف انواع خلق، مآل همگی آنها به سعادت است و از این مقام، چنین تعبیر می‌شود که رحمت [خداوند] همه چیز را در بر گرفته است؛<sup>۱۵</sup> تا جایی که وصول به رحمت الهی و برطرف شدن غضب او حتمی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۶).

ابن عربی می‌گوید غایت همه انسان‌ها سعادت است؛ اما این سعادت می‌تواند ناشی از رحمت امتنانی (رحمانیت) حق باشد که همگانی است و علاوه بر آن، می‌تواند ناشی از رحمت وجوبی (رحیمیت) او باشد که در ازای تعبد در مسیر شریعت حاصل می‌شود (همو، ۲۰۰۷م: ۳۹۶).

او ضمن تأکید بر سعادت عام، درباره شقاوت در آخرت معتقد است که اگر افرادی مدتی در دار آخرت شقی شدند، شقاوت آنها همچون بیماری و رنجی است که گاهی اهل عنایت، مدتی در دار دنیا به آن دچار می‌شوند و این نقض کننده سعادت اهل شقاوت در آخرت نیست (همو، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

همچنین، با این که بر آیات قرآنی مبین خلود در جهنم<sup>۱۶</sup> واقف است، نظر را به آیاتی از این دست معطوف می‌کند که «بگو: ای بندگان من که بر زیان

خلود در جهنم و شرط نجات از هر مقام مهلک در آخرت جز با نظر بر رحمتی که همه چیز را در بر گرفته است، درست نیست» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۴۷۶).

از این رو، می‌گوید:

«بعضی از بندگان خدا کسانی هستند که در زندگی اخروی، در جایگاهی که جهنم نامیده می‌شود، آلام به آنها روی می‌آورد و با این حال، هیچ یک از اهل علمی که واقعیت برایشان مکشوف است، اطمینان ندارند که برای آن بندگان خدا در دار آخرت نعمت خاصی وجود نداشته باشد. آن نعمت خاص یا به از میان رفتن المی است که یافته‌اند و سپس از آنها مرتفع شده است که در این صورت، نعیم ایشان راحت شدن از آن است و یا نعیم مستقل افزونی، همچون نعیم اهل بهشت در بهشت است و خدا بهتر می‌داند» (همو، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

اما به نظر می‌رسد که ابن عربی خود برای اهل شقاوت، چنان به وجود نعمتی افزون بر رهایی از رنج اخروی اطمینان دارد که در نام‌گذاری مشخصی، بهشت اهل سعادت شرعی را «بهشت اعمال»، بهشت رها شدگان از دوزخ را «بهشت میراث» و بهشت نعمت‌های فزاینده و وافر را که ناشی از فضل عظیم حق است، «بهشت اختصاص» می‌خواند.<sup>۱۵</sup> او که حتی اهل سعادت را دارای موضعی در جهنم یافته است، اهل شقاوت را نیز بی‌بهره از سعادت نمی‌داند و می‌گوید:

«اهل سعادت سه بهشت دارند: بهشت اعمال، بهشت اختصاص و بهشت میراث. هیچ یک از جن و انس نیست؛ مگر آنکه برای او در بهشت، موضعی و در جهنم موضعی وجود دارد... پس بهشت همه را

می‌طلبد و همه آن را می‌طلبد و آتش (دوزخ) همه را طالب است و همه آن را طالب هستند. پس خداوند فرمود: "وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ"<sup>۱۶</sup> یعنی شما قابلیت این هدایت را دارید؛ پس این کلمه تحقق پیدا کرد و علم سبقت یافت و مشیت نافذ شد و امر او مردود نمی‌شود و [حکم دیگری] در عقب حکم او نمی‌آید. پس اهل بهشت بر اساس اعمال خود در بهشت منزل می‌گزینند و برای آنها بهشت‌های میراث است و آن، برای اهل جهنم است اگر به بهشت وارد شوند و [همچنین] برای ایشان بهشت‌های اختصاص است» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۳۰۳-۳۰۲).

همچنین، در توضیح بهشت‌های اختصاص که ناشی از رحمت امتنانی حق (رحمانیت) و علاوه بر استحقاق بنده است، بیان می‌کند که بدون شک، بهشت وسیع‌تر از دوزخ و عرض آن آسمان‌ها و زمین است و سبب وسعت آن، بهشت‌های اختصاص الهی است. در خبر است که در بهشت اماکنی وجود دارد که کسی در آن نیست. پس خداوند خلقی را برای نعمت فراوانی می‌آفریند که بنا می‌کند آن را به وسیله ایشان و آن بهشتی است که رحمان در آن گام می‌گذارد و چیزی جز بهشت اختصاص نیست (همان).

او در همین راستا آگاهی می‌دهد که «سعادت نهایی ندارد و به واسطه آن، تا بی‌نهایت، جاودانگی در [بهشت‌های] پر نعمت ابدی به ظهور می‌رسد» (همان، ج ۱: ۶۵۶) و در حالی که یادآور می‌شود اهل بهشت از آن خارج نمی‌شوند؛ زیرا برای آن خلق شده‌اند (همان)، گویا می‌خواهد بار دیگر تأکید کند که مآل نوع بشر در آخرت، سعادت ابدی است.

[حقیقت] را می‌پوشاند نیز باقی است؛ اما به ابقاء الله نه بقاء الله. ابقای وجود برای رستگاران، همچون ابقای آن برای دوزخیان نیست، زیرا دوزخیان در دوزخ نمی‌میرند و زنده نمی‌شوند؛ اما اهل سعادت در حیات دائمی هستند... به این ترتیب، کسانی که عارفند به این که چه کسی مستحق صفت وجود است و چه کسی مستفید آن از حق است، به واسطه این معرفت رستگاری و این است معنی "قَدْ أُلْحَاحَ مِنْ زُكَّاهَا" (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۵۵۰).

#### رابطه میان خدا، سعادت و غایت در زندگی انسان

به نظر می‌رسد در جهان‌بینی ابن عربی که برای وجود تنها یک مصداق قائل است، وجود ظلّی هر موجود که مظهري از مظاهر آن وجود حقیقی به شمار می‌رود، مساوق با سعادت است، زیرا می‌گوید: «خدا جهان را فقط به دلیل خیری که اراده کرد (و آن خیر، چیزی جز وجود نیست)، از عدم که شر است، آفرید. بنابراین، جهان در اصل، برای سعادت به وجود آمده است و در نهایت، به این حکم دست خواهد یافت».<sup>۱۹</sup>

این سعادت وجودی، به خودی خود موجب احساس سعادت نیست؛ اما نکته دیگری که می‌توان از پایان این کلام برداشت کرد، مطلبی است که در جای دیگر به آن می‌پردازد و آن، وعده سعادت همگانی است که با بازگشت به سوی حق (وجود مطلق) محقق می‌شود. او همه راه‌ها را منتهی به خداوند می‌داند (همان، ج ۲: ۲۱۸) و با این که اظهار می‌کند در بازگشت به سوی او، بسته به این که اتصال با کدام یک از اسماء الهی برقرار باشد، عده‌ای برخوردار از سعادت و نعمت و عده‌ای دیگر دچار

اما منظور وی از طرح این موضوع این نیست که با تکیه بر این سعادت عمومی، اعتبار اخروی کمال انسان را انکار و انگیزه رشد و تعالی معنوی را تضعیف کند، زیرا در عین حال، بر اساس تفاوت سعادت افراد که البته چپستی آن در تحلیل او چندان آشکار نیست، کسب کمال در حیات دنیوی را ضروری بر می‌شمارد و بر همین مبنا، آنچه را فرد برای آن خلق شده است، کمال معرفی می‌کند.

ابن عربی باور دارد که تا وقتی فرد در قید حیات است، برای او کسب صفت کمال، امید می‌رود و اگر کسی در جهت سلب این حیات اقدام کند، در جهت منع وصول به آنچه انسان برای آن خلق شده است، تلاش کرده است (همو، ۱۳۷۰: ۱۶۹) اما نمی‌گوید که تلاش او تا چه اندازه مخل کمال و سعادت ناشی از آن است و از آن جا که بدون هیچ استثنایی، سعادت را غایت حیات بشر می‌داند، چه بسا کمال را نیز که همسان سعادت، غایت حیات انسانی معرفی می‌کند، غایتی عام به شمار آورد؛ یعنی چه بسا مراد او این باشد که انسان در نهایت، به کمال و سعادت دست خواهد یافت؛ اما درجات کمال دنیوی او در کیفیت کمال و سعادت غایی‌اش تأثیرگذار خواهد بود.

او که کمال و سعادت ناشی از آن را در علم به «حقیقت» (معرفت ایمانی) می‌داند،<sup>۱۷</sup> در توضیح آیه «قَدْ أُلْحَاحَ مِنْ زُكَّاهَا»<sup>۱۸</sup> تا حدودی از معمای ارتباط میان کمال دنیوی و سعادت اخروی وابسته به آن، پرده بر می‌دارد و می‌گوید:

«کسی که علم داشته باشد به این که وجود او از آن خداوند است، خداوند این خلعت را که با آن منعم دائمی خواهد بود، برای او ابقا می‌کند و این بقا به بقاء الله است و فرد بی‌چیز و بی‌نویی که آن

شماست؛ هر جا که باشید»<sup>۲۲</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۸).

شیخ، آگاهی قلبی نسبت به این حقیقت را نیز سعادت می‌خواند و چنان که پیش از این نیز اشاره شد، علاوه بر سعادت عمومی اخروی (که به آن اشاره شد)، قائل به نوعی سعادت خاص در همین عالم است که با معرفت نسبت به ارزش وجود و ارتباط وجودی خود با خداوند، رقم می‌خورد.<sup>۲۳</sup>

او مسافران مسیر بازگشت به سوی خدا را که غایت آن‌ها سعادت است، به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱- اهل کشف [قلبی] و ایمان که نزد آنها حق، محسوس و مشهود (عیان) است و خلق، معقول ۲- دیگران که نسبت به حقیقت، محجوب هستند و حق، نزد آنها معقول و خلق برایشان مشهود است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۸).

ابن عربی، گروه اول را به منزله آب شیرین و گوارا می‌داند که مسیر و غایت حرکت خود را می‌شناسند و دعوت آنها به آن غایت (خداوند) از سر بصیرت است و گروه دوم را همچون آب شور و تلخ تلقی می‌کند که در راهی که نمی‌شناسند و غایت آن را نمی‌دانند، گام بر می‌دارند و از این رو، اگر به سوی خدا دعوت کنند، از سر تقلید و جهالت است (همان).

بنابراین، سعادت که در آخرت حتمی است، در زندگی دنیوی وابسته به معرفت قلبی به حقیقت خواهد بود. به همین دلیل، از نظر شیخ، یکی از نشانه‌های سعادت این است که همه حرکات و سکنت انسان در حضوری الهی (حضور مع الله: زندگی با درک حق و حضور او) باشد (همو، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۶۵۹).

شقاوت و عذاب خواهند بود،<sup>۲۰</sup> توضیح می‌دهد که شقاوت و عذاب، موقت و منتهی به سعادت است (همو، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

به نظر می‌رسد که این سعادت غایی، برای همه قابل درک است؛ زیرا عدم درک سعادت در دنیا، یا به دلیل فقدان سعادت است یا فقدان درک آن که خود، شقاوت است؛ اما چنانکه خود شیخ اشاره می‌کند، سعادت در آخرت، آمیخته به شقاوت نیست (همو، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۱۴۹) و همین خلوص، احساس سعادت را نیز اثبات می‌کند.

بنابراین، بر خلاف این گمان که در نگاه ابن عربی صراط مستقیم خدا امر وجودی است که نمی‌تواند سعادت ما را تضمین کند (چیتیک، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی: ۵۴۴)، به بیان خود ابن عربی: «مآل خلق به سعادت است که [البته] انواع مختلفی دارد. پس [خداوند] از این مقام چنین تعبیر کرد که رحمت همه چیز را در بر گرفته است و همانا بر غضب الهی سبقت یافته است و سابق متقدم است»<sup>۲۱</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۶).

به بیان دیگر، از منظر ابن عارف، نه تنها هر یک از ما به دلیل وجود خود، سعادت‌مند هستیم، بلکه با رجوع به اصل وجود، از رحمتی برخوردار خواهیم بود که مصداق دیگری از سعادت (همراه با ادراک آن) است. در عین حال، او شرح می‌دهد که همه ما بر صراط مستقیمی هستیم که پروردگار متعال بر آن صراط است؛ زیرا زمام امور ما به دست اوست و مفارقتمان از او محال است. پس همراهی ما با او به شکلی ضمنی و همراهی او با ما به شکل صریح و مطابقی است؛ چنانکه به نقل از قرآن کریم: «و او با

داشته باشد و نه غایتی که به «تا» محتاج باشد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸).

### نتیجه

در نظام فکری ابن عربی، سعادت انسان در دو مرحله امکان تحقق دارد: ۱- سعادتمند مقرر برای همه ابنا بشر در غایت مسیر حیات که وحدانیت و رحمت خداوند اقتضای آن را دارد و ۲- سعادت که با اختیار و انتخاب انسان رقم می‌خورد و شرط لازم برای تحقق آن، علم و ایمان به توحید است. این سعادت، مربوط به طول حیات انسان تا رسیدن به غایت است. یکی از نشانه‌های سعادت در طول حیات این است که همه حرکات و سکانات انسان در حضوری الهی (حضور مع الله) خواهد بود، زیرا کسی جز خالق انسان نمی‌تواند متولی حل نظام او گردد و نتیجه روی داشتن به خدا، برخورداری از نفس رحمانی اوست. انسان که از مسکن الهی‌اش دور افتاده است، با این درک حضور، دوری خود از خدای خود را جبران می‌کند و در همنشینی شهودی با او، به قدر و منزلت نشئه خود نیز دست خواهد یافت.

ابن عربی، بر مبنای این اعتقاد که غایت همه راه‌ها به سوی خداوند است و در آخر، متولی همه آن راه‌ها رحمان خواهد بود (یعنی تا ابد حکم رحمانیت در آنها جاری است)، خلود در عذاب جهنم را منتفی می‌داند و براساس عشق خداوند، از لزوم ورود به جهنم و خروج از آن دفاع می‌کند و سیر تکاملی در بهشت را نیز در پرتو این عشق و شرط لازم برای دستیابی به غایت الهی توصیف می‌کند.

حال، با توجه به این که هر نوع نگاه به زندگی که مستلزم ابزاری شدن زندگی برای غایت دیگری باشد،

او که گویی با احساس رضایت از چنین سعادت، این معرفت را ضروری بر می‌شمارد، گزارش آن در کلام خود را ترجمانی از زبان حق می‌خواند و معتقد است که فهم آن جز با امداد خداوند میسر نیست (همو، ۱۳۷۰: ۱۰۹). به عبارت دیگر، او این بصیرت (سعادت) را از سوی خدا می‌داند و می‌توان گفت که اوج آن را در توصیف «حیرت» که حرکتی متعادل و متعالی است، شرح می‌دهد.<sup>۲۴</sup>

آنچه چنین حرکتی را می‌آفریند و قوام می‌بخشد، نه فقط معرفت، بلکه آمیزه‌ای از عشق و معرفت است؛ زیرا «عشق، محصول معرفت است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۶: ۱۸) و از آن جدا نیست و به گفته شیخ، «کسی که معرفت او راستین باشد، توحید او راستین است و کسی که توحید او راستین است، عشق او راستین باشد» (ابن عربی، ۲۰۰۷م: ۳۴۵).

در این حرکت، دیگر مبدأ و مسیر و مقصد معنا ندارد و با استغراق در درک حق و وحدت وجود، زندگی در تمام مراحل خود، تنها در توجه مشتاقانه به یک محور و حرکت به دور آن سپری می‌شود و گویی در هیمن<sup>۲۵</sup> از عشق و معرفت و هیجان ناشی از آن، معنا می‌یابد. بنابراین، در این حالت، معناداری زندگی برای خود فرد، وابسته به غایت نیست:

«حیرت کننده دارای دور و حرکت دوری اطراف یک محور است<sup>۲۶</sup> که از آن فاصله نمی‌گیرد. اما صاحب طریق طولی (نه دوری) به مقصود خود تمایل دارد؛ در حالی که از آن خارج است و طالب چیزی است که فرد صاحب خیال، غایت خود را در آن می‌بیند و دارای «از» و «تا» و بین آن دو است. صاحب حرکت دوری، نه مبدئی دارد که «از» لازم

نیست؛ بلکه در این است که کیفیت زندگی را اعتلا می‌بخشد.

در مجموع، از منظر ابن عربی، در عین حال که هر کسی خود غایت هر مقطعی از زندگی خویش را دنبال می‌کند و کنش‌های هر فرد در خدمت غایتی بیرون از زندگی نیست، همه افراد بشر در پایان به غایت الهی نائل می‌شوند و همه راه‌ها به خود خداوند ختم می‌گردد.

#### پی‌نوشت‌ها

۱- قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ: بگو: چه کسی زینت‌های خدا را که برای بندگان خود آفریده حرام کرده و از صرف رزق حلال و پاکیزه منع کرده؟ بگو: این نعمتها در دنیا برای اهل ایمان است و خالص اینها در آخرت برای آنان خواهد بود. ما آیات خود را برای اهل دانش چنین مفصل و روشن بیان می‌کنیم (اعراف، ۳۲).

۲- لَا حَيَاةَ إِلَّا بِالذِّئْنِ وَ لَا مَوْتَ إِلَّا بِجُحُودِ الْيَقِينِ (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷۴: ۷۴۰)

۳- العلمُ أعلیٰ فوز (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۱)

۴- همان: ۷۳۸. (در این متن توضیح داده شده است که اگر نفس در سیر معرفتی خود، تنها با عقل همراه باشد، عقل او را از رشد و نجات دور می‌کند و اگر در این سیر، ایمان نیز همراه گردد، نفس بر عقل حاکم خواهد بود).

۵- خداوند از آنها خشنود است و آنها از او خشنود هستند (مانده، ۱۱۹؛ توبه، ۱۰۰؛ مجادله، ۲۲؛ بینه، ۸).

۶- هر کس از شما که ستم کند، به او عذابی بزرگ می‌چشانیم (فرقان، آیه ۱۹).

۷- وَ الَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (عنکبوت، ۲۹)

زندگی را از «معنا» پوچ می‌کند و ذاتی بودن «ارزش زندگی» در جایی است که طراحی الهی و غایت‌مندی هستی، با استقلال انسان منافات نداشته باشد، یکی از نکات مهم در این دیدگاه خدامحور آن است که زندگی انسان را در خدمت غایت خداوند و دارای ارزش ابزاری تفسیر نمی‌کند، زیرا:

۱- اگر این غایت، غایت هستی‌شناختی در نظر گرفته شود، چنانکه ابن عربی خاطر نشان می‌کند، نه تنها خداوند نیازی به تکوین موجودات نداشته و این اشیا بودند که در وضعیت عدم امکانی خود، وجود خویش را طلب کردند، بلکه اقتضای وجود آنها که سراسر خیر است، غایتی سعادت‌مندانه است. از این رو، در نهایت، مآل همه خلق به سعادت آنها خواهد بود؛ نه آنچه تنها مطلوب خداوند است. به عبارتی، در دستگاه فکری ابن عربی، غایت الهی، غایت کاملی است که برتر از آن برای انسان متصور نیست و غایت بالذات به شمار می‌رود و در عین حال، آگاهی بشر از چنین غایتی شرط لازم رضایت و احساس معناداری او از زندگی است.

۲- اگر منظور از غایت الهی برای انسان، نتیجه فرمانبرداری از خداوند باشد، آنچه به تحقق آن ارزش می‌بخشد، خوشبختی و سعادت انسان است، نه فرمانبرداری او از خداوند، زیرا به نظر ابن عربی، شریعت، ابزاری برای به‌زیستی و ازاین نظر، ارزشمند است؛ اما این به‌زیستی، در تحقق هدف غایی آفرینش انسان نقشی ندارد، زیرا چنانکه اشاره شد، سعادت اخروی، صرف‌نظر از این انقیاد (و پس از عبور از جهنم) برای همه محقق می‌شود و ارزش شریعت که آن را محبوب خداوند می‌کند، وابسته به این غایت



وسيله، او نهايت رنج و عذاب را متحمل خواهد شد  
(رک: همان، ج ۴: ۳۱۴).

۲۱- در شرح «سابق متقدم است»، گفته شده است: يعنى رحمت هم در وجود و هم در انفاذ امر بر غضب مقدم است. به بيان ديگر، رحمت به عنوان ذاتى، حاکم و دائم است و غضب به عنوان عرضى، محکوم و زایل. بنابراین، آخرين شفيع، ارحم الراحمين است که بر غضب غلبه مى کند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۱۷).

۲۲- و هو معکم أين ما کنتم (حدید، ۴).

۲۳- کسی که علم باطنی داشته باشد به این که وجود او از آن خداوند است، اهل سعادت و در حیات دائمی (باقی به بقاء الله) است و فرد بی چیز و بینوایی که از آن [حقیقت] در حجاب است، از وجود بهره دارد (باقی به بقاء الله می باشد)؛ اما رستگار نیست (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۵۵۰).

۲۴- «اهل حیرت، صاحبان معرفت حقیقی هستند» (همو، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۲۷۱).

۲۵- سرگشتگی ناشی از عشق

۲۶- ابوالعلی عقیفی می گوید که این محور، چیزی جز «الله» نیست (همو، ۱۳۷۰، التعلیقه [عقیفی]: ۴۰).

## منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- ۳- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰). فصوص الحکم، بی جا: انتشارات الزهراء.
- ۴- \_\_\_\_\_ . (۲۰۰۷م). کتاب التراجم (رسائل ابن عربی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۸- وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَکُمْ عَنْ سَبِيلِهِ (انعام، ۱۵۳)

۹- وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا (هود، ۱۲۳)

۱۰- وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف، ۱۵۶)

۱۱- بقره : ۳۹، ۸۱، ۲۱۷ و ۲۷۵؛ آل عمران: ۱۱۶، مائده: ۸۰، اعراف: ۳۶ و ...

۱۲- قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (زمر، ۵۳)

۱۳- فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفًا وَعْدِهِ رُسُلَهُ (ابراهيم، ۴۷)

۱۴- وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَحْوِيفًا (اسراء، ۵۹)

۱۵- این برداشت از متن فتوحات مکیه (ج ۱: ۳۰۳-۳۰۲) درباره سه بهشت یاد شده، در کتاب «مرغ باغ ملکوت» نیز به چشم می خورد (نگاه کنید به: واعظی، ۱۳۸۵: ۳۷۰-۳۶۹).

۱۶- دو ترجمه از این آیه امکان پذیر است: ۱- و اگر خدا می خواست، همه شما را هدایت می کرد ۲- و اگر خدا بخواهد، همه شما را هدایت می کند (نحل، ۹).

۱۷- برای یادآوری به مبحث «سعادت و شقاوت بر مبنای انقیاد به شریعت» مراجعه شود.

۱۸- همانا کسی که آن (نفس) را پاک کرد، رستگار شد (شمس، ۹).

۱۹- فما أخرج الله العالم من العدم الذى هو الشر إلا للخير الذى أراد به ليس إلا الوجود فهو إلى السعادة موجود بالأصالة و إليها ينتهى أمره بالحکم (همان، ج ۳: ۳۷۷).

۲۰- همان. (به عقیده ابن عربی، همه چیز در عالم [در راه] مستقیم است و تفاوت مردم در آخرت به میزان علم [ایمانی] آنان است. بر اساس این تفاوت، فرد جاهل که بهره ای از لذت این علم ندارد، در آخرت به علمی دست خواهد یافت که موجب حسرت ناشی از این جهل می شود و لذتی در بر ندارد. به این

- ۵- \_\_\_\_\_ . (۲۰۰۷م). کتاب نقش الفصوص (رسائل ابن عربی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۶- ابن محمد ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- ۷- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (بی تا). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۸- تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۹- جندی، مؤید الدین. (بی تا). شرح فصوص الحکم، بی جا: بی تا.
- ۱۰- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). شرح سرفصل های فصوص الحکم، ترجمه حسین مریدی، تهران: الهام.
- ۱۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- ۱۲- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸). عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- ۱۳- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۴- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم، تهران: مولی.
- ۱۵- شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). الشواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.
- ۱۶- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- ۱۷- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح الفصوص الحکم، قم: بیدار.
- ۱۹- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- ۲۰- نراقی، ملامهدی. (۱۳۸۵). جامع السعادات، ترجمه: کریم فیضی، قم: قائم آل محمد (عج).
- ۲۱- واعظی، سیدحسین. (۱۳۸۵). مرغ باغ ملکوت (نفس از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا)، اصفهان: دانشگاه آزاد اسلامی خوراسگان.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۵۷-۷۲

## بررسی تطبیقی نمودهای خودشکوفایی در قرآن و روان‌شناسی

علیرضا بخشایش\*

### چکیده

افراد در جامعه با یکدیگر متفاوتند. هر کدام هدف خاصی را دنبال می‌کنند و براساس هدف، روش و مسیر متفاوتی را در زندگی انتخاب می‌کنند. برخی افراد، بسیار معتقد و مستحکم هستند و در عین حال که در زندگی شخصی موفق‌اند و استعدادهای وجودی خود را شکوفا کرده‌اند، در جامعه نیز افرادی خلاق و حامی دیگران هستند. آنها انسان‌های کامل و خود ساخته‌ای هستند که در روان‌شناسی انسان‌گرایی (نیروی سوم)، به آنها انسان‌های خودشکوفا گفته می‌شود. در این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای به توصیف ویژگی‌های خودشکوفایان از منظر قرآن و روان‌شناسی پرداخته می‌شود و در عین حال، کوشش می‌شود تا معیارهای جامعی براساس آیات قرآن برای خودشکوفایی ارائه گردد. با بررسی جامع آیات در تفاسیر قرآن، نتایج مؤید آن است که انسان کامل، انسانی است که علاوه بر انجام واجباتی مانند نماز، زکات و ترک گناه و معصیت، مسؤولیت‌هایی را بر عهده می‌گیرد که فراتر از وظایف مؤمنان است. او کسی است که در جهت تکامل فردی و اجتماعی می‌کوشد. با توجه به جامع بودن دیدگاه قرآن و نظر به جهانی بودن رسالت آن، شایسته است که دیدگاه قرآن به‌جای نظریه‌های مطرح شده توسط بشر در زمینه خودشکوفایی استفاده شود.

### واژه‌های کلیدی

قرآن، روان‌شناسی، خودشکوفایی، کمال.

## مقدمه

براساس آیات سوره شمس، کمال نفس انسان در این است که بر حسب فطرت، تشخیص دهنده فجور از تقوا باشد. دین یعنی تسلیم خدا شدن در آنچه از ما می‌خواهد که فطری نفس ماست (والشمس: ۸؛ طباطبایی، ج ۲۰: ۴۹۹). طبق این آیه، کمال نفس انسان در تشخیص بدی و خوبی است، اما این تشخیص از طرف خداوند با نام دین در اختیار انسان گذاشته شده است.

مکاتب فلسفی گوناگونی چون سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم در مورد کمال انسان نظراتی را ارائه نموده‌اند. به اعتقاد سوسیالیست‌ها انسان کامل، آن انسانی است که «من» خود را در جمع مستهلک کرده باشد. چنین انسانی آنچه حس نمی‌کند "من" است و آنچه حس می‌کند، "ما" است (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۰۷). اگزیستانسیالیسم، معیار کمال انسانی و در واقع جوهر انسان و ارزش ارزش‌های انسان را آزادی می‌داند و معتقد است که انسان تنها موجودی است که در این عالم، آزاد آفریده شده است؛ یعنی محکوم به هیچ جبر و هیچ تحمیلی نیست و تعبیری که قدمای ما می‌کردند، انسان در عالم خلقت موجودی مختار است و نه یک موجود مجبور؛ همچنین، انسان مسئول خودش آفریده شده است (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۳۰ و ۳۳۳).

در نظریه‌های روان‌شناسی نیز مفهوم خود و کارکردهای آن مورد بحث قرار گرفته است. برای مثال، یونگ<sup>۲</sup> زندگی را به وحدت رساندن و سازندگی «خود» عنوان می‌کند (یونگ، ۱۳۷۹: ۳۶۸ و ۳۷۱). انسان موجودی منحصر به فرد است که با اختیار و تفکری که دارد، می‌تواند استعدادهايش را

خودشکوفایی<sup>۱</sup> یعنی گرایش بنیادی هر شخص برای تحقق بخشیدن (به عینیت در آوردن) هر چه بیشتر توانایی‌های بالقوه (ذاتی) خود. هر انسانی خود را با «من» خطاب می‌کند و با آن محدوده عمل خود را مشخص می‌نماید. در روان‌شناسی، خود در معانی و تعاریف گوناگونی مطرح شده است: گاهی خود به معنای یک وجود انگیزشی که مهارکننده و هدایت کننده اعمال در کنار انگیزه‌ها، ترس‌ها و نیازهاست، به کار می‌رود؛ گاهی خود به معنای جزیی از روان آدمی است که عمل درون‌نگرانه دارد و گاهی نیز به معنای موجود زنده‌ای به کار می‌رود که در این معنا به تمام تجربه‌های شخص پوشش می‌دهد و اصطلاحاتی چون من، شخص، فرد و ارگانیزم نیز برای تعریف و بیان فردیت انسان و خود به کار می‌روند (پورحسین ۱۳۸۳: ۱۲ و ۱۳).

در قرآن از روان و آن جنبه از شخصیت که از آن با عنوان خود یاد می‌شود، با عنوان نفس نام برده شده است. پایین‌ترین حدی که قرآن در تعریف نفس انسان بیان می‌کند، این است که به دیگران تجاوز می‌کند، زندگی این دنیا او را مغرور ساخته و به خاطر اعمال خود گرفتار است (انعام: ۷۰؛ تفسیر نمونه: ج ۵: ۲۹۴). قرآن از بُعد دیگر نفس هم سخن می‌گوید: این که نفس انسان آگاه است و می‌داند مبرا از زشتی نیست و اگر انسان از دستورها و دعوت نفس به سوی زشتی‌ها و شرور سرپیچی کند، رحمت خدایی دستگیرش شده، او را از پلیدی‌ها منصرف و به سوی عمل صالح موفق می‌نماید (یوسف: ۵۳؛ طباطبایی، بی تا، ج ۱: ۲۶۹).

تلاش‌هایی برای شناسایی هویت انسان و هدف او در زندگی صورت گرفته است تا بتوانند به انسان نحوه بهتر زندگی کردن را نشان دهند. یکی از این تلاش‌ها که توسط روان‌شناسان انسان‌گرا صورت گرفته است، به نظریه خودشکوفایی معروف است.

### خودشکوفایی از دیدگاه روانشناسی انسان‌گرا:

مزلو<sup>۱</sup> یکی از روان‌شناسان انسان‌گرا معتقد است، برای کودک انسان از ابتدا که متولد می‌شود، نخستین نیازی که مطرح می‌شود، این است که بتواند برای زنده ماندن از منبعی کسب غذا کند. نیاز دوم، نیاز به امنیت است که نقش بسیار مهمی در دوره‌های بعدی زندگی فرد و داشتن اعتماد به نفس در او دارد. نیاز به عشق و تعلق خاطر، سومین نیاز است. نیاز به ارزشمند بودن نیاز چهارم و نیاز به تحقق خود نیاز پنجم است (بخشایش، ۱۳۷۹: ۲۵۰). مسلماً ارضای هر کدام از این نیازها دستاوردهایی را در بردارند و ارضای یک نیاز هرچه باشد، زمانی که این ارضا حقیقی باشد، به شکل‌گیری شخصیت کمک می‌کند. به علاوه، هر گونه ارضای حقیقی نیاز، فرد را در مسیر پیشرفت و رشدی سالم سوق می‌دهد (مزلو، ۱۳۶۷: ۱۰۲-۱۰۴).

بنابراین، ارضای متعادل این نیازها نه تنها موجبات سلامتی جسمی و روانی فرد را تأمین کند، بلکه او را در مسیر خودشکوفایی قرار می‌دهد. مسلماً تا زمانی که فرد به میزانی از تعادل روحی و روانی نرسیده باشد، نمی‌تواند زمینه متعالی کردن خود را فراهم کند. خود شکوفایی در نظریه‌های انسان‌گرایی<sup>۲</sup> و به-

به بالاترین درجه شکوفایی برساند؛ یعنی راه سعادت را شناخته و با اراده قوی خود موانع را پشت سرگذاشته و راهی را که براساس شناخت انتخاب کرده است، ادامه می‌دهد و نهایتاً به اوج سعادت می‌رسد. بنابراین، شکوفایی اراده و تفکر تنها وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت است. برای بهره مند شدن از سعادت همه جانبه و کامل، انسان نیاز دارد که: ۱- هدف و سرمنزل سعادت را بشناسد؛ ۲- پرده‌های جهل و غرور و پندار از او زایل شود و شعاعی از نور حقیقت بر دل او بتابد؛ ۳- تلاش کند و به نتیجه امیدوار باشد؛ ۴- لغزش‌ها و خطاهایش قابل جبران باشد؛ ۵- در همه حال تکیه گاهی مطمئن داشته باشد (فوز و فلاح)؛ ۶- و در نهایت، پس از سپری شدن دوران زندگی، خود را با پاداش شایسته روبه‌رو ببیند و در بهشت پر نعمت منزل گزیند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۵۴: ۲۵).

شناختن انسان کامل یا انسان نمونه از دیدگاه اسلام، از آن نظر برای ما مسلمین واجب است که حکم مدل و الگو و حکم سرمشق دارد. مسأله انسان خودشکوفایی یا کامل یک بحث فلسفی و علمی محض نیست که فقط اثر علمی داشته باشد. اگر انسان کامل را از راه بیان قرآن و سنت و از راه شناخت پرورده‌های کامل قرآن نشناسیم، نمی‌توانیم راهی را که اسلام معین کرده، برویم و یک مسلمان واقعی و درست باشیم و همچنین، جامعه ما نمی‌تواند یک جامعه اسلامی باشد. پس ضرورت دارد انسان کامل و متعالی از دیدگاه اسلام را بشناسیم (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷).

بنابراین، هدف زندگی انسان در فلسفه اسلامی، خوشبختی و سعادت جاودانه است. در غرب نیز

خصوص نظریه شخصیت مزلو دارای مفهومی بنیادی است و در واقع، نظریه مزلو از کنکاش درباره افراد خودشکوفای حاصل شده است. مزلو معتقد است که برای درک ماهیت انسان باید نمونه‌هایی از انسان را که خلاقترین، سالمترین و رشد یافته‌ترین افراد هستند، مطالعه کنیم و به همین منظور، او گروه کوچکی از افراد را انتخاب کرد و به مطالعه زندگینامه آنها پرداخت (مزلو، ۱۳۷۱: ۱۵۸ و ۱۵۹).

مزلو پس از مطالعه روی نمونه کوچکی از افراد خودشکوفای، دوازده ویژگی را برای خودشکوفایی ذکر کرد که عبارتند از: ۱- ادراک بسیار کارآمد از واقعیت؛ ۲- پذیرش خود، دیگران و طبیعت به‌طور کلی؛ خود شکوفایان قادرند دنیا را آنچنان که هست، بدون آلودگی به اعتراض و پیش‌داوری‌ها درک کنند و ماهیت خود را بدون کوشش برای جعل یا تحریف آن و همین‌طور ضعف‌های مردمان دیگر را درک کنند و بپذیرند؛ ۳- سادگی و طبیعی بودن: آنها وانمود نمی‌کنند تا چیزی باشند که نیستند، آنها خودشان هستند؛ ۴- تمرکز بر روی مشکلات به جای تمرکز روی خود: خودشکوفایان احساس می‌کنند مسؤلیتی دارند و تلاش خود را صرف انجام آن می‌کنند؛ ۵- نیاز به استقلال و داشتن حریم خصوصی: آنها به دلیل متکی بودن به خودشان می‌توانند تنهایی را تحمل کنند و به علت همین احساس بی‌نیازی به دیگران و کناره‌گیری نسبی از مردم غالباً نامهربان و سرد می‌شوند. چنین حالتی صرفاً ناشی از خودمختاری و احساس استقلال آنهاست؛ ۶- احساس درک تازه و مداوم: همواره جهان اطراف خود را با شگفتی و حیرت تجربه می‌کنند و اگر مکرراً تجربه‌ای را درک کنند، هر بار برای آنها جذابیت خاصی دارد؛ ۷-

تجربه‌های عرفانی: خودشکوفایان دارای لحظات اوج هستند که در آن لحظه، خود و جهان مادی را فراموش می‌کنند و احساس قدرت فوق‌العاده دارند؛ ۸- علاقه اجتماعی: افراد خودشکوفای با دیگران احساس همدلی و همدردی دارند؛ ۹- روابط بین فردی: افراد خودشکوفای در روابط میان فردی، دوستانی انتخاب می‌کنند که خودشان هم خودشکوفای هستند؛ ۱۰- خلاق بودن: آنها افراد خلاق هستند و همچنین در فعالیت‌ها، خود انگیخته و انعطاف پذیر هستند. متواضع بوده، آمادگی پذیرش خطاهای خود را دارند و ترسی از کارهای اشتباه و احمقانه ندارند؛ ۱۱- ساختار شخصیتی دموکراتیک: افراد خودشکوفای، شکیب و پذیرنده همه کس‌اند و هیچ‌گونه پیش‌داوری نژادی و مذهبی ندارند؛ ۱۲- مقاومت در برابر فرهنگ پذیری: افراد خودشکوفای خودمختار و مستقل‌اند و در نتیجه خود را آزاد می‌بینند، در برابر فشارهای اجتماعی و فرهنگی مقاومت می‌کنند و به‌وسیله طبیعت درونی خودشان هدایت می‌شوند، نه به وسیله طبیعت فرهنگی جامعه (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۵۷-۱۵۹).

این مجموعه حقیقتاً مجموعه‌ای شگفت‌انگیز از ویژگی‌هاست و این افراد را مقدس وار معرفی می‌کند، اما این افراد نیز همواره کامل نیستند و در واقع معایبی نیز دارند. مزلو دریافت که آنها نیز گاهی بی‌ادب و حتی فوق‌العاده بیرحم، سرد و تلخ نیز می‌شوند. آنها نیز لحظه‌هایی از تردید، ترس و احساس گناه را دارا هستند، ولی این رویدادها در رفتار آنها به‌طور قطع، استثناست و کمتر رخ می‌دهد. مزلو همزمان با پیشرفت کار خود روی افراد خود شکوفای به این نتیجه رسید که این افراد با سایر مردم در آنچه آنها را به انگیزش و می‌دارد، تفاوت دارند.

خویش و شهامت به کنار گذاشتن آنها. این رفتارها می‌تواند افراد را در رسیدن به خودشکوفایی کمک کند. از نظر او پس از برآورده شدن نیازهای سطح پایین، قدم گذاشتن در جاده طلایی خودشکوفایی با منفعل بودن و لم دادن به دست نمی‌آید، بلکه آن مستلزم نظم، سختکوشی و جسارت است (مزلو، ۱۳۷۱: ۱۵۸ و ۱۵۹).

### خودشکوفایی از دیدگاه قرآن:

برای شناخت بهتر و بیشتر خودشکوفایی، سوره فرقان تصویر بهتری را ارائه کرده است و نظر معمار انسان (خداوند متعال) در حیطه خودشکوفایی و کمال به شناخت خودشکوفایان کمک می‌کند.

از آیه ۶۳، سوره فرقان (مکی، ۷۷ آیه) به معرفی ویژگی بندگان خدا با عنوان عبادالرحمن پرداخته و تصویری از سیرت یک انسان کامل و نشانه‌هایی از بندگان خدای رحمان را کرده است.

نخستین ویژگی که برای عبادالرحمن عنوان شده، تواضع آنهاست که در جزیی‌ترین رفتارهای آنها، از جمله راه رفتن هویدا است. در قسمت اول آیه ۶۳ آمده است که «بنندگان خاص خدای رحمان، آنان هستند که در روی زمین ره به تواضع و فروتنی روند».

امام صادق (ع) در توضیح این آیه فرمودند: منظور کسی است که بر طبیعت خویش حرکت کند و از تکبر خودداری نماید. برخی هم می‌گویند یعنی با حلم و دانش گام برمی‌دارند و در برابر جهل و خیره سری دیگران، متانت خود را از دست نمی‌دهند (طبرسی، ۱۳۷۴: ۲۲۲).

او در مورد انگیزش این افراد این نظر را مطرح کرد که آنها از سوی فرا انگیزش‌ها<sup>۱</sup> به تحرک و فعالیت وادار می‌شوند. پیشوند فرا به معنی فراتر است و این موضوع را مشخص می‌کند که فرا انگیزش چیزی فراتر از اندیشه سنتی ما در مورد انگیزش و انگیزه‌هاست. افراد خودشکופا چون نیازهای سطح پایین‌ترشان برآورده شده است، بنابراین، توسط انگیزه‌های سطح پایین نیز برانگیخته نمی‌شوند و به جای آن برای رشد کردن و تحول یافتن برانگیخته می‌شوند. افراد خودشکופا برای رسیدن به چیزهایی برانگیخته می‌شوند که به خودی خود هدف نیستند و نه وسیله برای رسیدن به هدفی دیگر. مزلو در مورد فرا انگیزش معتقد است همچنان که ناتوانی در ارضای نیاز سطح پایین زیانبار است (مانند زیان‌های عدم ارضای گرسنگی، تشنگی، عشق، محبت و ...)، ناکامی در برآورده ساختن فرا انگیزش‌ها نیز به فرا آسیب منجر می‌شود، ولی این فرا آسیب مانند ناکامی در نیازهای سطح پایین، روشن و آشکار نیستند و یک بیماری یا مشکل مبهم است. در واقع، فرد خودشکופا می‌داند که اشکال یا مشکلی وجود دارد، اما نمی‌داند که این مشکل از کجا سرچشمه می‌گیرد. مزلو همچنین به رفتارهایی که به خودشکوفایی منجر می‌شوند، اشاره می‌کند که عبارتند از: ۱- تجربه کردن زندگی به شیوه کودکان؛ ۲- آزمودن شیوه‌های جدید؛ یعنی جسارت داشتن؛ ۳- در ارزیابی تجربه‌ها بیشتر به ندای احساس (درون) پاسخ دادن؛ ۴- صداقت داشتن؛ ۵- آمادگی برای تحمل بی‌اعتنایی دیگران؛ ۶- مسؤولیت‌پذیری؛ ۷- سختکوشی در اجرای تصمیم‌ها؛ ۸- شناخت مکانیسم‌های دفاعی

می‌شود. از آثار دیگر تکبر، حسادت است که در جان و دل فرد متکبر ریشه می‌دواند و فرد به دلیل بزرگ انگاشتن خود، همه چیزها را برای خود می‌خواهد و آنها را از دیگران منع می‌کند. تکبر مانع یادگیری می‌شود، زیرا فرد احساس می‌کند نیازی به یادگیری ندارد. تکبر نوعی خودپرستی است که مانع ایجاد توحید و یگانه‌پرستی مبدأ وجود می‌شود؛ همان‌طور که خودپرستی فرعون مانع از پذیرش توحید گردید (شعرا: ۲۵-۵۱). آزار دیگران، تحقیر آنها و از هم گسستن پیوندهای خانوادگی و اجتماعی و بسیاری از آثار فردی و اجتماعی دیگر، از جمله آثار زیانبار تکبر هستند. بنابراین، تواضع و توجه به مبدأ وجود ایجاد کننده، بهبود دهنده تمام آثار تکبر است. در دیدگاه انسان‌گرایی هم همان‌طور که ذکر شد، افراد خودشکوفای و آنهایی که به کمال خویش دست یافته‌اند، در برابر دیگران از خود تواضع نشان داده، نسبت به افراد پایین‌تر از خود فروتن هستند و از وانمود کردن چیزی که نیستند، پرهیز می‌نمایند.

دومین ویژگی که در این آیه از قرآن آمده، حلم و بردباری آنهاست: «هرگاه جاهلان به آنها خطاب (و عتابی) کنند، با سلامت نفس (و زبان خوش) جواب دهند».

در کنار این آیه می‌توان آیه ۵۵ سوره قصص را قرار داد که خداوند برای توصیف مؤمنان می‌فرماید: و چون سخن لغوی بشنوند، از آن اعراض کرده، گویند: اعمال ما از ما و اعمال شما از شما،...).

آفریدگار متعال انسان را با قوا و غرایز متفاوتی آفریده است و خمیرمایه او را با نور توحید و خداشناسی، حس حقیقت‌جویی و حق‌خواهی، حس انصاف و مروت، سرشته است. این بذرها خواه و

از آنجایی که صفات درونی انسان، غالباً از لا به لای اعمال کوچک و ساده او آشکار می‌گردد، به همین علت، قرآن به این عمل ساده و کوچک راه رفتن توجه زیادی کرده است، چرا که تکبر حاکی از نوعی حالت درونی بیمارگونه است که در نوع راه رفتن آشکار می‌شود.

حضرت علی (ع) در خطبه ۲۲۳ می‌فرماید: حجت کسی که به کرم حق مغرور شده، نادرست-ترین حجت هاست و عذرش از عذر هر فریب خورده ای بی پایه تر است و چنین کسی در واقع بر نادانی خویش اصرار ورزیده است (شیروانی، ۱۳۸۸: ۴۱۱).

امیرالمؤمنین، علی (ع) همچنین در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید: «پس آنچه را خداوند با ابلیس انجام داد مایه پند و عبرت قرار دهید، زیرا خداوند تعالی عمل طولانی و تلاش بی وقفه او را به خاطر ساعتی خودبزرگی بینی محو و نابود ساخت، [ابلیسی] که شش هزار سال عبادت کرده بود [و برای شما] معلوم نیست از سال دنیا، یا سال‌های آخرت بوده است» و شاید منظور از ساعتی تکبر، کمتر از یک چشم برهم زدن باشد، چنانکه قرآن کریم هم در مورد اجل امت‌ها همین سخن را گفته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۰).

در آیه ۱۸ سوره لقمان، لقمان حکیم به فرزندش سفارش می‌کند که هرگز با تکبر و ناز از مردم رخ متاب و در زمین با غرور و تبختر قدم برمذار، که خدا هرگز مردم متکبر خودستا را دوست نمی‌دارد (لقمان: ۱۸). بنابراین، اولین اثر تکبر، دوری از رحمت و محبت خداست. مسلماً اثر دیگر آن دوری از خلق خداست که در پی رفتارهای ثانوی بر تکبر ایجاد



۱۳۸۶: ۵۹). لذا در ادامه همین آیه آمده است که این بزرگواران از خداوند درخواست می‌کنند که جاهلان را هدایت کند و این خواست و رفتار این افراد دلالت دارد بر اینکه آنها خواستار تکامل اجتماعی هستند. در مکتب انسان‌گرایی نیز آمده است که خودشکوفایان دنیا را بدون اعتراض و پیش داوری درک کرده، ضعف مردمان دیگر را می‌پذیرند و نسبت به دیگران احساس همدلی و همدردی دارند که ویژگی بارز علاقه اجتماعی خودشکوفایان است. سومین ویژگی عبادالرحمن که در آیه ۶۴ آمده است، عبادت و شب زنده داری است: «و کسانی که شب هنگام برای خدا بیدار می‌مانند و سجده و قیام می‌کنند». امام علی (ع) در بیان سیمای پرهیزگاران می‌فرماید: در شب مشغول نمازند و در روز دانشمندانی بردبار و نیکوکارانی باتقوا هستند (نهج-البلاغه، خطبه ۱۹۳: ۲۸۷). از دیدگاه انسان‌گرایی نیز افراد خودشکوفای دارای لحظات اوج و لذت معنوی هستند که در آن لحظه خود و جهان مادی را فراموش می‌کنند.

اثری که عبادت بر جان و دل انسان برجا می‌گذارد، یقین یعنی به کمال رسیدن است. کافر و منافق همواره در شک و تردید هستند و هیچ بلایی بدتر از این نیست که انسان سرگردان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۳). خداوند سبحان در تبیین عذاب منافق و کافر می‌فرماید: پیوسته در تیرگی شک و تردید خواهند ماند (توبه: ۴۵) و به عبارتی در یک مدار بسته دور می‌زنند، راه نمی‌شناسند و نمی‌دانند هدفشان در زندگی چیست. به دلیل خاصیت‌های شب و آرامش دهنده بودن آن، بهترین زمان برای ارتباط با خدا و خودسازی نیمه‌های شب است و در ضمن

ناخواه در دل انسان شروع به رشد و نمو می‌کنند و گاهی در هنگام رشد این غرایز انحرافات ایجاد می‌شود. مثلاً غریزه کار و کوشش به صورت حرص و طمع، حب سعادت و بقا در لفافه جاه‌طلبی و نور توحید در لباس بت پرستی جلوه‌گر می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۰: ۲۵۷ و ۲۵۸). بنابراین، در درون همه انسان‌ها گنجینه‌هایی از اخلاق و صفات پسندیده انسانی نهفته است و آموزگاری دلسوز لازم دارند که فراموش شده‌ها را یادآوری کند و آنچه را فراموش کرده‌اند، به خاطر آنها بیاورد. بنا به گفته امیرالمؤمنین (ع): بردباری و تحمل سختی‌ها ابزار ریاست است (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۷۶: ۴۷۵). در تحلیل این گفتار حضرت می‌توان گفت، یکی از خصوصیات که رهبران و مدیران باید داشته باشند، حلم و بردباری در مقابل سخن و انتقادهای نابجای زیردستان و افراد دیگر است. بنابراین، شرح صدر موهبتی است که به هنگام بعثت پیامبران از جانب خداوند به آنان عطا می‌گردد، زیرا مدیری که شرح صدر نداشته باشد، هرگز قادر به انجام مسؤولیت نیست (تقوی دامغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۰). حلمی که در رفتار عبادالرحمن دیده می‌شود، عبارت از اطمینان به نفس است به گونه‌ای که قوه غضبیه به آسانی آن را تحریک نکند و مشکلات روزگار آنها را از پای درنیاورد. انبیا و ائمه اطهار علیهم السلام - از این نظر نیز سرآمد بشریت بوده‌اند. آن بزرگواران در رفتار خود با مردم، نرمخو، ملایم و گشاده‌رو بودند و در برابر تندی‌ها و ناملایمات روزگار و بی‌نزاکتی برخی از مردم نادان بسیار بردبار بودند. نرمش عظیم و تحمل قهرمانانه آنها موجب می‌شد که بسیاری از گمراهان به راه راست هدایت شوند (حسن ملک،

این که عبادت در تاریکی شب و به دور از چشم دیگران، نشان از اخلاص و ریاکار نبودن عباد الرحمن است، برخاستن از خواب برای عبادت حتماً انگیزه‌هایی را لازم دارد که بندگان خدا را سر سجاده می‌کشاند. قرب الهی و درخواست از خداوند به منظور موفقیت در مسئولیت‌هایی که برعهده دارند، می‌تواند انگیزه‌نیایش این بندگان خدای رحمان باشد.

چهارمین ویژگی که در آیه ۶۵ سوره فرقان و ادامه آن در آیه ۶۶ آمده است، بیم از عذاب الهی است؛ کسانی که می‌گویند: «پروردگارا، عذاب دوزخ را از ما بازگردان، حقا که عذاب آن لازم و جاودانی است. چه جایگاه بد و محل بدی است».

خوف و رجا، بیم و امید، دو عامل روحی است که در تکامل انسان، نقش مؤثری دارند و هیچ نوع بهبود و اصلاحی، بدون این دو صورت نمی‌پذیرد. هرگاه امید به مغفرت و آمرزش خدا در روح انسان نباشد، هرگز بشر به فکر اصلاح خویش نمی‌افتد و نه تنها به فساد و کجروی خود ادامه می‌دهد، بلکه بر فساد خویش، افزوده و آن را دو چندان می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۰: ۲۷۰).

در آیه ۱۶۵ سوره نساء اشاره کرده است که: «پروردگار رسولان را فرستاد که نیکان را بشارت دهند و بدان را بترسانند تا آنکه پس از فرستادن این همه رسولان مردم را بر خدا حجتی نباشد و خدا کارش همیشه بر وفق حکمت است» (نساء: ۱۶۵).

امید به لطف و رحمت خداوند در این دنیا و دنیایی جدای از این دنیا- سرای آخرت- سبب بالا بردن سطح تحمل افراد با ایمان در مقابل رنج‌ها و مشکلات می‌شود؛ امیدی که توکل را در پی دارد. توکل به معنی تلاش و کوشش و سپردن نتیجه آن به

خداست؛ همان چیزی که در آرامش روان عباد الرحمن نقش بسزایی دارد. در مقابل، کسی که روح یأس و ناامیدی بر او چیره شود، پیوسته محزون و اندوهناک خواهد بود و به هیچ یک از مقاصد خود نخواهد رسید، زیرا هنگامی که به سوی هدف حرکت می‌کند، اگر کوچکترین مانعی سر راهش قرار گیرد، ناامید می‌شود و از ادامه راه منصرف می‌گردد (صدر، ۱۳۷۷: ۴۹).

پنجمین ویژگی که در آیه ۶۷ آمده، میانه روی در انفاق است: «کسانی که موقع انفاق نه اسراف می‌کنند و نه تقتیر (تنگ نظری در معیشت) و راهی میان این دو که عادلانه است، انتخاب می‌کنند».

امروزه بر همه مردم جهان اثبات شده است که در هر نقطه‌ای سرمایه و ثروت جمع شود، در نقاط دیگر فقر زیاد می‌گردد و در هر منطقه فقیران و مستمندان زیاد شوند، در مناطق دیگری تکاثر و جمع ثروت ایجاد می‌شود و این دور باطل قرن‌هاست که ادامه دارد (محمودی، ۱۳۸۳: ۲۸). بهترین راه برای کاهش فاصله طبقاتی، انفاق است. خداوند دوست دارد بندگانمانند خود او انفاق کننده باشند و با این صفت خدایی محیطی از صفا و صمیمیت، برادری به- وجود آورند. خداوند در آیاتی خود را خیرالرازقین نامیده است؛ یعنی در میان روزی دهندگان و کسانی که مالشان را در راه خدا انفاق می‌کنند، خدا بهترین و سرآمد آنهاست. در سوره بقره خداوند به پیامبر (ص) می‌فرماید: «در مقابل سؤال آنها که می‌پرسند: انفاق چیست؟ بگو آنچه زاید بر ضروری زندگی است. خدا به این روشنی آیات خود را برای شما بیان می‌کند؛ باشد که تفکر و عقل به کار بندید». بنابراین، میزان انفاق مشخص است و انفاق نباید در حدی

است (واعظی نژاد، ۱۳۷۴: ۲۱). اگر توجه انسان‌ها به سوی خدای یگانه جلب شود، به‌طوری‌که جز او را قابل پرستش ندانند و مالک و صاحب اختیار خود را جز خداوند متعال و قادر نپندارند، بسیاری از گناهان و اغراض‌های روانی را مرتکب نخواهند شد، در حالی‌که گناه جز نتیجه نابسامانی و بیماری‌های روانی چیز دیگری نمی‌تواند باشد، چون با فطرت انسان نا سازگار است (پروا، ۱۳۸۰: ۷۷). «مساجد مخصوص در (پرستش ذات یکتا) خداست؛ پس نباید با خدا احدی غیر او را پرستش کنید». (جن: ۱۸). فردی که در انجام کارها فقط از یک نفر دستور بگیرد و برای رضایت او تلاش کند، با کسی که از چند ارباب دستور بگیرد و برای رضایت آنها تلاش کند، از نظر روانی آسودگی بهتری دارد، زیرا راضی کردن چند نفر با سلیقه‌های مختلف، از راضی کردن یک نفر سخت‌تر است و به‌ویژه اگر آن یکی خدا باشد و مخصوصاً این‌که در دعای کمیل او را سریع الرضا (ای کسی که سریع راضی می‌شود) می‌خوانیم (قرائتی، ۱۳۵۸: ۶۴). البته، شرک دارای مراتبی است که مسلمانان در پرتو تعالیم اسلام از این شرک‌ها رهایی جست‌اند، اما شرک خفی نوعی از شرک است که از آن به‌عنوان ریا و خودنمایی یاد می‌شود و این نوع شرک همان‌طور که از نامش پیداست شرک بودن آن نا مشخص است و عبادالرحمن از این نوع شرک هم مبرا هستند.

هفتمین ویژگی که در ادامه آیه ۶۸ آمده است، احترام به جان انسان‌هاست: «نفسی را که خداوند آن را محترم شمرده، نمی‌کشند، مگر در مواردی که حق باشد» (مانند قصاص).

باشد که خانواده فرد به زحمت افتند؛ یعنی آنچه از ضروریات زندگی که اضافه می‌آید، برای انفاق کافی است. عبادالرحمن در انفاق و صدقه میانه روی را رعایت کرده، در حدی که خودشان به زحمت نیفتند و در حدی که دیگران هم از آنها بهره ببرند، انفاق می‌کنند (بهترین کارها حد میانه آنهاست) و آنها این میانه روی را نه تنها در انفاق، بلکه در تمام امور رعایت می‌کنند.

همان‌طور که گفته شد، انفاق موجب بهره مندی فقیران می‌شود و مانعی است در برابر قطبی شدن جامعه و موجبات پیشرفت جامعه را فراهم می‌کند، زیرا زمانی‌که فقر در جامعه باشد، مسبب اکثر مفسدات و مشکلات فرهنگی جامعه فقر است.

رعایت تعادل تا بدان حد اهمیت دارد که کمال انسان را در تعادل و توازن او می‌دانند؛ یعنی انسان با داشتن این همه استعدادهای گوناگون، زمانی انسان کامل است که فقط به سوی یک استعداد گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد و همه را در یک وضع متعادل و متوازن همراه هم رشد دهد (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۱). انسان‌گرایان نیز تعادل و توازن را از ویژگی‌های افراد خودشکوفای می‌دانند و از مشخصه‌های آن را عدم پیش داوری خودشکوفایان در مورد مردم و اطرافیان می‌دانند.

ششمین ویژگی عبادالرحمن که در آیه ۶۸ از سوره فرقان ذکر شده یکتاپرستی است: «کسانی که همراه خدا معبود دیگری را نمی‌پرستند».

پرستش نوعی رابطه خاضعانه، ستایش‌گرانه و سپاس‌گزارانه است که انسان با خدای خود برقرار می‌کند. این نوع رابطه را انسان تنها با خدای خود می‌تواند برقرار کند و تنها در مورد خداوند صادق

انسان موجودی است که از نخستین لحظه‌ای که نطفه او منعقد می‌گردد، تا روزی که در میان کفن پیچیده گردد و به خاک سپرده شود، قابل احترام است و حتی با مرگ هم برنامه احترام او قطع نمی‌گردد، زیرا کسی حق ندارد بی جهت، قبر او را بشکافد، بلکه آن‌قدر باید صبر کنند تا تمام اعضا و استخوان‌های او بپوسد و دیگر اثری از او جز یک مشت خاک باقی نماند. مجازات کسی که مؤمنی را به عمد بکشد، آتش جهنم است که در آن جاوید خواهد بود و خدا بر او خشم و لعن کند ... (نساء: ۹۳)؛ (سبحانی، ۱۳۸۰: ۳۰۰ و ۳۰۱).

خداوند در آیات بسیاری از قرآن به تعاریف مختلف از نفس و روح پرداخته است و می‌فرماید: از تو درباره روح می‌پرسند؛ بگو خداوند آن‌قدر منزلت و مقام برای روح قائل است که آن را فقط از امر خود می‌داند و در ادامه آیه آمده است: آنچه از علم به شما دادند، بسیار اندک است و حقیقت روح را نمی‌توانید با علم محدود خود درک کنید (اسراء: ۸۵).

ویژگی بعدی که در مورد عبادالرحمن در ادامه آیه اشاره شده است، عفت و پاکدامنی و دوری از زناست. «زنا نمی‌کنند و هر کسی مرتکب شود، به کیفر خود می‌رسد».

غرایز و کشنده‌ها انسان را به سمت ارضای خواسته‌هایش می‌کشاند و نفس اماره انسان را در این راه بسیار به بدی راهنمایی و امر می‌کند. غریزه جنسی یکی از غرایزی است که در بقای نسل مؤثر است و خداوند متعال برای ارضای غریزه جنسی ازدواج را قرار داده است:

«و از آیات لطف او این است که برای شما از جنس خودتان جفتی بیافرید که در بر او آرامش یافته،

با هم انس گیرید و میان شما رأفت و مهربانی برقرار فرمود...» (روم: ۲۱). غریزه جنسی همانند سایر غرایز اگر از حد طبیعی ارضا شدن بگذرد و تمام هدف انسان در زندگی، ارضای آن قرار گیرد، نفس اماره انسان را به ارتباط نامشروع خارج از چارچوب خانواده امر می‌کند. عبادالرحمن کسانی هستند که غرایز را در چارچوب قانونی و شرعی آنها ارضا می‌کنند و نمی‌گذارند ارضای غریزه جنسی هدفشان در زندگی قرار گیرد؛ چرا که آنها اهداف مهمتری را درس می‌پروراند. اما دین مبین اسلام مجازات‌هایی را برای جلوگیری از گناه کبیره زنا در نظر گرفته است:

«شما مؤمنان هر یک از زنان و مردان زناکار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید و در مجازات آنها باید گروهی از مؤمنان شاهد باشند که خلاف از حد جاری نشود»، (نور: ۲).

نهمین ویژگی عبادالرحمن که در آیه ۶۹ و ۷۰ و ۷۱ سوره فرقان آمده است، پاک‌سازی روح و روان است: «عذاب آنان شدید می‌گردد و در آنجا جاودانه و با حالت خواری می‌مانند» (۶۹)؛ «مگر کسانی که توبه کنند و ایمان بیاورند و کار نیک انجام دهند. در این موقع، خداوند کارهای زشت آنان را به کار نیک مبدل می‌سازد. خداوند آمرزنده و بخشنده است»، (۷۰). «هرکس توبه کند و عمل صالح انجام دهد، او به سوی خدا بازگشت می‌کند و طبعاً مشمول رحمت او می‌گردد»، (۷۱)، (سبحانی، ۱۳۸۰: ۳۲۵).

به سبب اهمیتی که توبه در پاک‌سازی محیط و سعادت افراد انسان دارد، یکی از تعالیم ارزنده و سعادت بخش اسلام، موضع‌ندامت و توبه‌پذیری از گناهان گذشته است و به دلیل همین اهمیت است که

حضور یابد و گناه دیگری را ببیند و سکوت کند، نشانه رضایت او از آن گناه است و یا حداقل دیگران چنین استنباط می‌کنند. این امر سبب می‌شود زشتی گناه در نظر مردم از بین برود و جرم و خطا یک عمل روزمره و عادی تلقی شود (رجالی تهرانی، ۱۳۸۰: ۳۷).

ویژگی یازدهم که در ادامه آیه ۷۲ آمده است، پرهیز از کارهای بیهوده است: «هنگامی که با سخن لغو یا کار بیهوده روبه‌رو شوند، بزرگوارانه می‌گذرند و خود را آلوده نمی‌کنند».

امیرالمؤمنین (ع) در حکمت ۸۴ می‌فرماید: به خدا قسم، یاد قیامت مرا از شوخی و کار بیهوده باز داشته است (نهج البلاغه، حکمت ۸۴: ۱۰۱). بسیاری از انسان‌های موفق در دنیا با بهره‌وری مناسب از زمان توانسته‌اند موفق شوند و امروزه با تحت عنوان مدیریت زمان مطرح شده است و حتی به زمان در قرآن قسم یاد شده است [والعصر، (عصر: ۱)]. در **صد کلمه در معرفت نفس**، نوشته حسن زاده آملی آمده است که آنکه چند روزی خود را از هرزه خواری و هرزه کاری و از گزاف و یاوه سرایی باز بدارد، می‌بیند که اقتضای تکوینی نفس این است که از ریاضت، ضیاء و صفا می‌یابد و آثار او را نور و بهایی است و به کمال نهایی خود نائل می‌آید (آملی، ۱۳۸۲: ۲۹-۳۰). پس انسان در دو بعد مکانی و زمانی آفریده شده است؛ یعنی محدود به این دو حیطه است و زمانی می‌آید و زمانی می‌رود و همه سعادت یا شقاوت انسان در این است که عمرش را چگونه بگذراند. بنابراین، زمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. عبادالرحمن با احساس مسئولیت در برابر خداوند، سعی می‌کنند برای تمام لحظات زندگی‌شان

لفظ توبه و مشتقات آن ۸۵ بار در قرآن وارد شده است؛ کدام عامل سازنده‌ای است که کتاب آسمانی تا این حد بدان عنایت نموده است؟ (پیشین: ۳۲۵)

یکی از عواملی که به پاک‌سازی روح و روان کمک می‌کند، توبه است. توبه انسان را از آلودگی گناه می‌شوید. توبه در لغت به معنی رجوع و بازگشتن است، توبه به معنی ترک گناه به زیباترین صورت است (حسنی، ۱۳۷۷: ۹ و ۱۰). خداوند متعال در قرآن امر می‌کند مشرکان را در هر جا هستند بکشید، مگر آنکه سه کار را انجام دهند: ۱- توبه کنند؛ ۲- نماز بگذارند؛ ۳- زکات بدهند (توبه: ۵). استغفار و طلب مغفرت کردن از خداوند یکی از مراحل توبه است که انسان ابتدا باید از کارهای زشت گذشته پشیمان شود و تصمیم قطعی برای ترک گناه بگیرد و اثرات بد گناهش را از بین ببرد و بنا به گفته امیرالمؤمنین (ع) در آخرین مرحله بگوید: "استغفرالله" (نهج البلاغه، حکمت ۴۱۷: ۵۲۳).

توبه علاوه بر این که موجب فرود آمدن رحمت خدا می‌شود (فرقان: ۷۱)، باعث شادابی و آرامش روان هم می‌گردد. جان و روان انسان با گناه کردن آلوده می‌شود و انسان را دچار ناامیدی و سرگردانی و پریشان حالی می‌گرداند. انسان گناهکار با بازگشتن به سوی خدا، روح امیدواری را زنده می‌کند و او از سرگردانی نجات می‌یابد، که البته این امید و آرامش هم از رحمت‌های خداوند است.

ویژگی دهم عبادالرحمن، حاضر نشدن در مجالس گناه است. عبادالرحمن با بیش و بصیرت زمینه‌های گناه را می‌شناسند و از این که بخواهند خود را به گناه آلوده کنند، ابا دارند.

وقتی انسان در جمعی که معصیت خدا می‌شود،

برنامه ریزی داشته باشند و وقتی را بیهوده نگذرانند. از نظر معیارهای اسلامی، انسان کسی است که درد خدا را داشته باشد و چون درد خدا را دارد، درد انسان‌های دیگر را هم دارد. قرآن درباره درد دیگران را داشتن به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (کهف: ۶)، پیامبر آنچنان برای هدایت و سعادت مردم و نجات آنان از اسارت‌ها و گرفتاری‌های دنیا و آخرت حریص است که می‌خواهد خود را هلاک کند. خطاب می‌رسد که چه خبر است؟ مثل اینکه تو می‌خواهی خودت را به خاطر مردم تلف کنی. طه، ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى، إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى (طه: ۱-۳). مسلمان کسی است که هم درد خدا را داشته باشد و هم درد خلق خدا را (مطهری، ۱۳۷۳: ۸۳).

در مکتب انسان‌گرایی، خودشکوفایان کسانی هستند که نیازهای اساسی و پایه‌ای خود را برطرف نموده و اکنون که در بالاترین مرتبه نیاز قرار دارند، احساس مسئولیتی برای هدایت و راهنمایی بشر می‌کنند و همواره در تلاشند تا مشکلات هموعان خود را برطرف و به آنان را در شکوفا ساختن استعدادهایشان کمک کنند. مکتب اگزیستانسیالیسم نیز همان‌طور که ذکر شد، به مسئول بودن انسان معتقد است، اما تفاوت آن در این است که انسان را فقط مسئول خودش و اعمالش می‌داند و درباره مسئولیت وی در برابر سایر انسان‌ها سخنی به میان نمی‌آورد.

ویژگی بعدی، کنجکاوی در آیات الهی است: «افرادی که به آیه‌های خدای خود یادآور شدند، گوش و چشم بسته از آنها نمی‌گذرند». بندگان رحمان چون متذکر آیات پروردگارشان می‌شوند و

حکمت و موعظتی از قرآن او می‌شنوند کورکورانه آن را نمی‌پذیرند و بدون این‌که تفکر و تعقل کنند، بیهوده و بی‌جهت دل به آن نمی‌بازند، بلکه با بصیرت می‌نگرند و به حکمت آن ایمان می‌آورند (طباطبایی، [بی تا]، ج ۳۰: ۷۶).

خداوند متعال می‌فرماید: «آیات خود را در آفاق و درخودشان نشان دادیم»، (فصلت: ۵۳). امام موسی بن جعفر (ع) به هشام بن حکم می‌فرماید: ای هشام، خداوند دو حجت بر بندگانش دارد: حجتی درونی با عنوان عقل و حجت بیرونی که پیامبران و امامان هستند (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۹). بنابراین، خداوند راه رسیدن به شناخت و همچنین منبع شناخت را برای انسان مهیا کرده است. در تفسیر نور در این رابطه آمده است: مؤمنان ژرف اندیش و بصیر چون کوه ثابت‌اند و بازیچه دست این و آن نمی‌شوند و هر مطلبی را به راحتی قبول نمی‌کنند، بلکه ابتدا در آن تعمق کرده، سپس می‌پذیرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱۵: ۱۴۰).

با این توضیحات می‌توان گفت عبادالرحمن کسانی هستند که از عقل و خرد خود استفاده می‌کنند و عقل و خرد را بر هر چیزی مقدم می‌دارند؛ برخلاف جاهلانی که در تصمیم‌گیری‌ها به اوهم رجوع می‌کنند و سریع تحت تأثیر سخنان دیگران قرار می‌گیرند.

در آیه ۷۴ آمده است که عبادالرحمن به خداوند می‌گویند: «پروردگارا، برای ما از همسران ما و نسل خویش، فرزندان عطا فرما که مایه چشم روشنی ما باشند».

خانواده نقطه آغازی است که با تأمین و رشد نیروی انسانی سروکار دارد و تأثیراتی مثبت بر تمامی

بده» (فرقان: ۷۴).

بندگان خدای رحمن در خود لیاقت رهبری پرهیزگاران را می‌بینند. بندگان خدای رحمان با داشتن تواضع و فروتنی در مقابل خداوند و بندگان خدا، پس از تزکیه و پاک کردن نفس و مبرا کردن آن از بدی و زینت دادن آن به نیکی از خداوند می‌خواهند که آنها را پیشوای پرهیزکاران قرار دهد. پیشوا و رهبر پرهیزکاران بودن کار آسانی نیست. امام علی (ع) در نامه‌ای به مالک اشتر او را به آراسته شدن به-ویژگی‌هایی برای رهبری بهتر مردم دعوت می‌کنند. امام ابتدا مالک را به خودسازی دعوت می‌کنند و به او سفارش می‌کنند که عادل باشد و هوای نفس را در اختیار خود گیرد. امام در این نامه که ۱۱ قسمت دارد، ابتدا مالک را به خودسازی و سپس او را به اخلاق درست با مردم، مردم‌گرایی و حق‌گرایی، شناخت اقشار گوناگون مردم و پرهیز از غرور و خودپسندی دعوت می‌کنند. امام مالک را به اخلاص در کارها سفارش می‌کنند و این‌که بکوشد در میان مردم باشید تا از حق و باطلی که در میان آنان است، آگاه باشد (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۴۰۳-۴۱۷). بنابراین، رهبر و پیشوا باید برای رهبر بودن ویژگی‌هایی داشته باشد. در ضمن این‌که پس از برعهده گرفتن این مسؤلیت مهم نیز باید صفاتی را در خود توسعه دهد.

خداوند در آیه ۲۴ سوره سجده می‌فرماید: «و برخی از آن بنی اسرائیل را برای آنکه در راه حق صبر کردند و در آیات ما مقام یقین یافتند، امام و پیشوایانی که خلق را به امر ما هدایت کنند، قرار دادیم».

سرانجام زندگی بندگان خدا: آنان، به پاس اینکه در طریق اطاعت خدا و بازداري نفس از گناه، صبر و استقامت کرده‌اند، درغرفه‌های بهشت جا داده

مراحل زندگی می‌گذارد (رضایی، ۱۳۸۴: ۸). از این رو، خانواده می‌تواند موجب کمال و یا انحطاط فرد گردد؛ در ضمن این‌که اعضای خانواده در سعادت و یا شقاوت یکدیگر نقش بسیاری می‌توانند داشته باشند.

پیامبر گرامی اسلام (ص) فرمود: «رحمت خداوند بر پدری باد که یاریگر فرزندش در نیکی و احسان باشد و او را عالم و مؤدب پرورش دهد و همچون کودکی، رفیق دوران کودکی اش باشد»، (مستدرک الوسائل، ج ۲: ۶۲۶؛ به نقل از نیک خو، ۱۳۸۶: ۱۴).

در اسلام حقوقی برای فرزند و حقوقی برای والدین بیان شده است. از جمله حقوق فرزندان که برگردن والدین است، می‌توان به سخن امام سجاد (ع) در این باره اشاره کرد: «حق فرزندت بر تو این است که بدانی او از تو است و نیک و بد این جهانش به تو بستگی دارد؛ و تو نسبت به تربیت درست و راهنمایی اش به سوی خدای عزوجل و یاری اش در مسیر طاعت خدا مسؤلی هستی. درباره اش چنان کوشش نما که بدانی رفتار نیکت نسبت به او پاداش و رفتار بدت نسبت به او کیفر دارد»، (من لا یحضره الفقیه، ج ۲: ۱۳۷۸؛ به نقل از شریفی خوانساری، ۱۳۸۶: ۹).

پیامبر گرامی اسلام (ص) در پاسخ یک پدر، وظیفه او را چنین بیان می‌فرماید: «نام و تربیتش را نیکو کن و برایش شغل و همسر مناسبی بگیر» (وسائل الشیعه، ج ۱۵، ۱۲۴؛ به نقل از پیشین: ۷۱). بنابراین، تربیت فرزند از اهمیت بسیاری در اسلام برخوردار است؛ ضمن اینکه فرزند می‌تواند باقیات الصالحات والدینش نیز باشد.

آخرین ویژگی عبادالرحمن این است که آنها از خداوند درخواست می‌کنند که آنها را پیشوای پرهیزکاران قرار دهد: «ما را پیشوای پرهیزکاران قرار

می‌شوند و با درود و سلام روبه رو می‌شوند (فرقان: ۷۵). خداوند در آیه ۵۸ سوره یس در مورد اهل بهشت می‌فرماید: بر آنان از خدای مهربان سلام و تحیت رسانند. هدف از این سلام و درود خداوند درخواست بقای زندگی است؛ همچنانکه هدف اسلام، درخواست سلامت است (سبحانی، ۱۳۸۰: ۳۷۸). عباد الرحمن با ترک گناه و صبر و استقامت در راه خدا و پرستش خالصانه حضرت حق، اگرچه خود را در دنیا به رنج و عذاب می‌افکنند، ولی درود و سلام حق را جلب می‌کنند و لایق زندگی جاودانه در غرفه‌های بهشتی می‌شوند.

### وجه تمایز دیدگاه قرآن و روان‌شناسان انسان‌گرا

از دید قرآن تمام انسان‌های سالم این امکان برایشان وجود دارد که استعدادهای خود را به فعلیت برسانند و خود را شکوفا سازند. البته، باید توجه داشت که از دید قرآن انسان معیوب انسانی نیست که از لحاظ جسمی مشکلی داشته باشد، بلکه انسانی است که از لحاظ روح و روان دچار مشکل است و نمی‌تواند به کمال دست یابد (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۵). اما در دیدگاه مزلو تنها یک درصد از انسان‌ها به خودشکوفایی می‌رسند. سؤالی که در اینجا می‌تواند مطرح شود، آن است که اگر به گفته مزلو تمایل به خودشکوفایی یک تمایل فطری در انسان است، چرا به نظر او تنها یک درصد از افراد جامعه به خودشکوفایی می‌رسند؟

مزلو برای پاسخ به این سؤال چند دلیل ارائه می‌کند: نخست آن که هر قدر یک نیاز در سلسله مراتب نیازها در رده بالاتری باشد، توان و قدرت آن کمتر است. بنابراین، خودشکوفایی، به عنوان بالاترین نیاز در سلسله مراتب، ضعیفترین نیازهاست. به

محض اینکه محیط اجتماعی از جهاتی مناسب نبوده و بازدارنده باشد، این نیاز بازدارنده شده و مورد مزاحمت واقع می‌شود. دومین دلیل برای عدم شکوفایی همگان، عاملی است که مزلو آن را عقده یونس<sup>۱</sup> می‌نامد. این اصطلاح به ترس‌ها و تردیدهای ما نسبت به توانایی‌ها و قابلیت‌هایمان اطلاق می‌شود، اما از حد اعلائی امکانات و توان خود وحشت می‌کنیم و همین وحشت مانع از اقدام به استفاده از حداکثر امکانات ماست. سومین دلیل آن است که خودشکوفایی، پس از اینکه همه نیازهای رده‌های پایین انسان ارضا شد، به طور خودکار حاصل نمی‌شود؛ بلکه مستلزم کوشش، انضباط، خودکنترلی و کار سخت است. بنابراین، ممکن است افراد ترجیح دهند که در همان مراحل پایین‌تر، اما بی دردسرتر، باقی بمانند و رنج خودشکوفایی را بر خود هموار نکنند (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۵۷ و ۱۵۸).

اسلام منطقی‌تر با این موضوع برخورد می‌کند و بیان می‌کند که انسان‌ها می‌توانند خود را شکوفا و استعدادهای خود را بالفعل کنند، اما ظرف وجودی هر فردی با دیگران متفاوت است. به عبارتی، دیدگاه اسلامی و قرآنی در این وجه، کامل‌تر از دیدگاه روان‌شناسی انسان‌گراست.

### نتیجه

به دلیل مشکلات ناشی از اصالت قرار دادن مادیات در زندگی، اندیشمندان دنبال راهی هستند تا از آن طریق ماهیت انسان را پیدا کنند و انسانیت را جانشین نگاه ماشینی به انسان کنند. روان‌شناسان انسان‌گرا با الهام از فلسفه انسان‌گرایی سعی کردند تا به بهبود زندگی افراد کمک کنند، اما این معیارهای خودشکوفایی به دلیل انسانی بودن مرجع آن و آگاهی



قبال اعمال خود و احساس مسؤولیت داشتن در قبال دیگران اشاره نمود.

با توجه به خصوصیات مشابه افراد خودشکوفای از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی انسان‌گرا می‌توان گفت که دیدگاه قرآن با توجه به جهانی بودن رسالت آن بسیار جامع‌تر و کامل‌تر از دیدگاه انسان‌گرایی است و منطقی‌تر در مورد خصوصیات انسان کامل یا خودشکوفای و توانایی رسیدن انسان‌ها به خودشکوفایی بحث می‌کند. در نتیجه، اغراق نیست که به جای نظریه خودشکوفایی مزلو می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و نتایج مؤید آن است که انسان کامل انسانی است که علاوه بر انجام واجباتی، مانند نماز، زکات و ترک گناه و معصیت مسؤولیت‌هایی را بر عهده می‌گیرند که فراتر از وظایف مؤمنان است و اینها کسانی هستند که در جهت تکامل فردی و اجتماعی تلاش می‌کنند.

#### منابع

- ۱- قرآن کریم، عثمان طه، ترجمه الهی قمش‌ای، قم: مشرقین.
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
- ۳- بخشایش، علیرضا. (۱۳۷۹). روان‌شناسی عمومی، یزد: آرمان.
- ۴- پروا، مهدی. (۱۳۸۰). روان‌شناسی یکتا پرستی و فانوس رستگاری، تهران: انتشار.
- ۵- پورحسین، رضا. (۱۳۸۳). روان‌شناسی خود، تهران: امیرکبیر.
- ۶- تقوی دامغانی، سیدرضا. (۱۳۷۹). نگرش بر مدیریت اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی، تهران: چاپ اول.

نداشتن از فطرت انسان و صرف توصیف افرادی محدود که به نظر خودشکوفای می‌آیند، نمی‌تواند فرا روی بشریت به معنای عام قرار گیرد. لذا خداوند متعال که از همه جوانب شخصیت انسان و هستی آگاهی دارد و انسان و هستی را در ارتباط با هم در نظر می‌گیرد، نظری بسیار جامع و شامل دارد. در این پژوهش، با استفاده از روش کتابخانه‌ای به توصیف ویژگی‌های خودشکوفایان از دیدگاه قرآن و همچنین از دیدگاه روان‌شناسی انسان‌گرا پرداخته شد در دیدگاه قرآن در بررسی ویژگی‌های انسان‌هایی که به مرحله خودشکوفایی رسیده‌اند و به عنوان عبدالرحمن نامیده شده‌اند، تصویری ازسیرت کامل ارائه شد و از خصوصیات بندگان خدای رحمن یا انسان‌های خودشکوفای به مواردی، همچون: تواضع، حلم و بردباری، عبادت و شب زنده داری، بیم از عذاب الهی، میانه‌روی در انفاق، یکتاپرستی، احترام به جان انسان‌ها، عفت و پاکدامنی، پاکسازی روح و روان، حضور نداشتن در مجالس گناه، پرهیز از کارهای بیهوده و کنجکاوی در آیات الهی اشاره شد. همچنین در دیدگاه مزلو در بررسی ویژگی‌های انسان‌های خودشکوفای، به خصوصیاتمانند پذیرش خود، دیگران و طبیعت، سادگی و طبیعی بودن، تمرکز بر مشکلات به جای تمرکز بر خود، نیاز به استقلال و داشتن حریم خصوصی، احساس درک تازه و مداوم، تجربه‌های عرفانی، علاقه اجتماعی، روابط بین فردی و خلاق بودن اشاره شد.

در تطبیق ویژگی‌های افراد خودشکوفای از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی انسان‌گرا می‌توان به تواضع، حلم و بردباری، خلوت داشتن با خدا و قرار گرفتن در لحظات اوج معنوی، میانه‌روی و رعایت تعادل در زندگی، پرهیز از بیهوده‌کاری و داشتن مسؤولیت در

۲۱. \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹). روان‌شناسی شخصیت، ویرایش.
۲۲. کلینی. (۱۳۷۵). اصول کافی، ترجمه جواد مصطفوی، ج ۱، تهران: ولی عصر.
۲۳. محمودی، عباسعلی. (۱۳۸۳). انفاق کلید اقتصاد، تهران: فیض کاشانی.
۲۴. مزلو، آبراهام. (۱۳۶۷). به‌سوی روان‌شناسی بودن، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۲۵. \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱). انگیزش و شخصیت، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶). شرح بزرگترین خطبه نهج البلاغه (زینهار از تکبر)، قم: مؤسسه امام خمینی.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). انسان کامل، تهران: صدرا.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). تفسیر نور، ج ۵ و ۱۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. ملکی، حسن. (۱۳۸۶). تربیت حسینی، قم: زمزم هدایت.
۳۰. نیک خو، مهدی. (۱۳۸۶). گلبرگ زندگی، قم: بوستان کتاب.
۳۱. واعظی نژاد، حسین. (۱۳۷۴). نماز و عبادت در آثار شهید مطهری، قم: ستاد اقامه نماز.
۳۲. یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). روان‌شناسی دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: فرانکلین.
- ۷- جوادی آملی، محسن. (۱۳۸۵). حکمت عبادات، قم: اسراء.
- ۸- حسن زاده آملی. (۱۳۸۲). صد کلمه در معرفت نفس، قم: قیام.
- ۹- حسینی، علیرضا. (۱۳۷۷). توبه از دیدگاه قرآن و احادیث، تهران: رایزن.
- ۱۰- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۵۴). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران: فرهنگ اسلامی.
۱۱. رجالی تهرانی، علیرضا. (۱۳۸۰). مجلس گناه فراموش خانه ایمان، قم: دارالصادقین.
۱۲. رضایی، مائده. (۱۳۸۴). تربیت کودک در اسلام، مشهد: رستگار.
۱۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۰). تفسیر سوره فرقان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم: چاپ هفتم.
۱۴. شریفی خوانساری، محمدرضا. (۱۳۸۶). حقوق فرزند بر والدین از نگاه اسلام، قم: بنی زهرا.
۱۵. شیروانی، علی. (۱۳۸۸). نهج البلاغه، قم: نسیم حیات، چاپ پنجم.
۱۶. صدر، سید رضا. (۱۳۷۷). توبه و استغفار، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). المیزان، ترجمه سید محمدباقر صدر، ج ۱۱، ۲۰ و ۳۰، قم: انتشارات اسلامی.
۱۸. طبرسی، ابوعلی الفضل. (۱۳۷۰). مجمع البیان، ترجمه احمد بهشتی، ج ۱۷، تهران: فراهانی.
۱۹. قرائتی، محسن. (بی تا). توحید و عدل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. کریمی، یوسف. (۱۳۸۸). روان‌شناسی شخصیت، ویرایش.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۷۳-۸۲

## مقایسهٔ اجمالی «انسان‌شناسی» تومائی و صدرایی با تأکید بر ساختار تألیفی «جامع‌الهیات» و «اسفار»

رضا رضازاده\*

### چکیده

انسان‌شناسی جایگاهی بنیادین در نظام فلسفی - الهیاتی توماس آکویناس (Thomas Aquinas) و ملاصدرا دارد؛ به گونه‌ای که نقش برجسته و مؤثر آن را در ساختار تألیفی دو اثر اصلی «جامع‌الهیات» (Summa Theologiae) آکویناس و «اسفار» ملاصدرا به روشنی می‌توان دید و دریافت. بررسی تطبیقی نقش انسان‌شناسی با تأکید بر این دو اثر نشان می‌دهد که هر یک به طور مشابهی می‌کوشند تا آراء انسان‌شناختی را در چارچوب مجموعه‌ای از آراء متافیزیکی و در پیوند با دیگر حوزه‌های دانش ترسیم نمایند. در چنین منظومه معرفتی‌ای است که هم وجه هستی‌شناختی انسان به عنوان معلول/مخلوق تبیین شده است، هم مقام و موقعیت معرفت‌شناختی او در نسبت با خدا، خود و جهان. با این وصف، در مسأله «سلوک» انسان به سوی خدا، هر دو فیلسوف و الهیدان به تبیین‌های مختلفی دست زده‌اند که حاصلش شکل‌گیری ساختار تألیفی متفاوت است، هر چند در نهایت و از منظری کل‌نگر مقصد و مقصودی یکسان را معرفی می‌نمایند. این اختلاف و اشتراک را در نحوهٔ نفوذ و نقش مفاهیم و آموزه‌های بنیادین سنت مسیحی و اسلامی در نظام اندیشهٔ آن‌دو می‌بایست جستجو کرد.

### واژه‌های کلیدی

توماس آکویناس، ملاصدرا، انسان‌شناسی، جامع‌الهیات، اسفار.

## درآمد

وجوه متمایز و احیاناً ممتاز این جزء بنیادین با تأکید بر جایگاه و نقش آن در ساختار تألیفی جامع الهیات آکویناس و اسفار ملاصدرا گشوده شود. برای رسیدن به این هدف سعی می‌شود به این سؤال‌ها پاسخ داده شود: جایگاه و نقش انسان‌شناسی در نظام فلسفی- الهیاتی آکویناس و صدرا، آن گونه که در دو اثر پیش گفته نمایان شده، چیست؟ همچنین، فی الجمله رابطه متقابل انسان‌شناسی با دیگر ارکان و آموزه‌های آن دو چگونه قابل ترسیم و توصیف است؟ سرانجام، آکویناس و صدرا به لحاظ تألیفی یا ساختار متنی چه معیاری را درباره انسان‌شناسی لحاظ و اعمال کرده‌اند؟ برای یافتن پاسخی درخور به این سؤال‌ها، در وهله اول نگره آکویناس و ملاصدرا به ترتیب گزارش شده، آنگاه در مقام مقایسه و مرحله نتیجه‌گیری، پاره‌ای ملاحظات بیان شده است.

## انسان‌شناسی در جامع الهیات

نظریه انسان‌شناختی آکویناس بر ساخته‌ای ویژه از کتاب مقدس (Bible)، نظرات آباء کلیسا (به خصوص آگوستین (Augustine) و سنت فلسفی یونان (بویژه ارسطو) است. آکویناس با بهره‌مندی گسترده از این منابع- که نقشی بنیادین در حوزه‌های بحث و فحص زمانه وی داشته‌اند- در پی نوعی تلفیق و سازگاری آراء برآمد.

نقش و نفوذ آراء انسان‌شناختی آکویناس در قیاس با دیگر مباحث فلسفی- الهیاتی تفکر نظاممند (systematical thought) وی بارز و چشمگیر است، به گونه‌ای که هم از آراء دیگر وی تأثیر پذیرفته و هم

توماس آکویناس (Thomas Aquinas) و ملاصدرا را از جمله فیلسوفان و الهیدانان نظام ساز به شمار آورده‌اند ( Nasr, 1997: 69; Kretzmann & Stump, 1999: 1; Davies, 1992: 166 ff). طی قرون متوالی و متأخر تاریخ اندیشه مسیحی و اسلامی، برجستگی و نفوذ هنوز پابرجای آموزه‌های فلسفی- الهیاتی این دو فیلسوف/ الهیدان بزرگ به نحوی آشکار است که نیاز به اثبات کمتر دارد (از باب نمونه رک: Davies, 2002: 3-5; Stump, 2007: 3). با نظر اجمالی به آراء آن‌دو، شباهت‌ها و اختلاف نظرهای جالب توجه و تأمل برانگیزی به چشم می‌خورد که در حوزه فلسفه و الهیات تطبیقی می‌تواند به مباحث و پژوهش‌های ثمربخشی دامن‌زند. در فرایند این دست از پژوهش‌هاست که زمینه‌ایضاح برخی زوایای بررسی ناشده و احیاناً نوین دو نظام فکری می‌تواند فراهم شود (پازوکی، ۱۳۷۴: ۳۷-۵۰).

## بیان مسأله

انسان‌شناسی را باید در ردیف مهم‌ترین مؤلفه‌های نظام اندیشگی آکویناس و صدرا دانست. طی سال‌های اخیر برخی وجوه مشترک متافیزیک و هستی‌شناسی تومایی و صدراپی دسته‌ای از پژوهشگران را به تأمل واداشته است ( Arraj, 1988; Escalante, 2011). در این بین، انسان‌شناسی این دو متفکر برجسته آن گونه که انتظار می‌رود کمتر به بوتۀ تحقیق درآمده است؛ از این رو، در جستار پیش روی کوشش می‌شود تا دریچه‌ای به فهم و بررسی پاره‌ای

است، در فیزیک و زیست‌شناسی بررسی می‌شود؛ همین‌طور نقش قوه انتزاع‌سازی انسان در دانش‌هایی، چون منطق، ریاضیات و مابعدالطبیعه که مربوط به بُعد فرا مادی نفس اوست، برجستگی می‌یابد. علاوه بر این، می‌توان به سویه خیرگرای رفتار انسان اشاره کرد که در دانش اخلاق مورد تأمل قرار می‌گیرد.

به هر شکل، گرچه توماس در نظام الهیات خود، به مانند دیگر باورمندان مسیحیت، خدا و مسیح را بازیگران و صحنه‌گردانان اصلی و بی‌رقیب تاریخ به شمار می‌آورد، اما ماجرای پر تب و تاب انسان را در مراحل هبوط، زندگی این جهانی و عروج به عالمی دیگر همواره پیش چشم دارد و به روشنی در نسبت با آن دو می‌سنجد.

با نظر به آنچه در بالا اشاره شد، اینک می‌توان شاکله اثر اصلی آکویناس را بررسی نمود. آکویناس در جامع می‌کوشد تا به این عقیده که «تمامی معرفت، معرفت به خداست» در چارچوبی عقل‌گرایانه جامعه تحقّق ببوشاند. بر این اساس، شناخت مخلوقات بهترین راه برای شناخت خداست، چون بازتاب فعل و اراده اویند (Pasnau, 2002: 18). و از سویی هر موجود هشیاری در هر آنچه که می‌شناسد، خدای را به طور ضمنی می‌شناسد (Tranoy, 1964). اما در این میان، شناخت انسان به عنوان برترین مخلوق/معلول خداوند (خالق/علت) نقشی بی‌همتا دارد. به همین جهت، آکویناس بحث مستوفایی را در مقاله در باب سرشت انسان- که از مهم‌ترین

بر آنها تأثیر گذاشته است. از این منظر، بر اساس نظر گاه الهیاتی توماس و نه دیدگاه فلسفی او، اگر کسی مسأله «خدا» را محور الهیات فلسفی توماس فرض نماید- چنانکه او، خود به صراحت و تأکید چنین فرض کرده (Aquinas, 2008, Ia. 1, a. 7)- مسأله «انسان» بی‌تردید در رتبه دوم خواهد نشست.

به نظر آکویناس، فیلسوف در قیاس با الهی‌دان از منظری متفاوت به شناخت انسان می‌پردازد؛ فیلسوف، انسان را به نحو استقلالی در نظر می‌آورد، در حالی که الهی‌دان انسان در ارتباط با خدا؛ یعنی «انسان مخلوق» را می‌شناسد و می‌شناساند. از این رو، فیلسوف در فرایند شناخت خود از انسان‌شناسی به خداشناسی و الهی‌دان از خداشناسی به انسان‌شناسی ره می‌پیماید (Aquinas, ST, Ia, 12, a. 12 & a. 13; Aquinas, 1905: II, 4). با تکیه بر این فرض است که آکویناس، در کتاب جامع الهیاتش (از این پس: جامع) که مهم‌ترین اثر اوست، مسأله «انسان» را برمی‌رسد.

آکویناس جایگاه ممتاز و متمایزی برای انسان در جهان قائل می‌شود؛ از نظرگاه الهیاتی او، همه چیز به یک معنی برای انسان خلق شده است (Wright, 1957: 17). وی همانند دیگر متفکران مسیحی دوره میانه، انسان را «عالم صغیر» (microcosm) و واسط میان عالم روح و ماده معرفی می‌کند؛ بنابراین، هر آنچه او در حوزه طبیعت مورد کنکاش قرار می‌دهد مستقیم یا غیر مستقیم، به نوعی با نظریه او درباره انسان ارتباط می‌یابد، (Aquinas, 2002: 59). برای مثال، «انسان جسمانی» که لاجرم محکوم قواعد عالم جسمانی- قواعدی چون رشد و نمو و فساد و غیره-

۲. افعال انسان به طور خاص (سؤال‌های

۱-۱۸۹)

### بخش سوم

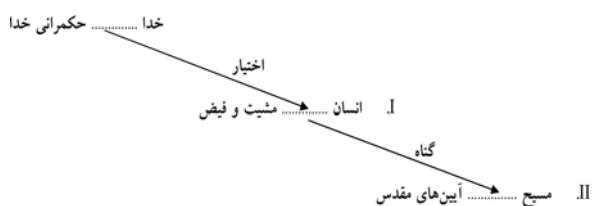
### III. مسیح

أ. خودِ مسیح (سؤال‌های ۱-۵۹)

ب. آیین‌های مقدس (sacraments) (سؤال ۶۰)

ت. حیات ابدی

همان طور که در ترتیب مباحث کتاب آکویناس نمایان است، او سه مسأله اصلی و کلی تفکر مسیحی را مد نظر داشته است: مسأله «خدا» در بخش اول؛ «انسان» در بخش دوم و «مسیح شناسی» (Christology) در بخش سوم. او در مقدمه همین کتاب به طرح کلی خود اشاره نموده، توضیح می‌دهد که بر اساس چه تحلیل منطقی‌ای ترتیب مباحث خدا، و مخلوقات، و بازگشت انسان به سوی خدا و مسیح به مثابه پدر و «طریق» بازگشت به خدا را سامان داده است (نک: شکل ۱)، (ST, Ia, 2, prologue).



شکل ۱: الگوی کلی سازمان اندیشه در «جامع الهیات»

(Te Velde, 2006: 18)

اینک شایسته است بپرسیم چرا آکویناس در طرح کلی‌اش از خدا آغاز می‌کند، سپس به انسان می‌پردازد و در نهایت با مسیح به پایان می‌برد؟ این را می‌دانیم که هدف اصلی توماس از تألیف و تدوین جامع، همان طور که پیش‌تر اشاره شد، به طور مشخص

بخش‌های جامع به شمار می‌رود- سر و سامان می‌دهد تا به اثبات و توضیح این نقش دامن زند.

فهم درست نقش انسان‌شناسی و رابطه‌ای که آکویناس میان انسان/ انسان‌شناسی با خدا/ خداشناسی، از یک سو و با مسیح/ مسیح شناسی، از سوی دیگر ترسیم می‌کند تصویر کامل‌تری از جایگاه شناخت «انسان» در نظام اندیشه او به دست خواهد داد. لازمه دست یافتن به چنین شناختی نگاهی است اجمالی به فهرست کلی بخش‌ها و مقالات جامع. آکویناس در این اثر سترگ خود، مجموع مباحث را چنین ترتیب داده است:

### بخش اول

### چیستی الهیات

### I. خدا

أ. ماهیت خدا (سؤال‌های ۲-۲۶)

ب. تثلیث (سؤال‌های ۲۷-۴۳)

ت. آفرینش موجودات بدست خدا

۱. آفرینش مخلوقات (سؤال‌های ۴۴-۴۶)

۲. تمایز میان مخلوقات (سؤال‌های ۱۰۲-۴۷)

۳. حکمرانی خدا بر مخلوقات (سؤال‌های

۱۰۲-۱۱۹)

### بخش دوم

### II. انسان

أ. غایت زندگی انسان (سؤال‌های ۱-۵)

ب. افعال رساننده انسان بدین غایت

۱. افعال انسان به طور عام (سؤال‌های

۱۱۴-۶)

حوزه دانش به عنوان «امّ المعارف / مادر دانش‌ها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۵: ۶-۷)، «کلید همه دانش‌ها» (همان، ۱۳۷۶: ۸)، و گاه حتی «ریشه همه فضایل» (همان، ۱۳) یاد کرده است. جایگاه و نقش انسان‌شناسی را با نظر به طرحی که او در کتاب سترگش، اسفار ریخته است، می‌توان بر رسید. دو منظر در این بررسی می‌تواند لحاظ شود: ۱) جایگاه و نقش انسان‌شناسی به خودی خود؛ ۲) جایگاه و نقش آن در مقایسه با دیگر بخش‌های اسفار.

«حکمت متعالیه» ملاصدرا، آن گونه که از مفاد آراء و روش شناسی او قابل دریافت است، مشتمل بر آموزه‌هایی است که از منابع متعدد معرفتی، چون فلسفه، عرفان، کلام و متون مقدس اسلامی (قران و حدیث) برآمده و با رهیافت تألیفی و خلّاقانه به بافت نوینی درآمده است (مطهری ۱۳۷۳: ۲۳۰). این رویکرد تلفیقی در جای جای فلسفه صدرایی مهم تلقی شده و به کار گرفته شده است به گونه‌ای که آن‌را می‌باید عنصری کلیدی محسوب کرد. از این رو، برخی بر آنند که فهم اضلاع هندسه معرفت وی بدون شناخت روش مطالعات فلسفی‌اش ابتر است (قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۲؛ خواجه‌ی، ۱۳۶۶: ۱۹۴-۲۰۰).

در اینکه ملاصدرا «اسفار چهارگانه» عرفان را به عنوان چارچوب کلی برای طرح و تنظیم آراء خویش برگزیده است، تردیدی نمی‌توان داشت و به نظر می‌رسد فهم ساختار تألیفی اسفار بدون درنگی چند در مضمون آن چهارگانه میسر نباشد. به همین جهت در ادامه آن را به اجمال برمی‌رسیم.

«شناخت خدا» است، چون به طور طبیعی هم و غمّ الهی دانی چون وی همواره خداست و اساساً به جهان از نظرگاه الهی می‌نگرد. بنابراین، قابل حدس است که توماس در اصلی‌ترین کتابش، اولین بخش را به مبحث خدا و اوصاف اختصاص دهد و دو بخش دیگر را به موجودات مخلوق و وابسته او.

توماس بر آن است که عقل انسان نمی‌تواند به گونه خداوند پی ببرد و معرفت به او جز از راه لطف / فیضش (grace) که در مخلوقاتش به ظهور رسیده است، ممکن نمی‌شود (Bourke, 1960: 17). بدین ترتیب، جلوه قدرت و خالقیت خدا را در مخلوقات او باید جستجو کرد؛ مخلوقاتی که در یک نظر موجودات کاملاً جسمانی، موجودات کاملاً روحانی (فرشتگان) و موجودات بینابین که جسمانی و روحانی اند (انسان)، را در بر می‌گیرد. انسان که بر صورت خدا (image of God) آفریده شده است، باید سرآمد همه مخلوقات محسوب شود؛ بنابراین، جایگاه او به سبب ویژگی‌های تمایز بخشش از دیگر مخلوقات، در تصویر و تحقق بخشی به اراده و قدرت خدا برجسته تر است. در اینجا درست است که انسان‌شناسی در ذیل خداشناسی قرار می‌گیرد، اما روی دیگر سکه آن است که انسان‌شناسی در نظر آکویناس، اگر خوب بنگریم، چونان درآمدی بر خداشناسی می‌تواند تلقی شود.

### انسان‌شناسی در اسفار

انسان‌شناسی را باید یکی از بنیادی‌ترین بخش‌های آراء و آثار ملاصدرا به شمار آورد. ملاصدرا از این

## سفرهای چهارگانه

سفرهای چهارگانه از منظر عارفان و به شکلی نمادین، گذار انسان از وادی جهل و غفلت، به مرتبه آگاهی حقیقی و اشراق درونی را به تصویر می کشد. اگرچه به طور مشخص، در مهم ترین مکاتب عرفانی اسلامی به مضمون این نماد پرداخته شده است؛ اما جوهر این ایده را به طور عام در همه ادیان می توان دید. برای مثال، در اسلام «شریعت» و «طریقت» به عنوان مسیر یا راه مطرح شده است (Nasr, 1997: 57).

ملاصدرا برای توصیف «سیر تکامل عقلی» سالک طریق سعادت/حقیقت، الگوی اسفار چهارگانه عرفا را برگزیده است و آن را مطابق و موافق با نگره خود در باب تحوّل وجودی انسان سالک یافته است؛ به همین جهت، کوشیده است تا ساختار کتاب سترگ خود را بر این پایه استوار سازد. او در آغاز این اثر با اشاره مستقیم به «اسفار» چنین توضیح می دهد:

بدان که اولیای حق و پویندگان طریق معرفت را چهار مرحله در راه پیمودن است: نخست راهی است که آنان را از خلق گسسته، به سوی حق می گرایاند. دوم راهی است که از حق آغاز می شود و در آن با حق در حق یگانه جویی می کنند. سوم، بازگشت از همان سفر نخستین است، از حق و با هم پیمایی حق به سوی خلق. چهارم، سفری است که از جهتی در برابر مرحله پیمایی دومین قرار دارد، و این سفری است که با خدای آفرینش در نهاد آفرینش او ژرفا پیمایی می کنند (ملا صدرا، ۱۳۶۰: ج ۱، ۱۸).

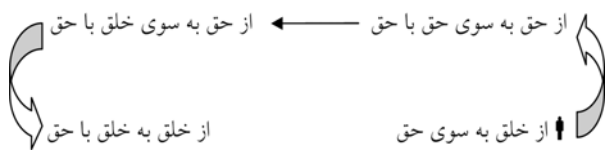
اینک، اگر طبق این چارچوب به ساختار تألیفی کتاب اسفار نگریسته شود، دسته بندی زیر قابل طرح است:

(۱) در سفر اول مسائل عام مابعدالطبیعی یا امور عامه یا هستی شناسی که شامل احکام عام وجود است، مطرح می شود.

(۲) در سفر دوم که درباره علوم طبیعی است، از جمله به مقولات ده گانه پرداخته می شود. مسأله خلقت و جاودانگی عالم و مراتب آن و عالم مثال نیز در این مرحله مطرح می شود.

(۳) در سفر سوم به اوصاف و اسماء و افعال الهی پرداخته می شود. از این گونه مباحث در سنت دانش های اسلامی با عنوان «الهیات بالمعنی الأخص» یاد می شود.

(۴) آخرین سفر به علم النفس و معادشناسی اختصاص دارد؛ همه آنچه از مرحله جنینی تا رستخیز نفس انسانی را در بر می گیرد از قوا و افعال گرفته تا غایات انسانی، در این مرحله مورد تأمل واقع می شود (نک: شکل ۲).



شکل ۲: الگوی فرضی سفرهای چهارگانه

پس براساس مطالب پیش گفته، اسفار به چهار بخش منقسم می گردد: بخش اول هستی شناسی؛ بخش دوم طبیعیات؛ بخش سوم الهیات و بخش



از زاویه‌ای دیگر، مسائل انسان‌شناختی در اسفار عمدتاً با تکیه بر نظریه وجود‌شناسی صدرایی طرح و تبیین شده‌اند (Abd al-Haq, 1970: 173-181). به همین دلیل، در موارد عدیده‌ای از سفر چهارم ملاصدرا نظر فیلسوفان پیشین به ویژه ابن سینا را ناقص یا نادقیق ارزیابی نموده است؛ ضعفی که به زعم وی سبب ناکامی‌اش در یافتن راه حل مطلوب برای این دسته از مسائل گردیده است. بنابراین، در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا در کتاب اسفار با اقتباس از الگوی سفرهای چهارگانه عرفا سعی دارد تا سیر عقلی و معرفت‌اندیشانه «انسان سالک» را پله پله از خدا و به سوی خدا ترسیم کند. از دید وی انسان‌شناسی در کنار آخرت‌شناسی به عنوان چهارمین و آخرین پله که غایت این مسیر را رقم می‌زند به طور خاص باید نگریسته شود. انسانی که صدرا در پرتو هستی‌شناسی‌اش می‌شناساند، یا قصد شناساندنش را دارد، هم مسیر است و هم مسافر.

### نتیجه

تأمل در باب جایگاه و نقش انسان‌شناسی در نظام اندیشه آکویناس و صدرا که در دو اثر سترگ آن دو نمایان شده، وجوه متعدد اختلافی و مشترکی را آشکار می‌سازد. تبیین این ابعاد از منظر منطق حاکم بر تفکر آنان می‌تواند جالب توجه باشد. نگارنده این سطور با تأکید دوباره بر اجمالی بودن بررسی انجام شده، خواننده را به تأمل و سنجش گری موارد ذیل

چهارم انسان‌شناسی/علم النفس (مصلح، ۱۳۵۴: ۵-۱۰)، (نک: طرح ۳).

سفر اول: هستی‌شناسی ← سفر دوم: طبیعیات  
 ← سفر سوم: الهیات ← سفر چهارم: انسان‌شناسی

### طرح ۳: بخش بندی چهارگانه اسفار

آیا این چهار بخش با چهار سفر مصطلح عارفان به لحاظ مضمون انطباق کامل دارد؟ این مسأله از دید شارحان و منتقدان حکمت متعالیه دور نمانده است و تاکنون توجیه و تفسیرهای متعددی در باب آن اظهار شده که از مقصود این گفتار بیرون است (برای نمونه نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ج ۱: ۱۳-۱۹ و همو، ۱۳۸۲: بیست و دو؛ حائری یزدی، ۱۳۶۸: ۷۰۷-۷۱۲؛ Rahman, 1987: 744-747). اما به نظر می‌رسد توجیه و تفسیرهای متعدد و متنوع ارائه شده رضایت بخش نبوده‌اند تا بدانجا که برخی پژوهشگران فلسفه صدرایی راه حل را در ارجاع مسأله به «قصد تحقق‌نیافته» فیلسوف دیده‌اند (ملا صدرا، ۱۳۸۲: بیست و دو).

ملاصدرا انسان‌شناسی را شاخه‌ای از مابعدالطبیعه (الهیات) می‌داند، بر خلاف ابن سینا و دیگر فیلسوفان مشایی که به تبع ارسطو آن را شاخه‌ای از طبیعیات فرض نموده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸). گذشته از این، او مسائل انسان‌شناختی را از منظر سیر تحول وجودی انسان از مرحله پیدایی اولیه، نشو و نما یافتن تا مرگ و پس از مرگ و کمال نهایی نفس به شیوه‌ای مطرح نموده که در تاریخ تفکر فلسفه اسلامی - ایرانی بی بدیل است (Nasr, 1966: 953).

که به قدر وسعش فرا چنگ آمده است دعوت می‌نماید:

۱- آکویناس و صدرا هر دو به نقش بی بدیل و حیاتی انسان‌شناسی در نظام فلسفی - الهیاتی تدوین یافته در جامع الهیات و اسفار توجه و تأکید دارند. از منظر متافیزیکِ تومایی و صدرایی، انسان به عنوان اشرف کائنات و عالم صغیر تصویر گردیده و همه چیز برای او خلق شده است. علاوه بر این، در معرفت‌شناسی آنان نیز شناخت انسان چون درآمدی بر شناخت خدا تلقی شده است، به گونه‌ای که شناخت هر چیزی به شناخت او بستگی پیدا کرده است. بنابراین، اهمیت و نقش انسان‌شناسی در نظر این دو فیلسوف، هم به جایگاه آن به مثابه رکنی اساسی در نظام اندیشه فلسفی - الهیاتی هر یک و هم به ارتباطی که این رکن با دیگر ارکان می‌یابد، برمی‌گردد.

۲- رهیافت این دو متفکر در حوزه انسان‌شناسی، رهیافتی تکثرگراست؛ بدین معنی که هر دو در مقام گردآوری به تکثر منابع معرفتی باور دارند و آنرا، چه در مرحله طرح مسائل و چه در مرحله تحلیل و ارائه راه حل، به کار گرفته‌اند. در این میان، اگرچه هر دو به تفاوت و تمایز حوزه‌های معرفتی واقفند، اما به نظر می‌رسد به روش «تلفیق و ترکیب» میان حوزه‌های معرفتی به عنوان روشی راهگشا تمسک می‌جویند.

۳- در نظریه آکویناس و صدرا میان مسئله انسان/انسان‌شناسی و مسئله خدا/خداشناسی رابطه‌ای طرفینی و تلازمی برقرار است، رابطه‌ای وجود شناختی و معرفت‌شناختی. بدین معنی، وجود انسان

به عنوان «مخلوق» وابسته به وجود «خالق» است. از این رو، نوع تصویری که از خدا فرض می‌شود در تصویری که در باب انسان ساخته می‌شود، نقش مستقیم دارد و بالعکس. البته، این تصویر آن طور که در زمینه مسیحی تفکر آکویناس شکل یافته، با آنچه در بافت اسلامی اندیشه ملاصدرا ترسیم شده، در نهایت و به روشنی بیانگر دو نوع تبیین متفاوت است. ۴- از سوی دیگر، رابطه سلوکی انسان به سوی خدا هم در جامع الهیات آکویناس و هم در اسفار صدرا به دو شکل متفاوت پرداخته شده است. آکویناس از مبانی عقیدتی سنت مسیحی بهره می‌جوید تا به مضمون خدا - انسان - مسیح به طور نظاممند با زمینه‌ای متافیزیکی - الهیاتی جامه تصویری و تصدیقی ببوشاند؛ در حالی که ملاصدرا با الهام از ایده عرفانی «اسفار چهارگانه عرفانی» در پیوند با آموزه‌های اسلامی، به نظامی تألیفی از باورهای متافیزیکی - الهیاتی دست زده است. بنابراین، گذشته از تفاوت آکویناس با صدرا در مسئله «مسیح‌شناسی» که در تفسیر متفاوت آن دو از آموزه مسیحی و اسلامی «انسان» ریشه دارد، از نظر شکلی نیز بازگو کننده الگوی متفاوت آنان در تألیف و چینش نظام تصویری و تصدیقی آنهاست. با وجود این، به نظر می‌رسد اگر از منظری کلی‌تر به این الگو نگریسته شود توصیف و تبیین آنان تاب ترسیم چشم اندازی واحد از رابطه خدا - انسان و سلوک انسان به سوی خدا در پرتو استفاده فراگیر از آموزه‌های دو دین ابراهیمی (مسیحیت و اسلام) را داشته باشد.

- منابع
- ۱۰- مصلح، جواد. (۱۳۵۴). «اسفار»، معارف، ش ۲۳، ص ۵-۱۰.
- ۱۱- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). مقالات فلسفی، تهران: انتشارات صدرا.
- 12- Aquinas, Thomas (1920/2008), **Summa Theologica**, trans. Fathers of the English Dominican Province Second and Revised Edition; Online ed. Kevin Knight < (2008) <http://www.newadvent.org/summa/1.htm>>  
در ارجاع به این کتاب از شیوه رایج استفاده شده است. برای نمونه در ارجاع (ST, Ia, 74, a. 2)، به ترتیب، نام مختصر کتاب (ST)، بخش اول (Ia)، سؤال ۷۴، مقاله ۲ مورد نظر است.
- 13- --- (1905), **God and His Creatures [Summa Contra Gentile]**, with general comments by Joseph Ricaby, London, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library<<http://www.ccel.org/ccel/aquinas/gentiles.html>>.
- 14- ---, (2002), **The essential Aquinas: Writings on Philosophy, Religion, and Society**, ed. John Y. B. Hood, United State, Greenwood Publishing.
- 15- Arraj, James, (1988), **God, Zen and the Intuition of Being**, Chiloquin, Oreg.: Inner Growth Books. <<http://www.innerexplorations.com/catew/cru6.htm>>
- 16- Bourke, J. Vernon, (1960), **Aquinas**, New York, Washington Square Press.
- 17- Davies, Brian (eds.), (2002), **Thomas Aquinas, contemporary philosophical perspective**, New York, Oxford University Press.
- 18- ---, (1992), **The Thought of Aquinas**, New York, Oxford University Press.
- 19- Escalante, Jason, (2011)<<http://www.innerexplorations.com/philtxt/islamic.htm>>[accessed september 1 2011]
- ۱- پازوکی، شهرام. (۱۳۷۴). «درآمدی بر تفکر تومایی نو»، ارغنون، ش ۶-۵، ص ۳۷-۵۰.
- ۲- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۸). «درآمدی بر کتاب اسفار»، ایران‌شناسی، ش ۴، ص ۷۰۷-۷۱۲.
- ۳- خواجه‌سوی، محمد. (۱۳۶۶). **لوامع العارفین**، تهران: مولی.
- ۴- الشیرازی، صدرالدین. (۱۳۵۵). **المبدأ و المعاد**، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات حکمت و فلسفه ایران.
- ۵- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). **رسالة سه اصل**، تهران: انتشارات مولی.
- ۶- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). **الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة**، ۹ ج، بیروت: دار الإحياء التراث العربیه.
- ۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۸- قوام‌لکی، احد فرامرز. (۱۳۸۸). **روش شناسی فلسفه صدرا**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۹- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰). **شرح جلد هشتم اسفار**، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، ۲ جلد، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی امام خمینی.

- completely-al-hekmat-al-motaalia-fil-asfar-al-aqliya-al-arbaa-th>.
- 24- Stump, Eleonore, (2007), **Aquinas**, New York, Routledge.
- 25- Te Velde, Rudi A., (2006), **Aquinas on God: the 'divine science' of the Summa theologiae**, Aldershot, Hants, England, Ashgate.
- 26- Tranoy, Knut, (1964), "**Aquinas**" in A Critical History of Western Philosophy, Ed. by D. J. O'connor, New York.
- 27- Wright, John Hickey, (1957), "**the Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas**", Analecta Gregoriana, Series Facultatis Theologicae, Sectio B, 30, Rome, Universitatis Gregoriana.
- 20- Kretzmann, Norman & Eleonore Stump, ed. (1999), **The Cambridge Companion to Aquinas**, Cambridge, Cambridge University Press.
- 21- Nasr, Seyyed Hossein, (1997), **Īnadr al-DĪn al-ShĪrazĪ, and his Transcendent Theosophy**, 2nd edn., Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.
- 22- Pasnau, Robert, (2002), **Aquinas on Human Nature: a philosophical study of Summa theologiae 1a, 75-89**, New York, Cambridge university press.
- 23- Rahman, Fazlur, (1987), "AL-ASFĀR AL-ARBA'YA (The four journeys)", Iranica, Vol. II, Fasc. 7, pp. 744-747. In online journal: <<http://www.iranicaonline.org/articles/l-asfar-al-arbaa-the-four-journeys-or-more->

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۸۳-۹۶

## مقایسه و تطبیق آرای ابن سینا و توماس آکوئینی در مسائل مربوط به معاد

محمد مهدی مشکاتی\*

### چکیده

موضوع معاد از اهم مباحث دینی، فلسفی و کلامی است. ابن سینا فیلسوف مسلمان و توماس آکوئینی، فیلسوف و متکلم مسیحی، دو اندیشمند برجسته اند که در این زمینه دارای نظرهای خاصی هستند. ابن سینا در همه موارد (بجز قبول معاد جسمانی) روشی کاملاً فلسفی دارد؛ در حالی که توماس، روشی فلسفی-کلامی اتخاذ می کند. درباره نفس، هر دو اتفاق نظر دارند که جوهری غیرمادی است و لذا با مرگ بدن، از بین نمی رود. همچنین، هر دو قائل به حدود نفس بوده، برای خلود آن هم اقامه برهان می کنند. عالم برزخ و بهشت و دوزخ مادی در فلسفه ابن سینا جایگاهی ندارد، اما توماس با استفاده از متون نقلی، وارد بحث در جزئیات این موارد می شود. این هر دو نفر، اصل معاد را ضروری و همگانی می دانند، ولی ابن سینا تنها راه قبول معاد جسمانی را، تعبد به شرع مقدس می داند. عمده ترین مانع او در اثبات عقلی آن، مادیت قوه خیال است، اما توماس با تأکید بر نقش بدن در حقیقت انسان، ضرورت معاد جسمانی (البته جسمانی متفاوت با این دنیا) را می پذیرد. در خصوص معاد روحانی، ابن سینا با اثبات تجرد نفس، بقای آن را تضمین می نماید و با تقریر اصولی، قائل به وجود لذت و الم عقلی یا همان سعادت و شقاوت می شود. توماس نیز با رد احتمالات متعدد، سعادت نهایی انسان را در رؤیت عقلی بی واسطه ذات خداوند می داند که البته تحققش برای انسان تنها در قیامت و آن هم با اشراق خاص الهی ممکن است.

### واژه های کلیدی

ابن سینا، توماس آکوئینی، معاد جسمانی، معاد روحانی.

## طرح بحث

از آنجا که معادشناسی متوقف بر نفس شناسی است و مباحث نفس، شرط لازم معارف مربوط به معاد است؛ لذا به آرای هر دو شخصیت راجع به نفس اشاره شده است.

شایان ذکر است که مقایسه نظرها در قالب ده عنوان صورت گرفته که دربردارنده متضمن وجوه تشابه و افتراق است و از آنجا که برخی از عناوین هم دربردارنده اشتراک است و هم افتراق، لذا وجوه تشابه و تمایز از یکدیگر تفکیک نشد.

### ۱- رویکرد

ابن سینا برای اثبات اصل معاد، روشی کاملاً عقلی برمی‌گزیند و از راه اثبات تجرد نفس، دلیل بر بقای آن اقامه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴). به عبارت دیگر، او برای اثبات معاد روحانی، صرفاً به عقل استناد می‌کند و روشی کاملاً فلسفی را ممکن می‌داند. (همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲). اما برای اثبات معاد جسمانی به وحی استناد می‌جوید و کمیت عقل را در این میدان لنگ می‌داند (ابن سینا: ۱۴۰۴: ۴۲۳). ابن سینا در کل مباحث پیرامون نفس و معاد از استدلال عقلی و فلسفی مدد می‌گیرد و جز در مواردی که مرتبط با معاد جسمانی است، به متون دینی استناد نمی‌کند.

اما توماس روشی متفاوت دارد. او هر چند از استدلال‌های عقلی و فلسفی و آرای ارسطو بهره می‌جوید، ولی در عین حال، به طور گسترده و فراوان به کتاب مقدس و اقوال آبای کلیسا استناد می‌کند. این اعتماد بر وحی و نقلیات به گونه‌ای است که در قسمت رستاخیز کتاب **جامع الهیات** او، تقریباً صفحه‌ای نیست که در آن توماس به کتاب مقدس یا اقوال آبای کلیسا استناد نکرده باشد. برای نمونه،

بحث پیرامون سرانجام و فرجام انسان، از روز نخست ذهن آدمی را به خود مشغول ساخته و تا پایان نیز چنین خواهد بود. ادیان مختلف و علوم گوناگون هر یک روش خاص خود را در طرح این مسأله دارند. برای نمونه، اسلام و مسیحیت فعلی هر دو به معاد معتقد بوده، آن را از اصول خود می‌دانند، ولی با نگاهی متفاوت؛ چنانکه فلسفه و کلام هم هر دو به بررسی این مهم می‌پردازند، ولی با روشی متمایز.

پرداختن به معاد اسلامی و مسیحی و معاد فلسفی و کلامی در این نوشتار به صورت بررسی دیدگاه‌های فیلسوف مسلمان ابن سینا و متکلم مسیحی، توماس آکوئینی تبلور یافته است. هر دو اندیشمند متأثر از ارسطو بوده، دارای دغدغه‌های عقلی و دینی هستند. ابن سینا به دنبال بازسازی فلسفه یونانی در فضای اسلامی است و توماس در پی جمع بین حکمت یونانی و معارف مسیحی. در عین حال، هر دو مقلد صرف ارسطو نیستند، ضمن اینکه توماس متأثر از ابن سینا و وامدار اوست.

موضوع معاد خود از دغدغه‌های مهم بشری است که دو دین مهم اسلام و مسیحیت هم پیرامون آن بحث نموده‌اند و از سوی دیگر، بررسی نظرات فیلسوفی مسلمان و متکلمی مسیحی درباره آن هم حائز اهمیت است.

معاد از جنبه‌های گوناگونی قابل بررسی است که یکی از مهمترین آنها پس از اثبات اصل آن، کیفیت آن از نظر جسمانی و روحانی بودن است. مسأله سعادت و شقاوت، برزخ، بهشت و دوزخ از دیگر مطالب طرح شده هستند.

## ۲- اعتماد بر وحی

با توجه به آنچه گذشت، این نتیجه را می‌توان گرفت که ابن سینا و توماس در مباحث مربوط به معاد، یکی از وجوه مشترکشان، اعتماد فی الجمله بر وحی است؛ هر چند میزان و مقدار این استفاده از وحی بسیار متفاوت است. ابن سینا تنها در جنبه جسمانی معاد، به اجمال از وحی استفاده می‌کند، در حالی که توماس در موارد بسیاری و به صورت مبسوط از وحی استفاده می‌کند؛ یعنی عین عبارات را نقل نموده، با آنها قیاس تشکیل می‌دهد و تفاسیر آنها را هم آورده، وارد نقض و ابرام می‌شود و در پایان نیز داوری می‌کند. این مسأله در سرتاسر جامع الهیات وی مصادیق فراوانی دارد که ذکر آنها خارج از حوصله این نوشتار است و فقط به عنوان نمونه یک مورد ذکر می‌گردد: وی در مورد وجود آتش مادی در برزخ اظهار می‌دارد که دلایل محکمی بر این عقیده وجود دارد که ارواح با آتش تزکیه می‌شوند. پیش از همه، چند تن از پدران کلیسا، یعنی جرج کبیر، آگوستین، سبیرین، باسیل و سیسریوس معتقدند که در برزخ آتش وجود دارد. علاوه بر این، شهادت سنت پل در نامه اول قرن‌تیان و همچنین بسیاری از مکاشفات شخصی قدیسان در طی قرون متمادی، از شعله‌های برزخ سخن می‌گویند (Aquinas, 1996, XP. Q70, A3). خلاصه اینکه توماس بارها و بارها به فقرات کتاب مقدس استناد می‌کند و از مضامین آن در بیان و تایید مطالب خویش سود می‌جوید. «توماس مکتب ارسطو را فوق العاده جرح و تعدیل کرد و این کار را نه تنها در پرتو دین مسیح و تعالیم آباء بلکه افزون بر این در پرتو تأملات خودش انجام داد» (کاپلستون: ۹۶، ۱۳۸۳)

درباره این موضوع که آیا ارواح انسانی پس از مفارقت از بدن مادی در مکان‌های معینی قرار می‌گیرند و آیا اساساً قابلیت در مکان بودن را دارند، توماس نظر خود را با استناد به اظهارات آگوستین و گری گوری، این‌گونه بیان می‌دارد که هر چند جواهر روحانی از جهت وجودشان وابسته به بدن نیستند؛ با این وصف می‌دانیم که خداوند جهان مادی را به وسیله جهان غیر مادی اداره می‌کند. لازمه این حرف این است که باید تناسب خاصی بین هر یک از بخش‌های این دو جهان با یکدیگر وجود داشته باشد و این‌گونه نیست که ارواح پس از مفارقت از بدن نسبت به همه مکان‌ها علی السویه باشند. البته، چگونگی این حضور همانند وجود اشیای مادی در مکانی خاص، به گونه‌ای که اکنون ما می‌فهمیم، نیست؛ بلکه به گونه‌ای است که نمی‌تواند به طور کامل برای ما روشن شود (Aquinas, 1996, XP. Q69, A1).

این اختلاف در روش، خود یکی از چشمگیرترین موارد اختلاف ابن سینا و توماس در بررسی مسائل مربوط به معاد است. نمونه بارز این مدعا را در بحث پیرامون برزخ می‌توان یافت. ابن سینا چون از نظر عقلی نمی‌تواند برزخ را اثبات کند، لذا جز برخی اشارات (طریحی: ۱۵۴: ۱۹۵۰) مطلبی درباره آن ندارد، در حالی که توماس با استفاده از منابع نقلی، بحث مفصلی پیرامون برزخ ارائه می‌کند (Aquinas, 1996, XP. Q69).

خلاصه اینکه نحوه بحث توماس با ابن سینا تفاوت اساسی دارد. مباحث توماس در بسیاری موارد، صبغه کلامی دارد تا فلسفی، در حالی که ابن سینا بحث خالص عقلی و فلسفی می‌کند.

## ۴- نفس

در باب نفس، هر دو متأثر از ارسطو هستند. تعریف ارسطو از نفس به گونه‌ای است که نفس منطبع در ماده شده و به همین علت، جدایی آن از بدن و بقای آن بی معنا می‌شود و لذا ارسطو را قائل به بقای عقل کلی و منکر بقای عقل جزئی دانسته‌اند. به اعتقاد او، ماده‌ای که نفس در آن منطبع است، آلت نفس بوده و تا وقتی که این بدن، باقی باشد، صورت منطبع در آن هم باقی است (Aristotle, 1941, - 413<sup>A</sup>)  
*De Anima*, B2, 412<sup>B</sup>.

ابن سینا نفس را صورت منطبع در بدن نمی‌داند. نزد او کمالی که ذات جداگانه دارد، صورت برای ماده نبوده و در ماده هم نیست و نفس از این قبیل است. (ابن سینا: ۱۴۰۴، ج ۲: ۷) او نفس و بدن را دو امری می‌داند که یکی به دیگری تعلق تدبیری و تصرفی دارد. او نفس را ذات مجرد متصرف در بدن می‌داند. بنابراین، می‌تواند پس از ترک بدن، باقی بماند.

توماس همان تعریف ارسطو درباره نفس را پذیرفت و در عین حال، بقای نفوس افراد را که مقتضای تفکر افلاطون بود، تصدیق نمود، اما برخلاف مشهور، بر این باور است که ارسطو نفس را جوهر مجردی می‌داند که می‌تواند جدای از بدن باقی بماند. به زعم او، ارسطو نفس را صرفاً صورت بسیط و غیرقابل تفکیک از بدن نمی‌داند. این دفاع توماس از ارسطو حتی از جانب فردی مانند ژیلسون نیز مقبول نیفتاده است (ژیلسون: ۱۳۷۵: ۳۵۰). به هر حال، توماس نیز نفس را امری مادی نمی‌داند. او نفس را مبدأ نخستین حیات موجود زنده می‌داند. نفس نزد توماس، نه جوهری است که تنها کار صورت از آن برآید و نه صورتی است که آن را نتوان

این مسأله به گونه‌ای است که اگر دلایل نقلی توماس را حذف کنیم، حجم اندکی از مطالب او پیرامون معاد باقی می‌ماند. شواهد این ادعا در ادامه خواهد آمد. توماس گوید: کلام بر علوم دیگر به عنوان مافوقش مبتنی نیست، بلکه علوم دیگر را به عنون زیردست و خادام خود به کار می‌گیرد (Aquinas, 1996, FP.Q1, A5). توماس فلسفه را کمتر دوست نمی‌داشت بلکه کلام را بیشتر دوست می‌داشت و آن را چنان رفیع لحاظ می‌کرد که برای هر علمی که تابع آن بود، هیچگونه بی‌احترامی محسوب نمی‌شد، بلکه همچنان که برای انسان هیچ افتخاری بالاتر از خدمت و بندگی خدا نیست، برای فلسفه و علوم دیگر هم افتخاری بالاتر از خدمت به الهیات نیست. او در جواب این سؤال که آیا این الهیات، حکمت است یا نه؟ گوید: این الهیات، حکمتی مافوق همه حکمت‌های بشری است، آن هم نه از یک رتبه و جنبه، بلکه به طور مطلق (Ibid, A6)

## ۳- عدم اطلاع از جزئیات

مورد مشترک دیگری که در آثار هر دو جلب توجه می‌کند، اقرار و اعتراف این دو اندیشمند به محدودیت اطلاعات ما از مسائل مربوط به جهان دیگر است. ابن سینا صریحاً اعتراف می‌کند که اکثر امور مرتبط به آخرت بر ما پوشیده است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۰۳) و توماس هم در موارد متعددی تصریح می‌کند که ما به جزئیات مسائل قیامت علم نداریم. برای نمونه، می‌توان به سخنان توماس درباره مکان رستاخیز (Aquinas, 1996, XP.Q97, A7) و کیفیت ماده آتش دوزخ (Ibid: A6) مراجعه نمود.



توماس اظهار نظر دربارهٔ حدوث نفس همراه بدن را مبتنی بر نوع رابطهٔ نفس و بدن می‌داند. اگر کسی معتقد باشد که نفس به تنهایی و صرف نظر از بدن، یک ماهیت نوعیه کامل است و نسبت آن با بدن از قبیل مدیری است که بدن را به کار می‌گیرد؛ چنین شخصی می‌تواند قائل شود که نفس قبل از بدن وجود داشته باشد، اما از آنجا که توماس، نفس را صورت بدن می‌داند و اتحادشان را اتحاد جوهری و حقیقی می‌داند و نفس را تنها بخشی از کل ماهیت انسان می‌داند، نمی‌تواند وجود نفس قبل از بدن را بپذیرد. دلیل این مطلب اینکه واضح است که خداوند اشیاء را در وضعیت طبیعی و کامل آفرید؛ یعنی همان‌گونه که نوع آنها مقتضی بود. نفس نیز از این قانون، مستثنا نیست و از سویی نفس به عنوان بخشی از ذات انسانی، کمال طبیعی اش فقط در اتحاد با بدن است و لذا نه سزاوار و نه ممکن است که نفس قبل از بدن وجود یافته باشد (Aquinas, 1996, FP, Q90, A4).

ابن سینا و توماس هر دو در بقای نفس پس از ترک بدن هم تردیدی ندارند. به عبارت دیگر، هر چند در حدوث نفس، وجود بدن شرط است، ولی در بقای آن چنین ملازمه‌ای وجود ندارد و لذا هر دو قائل به خلود نفس و فسادناپذیری آن پس از فساد بدن هستند. ابن سینا گوید: از آنجا که اثبات حدوث نفس همراه حدوث بدن است، ممکن است تصور گردد که با فساد و نابودی بدن هم، نفس نابود می‌گردد، اما عقل این ملازمه را تأیید نمی‌کند. بلی اگر نفس، قائم به بدن بود، با نابودی آن نابود می‌شد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۱). اما پس از اثبات تجرد نفس، اثبات بقای نفس و عدم نیاز آن به بدن کار دشواری نمی‌باشد. در عین حال، ابن سینا دلایلی برای اثبات بقای نفس پس از

جوهر دانست، بلکه صورتی است که هم جوهریت دارد و هم جوهریت می‌بخشد. در جواب این اشکال که نفس نمی‌تواند هم خود جوهر باشد و هم صورتی برای جوهر، باید گفت که در اصل حکمت مشاء به چنین جوهری که صورت محض است، قائل بودند؛ حتی می‌توان گفت که اصحاب این فلسفه، هر صورتی را هر چه بیشتر صورت محض می‌شمردند، بیشتر به جوهریت آن حکم می‌کردند. لذا فکر الهی را که فائق بر ماده و فاقد آن است، در اعلی مرتبهٔ صور می‌دانستند و چون صورت محض است، فعلیت محض محسوب می‌نمودند. سپس عقول مفارق را هم در شمار صور غیرمادی قرار می‌دادند که با اینکه ماده ندارند، قائم بالذات گرفته و لذا جوهر می‌نامیدند. لذا اگر بتوان نفس را جوهر نامید، مانعی برای صورت دانستن آن نیست، بلکه وقتی نفس را صورت دانستیم، باید آن را جوهر هم بشماریم (Aquinas, 1996, FP, Q75, A1 & 1905, B2, 65).

ابن سینا نفس را قدیم ندانسته، منکر وجود پیشین آن است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۷) و هم‌رای افلاطون نیست و این حدوث را هم‌زمان با حدوث بدن متناسب نفس می‌داند. به دیگر عبارت، وقتی که بدنی پدید آمد که صلاحیت داشته باشد، آلت نفس و تحت تصرف و سیطرهٔ آن باشد، عقول مفارق، نفسی جزئی احداث نموده و به آن بدن ملحق می‌نمایند (ابن سینا: ۱۳۷۹: ۳۸۰). پس نفس، مخلوق و حادث است و وجود قبل از بدن ندارد. او گوید: اگر نفس حادث نبود، هیچ‌گاه احتیاج به بدن نداشت (ابن سینا، بی تا: ۱۷۶). پس شاهد قوی حدوث نفس و قدیم نبودن آن، تعلق به بدن است، زیرا اگر نفس قدیم بود، دلیلی برای تعلق آن به بدن وجود نداشت.

همین جهت، اجرام فلکی که ماده ای ندارند که در معرض تضاد باشد، فسادناپذیرند.

در نفس ناطقه هم هیچ‌گونه تضادی نمی‌تواند باشد، زیرا برحسب نحوه وجودش ادراک می‌کند و آنچه دریافت می‌کند، خالی از تضاد است، چون حتی مفاهیم اشیای متضاد، خود متضاد نیستند و همگی یکسان هستند. از این‌رو، در نفس ناطقه تضادی راه نداشته و لذا فساد آن بی علت و غیرممکن خواهد بود (Aquinas, 1996:FP, Q75, A3&6).

البته، این تفاوت بین این دو متفکر هست که ابن سینا تعلق دوباره نفس به بدن را ضروری ندانسته، آن را صرفاً به دلیل تعبد به شرع مقدس می‌پذیرد، در حالیکه توماس معتقد است نفس نمی‌تواند برای همیشه مجرد از بدن باقی بماند و لذا تعلق دوباره نفس به بدن در قیامت را لازم می‌شمارد (Ibid, XP, Q75, A1) به هر حال، هر دو برای خلود نفس، براهینی را ذکر می‌کنند.

### ۵- عالم برزخ

عالم برزخ در نظام فلسفی ابن سینا جایگاهی ندارد، زیرا او اساساً عالمی متوسط بین مجرد محض و مادیت محض را نمی‌تواند بپذیرد و لذا منکر وجود مثال منفصل و مجرد خیال متصل است. موجودات برزخی یا مثالی، موجوداتی هستند که دارای ویژگی‌های جسمانی هستند، ولی متقوم به ماده و مقید به لوازم آن نیستند. کسی می‌تواند عالمی را با چنین خصوصیتی بپذیرد که قائل به امکان تحقق صور جسمانی با خواص خود بدون حضور ماده باشد و به عبارت دیگر، انفکاک صورت جسمانی را از ماده ممکن بداند تا در نتیجه در عالم برزخ یا مثال

مرگ بدن ذکر می‌کند که در اینجا برهان بساطت وی ذکر می‌گردد: نفس جوهر بسیط است و در آن ترکیب راه ندارد، اما هر امر فاسدشدنی باید از یک جهت که موجود است، بالفعل باشد و از جهتی دیگر بالقوه تا امکان فسادش باشد. قوه فساد غیر از وجود بالفعل است و هر چه چنین باشد، مرکب از ماده و صورت است. به عبارت دیگر، فعلیت بقا غیر از قوه فساد است و الا هر باقی ممکن الفساد بود و هر ممکن الفسادی باقی. حال نفس پس از موجود شدن، فعلیت بقا را دارد و به دلیل بسیط بودن نمی‌تواند قوه فساد را داشته باشد و لذا هرگز در معرض فساد قرار نمی‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۸۵).

توماس هم برای بقای نفس دلایلی ذکر می‌کند، از جمله اینکه هر چیزی به طور طبیعی، به شیوه خاص خودش خواهان وجود است. در موجودات دارای معرفت، خواستن پیامد معرفت است. حواس شناختی از وجود ندارند، مگر مقید به «اینجا» و «اکنون»، در حالی که عقل، وجود را به صورت مطلق و همیشگی ادراک می‌کند. در نتیجه، هر آنچه دارای عقل است، به صورت طبیعی خواهان وجود دائمی است و از سوی دیگر، می‌دانیم که خواستن طبیعی در موجودی نمی‌تواند بیهوده و بی علت باشد، لذا باید مقتضای آن خواستن محقق گردد. بنابراین، هر جوهر عقلانی هم باید از وجود دائمی برخوردار بوده و فسادناپذیر باشد.

توماس فراتر رفته، اظهار می‌دارد که حتی اگر نفس را مرکب از ماده و صورت هم بدانیم، باز بقای آن حتمی است، زیرا فساد متفرع بر تضاد است و لذا کون و فساد ناشی از اضداد و در اضداد است. به

دلیل این که فصل و وصل و انفعال از لواحق و لوازم ماده‌اند، باطل است، بنابراین، مقدم نیز باطل است. لذا فرض دوم نیز قادر به توجیه کثرت اجسام و تنوع مقادیر و اشکال آنها نیست.

نتیجه حاصل از ابطال دو فرض مذکور آن است که فرض سوم صادق است؛ یعنی این که تشکل اجسام به سبب دخالت و نقش ماده است و صورت در معیت ماده، وصل و فصل و انفعال پذیرفته و دارای اشکال و مقادیر گوناگون شده است. لازمه این استدلال، عدم امکان تحقق عالم مثال است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۳-۸۲).

اما توماس با روشی کلامی و نقلی و با تکیه بر جملات کتاب مقدس و تعالیم آباء کلیسا به اثبات عالم برزخ و بیان جزئیات آن می‌پردازد. توماس در *جامع الهیات* با این سؤال وارد این مقوله می‌شود که: آیا بعد از این زندگی، برزخ وجود دارد؟ (Aquinas, 1996, XP, Q1, A1) توماس پس از نقل استدلال‌های طرفین اظهار می‌دارد که برزخی بعد از این زندگی وجود دارد، زیرا اگر پس از آنکه ننگ گناه با توبه شسته شد، بدهی مجازات به‌طور کامل پرداخت نشود؛ وقتی که گناهان کبیره بخشیده شد، گناهان صغیره از بین نرود؛ و از طرفی عدالت خدا، مقتضی آن باشد که هر گناهی با جزای مناسب همراه باشد؛ نتیجه این می‌شود که اگر کسی بعد از توبه از جرمی که مرتکب شده، و بعد از بخشیده شدن، و قبل از آنکه جریمه مناسب را بپردازد بمیرد، باید بعد از این زندگی مجازات شود. بنابراین، آنها که برزخ را انکار می‌کنند، بر علیه عدالت خدا سخن می‌گویند، چرا که چنین حرفی غلط و بر ضد ایمان است. تفاوت

موجوداتی همراه با عوارض ماده، از قبیل شکل و مقدار داشته باشیم، اما بدون خود ماده. ابن سینا با توجه به مبانی فلسفی اش و با تمسک به برخی ادله عقلی، عاری بودن صورت از ماده و در عین حال، همراهی آن با مقدار و شکل را در غیاب ماده محال عقلی می‌داند. استدلال شیخ چنین است: صورت و امتداد جسمانی دارای ابعاد متناهی است و هر چیز متناهی دارای شکل است، پس صورت جسمیه دارای شکل است. حال این تشکل یا لازم و معلول خود صورت جسمیه است یا معلول فاعل دیگری است و آن فاعل بدون حضور و دخالت ماده، موجب آن شکل است یا اینکه صورت جسمیه در معیت ماده، واجد چنین شکلی است. حالت اول مستلزم دو اشکال است: نخست اینکه لازم می‌آید همه اجسام به دلیل مشترک بودن علت و ملزوم، ویژگی‌های مشترک؛ یعنی اندازه و شکل یکسان داشته باشند؛ دوم اینکه لازم می‌آید جزء و کل در اجسام فرض نشود، چون در صورتی که علت و ملزوم، طبیعت واحد داشته باشد، لوازم آن مانند مقدار هم واحد و مشترک خواهد بود و در نتیجه جزء و کلی در میان نخواهد بود و این خلاف بدهت حسی است، پس فرض اول مردود است.

فرض دوم نیز باطل است، زیرا اگر فاعل بدون حضور ماده در اجسام تاثیر بگذارد و موجب تشکل آن گردد، لازم می‌آید که اولاً صورت جسمیه بدون دخالت ماده قابل فصل و وصل باشد تا در پرتو همین فصل و وصل، میان اجسام تکثری حاصل شود و در نتیجه، شکلها و مقادیر متمایزی به میان آید، ثانیاً لازم می‌آید صورت بدون ماده، از فاعل شکل منفعل شود و دارای قوه انفعال باشد. تالی با هر دو فرضش به

رویکرد این دو اندیشمند، در این قسمت بسیار مشهود است.

## ۶- اثبات معاد جسمانی

در خصوص معاد جسمانی، دستگاه فلسفی ابن سینا عاجز از اثبات عقلی آن است و بلکه از برخی عبارات او برمی آید که وقوع آن را با اصول موضوعه فلسفه اش ممتنع می داند و لذا احاله به شرع می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۴؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۹۶).

اما اینکه چرا ابن سینا نمی تواند به معاد جسمانی قائل شود، عمده ترین مانع او قول به مادی بودن قوه خیال است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷).

تحقق معاد جسمانی منوط به وجود قوای حسی و خیال است. نفس از طریق قوه خیال، صور جسمانی را ادراک می نماید و وقتی با مرگ بدن، این قوه مادی هم از بین برود؛ دیگر مجالی برای پذیرش معاد جسمانی و ادراک ثواب و عقاب مادی باقی نمی ماند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۹۲). در کنار این مانع عظیم، شیخ از مواردی همچون امتناع اعاده معدوم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶)، امتناع تناسخ (ابن سینا، ۱۹۴۹: ۸۹)، شبهه آکل و مأكول (همان: ۵۵)، تناهی ماده (همان: ۵۲)، وحدت فعل الهی (همان: ۵۳)، تضاد سعادت با داشتن بدن (همو، بی تا: ۸۱) و لزوم تأویل متون دینی (همو، ۱۹۴۹: ۴۵) هم به عنوان عواملی برای عدم پذیرش معاد جسمانی یاد می کند که در جای دیگر بیان شده است (مشکاتی، ۱۳۸۹: ب، ۱۸۸-۱۹۶).

اما توماس به دو دلیل، قائل به ضرورت معاد جسمانی می شود: اول اینکه به اعتقاد او غایت نهایی انسان که سعادت است، در این دنیا قابل تحصیل نیست و لذا باید عالم دیگری برای حصول آن باشد

(Aquinas, 1996, XP:Q75,A1). این دلیل توماس صرفاً لزوم وجود جهان دیگر را اثبات می کند و از اثبات جسمانی بودن آن عاجز است. می توان بین عدم امکان حصول سعادت در این دنیا و جسمانی نبودن عالم دیگر جمع کرد و این دو به هیچ وجه با یکدیگر تنافی ندارند تا از اثبات یکی، نفی دیگری را نتیجه بگیریم. آری، با اضافه نمودن دلیل دوم می توان معاد جسمانی را اثبات نمود.

توماس یکی از دلایل قائلان به معاد روحانی صرف را این می داند که همه اشیا مادی از مبدأ شرّ ناشی می شوند و می کوشد با ردّ این مطلب، معاد جسمانی را اثبات کند. این بیان وی هم خالی از اشکال نیست، زیرا فردی مانند ابن سینا در عین اینکه در دستگاه فلسفی خود، فقط معاد روحانی را اثبات می کند؛ در عین حال، مبدأ شرّ مستقلاً برای موجودات مادی قائل نیست، بلکه برای همه موجودات اعم از روحانی و مادی، مبدأ خیر واحدی را قبول دارد و به هیچ عنوان ثنویت در این مورد را قبول ندارد. بلی ممکن است برخی از قائلان به معاد روحانی، چنین مطلبی را پذیرفته باشند، ولی باید توجه داشت که این نظریه به صورت امری کلی برای همه قائلان به معاد روحانی صرف، صادق نیست.

دلیل دومی که توماس برای معاد جسمانی می آورد، مبتنی بر نظریه او در زمینه ارتباط نفس و بدن است. او به تبع ارسطو، نفس را صورت جسم می داند. اتحاد نفس و بدن، اتحادی جوهری، است نه عرضی؛ یعنی اتحاد دو موجودی که قادر نیستند بدون یکدیگر باقی بمانند.

نفس بخشی از وجود انسان بوده و بخش دیگر آن، بدن اوست. نفس و بدن دو جوهر غیرکامل اند

شبیبه برهان عدالت متکلمان اسلامی برای اثبات اصل معاد است. او بر این باور است که چون انسان در دنیا با نفس و بدن هر دو، اطاعت یا معصیت کرده است، پس باید در سرای دیگر هم، نفس و بدن هر دو متحمل ثواب یا عقاب شوند (Ibid:Q97.A3).

در لابه لای سخنان توماس به موارد متعددی برخورد می‌کنیم که همگی حاکی از اعتقاد او به نوعی معاد جسمانی است (Ibid:Q96&97). همچنین، مطالب او در مورد نو شدن جهان، دلالت واضحی بر اعتقاد او به نوعی معاد جسمانی است (Ibid:Q91,A1).

#### ۷- کیفیت معاد جسمانی

درباره کیفیت معاد جسمانی، چنانکه پیشتر اشاره شد، ابن سینا وارد بیان جزئیات آن نمی‌شود، زیرا استدلال عقلی را در اصل و فروعاً چنین معادی گره گشا ندانسته، راه علم به آن را منحصر در رجوع به شرع مقدس می‌داند.

اما توماس در این زمینه مطالبی دارد که اهم آنها ذکر می‌شود:

هویت فرد در رستاخیز، عین همان هویت دنیایی است؛ یعنی نفس دقیقاً با همان بدن دنیایی خود متحد می‌گردد، نه با بدن دیگری؛ زیرا در غیر این صورت رستاخیز رخ نداده، بلکه دریافت بدن جدید است. او در این زمینه به کتاب مقدس هم استناد جسته، اظهار این مطلب را که آن کسی که دوباره به پا می‌خیزد، همان انسان بعینه نیست، کفرآمیز می‌داند (Ibid:Q79.A1).

او برای انسان در عالم آخرت، حیات حیوانی را منتفی می‌داند. دلیل توماس آن است که قیامت برای تحقق کمال نهایی انسان است و حیات حیوانی مرتبط

که اتحادشان جوهر کاملی به نام انسان را تشکیل می‌دهد. لذا توماس منکر این‌همانی انسان و نفس است و می‌گوید که انسان نه نفس تنها و نه بدن تنهاست، بلکه مصداق واژه انسان، موجودی مرکب از نفس و بدن است، همان‌گونه که در دیگر مرکبات از صورت و ماده، این صورت تنها نیست که نوع را تشکیل می‌دهد؛ بلکه صورت و ماده ای که در آن نوع با یکدیگر وحدت یافته اند. با توجه به آنچه گذشت، توماس می‌گوید که ما ضرورت رستاخیز انسان را اثبات کرده ایم و انسان یعنی موجود دارای بدن، پس معاد جسمانی را باید بپذیریم (Ibid:XP,Q75,A2).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر انسان بدون بدن معنا ندارد و انسان یعنی نفس متحد شده با بدن، پس درباره فاصله بین مرگ و رستاخیز چه باید گفت؟ ارسطو مشکلی ندارد، زیرا قائل به بقای نفس جزئی نیست و معتقد است که با مرگ بدن، صورت آن؛ یعنی نفس هم معدوم می‌گردد. ابن سینا هم مشکلی ندارد، زیرا تعلق نفس به بدن را تعلق تدبیری می‌داند و اتحاد آن دو را اتحاد تام غیرقابل تفکیک نمی‌داند و از سوی دیگر، در نظام فلسفی اش هم، معاد جسمانی را نپذیرفته است، اما توماس که سرنوشت نفس و بدن را اینچنین به هم گره زده است، چگونه می‌خواهد بقای نفس را در فاصله مرگ و قیامت تضمین کند. به عبارت دیگر، اگر چنانکه او تصریح می‌کند، اطلاق انسان بر نفس تنها صادق نباشد، پس موجودی که برای او عالمی به نام برزخ اثبات می‌کند، چیست؟ چون به حسب فرض، انسان نیست.

از خلال کلمات توماس، دلیلی کلامی هم برای ضرورت معاد جسمانی قابل استفاده است که مفادش

### ۸- عمومیت معاد

در ارتباط با همگانی بودن معاد، ابن سینا و توماس دارای نظر مشابهی هستند. ابن سینا بقای نفس را برای همه نفوس بشری اثبات می‌کند. البته به وی نسبت داده شده که در برخی آثارش، نابودی برخی نفوس بسیط را محتمل دانسته (ملاصدرا: ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۴۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۸۷)، ولی وی در دیگر آثارش با صراحت تمام آن را رد کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۲۲۳؛ همو ۱۳۷۵: ۳۵۵).

توماس هم رستاخیز را همگانی دانسته، استدلال می‌کند که هر امری که به طبیعت یک نوع مربوط شود، برای همه افراد آن نوع بدون استثنا صادق خواهد بود (Aquinas: 1996, XP, Q75, A2). علاوه بر رستاخیز، توماس یک داوری عمومی هم برای همگان اعم از خوب و بد قائل است. البته، این داوری شامل حال فرشتگان و شیاطین نخواهد شد (Aquinas, 1905: 4& 96).

### ۹- بهشت و دوزخ

در ارتباط با بهشت و دوزخ، ابن سینا به جنبه مادی آن نپرداخته و تنها بحث لذت و الم روحانی و عقلانی را مطرح می‌کند. او معتقد است نفس آدمی پس از مفارقت بدن، برحسب ملکات و صفاتی که در دنیا تحصیل کرده است، از بهجت و سرور یا درد و رنج برخوردار خواهد شد. او ضمن برشمردن عیوب لذات حسی، از قبیل امکان زوال آن، توأم بودنش با ناملایمات، طمع در زیادت آن و در نتیجه منجر شدنش به خروج از مقتضای انسانیت و تنافی انغمار در آن با کسب فیوضات الهی (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۹۰) به استدلال برای برتری لذت عقلی بر لذت حسی می‌پردازد. شیخ با اشاره به مواردی که انسان و بلکه

با کمال ابتدایی و طبیعی انسان است که در همین دنیا هم از طریق تأثیر علل طبیعی، قابل تحصیل است؛ به خلاف کمال نهایی (سعادت) که در این جهان قابل دستیابی نیست. بر این اساس، توماس گوید: آن دسته از افعال طبیعی که علت وجود یا بقای کمال ابتدایی طبیعت بشری هستند، مانند خوردن، خوابیدن، آشامیدن و تولید مثل، در آن سرای وجود نخواهند داشت (Ibid: Q81, A4). این نکته، نقش مهمی در ارائه تصویر معاد جسمانی نزد توماس و به طور کلی در مسیحیت کاتولیک دارد.

خلاصه اینکه توماس قائل است به برپایی رستاخیز، جهان نو خواهد شد و این جهان نو شده با این دنیا متفاوت است و تنها در راستای رسیدن انسان به سعادت و کمال نهایی خود، تحقق خواهد یافت و لذا فقط آنچه برای حصول این سعادت و اجرای عدالت الهی لازم است، در آن موجود خواهد بود. در این جهان نو شده، شاهد حرکت افلاک نخواهیم بود و بالتبع کون و فساد و مرگ و نابودی به اهل بهشت و دوزخ راه نخواهد یافت که تفصیل آن در جای دیگر آمده است (مشکاتی: ۱۳۸۹: الف، ۲۸۲-۲۸۸).

توماس تحقق رستاخیز را خارج از روند طبیعی جهان می‌داند و معتقد است که وقوع آن به صورت معجزه آسا خواهد بود (Ibid: Q75, A3). او علت تحقق رستاخیز انسان‌ها را رستاخیز مسیح می‌داند؛ چنانکه در باور وی و دیگر مسیحیان، علت نجات ما هم مرگ مسیح است. به همین جهت، رستاخیز مسیح در کانون الهیات مسیحی و برجسته تر از رستاخیز عمومی است (Ibid: Q76, A1).

بوی بسیار خوش لذت خواهد برد  
(Ibid:Q82,A1&4-Q84,A1-Q85,A1)

#### ۱۰- سعادت

از منظر ابن سینا سعادت عبارت است از اینکه شخص عالمی عقلی گردد که در آن صورت همه هستی و نظام معقول آن و خیری که به آن افزوده می شود، نقش بندد و در مقابل، شقاوت، محروم شدن از این کمال است. البته، به باور شیخ، این شقاوت برای کسی است که شوق به کمال را پیدا نموده، ولی آن را تحصیل نکرده باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۰).

در خصوص میزان صور معقولاتی که با تحصیل آن، شخص از شقاوت گذشته و به سعادت می رسد؛ ابن سینا به صراحت اظهار نظر نکرده و به ذکر این موارد بسنده می کند: داشتن تصویری صحیح از مبادی مجرد و تصدیق یقینی وجود آنها از راه برهان، تصویری از مجموعه هستی و مراتب و ارتباط بین آنها، شناخت مبدأ نخستین و نوع وجود و وحدت خاصش، اصلاح جنبه عملی نفس از طریق اکتساب ملکه اعتدال در اخلاق و هر چه کمتر شدن تعلق نفس به عالم ماده و بدن (همان: ۶۹۲-۶۹۵).

بر این اساس، ابن سینا نفوس را از جهت سعادت و شقاوت تقسیم می کند: نفوس کامل در علم و عمل، نفوس ناقص در علم و عمل و نفوس کامل در یکی و ناقص در دیگری که حالات هر قسم را توضیح می دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۳).

اما توماس ابتدا نسبت بین سعادت و کمالات بیرونی، از قبیل ثروت، عزت و احترام، شهرت و قدرت را می سنجد و هیچ یک را به عنوان سعادت انسان نمی پذیرد (Aquinas, 1996:FS,Q2). کمالات درونی مانند مزایای جسمانی، لذت و خوشی و

حیوان، لذت باطنی مانند ایثار و موصوف شدن به صفات پسندیده در بین مردم را بر لذت زودگذر حسی ترجیح می دهد؛ بیان می دارد که هر کس چیزی را بر چیز دیگری ترجیح دهد، حتماً برایش لذت بخش تر است. بنابراین، لذات باطنی برتر از لذات حسی است و لذات عقلی به طریق اولی برتر هستند. همچنین، درد و رنج عقلی هم از الم مادی شدیدتر است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۵).

شدت و عمق ادراک، شدت وصول آن به مدرک و کامل تر بودن ادراک به علت عدم وجود مانع، همگی مواردی هستند که برتری لذت و الم عقلی را بر لذت و الم حسی اثبات می کنند.

توماس در کنار طرح نمودن بهجت و سرور نفس در قیامت، مطالب زیادی هم در زمینه بهشت و دوزخ جسمانی دارد که به ذکر چند مورد بسنده می گردد:

در باور توماس، عذاب اهل دوزخ، منحصر در آتش نبوده، به انواع دیگری از عذاب هم مبتلا هستند (Aquinas, 1996:XP,Q97,A1). ابدان آنها فاسد نمی شود و در عین حال، متأثر می گردد و لذا عذابی همیشگی و تمام نشدنی را احساس می نمایند (Ibid:Q86,A3). آنان مبتلا به نوعی عذاب درونی هستند که از آن به خزندگان آزاردهنده تعبیر شده است. توماس چون وجود هر نوع حیوانی را در عالم پس از رستاخیز منکر است، این تعبیر را کنایه از نوعی آلودگی و رنج زجرآور روحی می داند (Ibid:A2).

بهشتیان غرق در سرور، از هیچ عامل مخربی متأثر نشده، دارای نفوس و ابدانی با فرّ و شکوه خواهند بود. چشمانشان از دیدن مظاهر لطف الهی، گوششان از شنیدن صدای ستایش و تمجید و شامه شان از

کمالات نفسانی هم سعادت انسان محسوب نمی‌گردند، زیرا مزایای جسمانی خود مقدمه‌اند. لذات مادی که ناچیزند و لذات غیرمادی هم حداکثر ناشی از سعادتند، نه اینکه خود سعادت باشند (Ibid).

خلاصه اینکه هر امر ممکنى بهره‌ای از کمال را دارد، نه کل کمال را و لذا کمال مطلق که عطش کمال جویی را کاملاً سیراب می‌کند، تنها در ذات الهی یافت می‌شود، پس سعادت انسان تنها در خداوند است، ولی برای رسیدن به آن باید عملی از طرف انسان در ارتباط با خداوند صورت پذیرد (Ibid:Q3,A2). در باور توماس، این عمل به حواس مرتبط نیست، بلکه عملی عقلانی است که از قبیل اراده و عقل عملی و تحصیل علوم نظری هم نیست (Ibid,Q3,A4-A7). او این عمل را معرفت عامیانه به خداوند نمی‌داند، زیرا کلی و مبهم و در معرض خطاست (Aquinas,1905:3,38). معرفت برهانی نیز سعادت نیست، زیرا اولاً همگانی نیست؛ ثانیاً سعادت باید عاری از نقص باشد، ولی اختلافات فراوان اهل فلسفه و کلام شاهد وجود خطا در معرفت آنهاست و ثالثاً فعلیت کامل معرفت در یقین است، در حالی که در معرفت برهانی، موارد بسیاری از شک و ابهام وجود دارد (Ibid:39).

همچنین، سعادت در معرفت ایمانی هم نیست، زیرا هر چند ایمان موارد بسیاری را به ما می‌فهماند که دست عقل از آنها کوتاه است، ولی همیشه عقل در پی درک کامل متعلق ایمان است، پس عطش کمال جویی هنوز سیراب نشده است. از سوی دیگر، توماس برای اراده هیچ سهمی در سعادت قائل نیست، در حالی که اراده در ایمان، عاملی تعیین کننده است (Ibid:26&40).

با گذشتن از این مراحل، توماس به نتیجه مطلوب خود می‌رسد: سعادت منحصر در رؤیت (Intuition) ذات الهی است. عقل وقتی آرام می‌شود که حقیقت موجودات را بشناسد. شناخت خداوند از طریق آثارش، شناخت کامل نیست، پس باید بی واسطه خود ذات الهی را بشناسد تا آرام شود. فعلیت تام عقل با رسیدن به این مرحله میسر می‌شود، اما این مرحله در این دنیا نمی‌تواند تحقق یابد (Ibid:46) و از طرفی راه‌های ممکن معمولی هم این رؤیت ذات الهی را میسر نمی‌سازد، بلکه باید خداوند را در خود ذات خداوند دید، به طوری که ذات الهی هم متعلق دیدن باشد و هم طریق آن (Aquinas,1996: FS, Q3, A8).

توماس اظهار می‌دارد که چنین رؤیتی خاص خداوند است و هیچ ممکنى نمی‌تواند به چنین احاطه‌ای دست یابد، مگر اینکه فیض الهی آن را مدد رساند و تعالی بخشد و لذا برای رؤیت عقلانی ذات الهی، اشراق الهی لازم است (Aquinas,1905:3,53). خلاصه اینکه به باور توماس، سعادت انسان در رؤیت بی واسطه ذات خداوند است.

توماس با ابن سینا در این مطلب همصداست که سعادت انسان در شناخت عقلانی حقیقت است، اما اولاً توماس تحقق آن را در این دنیا محال می‌داند، در حالی که ابن سینا چنین نظری ندارد؛ ثانیاً توماس برای رؤیت، مراتب و درجات قائل نیست، وی سعادت را متضمن دو چیز می‌داند: غایت نهایی؛ یعنی خدا و رسیدن به او و دیگر لذت‌بردن از وی. در مورد اول تفاوتی بین افراد نیست، زیرا خدا یکی است و برای همه یکسان، اما در مورد دومی افراد متفاوتند و ممکن است کسی نسبت به دیگری از مشاهده خداوند لذت بیشتری ببرد (Aquinas,



۶- در باور توماس، جسمانی بودن معاد با جسمانیت این دنیایی تفاوت دارد و مسائلی، از قبیل خوردن، خوابیدن و تولید مثل وجود نخواهد داشت.  
۷- توماس سعادت نهایی را در رؤیت بی واسطه ذات خداوند دانسته، تحقق این امر را در این عالم محال می‌داند و حصول آن در قیامت را هم نیازمند به اشراق الهی می‌داند.

#### منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۴۹). الرسالة الاضحوية فی امر المعاد، بیروت: دارالفکر العربی.
- ۲- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات، ج ۳، قم: نشر بلاغت.
- ۳- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰). رسائل، ضیاءالدین درّی، تهران: انتشارات مرکزی، چاپ دوم.
- ۴- \_\_\_\_\_ . (بی تا). تعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۵- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۴). الشفاء الالهيات، با مقدمه ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ۶- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، شعبه تهران.
- ۷- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱). المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۸- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.

(1996:FS,Q5,A2) اما ابن سینا نفوس را در رسیدن به سعادت در درجات مختلفی قرار می‌دهد؛ ثالثاً توماس با این پیش فرض خود که ایمان و عقل دو راه مستقل هستند، برای اراده و عقل عملی در سعادت سهمی قائل نمی‌شود، در حالی که ابن سینا یکی از لوازم سعادت را عمل بر مقتضای عقل عملی و تحصیل اعتدال اخلاقی می‌داند. رابعاً توماس بحث سعادت را با تلفیقی از کلام و فلسفه به انجام می‌رساند. در حقیقت، وی بحث سعادت خود را برای توجیه و تبیین فقراتی از کتاب مقدس که مشتمل بر رؤیت ذات الهی است، پی می‌ریزد، در حالی که ابن سینا در بحث سعادت خود تنها به اصول فلسفی تمسک کرده، از آن تجاوز نمی‌کند.

#### نتیجه

- ۱- هر دو اندیشمند (توماس و ابن سینا) تحقق اصل معاد را ضروری و همگانی می‌شمارند.
- ۲- ابن سینا عقل را در اثبات معاد جسمانی عاجز دانسته، با تمسک به شرع مقدس آن را می‌پذیرد. مشکل عمده او مادی دانستن قوه خیال است.
- ۳- او از رهگذر اثبات تجرد نفس، بقای آن را اثبات کرده، معاد روحانی را در دستگاه فلسفی خویش قرار می‌دهد.
- ۴- ابن سینا با تقریر اصولی، وجود لذت و الم عقلی و به عبارت دیگر، سعادت و شقاوت نفوس پس از مرگ را اثبات می‌کند.
- ۵- توماس معاد جسمانی را پذیرفته، آن را ضروری می‌داند و از عقل و نقل در این زمینه بهره می‌جوید. نظریه او بر تلقی خاص او در مرکب بودن انسان از نفس و بدن مبتنی است.

۱۳-طریحی، محمدکاظم. (۱۹۵۰). کتاب ابن سینا،

نجف: بی نا.

14-Aristotle. (1941). **The Basic Works**, Random House, New york,

15-Thomas Aquinas, (1996) ' **Summa Theologica**, From: Great Books of the western world .Vol. 17, 18.

16-Thomas Aquinas, (1905) ' **Summa Contra Gentiles** .London:Burns and Oates.

در مقاله از این مخففها استفاده شده است:

**FP**=First part of Summa Theologica ,  
**FS**=First part of the second part of Summa theologica ,  
**XP**=Supplement of Summa Theologica ,  
**Q**=Question , **A**=Article

۹-آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۸۱). **شرح بر زاد**

**المسافر**، قم: بوستان کتاب.

۱۰-\_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸). **شرح حال و آرای**

**فلسفی ملاصدرا**، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

۱۱-ژیلسون، اتین. (۱۳۷۵). **مبانی فلسفه مسیحیت**،

ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی،

قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۲-صدرالمتالهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم

شیرازی. (۱۴۱۰). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار**

**العقلیة الاربعة**، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث

العربی، چاپ چهارم.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۹۷-۱۱۶

## معناشناسی واژه «اسلام» در قرآن، با تأکید بر بررسی رابطه آن با پلورالیزم دینی

محمد جواد نجفی\* جواد محمدی\*\*

### چکیده

این پژوهش بر آن است تا در خلال معناشناسی لغوی و قرآنی واژه «اسلام» رابطه آن را با بحث «پلورالیزم دینی» مورد کنکاش قرار دهد. «اسلام» در لغت از «سلم» گرفته شده و به معنای انقیاد و اظهار خضوع و تسلیم است، زیرا از سرکشی و امتناع که نوعی آفت و فساد محسوب می‌شود، خالی است. «اسلام» در عرف آیات قرآن به معنای تسلیم بودن در برابر خدا و اوامر اوست؛ اوامری که از سوی پیام آوران خدا به مردم ابلاغ شده است، بنا بر آیات مرتبط با رسالت پیامبر اسلام (ص)، یکی از مهمترین لوازم تسلیم، اعتقاد به رسالت آن حضرت است. این معنا با پلورالیزم دینی به مفهوم تأکید بر حقانیت دین اسلام همراه با منحصر نداشتن نجات در آن و زندگی مسالمت آمیز با پیروان ادیان دیگر سازگار است، ولی با تعریف دیگر آن که مدعی تکثر و تساوی آنان در برخورداری از حقیقت باشد، سازگاری ندارد.

### واژه‌های کلیدی

معناشناسی، اسلام، قرآن، پلورالیزم دینی.

## مقدمه

پلورالیزم دینی (Religious Pluralism)، یکی از مباحث مهم و چالش برانگیز دوران معاصر است. از همین رو، بررسی این بحث در قرآن کریم و جستجوی دیدگاهی بر گرفته از کتاب قیم الهی در این باب بسیار بایسته می‌نماید. این پژوهش بر آن است تا موضوع یاد شده را در عرصه محدودتری، معناشناسی واژه اسلام، در قرآن کریم واکاوی نماید. گرچه پیش از این موضوع، پلورالیزم دینی و قرآن در آثاری چون «قرآن و پلورالیزم» اثر محمد حسن قدردان قراملکی، «پلورالیزم دینی از منظر قرآن کریم» نوشته علی اسلامی و به طور پراکنده در مباحث کسانی مانند: محمد آرکون، نصر ابو حامد زید، عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری به عنوان طرفداران نظریه پلورالیزم دینی؛ جوادی آملی، مصباح یزدی، جعفر سبحانی و علی ربانی گلپایگانی به عنوان مخالف نظریه مطرح شده است، اما این پژوهش برای نخستین بار از زاویه معناشناسی واژه «اسلام»، به بررسی نظریه یاد شده می‌پردازد. امتیاز تحقیق حاضر، علاوه بر نو بودن کار، این است که در بحث بررسی پلورالیزم دینی از منظر قرآن، نقش معنا شناختی واژگان قرآن را برجسته ساخته است؛ چیزی که گمان می‌رود در همه یا بیشتر پژوهش‌های عرضه شده مغفول واقع شده است.

## ۲. معناشناسی لغوی

۱-۲. معنای لغوی:

واژه اسلام از «سلم» به معنای درستی و تندرستی و آسایش است (ابن فارس، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۶۸). «سلامه» نیز به معنای ایمنی از آفت آزار است

(همان). راغب اصفهانی می‌گوید: «السَّلْمُ وَالسَّلَامَةُ: التَّعَرُّیُّ مِنَ الْاَفَاتِ الظَّاهِرَةِ وَ الْبَاطِنَةِ»<sup>۱</sup> (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۲۲)، در لسان العرب نیز همین معنا ذکر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۲۸۹) اما پیوند «اسلام» با این معنا چگونه پدیدار می‌شود؟ ابن فارس می‌نویسد: «و من الباب أيضاً الإسلام، وهو الانقیاد؛ لِأَنَّهُ یَسْلَمُ مِنَ الْإِبَاءِ وَالْاِمْتِنَاعِ»<sup>۲</sup> (ابن فارس، ۱۴۲۳ق: ۶۸). ابن منظور نیز می‌گوید: «و الإسلامُ و الاستِسْلَامُ: الانقیاد»<sup>۳</sup>. همچنین: «فالإسلام إظهار الخُضُوعِ...» (ابن منظور همان: ۲۹۴) بنابراین، اسلام به معنای سرسپردگی و نمایش کرنش است، زیرا از سرکشی و نافرمانی که نوعی آسیب و تباهی به شمار می‌آید، خالی است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت اسلام وارد شدن در سلم و سلامت است. شیخ طبرسی می‌گوید: «والإسلام أصله السَّلْمُ معناه دخل فی السَّلْمِ و أصل السَّلْمِ السَّلَامَةُ لِأَنَّهَا انقیاد علی السَّلَامَةِ»<sup>۴</sup> (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲: ۷۱۵) وی همچنین معتقد است که اسلام می‌تواند از «تسلیم» نیز به معنای تسلیم بودن در برابر امر خدا باشد، زیرا تسلیم نیز از «سلامه» گرفته شده و به معنای انجام کاری است که تهی از تباهی باشد. بنابراین، اسلام انجام طاعاتی است که پیراسته از تبهکاری باشد (همان). پس به طور کلی می‌توان گفت اسلام سرسپردگی و رام بودن در برابر خداست، زیرا همراه با سلامت از هرگونه سرکشی و فساد است.

«سلام» به معنای تحیت نیز از همین ریشه است؛ به این معنا که رابطه طرفین، مسالمت آمیز است و از هرگونه جنگ و نزاع - که نوعی عیب و آفت - است، خالی است (ابن منظور، همان)، به همین مناسبت، «سلام» به معنی اسمی از اسماء الهی، به معنی کسی

منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۲۹۳؛ ابن فارس، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۶۸). انقیاد از ریشه «قود» است. «القود» در لغت نقیض «السوق» است. سوق در اصل راندن حیوان از پس وقود راندن و حرکت دادن آن از پیش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۶۹؛ ابن احمد، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۱۹۶)، «قائد» نیز کسی است که از پیش گروهی را حرکت می‌دهد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۷۰). انقیاد از باب انفعال، پذیرش قیادت دیگری است، به همین جهت در کتاب های لغت به «خضوع» معنی شده است (همان). بنا بر این انقیاد، خضوع و پذیرش اطاعت دیگری است. استسلام نیز از همان ریشه «سلم»، ولی از باب استفعال، به معنای خضوع و منقاد بودن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ص ۲۸۹؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۶: ۸۴).

## ۲-۵. واژگان متضاد

گفتیم که اسلام از ماده «سلم» است. نقیض و متضاد سلم، «حرب» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۳۰۲؛ ابن احمد، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۱۲). پس چنانکه اسلام به معنای انقیاد و خضوع و تسلیم سلامت بودن است، حرب نیز مفهوم عدم انقیاد و خضوع و رابطه مسالمت آمیز را در خود دارد.

در کتاب های لغت به روشنی متضادی برای اسلام ذکر نشده است، اما از بیان برخی لغویان چنین بر می آید که کلماتی مانند اباء و امتناع می‌توانند متضاد اسلام واقع شوند. پیش از این، از ابن فارس کلامی در مورد اسلام نقل کردیم که چنین بود: «و من الباب أيضاً الإسلام، وهو الانقياد؛ لأنه يسلم من الإيذاء والامتناع» (ابن فارس، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۶۸).

است که رفتار و برخورد او با بندگانش عاری از هرگونه ظلم و ستمی می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹: ۴۰۰). همچنین «سلم» به معنای صلح از این باب است، چرا که رابطه دو طرف از جنگ و جدال در سلامت است (ابن فارس، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۶۹). «سَلِّمْ» به معنای نردبان هم مأخوذ از ریشه مذکور است، زیرا شخص امید دارد با سلامت از آن بالا یا پایین رود (همان).

## ۲-۲. آیا «اسلام» واژه ای دخیل است؟

آرتور جفری در کتاب «واژگان دخیل» (Foreign Vocabulary of the Quran) در مورد دخیل بودن «اسلام» سخنی نگفته، ولی واژه «سلام» را که هم ریشه اسلام است، دخیل قلمداد نموده است (جفری، ۲۰۰۳: ۱۷۴ و ۱۷۵). با توجه به اینکه هیچ گونه عجمگی در واژه «اسلام» یافت نمی‌شود و معنای آن کاملاً در عربی روشن است، و همچنین اینکه در کتب لغت و کتب دیگری که در موضوع کلمات دخیل نوشته شده‌اند، مانند شفاء الغلیل خفاجی و کتب مشابه، چون **فقه اللغة** ثعالبی، اشاره‌ای به دخیل بودن آن نشده، شکی نمی‌ماند که واژه یاد شده اصیل است. این مطلب در مورد واژه «سلام» نیز صادق است.

## ۲-۳. وجوه مختلف لغوی

در لغت برای اسلام وجوه معنایی دیگری ذکر نشده است.

## ۲-۴. واژگان هم معنا

اسلام در لغت با کلمات «انقیاد» و «استسلام» هم معناست (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۲۶۶؛ ابن

## ۳. معنانشناسی قرآنی

چنانکه در بخش معنا شناسی لغوی گذشت، این کلمه به معنای سرسپردگی است. در قرآن کریم نیز این واژه به همین معنا به کار رفته است:

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ  
عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ<sup>۵</sup>  
(بقره/۱۱۲).

در این آیه به همان معنای تسلیم شدن در برابر خدا اشاره شده است.

إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ<sup>۶</sup>  
(بقره/۱۳۱).

در این آیه نیز معنای سرسپردگی در برابر پروردگار عالمیان به روشنی دیده می‌شود. در آیه بیستم آل عمران هم معنای رام بودن در مقابل خداوند تعالی آشکار است: «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ»<sup>۷</sup> (آل عمران/۲۰). همچنین است در برخی آیات دیگر:

أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي  
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ<sup>۸</sup> (آل  
عمران/۸۳).

در اینجا آسمان‌ها و زمین و ساکنان آنها را تسلیم مطلق پروردگار می‌نمایاند.

قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ  
سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ<sup>۹</sup> (نمل/۴۴).

در این آیه نیز به تسلیم شدن ملکه سبا به همراه سلیمان نبی - علیه السلام - اشاره شده است.

## ۳-۱. منظور قرآن از اسلام چیست؟

قرآن کریم در هشت مورد واژه «اسلام» را در همین شکل مصدری به کار برده است. مانند: «إِنَّ

الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ  
إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ  
بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»<sup>۱۰</sup> (آل عمران/۱۹)  
و «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي  
الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»<sup>۱۱</sup> (آل عمران/۸۵) (و نیز در  
سوره مائده، آیه سوم؛ سوره انعام آیه ۱۲۵؛ سوره  
توبه، آیه ۷۴؛ سوره زمر، آیه ۲۲؛ سوره حجرات، آیه  
۱۷؛ سوره صف، آیه ۷).

از منظر قرآن کریم یک دین خدایی بیشتر وجود ندارد و همه پیامبران پروردگار نیز برای تبلیغ و ترویج همین یک دین آمده‌اند: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ...»<sup>۱۲</sup> (شوری/۱۳). در این بینش سخن از «ادیان» نیست، بلکه سخن از «دین یگانه» است و میان آموزه‌های پیامبران، هیچگونه گسست، جدایی و ناسازگاری نیست: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»<sup>۱۳</sup> (بقره/۱۳۶). یا: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»<sup>۱۴</sup> (بقره/۲۸۵). بنابراین، دینی که به وسیله پیامبران، از آدم تا خاتم (ع) آمده، یکی است و گوهر آن نیز جز «سرسپردگی» در برابر پروردگار متعال و اوامر او نیست. این دیدگاه قرآن در مورد دین است؛ چیزی که اهل کتاب از درک آن ناتوان بوده، پیامبران پروردگار و آموزه‌های آنها را از هم جدا کردند. علامه طباطبایی (ره) می‌نویسد: «و قد

- فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَآشْهَدُ بَأَنَّا مُسْلِمُونَ (آل عمران/۵۲).

حواریون نیز خود را مسلم و تسلیم در برابر خداوند رحمان معرفی می‌کنند.

حضرت موسی - علیه السلام - نیز همین اصطلاح را برای قوم خود به کار برده است:

- وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُسْلِمِينَ<sup>۱۸</sup> (یونس/۸۴).

حضرت یوسف - علیه السلام - نیز در دعای خود به درگاه پروردگار، از او می‌خواهد که در حالت اسلام از دنیا رحلت کند: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِئِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ»<sup>۱۹</sup> (یوسف/۱۰۱). علامه طباطبایی می‌نویسد: «پس از آنکه یوسف (ع) در مقام کرنش در برابر خدای عزیز مستغرق گردید و به ولایت او در دنیا و آخرت گواهی داد، مانند برده‌ای که در تحت ولایت مالک خویش است، درخواست می‌کند که ولایتش را در دنیا و آخرت شامل حال او کند، بدین گونه که او را تا در دنیا زنده است تسلیم خود کند و در آخرت در زمره صالحین قرار دهد، زیرا کمال بنده مملوک آن است که نسبت به پروردگارش تسلیم باشد و تا زمانی که زنده است، در برابر آنچه وی از او می‌خواهد، سر تسلیم فرود آورد و در اعمال اختیاری خود چیزی که مایه کراهت و نارضایتی اوست، از خود نشان ندهد و تا آنجا که می‌تواند، خود را برای نزدیکی به مولایش صالح و برای مواهب بزرگ او لایق کند و همین باعث شد که یوسف - علیه السلام - در دنیا اسلام را و در آخرت

بداً تعالی بالإخبار عن حال كل واحد منهم على نعت الأفراد فقال: كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ ثُمَّ عدل إلى الجمع فقال: لا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ إِلَى آخِرِ آيَاتِنِ، لأن الذي جرى من هذه الأمور في أهل الكتاب كان على نعت الجمع كما أن اليهود فرقت بين موسى و بين عيسى و محمد، و النصرى فرقت بين موسى و عيسى، و بين محمد فانشعوا شعبا و تحزبوا أحزابا و قد كان الله تعالى خلقهم أمةً واحدةً على الفطرة...»<sup>۱۵</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۴۴۳).

از همین روست که قرآن کریم اسلام و مسلم بودن را به پیامبران پیشین و پیروان آنها نیز نسبت داده است:

- وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَ أَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ تَسْبِّحْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ<sup>۱۶</sup> (بقره/۱۲۸)

ابراهیم و اسماعیل ضمن دعا برای پذیرش کارشان در پیشگاه خدای سبحان از او می‌خواهند که آنان را از سرسپردگان در برابر او امر خود قرار دهد.

- وَ وَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ<sup>۱۷</sup> (بقره/۱۳۲).

در این آیه نیز ابراهیم و یعقوب ضمن سفارش فرزندانشان به دینداری، به آنان توصیه می‌کنند که جز در حالت تسلیم از دنیا نروند. ملاحظه می‌شود که آیه کریمه پس از از توصیه به دینداری بحث اسلام را مطرح نموده است، چرا که حقیقت دینداری چیزی تسلیم مطلق بودن در برابر خدای حکیم و رهنمودها و اوامر و نواهی او نیست.

الْآخِرَةَ مِنَ الْخَاسِرِينَ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ  
 إِيمَانِهِمْ وَ شَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَ جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ  
 اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»<sup>۲۲</sup> (آل عمران/۸۵-۸۶).  
 همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، پس از هشدار مبنی  
 بر اینکه اگر کسی غیر از اسلام دین دیگری برگزیند،  
 از او پذیرفته نمی‌شود، در ادامه کسانی را که حقانیت  
 پیامبر اسلام (ص) برای آنان روشن شده، ولی رسالت  
 او را بر نمی‌تابند، در شمار ستمگران دانسته، از هدایت  
 الهی محروم می‌داند. در جای دیگر نیز می‌فرماید: «قُلْ  
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ  
 مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَ يُمِيتُ  
 فَأَمُونَا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ  
 كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»<sup>۲۳</sup> (اعراف/۱۵۸). این  
 آیه نیز به روشنی مردم را به پذیرش رسالت پیامبر  
 (ص) فراخوانده و آن را لازمه هدایت دانسته است.

#### ۴. واژه «اسلام» و پلورالیزم دینی

##### ۴-۱. تعریف پلورالیزم دینی:

پلورالیزم مرکب از دو واژه «plural» و «ism» است.  
 واژه «plural» به معنای «بیش از یکی یا دوتا»  
 یا «شامل بیش از یکی» و به عبارت دیگر به معنای  
 «جمع» آمده است. این کلمه ریشه انگلیسی-  
 فرانسوی داشته و در اصل از کلمه لاتین «pluralis»  
 به معنای «بیشتر» اخذ شده است. «ism» نیز پسوندی  
 است به معنای «باور مشخص»، «مکتب»، «نظریه» و  
 «فرضیه» (وبستر، ۲۰۰۵-۲۰۰۶: ۶۸۴). نخستین معنایی  
 که برای کلمه «پلورالیزم» ذکر شده، «تصدی چند  
 منصب و موقعیت کلیسایی در زمان واحد» است.  
 معانی دیگر و البته شایع‌تر این واژه بدین گونه است:

دخول در زمره صالحان را درخواست نماید»  
 (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۵۰). از همین روست  
 که در یک جمله فرمود: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»<sup>۲۰</sup>  
 (آل عمران/۱۹).

پس بر پایه آیات کریمه یاد شده، اسلام، تسلیم  
 بودن در برابر خدا و اوامر اوست، اوامری که به  
 وسیله پیامبران الهی از اولین آن بزرگواران تا آخرین،  
 به مردم اعلام و ابلاغ شده است، آشکار است که  
 یکی از مصادیق مهم این سرسپردگی باور به رسالت  
 هر پیامبری در روزگار اوست، بویژه در مورد پیامبر  
 خاتم (ص)، باور به رسالت آن جناب و پذیرش  
 فرمان او، از هنگام بعثت حضرتش به بعد، برجسته  
 ترین مصداق تسلیم در برابر خدای متعال است. در  
 غیر این صورت تسلیم به معنای حقیقی آن محقق  
 نشده است:

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ  
 أوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَ  
 مَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ فَإِنْ  
 حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَ جِهِيَ لِلَّهِ وَ مَنْ اتَّبَعَنِي وَ قُلْ  
 لِلَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ وَ الْأُمِّيِّينَ أَسَلَّمْتُ فَإِنْ أَسَلَّمُوا  
 فَقَدْ اهْتَدَوْا وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ  
 بِالْعِبَادِ»<sup>۲۱</sup> (آل عمران ۱۹-۲۰). آیه «فان حاجوك...»  
 بخوبی مفهوم «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» را تبیین  
 می‌کند، زیرا مفاد آیه این است که اگر اهل کتاب  
 اسلام بیاورند، هدایت شده‌اند، در غیر این صورت  
 گمراهی دام‌گیر آنان شده و بر پیامبر (ص) جز  
 رساندن پیام نیست. آشکار است که پیامبر (ص) اهل  
 الکتاب و امیین را به اسلام و تسلیم شدنی دعوت  
 می‌کند که نبوت خود او هم جزء مهمی از آن است:  
 «وَ مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي



فقط در یک دین خاص است، در عین حال همه می‌توانند در این راه گام بگذارند؛ هر چند ملتزم به شرایط و آداب دین حق نباشند. شمول گرایان مسیحی معتقدند فیض و لطف (Grace) الهی می‌تواند شامل حال همه انسان‌ها شود و اگر کسی بتواند با فیض خدا مرتبط شود؛ حتی اگر مسیحی نباشد، اهل نجات است. اینان بین «شناخت حقیقت» و «تحصیل نجات» تفکیک قائل می‌شوند؛ یعنی ممکن است کسی حق را نشناخته باشد، ولی اهل نجات باشد. کارل رانر (۱۹۰۴-۱۹۸۴) و هانس کونگ (متولد ۱۹۲۸م) از معروفترین طرفداران این دیدگاه هستند.<sup>۲۵</sup> (برای آگاهی بیشتر رک: مارمین و هاینس، نشست کمبریج به افتخار کارل رانر، ۲۰۰۵ م: ۲۳۸؛ ریچاردز، رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی (ترجمه رضا گندمی و احمدرضا مفتاح، ۱۳۸۳ ش: ۹۹). این دیدگاه در جهان اسلام در اندیشه و بیان اندیشمندانی چون شهید مطهری با تأکید بر حقانیت دین اسلام و البته منحصر نداشتن نجات به مسلمانان، با تبیین منطقی‌تری مطرح شده است (برای آگاهی بیشتر رک: مطهری مرتضی، ۱۳۷۲ ش: ۲۹۹).

#### ۴-۲. اسلام و رابطه آن با پلورالیزم دینی

از تعاریف فوق، تعریف دوم و سوم با مفهوم واژه «اسلام» قابل جمعند، زیرا حقانیت اسلام با زندگی مسالمت آمیز با پیروان سایر ادیان تعارضی نداشته و همچنین، با اهل نجات بودن قاصران و مستضعفان از دیگر ادیان نیز قابل جمع است، اما تعریفی که محل مباحث و مناقشات زیادی بوده، تعریف نخست است. تعریفی که با مفهوم قرآنی اسلام ناسازگار بوده، «حق» بودن ادیان دیگر را بر نمی‌تابد و آنان را در «حقانیت»

- «قائل بودن به وجود بیش از یک یا دو حقیقت»؛

- «نظریه‌ای که حقیقت را مرکب از چند واقعیت می‌داند» (همان).

«تکثرگرایی دینی» در اصطلاح دارای چند تعریف یا تقریر است، در ذیل به مهمترین آنها اشاره می‌شود: «تکثرگرایی دینی» (Religious pluralism)؛ آن مکتب فکری است که حقیقت را منحصر در یک دین نمی‌داند، بلکه بر این باور است که همه ادیان سهمی مساوی از حقیقت داشته، باعث رستگاری پیروان خود می‌شوند. به عبارت دیگر، ادیان همگی جلوه‌ای از حقیقتند و نباید هیچ دینی بر «حق مطلق» بودن خویش پافشاری کند، بلکه پیروان ادیان باید معتقدین به سایر ادیان را نیز در «حق» بودن سهیم و شریک و بر سر سفره نجات برنشسته بدانند.<sup>۲۴</sup> (هیگ، ۱۹۸۰م: ۵۲؛ ۲۰۰۱م: ۱۵).

۲- تکثر گرایی دینی به معنای زندگی مسالمت آمیز ادیان در کنار یکدیگر. این دیدگاه قائل به تکثر واقعیت ادیان است؛ نه حقیقت آنها. به عبارت دیگر، از این منظر به این موضوع پرداخته نمی‌شود که کدام دین حق و کدام باطل است، بلکه آنچه مدنظر است، صرفاً همزیستی مسالمت آمیز باورمندان به ادیان گوناگون در کنار یکدیگر است. بر بنیاد این دیدگاه، باورمندان به هر دینی دعوت می‌شوند که با توجه به مشترکاتی که دارند، دست از خشونت، جنگ، نزاع و بی احترامی نسبت به یکدیگر دست برداشته و زندگی آرامی در کنار یکدیگر داشته باشند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۸؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۴).

۳- شمول گرایی: (Inclusivism) بر پایه این دیدگاه تنها یک راه حق وجود دارد و این راه حق

سهیم و شریک نمی‌داند. اینک به بررسی و تبیین هر سه تعریف فوق و دلایل تأیید یا عدم تأیید آنها از منظر قرآن کریم می‌پردازیم:

#### ۴-۲-۱. رابطه اسلام و تعریف اول از پلورالیزم دینی (تکثر حقیقت و اعتقاد به حقانیت همه ادیان)

از آنچه در بخش معناشناسی قرآنی واژه مورد نظر گفتیم، تا اندازه‌ای دانسته شد که اسلام با تعریف یاد شده از پلورالیزم دینی قابل جمع نیست و بر آن خط بطلان می‌کشد. اینک توضیح بیشتر موضوع با تکیه بر آیات قرآن کریم:

۱- «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»<sup>۲۶</sup> (توبه/۳۳).

این آیه کریمه هم بر حق بودن آیین اسلام صراحت دارد و هم باطل بودن دیگر ادیان را اثبات می‌کند، زیرا اگر ادیان دیگر نیز حق بوده و مایه سعادت و رستگاری انسان باشند، منطقی به نظر نمی‌رسید که خدای متعال خبر از مغلوب شدن آنان و پیروزی اسلام بدهد (رک: تفاسیر متعدد). سیاق آیات قبل و بعد نیز به خوبی نشان می‌دهد که منظور آیه همین ادیان تحریف شده است که پیشینه الهی و آسمانی بودن داشته‌اند. در آیات قبل می‌فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ

وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ»<sup>۲۷</sup> (توبه/۲۹-۳۳). در آیه بعدی نیز فرموده است: «بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَ الرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»<sup>۲۸</sup> (توبه/۳۴). بنابراین، کاملاً روشن است که قرآن، حق بودن دیگر ادیان را بر نمی‌تابد. این حقیقتی است که در روایات نیز بدان اشاره شده است. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام-صلی الله علیه و آله- می‌خوانیم: «لَا يَبْقَى عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ بَيْتٌ مَدْرٍ وَلَا وَبَرٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ كَلِمَةَ الْإِسْلَامِ»<sup>۲۹</sup> (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۱۳). در تفسیر عیاشی نیز از امام صادق-علیه السلام- می‌خوانیم: «فِي قَوْلِ اللَّهِ: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» يَكُونُ أَنْ لَا يَبْقَى أَحَدٌ، إِلَّا أَقْرَبَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»<sup>۳۰</sup> (همان: ۲۱۲).

چیرگی و پیروزی اسلام بر دیگر ادیان موضوعی است که در روایات و احادیث هم وارد شده است (رک: سیوطی جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۳۱). فخر رازی نیز در تفسیرش با این جملات: «ثالثها: صیوره دینه مستعلیا علی سائر الأديان غالبا علیها غالبا لأضدادها قاهرا لمنكريها و هو المراد من قوله: لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»<sup>۳۱</sup> برخی اشکالات مقدر را پاسخ می‌دهد (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶: ۳۲).

قرآن کریم در دو آیه دیگر همین مضمون را به کار برده است:

پیدا نمی‌کند. این مطلبی است که سیاق آیات نیز به روشنی بدان اشاره دارد، چرا که در آیه بعدی می‌فرماید: «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسَلَمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»<sup>۳۷</sup> (آل عمران/۲۰). چنانکه ملاحظه می‌شود، مخاطب آیه پیامبر گرامی اسلام است: «اگر با تو محاجه کردند، بگو من و پیروانم تسلیم خدا شدیم» دلالت روشن تر اینکه به پیامبر دستور می‌دهد که ای پیامبر به اهل کتاب و امیین بگو تسلیم شوند که اگر تسلیم شوند، هدایت می‌یابند. پرسش این است که در برابر چه چیزی باید تسلیم شوند؟ قطعاً در اینجا دو فرض بیشتر وجود ندارد: اول اینکه در مقابل آنچه که در آیین خود به آنان اعتقاد دارند، تسلیم باشند و به همان عمل کنند و دوم اینکه در برابر پیام و آیینی که پیامبر اسلام مبلغ آن است، تسلیم شده و مطیع آن حضرت باشند. واضح است که فرض اول نه تنها با محتوا و سیاق این آیات همخوانی ندارد، بلکه با اهداف و مقاصد کلی قرآن کریم نیز در تضاد بوده، با هدف رسالت پیامبر خاتم نیز مخالف است و آن را نقض می‌کند. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر این آیه می‌گوید: «الضمیر فی حَاجُّوكَ راجع إلى أهل الكتاب و هو ظاهر و المراد به حاجتہم فی أمر الاختلاف بأن يقولوا: إن اختلافنا لیس لبغی منا بعد البیان بل إنما هو شیء ساقنا إلیه عقولنا و أفهامنا و اجتهدنا فی تحصیل العلم بحقائق الدین من غیر أن ندع التسلیم لجانب الحق سبحانه و أن ما تراه و تدعو إلیه یا محمد من هذا القبیل، أو يقولوا ما یشابه ذلك...»<sup>۳۸</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۳: ۱۲) شهید مطهری در کتاب عدل الهی می‌نویسد:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً»<sup>۳۲</sup> (فتح/۲۸).

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»<sup>۳۳</sup> (صف/۹).

صاحب مجمع البیان در ذیل آیه اخیر می‌گوید: «و فی هذه دلالة علی صحه نبوة نبينا محمد صلى الله عليه و آله لأنه سبحانه قد أظهر دینه علی جمیع الأديان بالاستعلاء و القهر و إعلاء الشأن كما وعدة ذلك فی حال الضعف و قلة الأعوان و أراد بالدين جنس الأديان فلذلك أدخل الألف و اللام»<sup>۳۴</sup>

آنگاه از امیرالمؤمنین -علیه السلام- نقل می‌کند که: «كلما فو الذي نفسی بیده حتی لا تبقى قریه إلا و ینادی فیها بشهادة أن لا إله إلا الله بكرة و عشیا»<sup>۳۵</sup> (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹: ۴۲۰).

۲- «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغِيًّا بَيْنَهُمْ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»<sup>۳۶</sup> (آل عمران، ۱۹).

در این آیه کریمه به صراحت اشاره شده است که دین در نزد خداوند اسلام است. واژه «اسلام» به معنای تسلیم بوده و منظور آیه این است که حقیقت دین چیزی جز تسلیم در برابر خدا نیست و همه انبیاء برای اقامه یک دین - که همان اسلام است - قیام کرده‌اند، ولی از لوازم قطعی آیه، تسلیم شدن در برابر آیین پیامبر اسلام و دست کشیدن از سایر ادیان و آیین‌هاست، زیرا در عصری که پیامبر اسلام احکام و معارف الهی را از جانب خدا برای مردم به ارمغان آورده است، تسلیم جز با تبعیت از آن حضرت معنا

«دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند، این اندیشه که میان برخی از مدعیان روشنفکری، اخیراً رایج شده است که می‌گویند همه ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسانند، اندیشه نادرستی است. البته، صحیح است که میان پیامبران خدا اختلاف و نزاعی وجود ندارد و پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت می‌کنند. آنان نیامده‌اند که در میان بشر فرقه‌ها و گروه‌های متناقضی به وجود آورند، ولی این سخن به این معنی نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد و طبعاً انسان می‌تواند در هر زمانی هر دینی را که می‌خواهد بپذیرد؛ برعکس، معنای این سخن این است که انسان باید همه پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق مبشر پیامبران لاحق خصوصاً خاتم و افضلشان بوده‌اند و پیامبران لاحق مصدق پیامبران سابق بوده‌اند، پس لازمه ایمان به همه پیامبران، این است که در هر زمانی تسلیم شریعت همان پیامبری باشیم که دوره اوست و قهراً لازم است در دوره ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا به وسیله آخرین پیامبر رسیده است، عمل کنیم و این، لازمه اسلام؛ یعنی تسلیم شدن به خدا و پذیرفتن رسالت‌های فرستادگان اوست» (مطهری، ۱۳۷۲ش: ۲۵۰-۲۵۳).

۳- «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»<sup>۳۹</sup> (آل عمران/۸۵).

این آیه کریمه نیز با همان توضیحی که در مورد «اسلام» دادیم، دلالتی روشن بر حقانیت دین اسلام دارد. در اینجا نیز علاوه بر دلالت محتوای آیه، سیاق نیز بر مطلب یاد شده تاکید دارد. در آیه پیشین فرمود:

«قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»<sup>۴۰</sup> (آل عمران/۸۴). با توجه در این آیه مشخص می‌شود که همه انبیای الهی در یک مسیر حرکت کرده، سیر رسالت آنان به رسول گرامی اسلام منتهی شده و پذیرش رسالت آن حضرت و ایمان داشتن به آنچه بر او نازل شده، از اجزای جدایی ناپذیر «اسلام» بلکه جامع همه تعالیم انبیای پیشین است.

صاحب تفسیر تسنیم در این ارتباط می‌نویسد: «...افزون بر اعتقاد به اصول دین، عمل نیز باید با حجت عصر هماهنگ باشد تا عمل صالح به شمار رود و هر کاری بر اساس شریعت منسوخ، عمل صالح نخواهد بود، بنابراین، عالیتین مصادیق اعمال صالح، سیره و سنت رسول خدا- صلی الله علیه و آله و سلم- و عترت طاهره (علیهم السلام) در عمل به دستوره‌های آسمانی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش ج ۱۴: ۷۳۳). وی همچنین می‌گوید: «قرآن حکیم هدایت اسلام مصطلح (دین پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم) را معیار می‌داند و با جمله «فَإِنِ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ» وحدت راه را با ابطال کثرتگرایی تنظیم فرموده است» (همان: ۷۳۴). استاد شهید مرتضی مطهری نیز در ذیل آیه مذکور می‌گوید: «اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست، بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته، اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء

إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»<sup>۴۲</sup> در این آیه نیز انتخاب راه و عقیده بر عهده خود انسان واگذار شده است.

#### ۴-۲-۲. صلح طلبی

قرآن کریم صلح طلبی را به عنوان یک اصل اساسی و مهم مطرح نموده است: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»<sup>۴۳</sup> از دیدگاه قرآن صلح، خود ارزش و هدف است. هدف از صلح، مصلحت گرایی نیست. خود صلح مصلحت است؛ زیرا با زندگی فطری انسان‌ها سازگارتر است، و در شرایط صلح، رشد و تعالی انسان و تفاهم برای رسیدن به توافقی‌ها، و سرانجام به یگانگی آیین بشری و گرایش انسان‌ها به حق امکان پذیرتر است. قرآن وصول به اهداف خود را از طریق صلح نزدیکتر، آسانتر و معقول‌تر می‌داند؛ از این رو بدان تأکید می‌ورزد (کریمی‌نیا، ۱۳۸۴: ۱۲۶). ذکر این نکته در اینجا ضروری است که اصل در اسلام بر صلح است و جنگ و نبرد با دشمنان، فقط به خاطر دفاع از حق است.<sup>۴۴</sup>

ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام بر آن منطبق می‌گردد و بس. به عبارت دیگر، لازمه تسلیم خدا شدن، پذیرفتن دستورهای او است و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است» (مطهری، ۱۳۷۲ش: ۲۵۳).

#### ۴-۲-۲. رابطه اسلام و تعریف دوم از پلورالیزم دینی (زندگی مسالمت آمیز)

قرآن کریم ضمن اینکه بر حقانیت خود، در بعد عملی و رفتاری، با مفشارد، منادی بهترین و کاملترین نوع تکثرگرایی بوده است و پیروان همه ادیان الهی را به زندگی مسالمت آمیز فراخوانده و اصول در صدد داخل نمودن همگان در سلم و سلامت است: «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»<sup>۴۵</sup> در میان آیات قرآن کریم می‌توان مراحل مختلفی را برای این زندگی مسالمت آمیز یافت، ما به اختصار به برخی از این مراحل اشاره می‌کنیم:

#### ۴-۲-۱. آزادی فکر و عقیده

۴-۲-۲-۳. احترام به انبیای گذشته و کتب آسمانی  
قرآن کریم همه انبیا و کتب آسمانی را هم جهت و همسو می‌داند و اصولاً تمامی پیامبران را در یک مسیر و یک خط جدایی ناپذیر می‌داند: «فَوَلُّوا أَمْنًا بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَ مَا أَنْزَلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أَوْتَىٰ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أَوْتَىٰ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»<sup>۴۶</sup> بر همین اساس، همه انبیای بزرگوار الهی و کتب مقدس آسمانی مورد احترام و تجلیل قرآن هستند.

از دیدگاه قرآن کریم، پذیرش دین و عقیده قابل اجبار نیست و اختیار آن به تفکر و پذیرش خود شخص نهاده شده است. آیات متعددی در قرآن به این موضوع اشاره کرده‌اند. آیه ۲۵۶ سوره بقره می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» اجباری در پذیرش دین نیست، زیرا ایمان و اعتقاد امری قلبی است و کسی که می‌خواهد به دینی روی بیاورد، باید آن را با دل و جان پذیرفته باشد. از دیگر آیاتی که آزادی انسان در انتخاب مرام و عقیده را به رسمیت شناخته است، آیه سوم سوره انسان است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ

#### ۴-۲-۲-۴. نفی نژاد پرستی

قرآن کریم با هر گونه نژاد پرستی مخالفت کرده، ارزش‌های موهوم قومی و قبیله‌ای را محکوم می‌کند و برتری را فقط در تقوا می‌داند و تقوا نیز چیزی مقوم انسانیت انسان نیست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»<sup>۴۶</sup>

«پذیرش حقوق اقلیت‌ها»، «دعوت به اصول مشترک و همزیستی مسالمت آمیز»، «سفارش به جدال احسن» از دیگر موارد مربوط به زندگی مسالمت آمیز است.<sup>۴۷</sup>

#### ۴-۲-۳. رابطه اسلام با تعریف سوم از پلورالیزم دینی (شمول گرایی)

اگرچه قرآن کریم تکرر گرایی در بعد معرفتی و اعتقادی را برنمی‌تابد و دین اسلام را به عنوان دین حق و پذیرفته شده از جانب خدای متعال مطرح می‌نماید، اما نجات و رستگاری را فقط منحصر در پیروان قرآن و مسلمانان نمی‌داند. ملاک تکلیف از دیدگاه قرآن «وسع» است. به عبارت دیگر، میزان تکلیف آدمی بر اساس وسع اوست: «لَا يَكْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا» (بقره/ ۲۸۶). از همین رو، از دیدگاه قرآن کریم بین آنان که آگاهی بر دین حق داشتند و آن را نپذیرفتند، با کسانی که بر اثر قصور بر آن آگاهی نیافتند، تفاوت وجود دارد.

از نظر اسلام، مسأله رستگاری و نجات غیر از مسأله حقانیت است، کسی که از روی عمد و آگاهی دین حق را انکار نماید، مستحق عقوبت و عذاب است، اما در حالت عکس آن، چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؛ یعنی چنین نیست که اهل نجات تنها کسانی

باشند که به شریعت حق گرویده و به دستورات آن عمل می‌نمایند (حسین زاده، ۱۳۸۷: ۱۶۰). کسانی که به دین حق، یعنی دین اسلام، ایمان نیاورده‌اند، دو دسته را تشکیل می‌دهند: دسته اول کسانی هستند که بر حقانیت و برتری دین اسلام واقفند، اما از سر عناد و لجاجت آن را نمی‌پذیرند و اصطلاحاً جاهل مقصرد و دسته دوم کسانی هستند که حقیقت اسلام بر اثر قصور و نه تقصیر بر آنان پوشیده مانده و اصطلاحاً جاهل قاصر هستند. همان‌گونه که ذکر شد، دسته اول لایق عذابند، اما دسته دوم به علت قصور از عذاب برکنار خواهند بود. این دیدگاه برگرفته از برخی آیات قرآن کریم است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱- «لَا يَكْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا» (بقره/ ۲۸۶)، خدا از هر کسی به اندازه وسع و توانش تکلیف می‌خواهد، براساس این کریمه، کسانی که آگاهی و قوف بر حق در وسع و توان آنان نبوده، در پیشگاه خدای متعال معذورند. علامه طباطبایی با استناد به این آیه فرموده است: «... امر مغفول در وسع انسان نیست، همچنین، کاری که انسان [توسط عامل خارجی مانند دشمن] از انجام آن منع شده است [هر چند انسان به حقانیت آن آگاه باشد]. این آیه همان‌طور که تکلیف را در جایی که خارج از وسع باشد، ساقط می‌کند، ضابطه‌ای کلی نیز در مورد تشخیص عذر و تشخیص آن از غیر عذر می‌دهد. این ضابطه کلی این است که ترک تکلیف مستند به اختیار و اکتساب خود انسان نباشد و او در ترک آن هیچ دخالتی نداشته باشد. بنابراین، کسی که به همه دین یا به بخشی از معارف حقه آن جاهل است، اگر جهلش به واسطه کوتاهی و سوء اختیار خودش باشد،

السلام- در روایتی می‌فرماید: «النَّاسُ عَلَى سِتِّ فِرَقٍ يُتَوَلَّوْنَ كُلُّهُمْ إِلَى ثَلَاثِ فِرَقٍ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ وَالضَّلَالِ وَهُمْ أَهْلُ الْوَعْدَيْنِ الَّذِينَ وَعَدَهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ الْمُؤْمِنُونَ وَالْكَافِرُونَ وَالْمُسْتَضْعِفُونَ وَالْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ<sup>۵۰</sup> إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَالْمُتَعَرِّفُونَ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا وَأَهْلُ الْأَعْرَافِ»<sup>۵۱</sup> (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۸۲). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در این تقسیم بندی، فقط دو گروه کلی مؤمنان و کافران وجود ندارند، بلکه گروه سومی نیز هستند که با عنوان گمراهان از آنان نام برده شده و آنها خود چهار گروهند: مستضعفان، واگذار شدگان به امر خدا، اعتراف کنندگان به گناهان و اهل اعراف. از این روایت نیز اهل نجات بودن گروه سوم را می‌توان برداشت کرد. در روایت دیگری زراره می‌گوید به خدمت امام محمد باقر - علیه السلام - شرفیاب شدم و به آن حضرت عرض نمودم که ما با هر کس که علوی باشد، دوستی و محبت می‌کنیم و از مخالفان و غیر علویان بیزاری می‌جوییم. امام به من فرمود: «يَا زُرَّارَةُ قَوْلُ اللَّهِ أَصْدَقُ مِنْ قَوْلِكَ فَأَيْنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنْ أَلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا أَيْنَ الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ أَيْنَ الَّذِينَ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا أَيْنَ أَصْحَابِ الْأَعْرَافِ أَيْنَ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ»<sup>۵۲</sup> (همان، ج ۲: ۳۸۳). در این روایت نیز به گروه سوم اشاره شده است که می‌توانند اهل نجات باشند. بر اساس این گونه روایات است که استاد شهید مرتضی مطهری عمده دلیل عقوبت آدمیان را دشمنی و عناد با حق دانسته، افرادی را که ذاتا و به واسطه قصور فهم و ادراک و یا به علل دیگر در شرایطی به سر می‌برند که مصداق منکر و یا مقصر در تحقیق و

مسئول ترک تکلیف خود او بوده و معصیت نموده است، ولی اگر جهل و غفلت و ترک تکلیف او به واسطه کوتاهی خود او نبوده، این ترک تکلیف مستند به اختیار او نبوده و گناهکار محسوب نمی‌شود و کار او مخالفت تعمدی و استکبار از حق و انکار آن به شمار نمی‌آید...» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۲ و ۵۳). بنابراین آیه کسی که تلاش خود را به کار گرفته، اما به دین حق دست نیافته، معذب نخواهد بود.

۲- «إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا»<sup>۴۸</sup> (نساء/۹۷-۹۹).

در این آیات کریمه به مستضعفین اشاره شده؛ همان کسانی که امید عفو و بخشش آنان از سوی خدای متعال می‌رود. گرچه این آیات ابتدا به کسانی اشاره می‌کند که به خاطر زندگی در محیط شرک و کفر نتوانسته‌اند براساس دین حق عمل نمایند، اما دایره استضعاف فقط به همین مورد خلاصه نمی‌شود و تمام کسانی که به خاطر قصور مکانی، اقتصادی و فکری دچار چنین سرنوشتی شده‌اند، مستضعف به شمار رفته، در پیشگاه خداوند معذورند.<sup>۴۹</sup> بر این اساس، کسانی که با دین حق جنگ و عناد نداشته‌اند، بلکه بر اثر جهل و غفلت از درک حقیقت محروم مانده‌اند، اهل نجات هستند.

در روایات معصومین - علیهم السلام - نیز به افرادی اشاره شده که با اینکه بر دین حق نیستند، اما امید نجات آنان می‌رود. امام جعفر صادق - علیه

جستجو نیستند، در زمره مخالفان و منکران قرار نمی‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۹۹).

### نتیجه

۱- اسلام گرچه در لغت به معنای انقیاد و تسلیم در برابر خداست، اما در عرف قرآن عنوان تنها دینی است که از سوی خدای متعال به وسیله همه پیامبران الهی برای بشر به ارمغان آورده شده است. گوهر این دین چیزی جز تسلیم نیست؛ تسلیمی که جز با پذیرش رسالت همه پیامبران، به ویژه خاتم آنان- (صلوات الله علیهم اجمعین)- تحقق نیافته و سخن گفتن از «تسلیم» بدون ایمان داشتن به پیامبر اسلام- (صلی الله علیه وآله)- ادعایی است مخالف آیات قرآن کریم.

۲- مفهوم قرآنی اسلام به هیچ روی با «پلورالیزم دینی» به معنی «همه حق انگاری» ادیان و مکاتب مختلف سازگار نبوده، پذیرش شریعت خاتم را از لوازم جدایی ناپذیر «تسلیم» بودن در برابر خدای متعال معرفی می‌نماید.

### پی‌نوشت‌ها

۱- سلم و سلامه به معنای نداشتن آفات ظاهری و باطنی است.

۲- و همچنین از این باب اسلام به معنای انقیاد است، زیرا از سرکشی و امتناع سالم است.

۳- اسلام و استسلام به معنای فرمانبرداری است.

۴- اسلام اصلاً از سلم گرفته شده و معنایش داخل شدن در سلم است و اصل سلم سلامتی است، زیرا اسلام فرمانبرداری براساس سلامتی است.

۵- آری هرکس خودش را تسلیم خدا کند، در حالی که نیکوکار است، پاداش او در نزد پروردگارش [محفوظ] است و ترس و اندوهی بر آنان نیست.

۶- هنگامی که پروردگارش به او گفت تسلیم شو، گفت: من تسلیم پروردگار عالمیان شدم.

۷- پس اگر با تو مجادله نمودند، بگو من خود را تسلیم خدا کردم.

۸- آیا جز دین خدا را می‌جویند، حال آنکه، آن‌که در آسمان‌ها و زمین است، از روی میل یا به اجبار تسلیم او هستند و به سوی او باز می‌گردند.

۹- گفت: پروردگارا، من به یقین به خودم ظلم کردم و به همراه سلیمان تسلیم الله، پروردگار جهانیان شدم.

۱۰- برآستی دین در نزد خدا اسلام است و کسانی که به آنان کتاب داده شده، با یکدیگر اختلاف پیدا نکردند، مگر بعد از اینکه علم به دست آوردند، از روی ظلم بین خودشان و کسی که به نشانه‌های خدا کفر بورزد، پس خدا زود حساب است.

۱۱- و هرکس جز اسلام دین دیگری را بجوید، از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت در زمره زیان دیدگان است.

۱۲- و از دین تشریح کرد آنچه را که به نوح توصیه کرده بود و آنچه را بر تو وحی نمودیم و آنچه را به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم و آن این بود که: دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید.



قرار بده و نیز از نسل ما امتی مسلم قرار داده و مناسب است که ما را به ما نشان بده! به درستی که تو توبه پذیر مهربان هستی.

۱۷- و ابراهیم و یعقوب فرزندان خود را به این سفارش کردند که: ای فرزندان من! خدا این دین را برای شما برگزیده است؛ پس جز در حالتی که مسلمان هستید، نمیرید.

۱۸- و موسی گفت: «ای قوم من، اگر ایمان آورده‌اید، به خدا توکل کنید، اگر مسلمان هستید. ۱۹- پروردگارا، حقیقتاً به من پادشاهی دادی و علم تاویل خواب به من آموختی، ای آفریننده آسمان‌ها و زمین، تو سرپرست من در دنیا و آخرت هستی، مرا مسلمان بمیران و به صالحان ملحق کن.

۲۰- به راستی که دین در نزد خدا اسلام است.

۲۱- به راستی که دین در نزد خدا اسلام است و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، دچار اختلاف نشدند، مگر بعد از آگاهی و علم، به خاطر ظلم در بین خودشان و کسی که به نشانه‌های خدا کفر بورزد، خدا زود حساب است. اگر با تو مجادله کردند، بگو من و پیروانم خود را تسلیم خدا کردیم و به کسانی که به آنان کتاب داده شده است و امین، بگو آیا اسلام آوردید؟ پس اگر اسلام آوردند، به راستی هدایت شده‌اند و اگر روی برتافتند، فقط رساندن پیام بر عهده توست و خدا به بندگان بیناست.

۲۲- و هر کس جز اسلام دین دیگری را بجوید، از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت در زمره زیان دیدگان است، چگونه خدا قومی را که بعد از ایمانشان کافر شدند و به حقانیت پیامبر شهادت

۱۳- بگوید: «ما به خدا ایمان آوردیم و به آنچه بر ما نازل شده و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبران از فرزندان او نازل کردید، نیز آنچه به موسی و عیسی و پیامبران دیگر از طرف پروردگار داده شده است، و در میان هیچ یک از آنها جدایی قائل نمی‌شویم، در برابر خدا تسلیم هستیم.

۱۴- پیامبر به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده، ایمان آورده است و همه مؤمنان (نیز)، به خدا و فرشتگان او و کتاب‌ها و فرستادگانش، ایمان آورده‌اند (و می‌گویند): ما در میان هیچ یک از پیامبران او قائل به جدایی نیستیم و گفتند: ما شنیدیم و اطاعت کردیم. پروردگارا [انتظار] آمرزش تو را [داریم] و بازگشت به سوی توست.

۱۵- خدای متعال با آگاهی دادن از حال هر کدام از آنان آغاز کرده، فرمود: «همه آنان به خدا ایمان آوردند». سپس به جمع بازگشت و فرمود: «بین هیچ‌کدام از آنها جدایی قائل نمی‌شویم»، زیرا چیزی که از این قبیل امور در اهل کتاب به وقوع پیوست به صورت جمعی بود، همان‌طور که یهود بین موسی با عیسی و محمد(ع) و نصاری بین موسی و عیسی با محمد قائل به جدایی شدند و به گروه‌ها و فرقه‌هایی تقسیم شدند؛ حال آنکه خدا تعالی آنان را فطرتاً به صورت امت واحد خلق کرده بود.

۱۶- و هنگامی که ابراهیم و اسماعیل پایه‌های خانه کعبه را بالا می‌بردند [و می‌گفتند]: پروردگارا، از ما بپذیر که به راستی تو شنوای دانا هستی! پروردگارا ما را تسلیم شدگان در برابر خودت

دیدگاهی فلسفی است که متأثر از واقعیات اجتماعی نیز بوده است؛ یعنی از یک سو بر مبنایی خاص در بحث «معرفت شناسی» استوار شده و از دیگر سو، از برخی واقعیات اجتماعی نیز تاثیر پذیرفته است.

۲۵- این دیدگاه را از جهتی می‌توان رویکردی «تکثرگرایانه» و از حیث دیگر دیدگاهی «انحصارگرایانه» به حساب آورد؛ «تکثرگرایانه» از این جهت که پیروان سایر ادیان را از لطف الهی محروم نمی‌داند و معتقد است آنان نیز به یمن فیض الهی می‌توانند جزو «مسیحیان بی نام» قرار گیرند؛ هر چند به شناخت حقیقت مسیحیت نائل نشده باشند، و انحصار گرایانه از این حیث که راه حق را منحصر در یک راه می‌داند.

۲۶- او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر همه ادیان غالب سازد، گرچه مشرکان را ناخوشایند آید.

۲۷- با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و آنچه را خدا و پیامبرش حرام کرده‌اند، حرام نمی‌شمارند و دین حق را نمی‌پذیرند، بجنگید تا به اختیار خود در حالی که متواضع و فروتن‌اند، جزیه بپردازند و یهود گفتند: غزیر، پسر خداست و نصاری گفتند: مسیح پسر خداست. این گفتاری است که به زبان می‌آورند و به گفتار کسانی که پیش از این کفر ورزیدند شباهت دارد؛ خدا آنان را نابود کند، چگونه منحرف می‌شوند. آنان دانشمندان و راهبان‌شان و مسیح پسر مریم را به جای خدا به خدایی گرفتند؛ در حالی که مأمور نبودند، مگر اینکه معبود یگانه را که هیچ معبودی جز او

دادند و دلایل روشن برای آنان حاصل شد، هدایت می‌کند؟ و خدا مرد ستمکار را هدایت نمی‌کند.

۲۳- بگو ای مردم، به یقین من فرستاده خدا به سوی همگی شما هستم، [فرستاده] همان کسی که ملک آسمان‌ها و زمین برای اوست، هیچ معبودی جز او نیست، زنده می‌کند و می‌میراند، پس به خدا و رسول و نبی امی او ایمان بیاورید. کسی که به خدا و کلماتش ایمان دارد و از او پیروی کنید، شاید هدایت یابید.

۲۴- این دیدگاه امروزه بیش از همه با مبدع آن «جان هیک» (John Hick) (متولد ۱۹۲۲م) متکلم معروف پروتستان شناخته شده و حداقل متأثر از سه عامل بوده است: الف- نظام معرفت شناسی کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) و تفکیکی که وی میان بود (noumenon) و نمود (phenomenon) قائل می‌شود؛ بدین صورت که آنچه ما می‌شناسیم، نمودهاست، نه بودها و خود چیزها. جهانی که بر ما آشکار می‌شود، جهان نمودهاست، نه جهان بودها و حقیقت اشیا (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶: ۲۷۱؛ هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب: ۱۶۲؛ ژان هرش: ۲۰۴) بر این اساس، شناخت حقیقی برای کسی امکان پذیر نیست و شناخت‌های بشری جلوه‌ای از حقیقتند و نه خود حقیقت؛ ب- آشنایی مسیحیان با پیروان سایر ادیان (مصاحبه با جان هیک، اخبار ادیان، ش ۱۲، اسفند و فروردین ۱۳۸۴: ۴۲)؛ ج- وقوع جنگ‌ها و درگیری‌های دینی و مذهبی (جان هیک، پلورالیسم دینی و اسلام قبسات، ش ۳۷، پاییز ۱۳۸۴: ۴۰). می‌توان گفت این دیدگاه در واقع

این [سخن] در حالت ضعف و قلت یاوران بوده و مرا د از دین جنس ادیان است، به همین خاطر، بر سر آن الف و لام آورده است.

۳۵- به کسی که جانم در دست اوست، سوگند که هیچ قریه‌ای نمی‌ماند، مگر آنکه در آن صبح و شام به وحدانیت خدا شهادت داده می‌شود.

۳۶- دین در نزد خدا فقط اسلام است و کسانی که کتاب داده شده‌اند، دچار اختلاف نشدند، مگر بعد از آنکه برای آنان علم حاصل شد، از سر ظلم و سرکشی که در میانشان بود، و کسی که به آیات خدا کافر شود، خدا زود حساب است.

۳۷- اگر با تو محاجه نمودند، بگو من و پیروانم خود را تسلیم خدا نموده‌ایم، به اهل کتاب و امیین بگو آیا اسلام آوردید؟ اگر تسلیم شدند، حقیقتاً هدایت شدند و اگر روی گرداندند، فقط ابلاغ پیام الهی بر توست و خدا خود به حال بندگان بیناست.

۳۸- ضمیر در حاجوک به روشنی به اهل کتاب بر می‌گردد و منظور محاجه نمودن با اهل کتاب در امر اختلاف است؛ در مورد اینکه بگویند: اختلاف ما از روی ستمگری بعد از بیان حق نیست، بلکه عقل و فهم و اجتهاد ما در کسب علم به حقائق دین ما را به اینجا کشانده است، جز آنکه ما تسلیم خدای سبحان هستیم و ای محمد! آنچه را که تو می‌بینی و بدان دعوت می‌کنی نیز از همین قبیل است (هم ما برحقیم و هم تو)، یا حرف‌های از این قبیل بگویند...».

۳۹- و هر آن‌کس غیر اسلام دینی را برگزیند، از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت از زیانکاران است.

نیست، پرستند؛ منزّه و پاک است از آنچه شریک او قرار می‌دهند. می‌خواهند نور خدا را با دهانهایشان خاموش کنند؛ ولی خدا جز اینکه نور خود را کامل کند، نمی‌خواهد؛ هر چند کافران خوش نداشته باشند.

۲۸- ای اهل ایمان! یقیناً بسیاری از عالمان یهود و راهبان، اموال مردم را به باطل می‌خورند و همواره از راه خدا بازمی‌دارند و کسانی را که طلا و نقره می‌اندوزند و آن را در راه خدا هزینه نمی‌کنند، به عذابی دردناک خبر ده.

۲۹- هیچ خانه‌ای بر روی زمین باقی نمی‌ماند، جز آنکه خدا اسلام را در آن وارد می‌کند.

۳۰- در مورد فرمایش خدای تعالی: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» این گونه می‌شود که همه به حقانیت محمد- صلی الله علیه و آله- اقرار می‌نمایند.

۳۱- سوم آنکه: دین او از همه ادیان بالاتر قرار گرفته، بر آنان و اضداد و مخالفانش قهر و غلبه پیدا می‌کند و این است مقصود از: تا بر همه ادیان غالب شود.

۳۲- او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر همه ادیان غالب کند و خدا برای شهادت کافی است..

۳۳- او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر همه ادیان غالب سازد؛ گرچه مشرکان را ناخوشایند آید.

۳۴- و این آیه دلالت بر صحّت نبوت پیامبر ما محمد - صلی الله علیه و آله- دارد، زیرا خدای سبحان، دینش را با برتری بخشیدن و قهر و تفوقشان بر همه ادیان غالب ساخته، آنچنان که وعده فرموده،

۴۸- به راستی کسانی که فرشتگان جان آنها را می‌گیرند، در حالی که ظالم بر خود هستند، به آنها می‌گویند: در چه حالی بودید؟ می‌گویند: ما مستضعفین در زمین بودیم. می‌گویند: آیا زمین خدا گسترده نبود تا شما در آن هجرت کنید، آنان جایشان جهنم است و جایگاه بدی است، مگر آن گروه از مستضعفان از مردان و زنان و فرزندان که نمی‌توانند چاره‌ای بکنند و راهی نمی‌یابند.

۴۹- همان، ج ۵: ۵۱-۵۲.

۵۰- اشاره به آیه ۱۰۶ سوره توبه: «وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرٍ لِلَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ».

۵۱- مردم شش فرقه اند که بازگشت همه آنها به سه فرقه اصلی است: اهل ایمان، کفر و ضلال. و دو وعده در مورد آنان داده شده است: کسانی که به آنان وعده بهشت و جهنم داده شده و آنان مؤمنان و کافران هستند و [دیگر] مستضعفان، کسانی که واگذار به امر خدا شده‌اند؛ یا آنان را عذاب می‌کند و یا توبه آنان را می‌پذیرد، و اعتراف کنندگان به گناهانشان؛ کسانی که اعمال نیک و بد را در هم آمیخته‌اند و نیز اهل اعراف.

۵۲- ای زراره! سخن خدا از سخن تو صادق تر است، پس [با این تقسیم بندی تو] کجا رفتند کسانی که خدای متعال در مورد آنان فرمود: إِيَّاكَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا، کجا رفتند مرجون لامرالله؟ (واگذار شدگان به امر خدا) کجا رفتند کسانی که اعمال صالح و ناصالح را به هم در آمیختند؟ کجارتند اصحاب اعراف و مولفه قلوبهم؟

۴۰- بگو به خدا و آنچه بر ما و ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده و به آنچه به موسی و عیسی و پیامبران از جانب پروردگارشان داده شده، ایمان آوردیم.

۴۱- و خدا به سرای سلامت دعوت نموده و هر که را بخواهد، به راه راست هدایت می‌نماید (یونس/۲۵).

۴۲- ما راه را به انسان نمایانیم، یا شکر گزار است یا ناسپاس.

۴۳- انفال/۶۱.

۴۴- برای آگاهی بیشتر، رک: طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲: ۶۱؛ معرفت، محمد هادی، التفسیر الاثری الجامع، ج ۵: ۹۱ تا ۹۶.

۴۵- بگوید: «ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همه پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده، ایمان آورده‌ایم. میان هیچ یک از ایشان قائل به جدایی نیستیم و در برابر او تسلیم هستیم» بقره/۱۳۶.

۴۶- حجرات/۱۳.

۴۷- برای آگاهی بیشتر، رک: کریمی نیا، محمد مهدی، «دیدگاه اسلام درباره همزیستی مسالمت آمیز»، فصلنامه بصیرت، سال دوازدهم، ش ۳۵: ۱۲۵؛ عزیزان مهدی، لطیفی رحیم و حیدری حبیب، وظایف غیر مسلمانان در جامعه اسلامی، کلام اسلامی، ش ۴۶، تابستان ۱۳۸۲: ۱۳۵.

## منابع

- ۱- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). **الدّر الممشور** فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، بی‌چا.
- ۱۱- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌چا.
- ۱۲- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، بی‌چا.
- ۱۳- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرين**، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- ۱۴- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). **کتاب العین**، قم: انتشارات هجرت، بی‌چا.
- ۱۵- قدردان فراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۵ش). **قرآن و پلورالیزم**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم.
- ۱۶- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه، بی‌چا.
- ۱۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲ش). **عدل الهی**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
- ۱۸- هالینگ دیل، ر.ج. (۱۳۷۰). **مبانی و تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات کیهان، چاپ دوم.
- ۱۹- هرش، ژان. (۱۳۸۳ش). **شگفتی فلسفی**، ترجمه عباس باقری، تهران: نشرنی، چاپ اول.
- ۲۱- هیک، جان. (۱۳۸۴). «مصاحبه»، **اخبار ادیان**، ش ۱۲: ۴۲.
- ۱- ابن فارس، ابوالحسین احمد. (۱۴۲۳ق). **مقاییس اللغة**، تحقیق عبد السلام محمد هارون، بی‌چا: بی‌نا، بی‌چا.
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**، بیروت: نشر دار صادر، چاپ سوم.
- ۳- ثعالبی النیشابوری، ابی منصور بن اسماعیل. (۱۸۸۵م). **فقه الغه**، بیروت: اباء الیسوعیین، بی‌چا.
- ۲۰- کریمی نیا، محمد مهدی. (۱۳۸۴). «دیدگاه اسلام درباره همزیستی مسالمت آمیز»، **بصیرت**، ش ۳۵: ۱۲۵.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). **تفسیر تسنیم**، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- ۵- حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). **تفسیر نورالثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان، بی‌چا.
- ۶- خفاجی، شهاب الدین احمد. (۱۲۸۲ق). **شفاء الغلیل فیما ورد فی کلام العرب من الدخیل**، بی‌چا: مکتبه الوهیه، بی‌چا.
- ۷- رازی، فخر الدین. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: نشر دار العلم، بی‌چا.
- ۹- ریچاردز، گلین. (۱۳۸۳ش). **رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی**، ترجمه رضا گندمی و احمدرضا مفتاح، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ دوم.

- 26- Jeffery, A. (1938). **THE FOREIGN VOCABULARY OF THE QUR'AN**. Baroda: Oriental Institute.
- 27- Marmion D., & Hines Mary E. (2005). **The Cambridge companion to Karl Rahner**. Cambridge: Cambridge University Press.
- 28- **Merriam-Webster Collegiate Dictionary**, 2005-2006 .
- ۲۲- هیک، جان. (۱۳۸۴). «پلورالیسم دینی و اسلام»، **قبسات**، ش ۳۷: ۴۰.
- 23- Copleston, F. (1960). **A History of Philosophy**. New York: Doubleday.
- 24- Hick, J. (1980). **God has many names**. Philadelphia: West Minster.
- 25- Hick, J. (2001). **Dialogues in the Philosophy of Religion**. London: PALGRAVE.



## **Semantics of Islam and Quran and it's Relation with Religious Pluralism**

**Najafi, M\***  
**Mohammadi, J\*\***

### **Abstract:**

This research attempts to consider the relationship between "Islam" And "religious pluralism" through lexical and Quranic semantic of "Islam ."This word derived from "Selm" in Arabic and means subordination, humility and submission, because it does not have any insubordination and refusal. In Quranic verses "Islam" means "being surrendered to God and his commands", the commands that transmitted to people by messengers of God. Therefore, according to the verses of noble Quran, one of the most important submission conditions is the belief that Prophet Muhammad (pbuh), is the messenger of God. This reading is consistent with a meaning of the religious pluralism that emphasizes on rightfulness of Islam along the salvation of non Muslim people and, also, peaceful life with them, while is inconsistent with the definition that believe in plurality and equality of religions in rightfulness.

### **Keywords:**

*Semantic, Islam, Quran, Religious Pluralism.*

---

\* Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, The University of Qom.

\*\* Ph.d Candidate of Quranic Sciences and Hadith, The University of BuAli sina Hamedan.



## **The Resurrection of the Dead, Based on Avicenna's and Thomas Aquinas' View**

**Meshkati, M \***

### **Abstract:**

'Resurrection' is one of the most important issue among the religious, philosophical and theological issues. As an aim, this essay has to compare some opinions of the two prominent thinkers in Islam and Christianity. Avicenna and Aquinas, in regard with the Resurrection. Except in respect to bodily Resurrection, Avicenna's method of dispute is an absolutely philosophical one; whereas Aquinas' is a theological-philosophical method. Avicenna and Aquinas are both agreed that the soul is an incorporeal substance, so that it won't be destroyed, supposing destruction of the body. Moreover, they both have the view that the soul is eternal and are agreed that it is eternal. There is no place for purgatory, bodily paradise and hell in Avicenna's philosophy. But, Aquinas, according to the narrative texts, accepts them and deals with their details. As Aquinas, Avicenna believe in necessity of the Resurrection, but he thinks that the only way of accepting bodily Resurrection is to have earnest trust in our religious tradition. His main obstacle is the materiality of imagination. But, while insisting on the point that, man is a compound of soul and body, and that we cannot obtain perfect happiness in this world, Aquinas, consequently, arrives at necessity of bodily Resurrection; accepting, of course, some differences between corporeality in this world and corporeality in the Resurrection. Concerning spiritual Resurrection, Avicenna, proves immateriality of the soul and so he guarantees its permanence. Then, by proposing some principles, he claims the existence of intellectual enjoyment and intellectual pain; or, the human soul's misery and happiness. On the other hand, Aquinas, by denying various probable cases of happiness; he concludes that the last happiness will not happen unless you have an immediate intellectual vision of God's entity, and this occurs only in Resurrection and by Divine illumination.

### **Keywords:**

*Avicenna, Thomas Aquinas, Body, Resurrection, Spirit Resurrection.*

---

\* Assistant professor, Department of Philosophy and Kalam, the University of Isfahan.

**A Comparison of Mullá Sadra's and Thomas Aquinas' Spiritual Psychology Centering on the Structure of "Summa Theologiae" and "Asfar"**

**Rezazadeh, R \***

**Abstract:**

Spiritual psychology has a special status and essential role in philosophical theology of Thomas Aquinas and Mullá Sadra. Characteristics of such status and role can be clearly found in compiling structure of "Summa Theologiae" of Aquinas and "Asfar" of A Comparative survey of this fundamental element in two systematical structures indicates that these philosophers has so similarly regarded spiritual psychology in networks of metaphysical teachings and doctrines that considered both ontological aspect of human being as caused/creature and his epistemological statue or situation about God, himself and world. However, the issue of the way of human beings toward God in two mentioned systems has provided two different types of justification and compiling structure, because of different Christian background of Aquinas' thought and Islamic background of Sadra's thought.

**Keywords:**

*Thomas Aquinas, Mulla Sadra, Spiritual Psychology, Summa Theologiae, Asfar.*

---

\* Assistant Professor. Department of Islamic Philosophy and Kalam, the University of Ilam.

## **Comparative Study of self-actualization's Appearances in Quran and Psychology**

**Bakhshayesh, A\***

### **Abstract:**

People in society differ from each other. Each follow specific aim and based on goal, choose different path and method in life. Some people are so believer and firm and although they have success in personal life and have actualized their own talents, are creative and supporting others in society. They are people who are completed and self-made man and called them self-actualized in humanistic psychology (Third Force). In this study, having used library method to describe the features of self-actualized people from the perspective of the Quran and psychology while trying to present comprehensive criteria for self-actualization based on the Verses of Quran. By a comprehensive review and using the interpretations of the Quran verses, results showed that completed man is the man who in addition of religious precepts like prayer and tithing and leaving the guilt and sin, takes over responsibilities that is beyond of believer's duties and he is someone that strives for personal and social development. In according to comprehensive vision of the Quran and it's universal mission, is fitting that, to be used instead of theories raised by human in self-actualization.

### **Keywords:**

*Quran, Psychology, Self-actualization, Perfection.*

---

\*Assistant Professor, Department of Psychology, the University of Yazd.

## **Felicity and Value on Ibn Al Arabi's ViewPoint**

**Kasaezadeh, M\***  
**Alizamani, A \*\***  
**Vakili, H \*\*\***

### **Abstract:**

The issue of "the meaning of life "calls man's felicity into question in terms of three concepts, namely value, utility and the ultimate goal of life. In Ibn Al Arabi's mystical view, "intuitive cognition about truth "which is also known as "knowledge mingled with belief " enjoys such originality that it is regarded as the sufficient requirement for man's felicity. Although, Ibn Al Arabi mentions another type of felicity, which is universal. He maintains that pure felicity and wickedness concern the other world, regards wickedness as transient and believes that on the basis of Divine blessing, it leads to salvation. He believes that the world came into existence for salvation and that it will eventually achieve this ultimate goal. We can infer from his other views about salvation that the feeling of satisfaction towards life and, in other words, the feeling of happiness, requires intuitive cognition, which also clarifies the meaning of life. Furthermore, man's salvation-oriented attitude refutes the view that man's life is only an instrument used to access the Divine End.

### **Keywords:**

*Meaning Life, Prosperity, Adversity, Religious Law, Reality, Mercy, Gol.*

---

\* Ph.d Candidates of Mysticism, at Islamic Azad University branch of Olom and Tahghighat, Tehran.

\*\* Associate Professor, Department of Philosophy, The University of Tehran.

\*\*\* Assistant Professor, Department of Mysticism, at Islamic Azad University branch of Olom and Tahghighat, Tehran

## **A Comparative Analytic Study between Mulla Sadra and Mulla Hadi Sabzewari is Opinions on Beyond Abstract Status of Human Being**

**Arshad Riahi, A\***  
**Jafari, H\*\***

### **Abstract:**

In this paper one of human characteristic namely beyond abstract status is studied from view point of two great philosophers: Mulla Sadra and Mulla Hadi Sabzewari. In philosophic knowledge of human being, transcendental theosophy and its commentators, have paid a particular attention to this certain status and have proved its bases. In this article , opinions of Mulla Sadra and Mulla Hadi Sabzewari on this status are studied and it is concluded that from viewpoint of these two sages, human being, having no determined status, can pass all stages and reach to a stage that is abstract of both: matter and quality. Although these two sages demonstrate and express this subject in a little different ways and this lead them to two different horizon of vision about this status.

### **Keywords:**

*Beyond Abstract, Quality, Shadowy Unity, Mulla Sadra, Mulla Hadi Sabzewari, Simple.*

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy and Kalam, The University of Isfahan.

\*\* M. A Student of Philosophy and Kalam, The University of Isfahan.

## **The Functions of Theology to Christian Tradition**

**Kakae, Gh\***  
**Bahrani, A \*\***

### **Abstract:**

The term Theology has various definitions and meanings in the Christian tradition. In this article, after discussing these definitions and meanings we have tried to illuminate the extended functions of theology in Christianity and we have also explained the meaning of this term which has been entered to our literature by means of translation from European languages into Persian. In this connection, the history of the term, "theology", is discussed rapidly and then some main branches of theology explained according to its functions. Finally, we have concentrated on some equivalents of "theology" in Persian language.

### **Keywords:**

*Theology, Christianity, Systematic Theology, Christian Dogmatics, Kalam.*

---

\* Professor, Department of Theology, The University of Shiraz.

\*\* Graduated Student in M.A of Philosophy, The University of Shiraz.



## Contents

<b>The Functions of Theology to Christian Tradition.....</b>	<b>1</b>
<i>Kakae, Gh - Bahrani, A.</i>	
<b>A Comparative Analytic Study between Mulla Sadra and Mulla Hadi Sabzewari is opinions on Beyond Abstract Status of Human Being.....</b>	<b>2</b>
<i>Arshad Riahi, A - Jafari, H.</i>	
<b>Felicity and Value on Ibn Al Arabi's ViewPoint.....</b>	<b>3</b>
<i>Kasaezadeh, M - Alizamani, A- Vakili, H.</i>	
<b>Comparative Study of self-actualization's Appearances in Quran and Psychology.....</b>	<b>4</b>
<i>Bakhshayesh, A.</i>	
<b>A Comparison of Mullá Sadra's and Thomas Aquinas' Spiritual Psychology Centering on the Structure of "Summa Theologiae" and "Asfar".....</b>	<b>5</b>
<i>Rezazadeh, R.</i>	
<b>The Resurrection of the Dead, Based on Avicenna's and Thomas Aquinas' View.....</b>	<b>6</b>
<i>Meshkati, M.</i>	
<b>Semantics of Islam and Quran and it's Relation with Religious Pluralism.....</b>	<b>7</b>
<i>Najafi, M - Mohammadi, J.</i>	



# **Comparative Theology**

**(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)**

**Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi**

**Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari**

## **Editorial Board:**

**Hamid Reza Ayatollahi (Prof.)**

**Mohammad Ilkhani (Prof.)**

**Ahmad Beheshti (Prof.)**

**S. Ahmad Toyserkani (Asso. Prof.)**

**Mohsen Jahangiri (Prof.)**

**Nasrollah Hekmat (Prof.)**

**Beman Ali Dehghan Mongabadi (Asso. Prof.)**

**Mohammad Zabihi (Asso. Prof.)**

**Abbas Zeraat (Asso. Prof.)**

**Rohollah Alami (Prof.)**

**Mohammad Kazem Emadzadeh (Assi. Prof.)**

**Hossin Fallahi Asl (Assi. Prof.)**

**Ghasem Kakaei (Prof.)**

**S. Hashem Golestani (Prof.)**

**Literary Editor (Persian): Naser Karimpour**

**Literary Editor (English): Mohammad Azadeh**

**Office Manager: Zahra Beheshtinezhad**

**Publisher: University of Isfahan**

**IN THE NAME OF GOD**

**Comparative Theology**

Scientific Research Journal

---

---

*Comparative Theology*

*University of Isfahan*

*Years: 3 No:8*

*Autumn & Winter 2012-2013*