



پژوهشنامه مطالعات کلامی - فلسفی دو فصلنامه آموزشی - تخصصی

سال اول، شماره ۱، زمستان ۱۴۰۰

- * ارزیابی فلسفی_ کلامی معنویت‌های نوپدید
- * بررسی مبانی فخر رازی و علامه طباطبایی در استنباط از آیات رؤیت خدا
- * تأثیر آموزه‌های کلامی شیعه در پیشبرد تمدن نوین اسلامی
- * نقش امید در زندگی آخرالزمانی شیعه
- * واکاوی علل اختلاف بوعلی و ملاصدرا در اعتقاد به اتحاد عالم و معلوم

کلام اسلامی

پژوهشنامه مطاعات کلامی - فلسفی دو فصلنامه آموزشی - تخصصی

سال اول، شماره ۱، زمستان ۱۴۰۰
انجمن علمی گروه کلام اسلامی

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی العالمیه

مدیر مسؤول: سید امیررضا طاهایی

سرمدیر: دکتر زهرا توکلی

شورای تحریریه:

دکتر محمدعلی رستمیان

دکتر زهرا توکلی

دکتر مریم فخرالدینی

زهرا قربانی

فاطمه سادات موسوی

سمیه نبی زاده

بصیره اکبری

مدیر اجرایی: سمیرا اکبری

ویراستاری، طراحی و صفحه آرایی: ریحانه همدانی

ارزیابی فلسفی-کلامی معنویت‌های نوپدید

مریم فخرالدینی- بصیره اکبری ۶

بررسی مبانی فخررازی و علامه طباطبایی در
استنباط از آیات رؤیت خدا

فاطمه سادات موسوی ۳۴

تأثیر آموزه‌های کلامی شیعه در پیشبرد تمدن
نویین اسلامی

ریحانه اختر ۵۶

نقش امید در زندگی آخرالزمانی شیعه

نقیسه مقدسی ۷۸

واکاوی علل اختلاف بوعلی و ملاصدرا در اعتقاد به
اتحاد عالم و معلوم

زهرا قربانی ۹۶

نشانی: اصفهان، خیابان عبدالرزاق، انتهای بازارچه حاج محمدجعفر، سمت راست، بن بست جماله،

مدرسه عالی بنت‌المصطفی، انجمن علمی گروه کلام اسلامی

تلفن: ۰۳۱۳۷۱۷۳۱۶۸

پست الکترونیک: motaleat.kalamifalsafi@gmail.com

نحوه نگارش مقالات دوفصلنامه «پژوهشنامه مطالعات کلامی – فلسفی»

پژوهشگران محترم، لطفاً برای سهولت ارزیابی و چاپ مقالات، نکات زیر را مورد توجه قرار دهند:

- ۱- حجم مقالات ارسالی نباید بیش از ۸۰۰۰ کلمه باشد.
- ۲- مقالات در برنامه word 2007/2010 با خط B Nazanin13 و با رعایت قواعد تایپ استاندارد از جمله «نیم‌فاصله» ارسال شود.
- ۳- شماره‌گذاری داخل متن از راست به چپ و با خط تیره مشخص شوند. مثال: ۱-۱- و
۱-۲- و...
- ۴- مشخصات نویسنده/ نویسندگان، درجه علمی، نام مرکز علمی، رشته و گرایش، شماره تلفن و آدرس ایمیل به صورت کامل ذکر شود.
- ۵- ارجاعات داخل متن به صورت (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد: صفحه) مشخص شود. مثال: (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۸۳)
- ۶- فهرست انتهایی منابع به ترتیب زیر قرار گیرد:
- کتاب:
نام خانوادگی، نام، سال انتشار، نام کتاب، شماره جلد، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر.
- مقاله:
نام خانوادگی، نام، سال انتشار، نام مقاله، نام مجله، شماره دوره.

*** پژوهشگران می‌توانند مقالات خود را به آدرس ایمیل زیر ارسال نمایند:

motaleat.kalamifalsafi@gmail.com

ارزیابی فلسفی_ کلامی معنویت‌های نوپدید

مریم فخرالدینی*

دکتری حکمت متعالیه - مدرس گروه کلام اسلامی بنت‌المصطفی اصفهان

بصیره اکبری

کارشناسی ارشد کلام اسلامی

چکیده

معنویت‌های نوپدید و روح تعالیم آن‌ها در بسیاری از زمینه‌ها، به لحاظ معنایی و محتوایی، با آنچه در جامعه ما و دین اسلام وجود دارد، در تعارض است و از سویی با ایجاد ظاهرسازی‌های فراوان روزانه به جذب مخاطبان بسیاری می‌پردازد و در عقاید حقه اسلامی، شبهات متعددی را ایجاد می‌کند. با عنایت به موارد فوق، ضروری است بنیادهای اصلی این معنویت‌ها از نظر علوم فلسفه و کلام که عهده‌دار اصول جهان‌بینی و عقاید افراد است، مورد بررسی قرار گیرد و به سؤالات و شبهاتی که در این مسیر پیش می‌آید، پاسخ داده شود. هدف پژوهش حاضر، تبیین مؤلفه‌های اصلی عرفان‌های نوظهور و ارزیابی فلسفی- کلامی آن‌ها می‌باشد. روش انجام پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و ابزار گردآوری اطلاعات، اسنادی و کتابخانه‌ای بوده است. در نهایت باید گفت مشخصه اصلی همه معنویت‌های نوپدید در ایجاد شک‌گرایی، کثرت‌گرایی، احساس‌گرایی و تأکید بر خودمحوری معنوی، از اساس بنیان‌های معرفت‌شناسی و دینداری افراد را به چالش کشیده و آن‌ها را در ورطه سرگردانی و گمراهی رها می‌سازد.

کلیدواژه: معنویت، معنویت نوپدید، کلام، فلسفه.

مقدمه

بشر در طول تاریخ حیات خود، همواره جویای معرفت و کسب معنویت بوده و عطش فطری او نیز وی را در این جست‌وجوگری یاری رسانده است. انبیای الهی نیز مبعوث شدند تا در این راه به او کمک کنند و در قالب آموزه‌های

دینی و آسمانی، حرکتش را جهت‌دار و هدفمند سازند.

از سوی دیگر، این روند تکاملی و آسمانی در طول تاریخ، دست‌خوش چالش‌ها و تهدیدها شد و زورمداران، ظالمان و قدرت‌هایی که روند پیشرفت این حرکت قدسی انسانی را با منافع خود در تضاد می‌دیدند، به مقابله با آن برخاستند. آنها با ابزارها و ترفندهای گوناگون، همچون تحریف آموزه‌های دینی، چالش‌های بزرگی در مسیر تعالی انسان ایجاد کردند. این تحریف‌ها آرام آرام مسیر پیشرفت انسانی را ناهموار ساخت، تا جایی که شماری از انسان‌های کم‌اطلاع یا ناآگاه را از جاده اصلی منحرف کرد. غربیان در این چند دهه، استمرار سلطه‌گری خود بر جوامع را در این دیدند که با القای معنویت کاذب، نگاه انسان را از آسمان برگردانند و با عرضه و ترویج الگوهای منحرف، انسانیت انسان را در معرض تهدیدهای جدی قرار دهند. از این‌رو، به فرقه‌سازی روی آورده‌اند.

در واقع، برای سرگرم کردن بشر و دور نگه داشتن او از معنویت اصیل و آموزه‌های الهی، به‌ویژه اسلام شکل گرفته‌اند.

سردمداران تمدن جدید در قرن بیستم، پس از دوره‌ای تخریب معنویت و دین و ناکامی در این زمینه تصمیم گرفتند برای تقویت تسلط خود و دور کردن ملت‌ها از دین و حقیقت از معنویت‌های ساختگی بهره‌برداری کنند. بنابراین به فکر طراحی جریان‌ها و فرقه‌های معنویت‌گرایی افتادند که در گستره‌ای وسیع و تنوعی جذاب، مردم را برای مدت زیادی سرگرم سازد. دلیل این تغییر رویکرد را می‌توان در موارد زیر جست‌وجو کرد:

اول این که، ابزار جذابی است که اقبال عمومی هم با آن موافق است.

دوم، شامل موضوعاتی است که تمام ابنای بشر در طول تاریخ و عرض جغرافیا به آن دلبستگی داشته و دارند و می‌تواند زمینه‌ساز مقبولیت سلطه‌ای فرا فرهنگی و جهانی باشد.

ویژگی سوم این که در قیاس با گذشته معنویت‌ستیز تمدن غرب، تحول و تنوع رضایت‌بخشی را برای اهالی تمدن غرب ایجاد می‌کند. (کولمن، ۱۳۸۳)

بعد از ترویج هوس‌گرایی و آزادی‌های موهوم و حیوانی در تمدن غرب، انسان در حد تمایلات پست حیوانی خود تنزل یافت. بر این اساس، می‌شد در پاسخ به نیازهای معنوی‌اش، معنویتی فرودست و تهی‌مایه را به او پیشنهاد کرد. وقتی که روح محجوب شود و گرایش‌های متعالی آن زیر خروارها خاک مدفون گردد، دیگر هراسی از این انسان نیست. این معنویت موجب تسکین نسبی و

موقتی آشوب‌های روانی و ایجاد زاویه دید ساختگی نسبت به حقیقت عالم و هدف از زندگی خواهد شد.

با توجه به آنچه گفته شد، این نوشتار در نظر دارد با رجوع به منابع ترویج عقاید معنویت‌های نوظهور که بدون نیاز به مجوز یا هزینه چاپ به سهولت از طریق فضای مجازی منتشر شده‌اند، بنیادهای هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و عقیدتی آن‌ها را مورد بررسی قرار داده و با اصول یقینی فلسفی و کلامی به تحلیل آن‌ها بپردازد.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱- معنویت

امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) این واژه را چنین تعریف می‌نماید که معنویت مجموع صفات و اعمالی است که حال و شور و جاذبه قوی و شدید و در عین حال منطقی و صحیح را در انسان به وجود می‌آورد تا او را در سیر به سوی خدای یگانه و محبوب عالم به طور اعجاب‌آوری پیش ببرد. وجه غالب اساسی در معنویت، توجه به خدا و انجام عمل برای اوست هم در نیت و هم در عمل، خدا را حاضر و ناظر دانستن. (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱۶: ۸) مرتضی مطهری نیز معنویت را سلسله اموری می‌داند که از جنس ماده و مادیات نیستند و به قرینه مقابله نام آن‌ها را معنویات گذاشته‌اند. (مطهری، انسان کامل: ۶۹)

۱-۲- معنویت نوپدید

در چند دهه اخیر، ملت‌ها شاهد شکل‌گیری گروه‌ها و جنبش‌هایی بوده‌اند که در نوع خود تازگی دارد. این گروه‌ها که به جنبش‌های نوپدید دینی یا فرقه‌های نوظهور معروفند، توانسته‌اند در مدتی کوتاهی، از راه گسترش فضاهای مجازی، به راحتی و بدون هیچ کنترلی وارد کشورها شوند و به فرهنگ ملت‌ها و هویت آنها ضربه بزنند. آغاز دوران مدرنیته در غرب و رشد تفکرات اومانیستی، حاکمیت عقلانیت ابزاری، سنت‌گریزی، تبع‌دستیزی و مانند اینها، زمینه‌های ایجاد یک خلأ معنوی را به وجود آورده و توانسته است جویندگان معنویت را به سوی این جنبش‌ها بکشاند. قدمت بسیاری از این فرقه‌ها و جنبش‌ها به بعد از جنگ جهانی دوم برمی‌گردد. معنویت‌گرایان جدید لازمه معنویت را اعتقاد به خدا نمی‌دانند چه رسد به دین؛ بر اساس این تلقی از معنویت است که حتی شیطان‌پرستی و جن‌گیری هم در زمره آیین‌های معنوی شمرده می‌شود. برخی از نویسندگان داخلی نیز چنین ادعا کرده‌اند که زندگی معنوی، لزوماً به معنای تعلق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست، بلکه به معنای داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش،

شادی و امید بدهد. هنوز تعریف پذیرفته شده و کاملی از جنبش‌های جدید معنوی عرضه نشده است. به عبارت دقیق‌تر، امکان ارائه تعریف دقیق علمی و منطقی به صورتی که جامع و کامل باشد و همه شقوق را شامل شده و و آن را از دیگر جریان‌ها متمایز کند، وجود ندارد. به صورت ابتدایی می‌توان گفت که مجموع گروه‌ها و جریان‌هایی که هدف یا منش معنوی و عرفانی داشته و آموزه‌های باطن‌گرایانه را برای جذب مخاطب تبلیغ کرده‌اند، به عرفان‌های نوظهور معروف می‌باشند. البته اصطلاح نوظهور با توجه به سابقه زمانی این جریان‌ها استفاده می‌شود و از واژگانی چون کاذب، زمینی و غیره نیز استفاده می‌شود. در واقع، عرفان‌های نوظهور، به معنویت‌هایی اشاره دارد که در سال‌های اخیر در ایران، ظهور و گسترش پیدا کرده‌اند. البته برخی از عرفان‌ها مانند یوگا و عرفان سرخ‌پوستی از نظر تاریخی دارای سابقه دیرینه‌ای می‌باشند اما ورود آنها به ایران در دهه‌های اخیر شدت گرفته و به این خاطر نوظهور تلقی می‌شوند. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۸۰-۳۷۶)

برخی از این جنبش‌ها با دعوت به معنویت، دادن وعده‌های فریبنده چون ملاقات با خدا، مکاشفه عرفانی، کسب آرامش فکری، درک بی‌واسطه خدا در درون، ورود به عوالم معنوی و مانند آن یا با برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی و به روش‌های گوناگون دیگر، هوادارانی برای خود گرد آوردند. برخی نیز با شکستن هنجارهای اجتماعی، دعوت به چارچوب‌شکنی اخلاقی و کسب لذت‌های جنسی نامشروع و استفاده از انواع مواد مخدر و نیز با استفاده از سحر و جادوگری، پیروانی جذب کردند. این جنبش‌ها در یک نگاه کلی، به دو قسم شرقی و غربی تقسیم می‌شوند؛ فرقه‌ها و جنبش‌های شرقی، خاستگاه شرقی دارند و فرقه‌ها و جنبش‌های غربی، خاستگاه غربی. از فرقه‌های شرقی، اشو، دالایی لاما، سایابا و رام‌الله و از فرقه‌های غربی، اکنکار، سرخ‌پوستی، شیطان‌پرستی و جریان پائولو کوئیلو، مهم‌ترین فرقه‌های رایج و فعال در کشور ما هستند.

۲- ویژگی‌های مشترک معنویت‌های نوپدید

جنبش‌های معنوی نوپدید با همه تنوع و تکثرشان، اهداف مشترکی دارند که این اهداف در سطوح نظری و در مصادیق عملی و عینی دنبال می‌شود و به صورت آثار قابل مشاهده‌ای در عقاید و اعمال مخاطبان‌شان بروز می‌کند:

۲-۱- شک‌گرایی

در جنبش‌های معنوی نوظهور، شک‌گرایی با عنوان بی‌یقینی یا رهایی از یقین، توصیف و توصیه می‌شود. در این دیدگاه، یقین، معادل تعصب و خشک‌مغزی،

و تردید نشانه فکر باز و هوشمندی است. بعضی از این افراد، ایمان را نوعی خطرپذیری (ریسک) با نتیجه‌ای نامعلوم معرفی می‌کنند. (سروش، ۱۳۸۰: ۱۱۶) به این صورت که فرد ایمان آورنده، در بستر بی‌یقینی و در آغوش تردیدها و تاریکی‌ها ایمان می‌آورد تا ببیند سرانجام چه خواهد شد و می‌کوشد تا از این راه معرفتی بیابد.

این تلقی شک‌آلود از ایمان در آثار پائولو کوئلیو در رمان «بریدا» دیده می‌شود؛ برای نمونه ایمان را به شبی در تاریکی جنگل ماندن تشبیه می‌کند و از زبان قهرمان داستان، که یک شب را با تمام ترس‌ها، تردیدها و تاریکی‌هایش در جنگل به صبح رسانده، می‌نویسد: «درباره شب تاریک آموختم و فهمیدم که جستجوی خدا، یک شب تاریک است که ایمان یک شب تاریک است.» (پائولو کوئلیو، بریدا، ۴۰)

وقتی به فضای عمومی جنبش‌ها و ادیان جدید نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که معمولا هیچ‌کدام از آنها مهم تلقی نمی‌شوند، بلکه همه آنها با هم اهمیت دارند و پذیرش همه آنها با تمام تناقض‌ها و تفاوت‌ها مورد تأکید است. آنچه به صورت نتیجه این همه‌پذیری به دست می‌آید، تردید در اصول اساسی ادیان است که البته تاکنون اصول اساسی تلقی می‌شده‌اند؛ مثل توحید، باور به جهانی دیگر و زندگی در آن پس از مرگ و نبوت برگزیدگان خداوند که به نوعی در تمام ادیان آسمانی وجود داشته است.

به گمان عده‌ای، این شک‌گرایی ظلمت‌آمیز نشانه سلامت روانی و هر نوع تابش نور یقین با برچسب تعصب‌ورزی از تأثیرات منفی دین‌داری به شمار می‌آید. با این توضیح که تدین، هم می‌تواند تأثیرات مثبت در بهداشت روانی داشته باشد و هم تأثیرات منفی. از سویی تدین ممکن است به جزم و جمود بینجامد که با تحمل و پذیرش بی‌یقینی منافات دارد، از سوی دیگر، متدین ممکن است ایمان خود را یک باور اکتشافی بداند؛ یعنی باوری که موقتا و به‌نحو آزمایشی پذیرفته می‌شود، تا زمانی که یا تأیید شود یا به کشف باور صحیح‌تر و معتبرتری بینجامد. به عبارت دیگر، فرضیه کارآمدی [است] که وی آن را تصدیق می‌کند تا به او در جهت یافتن پاسخ‌های بهتر و کامل‌تر به پرسش‌های بنیادین و غایی مدد رساند. چنین متدینی به عقایدی اعتقاد می‌ورزد تا از طریق اعتقادورزی بتواند به فهم نایل آید و وقتی که فهم‌های عمیق‌تر حاصل آمدند، آن عقاید را اصلاح و تصحیح می‌کند و به عقاید جدیدی اعتقاد می‌ورزد و این فرایند را بی‌وقفه پی می‌گیرد و این با تحمل و پذیرش بی‌یقینی و عدم قطعیت منافات ندارد. (ملکیان، ۱۳۸۹: ۴۱۲)

صد البته ایمان، قابل افزایش است و معرفت شخص از موضوع ایمان می‌تواند

بیشتر و بیشتر شود اما ایمانی که از ابتدا به‌عنوان یک فرضیه آزمایشی تصور شود، در حقیقت، شک است و در این دیدگاه، شک به جای ایمان نشسته و نام ایمان را بر خود نهاده است. این ایدهٔ موزیانه، میل فطری انسان را به ایمان و یقین به‌طور شیطنت‌آمیزی به‌سوی شک‌گرایی منحرف می‌کند و استحکام ایمان را در مسلمات عقلی و دینی به اتهام جزم و جمود به تزلزل می‌کشد.

۲-۱-۱- نقد و بررسی

شکاکیت در معرفت، مراحل مختلفی را در طول تاریخ سپری کرده است و در هر دوره، عده‌ای از آن طرفداری کرده و هر کدام برای این دیدگاه دلایلی را بیان کرده‌اند. اصل شک مذموم نیست، شک می‌تواند مَعْبَر یقین باشد اما مشکل آنجاست که گاهی عده‌ای به‌جای عبور از این مَعْبَر، خانه‌ای بر آن ساخته و مقیم می‌شوند.

با ظهور شکاکیت همه عرصه‌های فکری بشری مورد تهاجم واقع شده و از آن متأثر شده‌اند. هرگاه شکاکیت ظهور کرد، زیر تهاجم بی‌رحمانهٔ آن همه اصول، خرد شده و ماهیت حقیقی خود را از دست می‌دهند و زندگی بدون پذیرش اصول کلی و همگانی، امری غیرممکن است. از نظر شک‌گرایان، هر معرفتی یا از اساس قضیه نیست و به هیچ وجه قابلیت صدق و کذب ندارد یا اینکه قضایایی ناموجه و همیشه کاذب هستند.

شک‌گرایان از اساس به امکان حصول هرگونه شناخت، شکاک هستند. واقعیت این است که هیچ مکتب اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی و دینی را نمی‌توان بر شک‌گرایی استوار نمود. بنابراین، مسلماً شک‌گرایان نیز در زندگی عملی خود، اصول معرفتی خاصی را مدنظر قرار داده، و مطابق آنها رفتار می‌کنند و از آنجایی که شک‌گرایی به انکار کلیه اصول اعتقادی می‌انجامد، کسانی که شکاک هستند، لاجرم در زمینه معرفتی سکولار خواهند بود و معنویت مبتنی بر شکاکیت نیز بیش از آن که معنویت باشد، ضدمعنویت است.

همچنین اشکالی که به شک‌گرایی مطلق وارد است، تناقض‌نما بودن آن است. این ادعا که «هیچ معرفتی نسبت به عالم واقع امکان نداشته و همهٔ آنها مشکوک هستند»، خود این گزاره را نقض می‌کند. همین که ادعا شود «معرفت یقینی مشکوک است»، خود این قضیه هم معرفت است. از این‌رو، از یقینی بودن ساقط شده و در نتیجه، امکان معرفت یقینی بالملازمه اثبات می‌شود.

از سوی دیگر، امکان شناخت و تحقق آن، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. کسانی که در صدد رد آن برآمده‌اند، یا در سایه گرفتاری در شبهات زیاد، اعتماد خود را به معرفت‌های یقینی از دست داده‌اند یا دچار بیماری روحی و روانی هستند. اساساً همین که کسی ادعای عدم امکان شناخت نماید، ادعای وی متضمن علم به آن و علم به نقیض آن خواهد بود. اما اینکه گفته شود «گزاره‌های دینی و مذهبی فراتر از طور عقل هستند و به اصطلاح کانت جدلی الطرفین‌اند»، سخنی بی‌دلیل و باطل است. کانت خود ادعایی متافیزیکی مطرح کرده و دلیلی تجربی برای آن ارائه نکرده است. ریشه سخن کانت، نفی توانایی عقل در بررسی مسائل متافیزیکی است. این در حالی است که با نفی چنین توانایی، اساساً باب گفتگوی فلسفی بسته می‌شود. چگونه است که منکران این توانایی بیش از هر کسی ادعاهای متافیزیکی مطرح ساخته‌اند.

۲-۲- کثرت‌گرایی

معنویت‌های نوظهور با جایگزینی دقت‌های علمی و معرفتی با ترویج تساهل و مدارا، ارزش‌های ناب معنوی را از دسترس مردم دور کردند. این افراد برای عقب‌نشاندن تفکر ناب معناگرا در جهان به تضعیف گفت‌وگوی حقیقت‌گرا در بین ادیان و ترویج کثرت‌گرایی پرداختند. تثبیت تکثرگرایی دینی، به جای حقیقت‌گرایی با گسترش جنبش‌های معنوی نوپدید به‌خوبی قابل دستیابی است. هزاران دین از هر طرف بر می‌آیند و گفت‌وگو با آنها مشکل می‌شود و لذا یافتن حقیقت در میان آنها بارها و بارها دشوارتر می‌شود و در برابر موج دین‌گرایی و معنویت‌خواهی ایستاد.

یافتن راه درست دین‌ورزی و معنویت‌گرایی با حقیقت‌جویی امکان‌پذیر است. گفت‌وگوی حقیقت‌گرا در بین ادیان گوناگون، اصول اخلاقی را هدف نمی‌داند، بلکه زمینه‌ساز جستجو برای رسیدن به حقیقت می‌داند. برای بستن باب گفت‌وگوی حقیقت‌گرا، تکثرگرایی با اکتفا به گفتگویی صرفاً اخلاق‌گرا و تأکید بر جامعه اخلاقی، می‌کوشد تا حقیقت را دست‌نیافتنی جلوه دهد.

تکثرگرایی، گذشته از اینکه عملاً با پدید آمدن فزاینده ادیان جدید تحمیل می‌شود، در بعد نظری نیز، هم از سوی نظریه‌پردازان و هم از سوی پایه‌گذاران و پیروان جنبش‌های معنوی نوظهور تأیید می‌شود. برای نمونه در بسیاری از جنبش‌هایی که توانسته‌اند در سطح جهانی مطرح شوند، سخن از برابری تمام اعتقادات را می‌شنویم، اگرچه این اعتقادات ضد و نقیض باشند. بسیاری از این فرقه‌ها، نظیر اکنکار، فرقه تئوزوفی و فرقه‌های کوچکی مثل رام الله در داخل

کشور معتقدند که تعالیشان با تعالیم تمام ادیان و حتی بی‌دینی قابل جمع است. (مظاهری سیف، ۱۳۸۷: ۴۱)

کتاب اصلی گروه رام الله که یک جنبش معنویت‌گرایی کوچک در ایران است، در توصیف و معرفی خداوند، عدد و کمیّت را به میان می‌آورد و با فاصله‌گرفتن از تعالیم اسلام که خداوند را یگانه و بی‌عدد می‌داند، به ادیان مشرکانه نزدیک می‌شود و می‌گوید: «او بسیار و پرشمار است اما یکی است. بسم‌الله اشاره به این دارد که همه چیز را به نام او، برای او، در جهت او و به عشق او انجام ده.» (فتاحی، ۱۳۷۷: ۴۳) در این عبارت، از یک طرف، باورهای مشرکانه برجسته شده و از سوی دیگر، بر توحید تأکید شده، به این ترتیب، نوعی تناقض‌جویی در آن دیده می‌شود. این سخنان ابهام‌آمیز که نظایر آن را در گفته‌های این فرد زیاد می‌بینیم، به تدریج، حقیقت را بی‌اعتبار می‌کند و انگیزه حقیقت‌جویی را ناکام یا منحرف می‌سازد و در نتیجه، باعث غبارآلود شدن فضای فکری مخاطبان و تغییر باورها و ارزش‌ها می‌شود. رهبر این گروه در همان کتاب، نظر خود را درباره حضرت مسیح (علیه‌السلام) این طور بیان می‌کند مسیح به آسمان رفت ولی عیسی به صلیب کشیده شد.

دالایی لاما می‌گوید ممکن است کسی با اعتقاد به خدا به آرامش برسد و دیگری با انکار خدا، هر کدام باید داروی مورد نیاز خود را انتخاب کنند. (دالایی لاما، کتاب بیداری، ۷؛ ۹؛ ۱۵) همو می‌گوید: «پنج میلیارد انسان روی کره خاکی زندگی می‌کنند و من معتقدم: ما به پنج میلیارد دین مختلف نیاز داریم. به اعتقاد من، هر انسانی باید از یک مسیر معنوی عبور کند که برای او و در نسبت با باورهایش، بهترین باشد. پس تنوع آدم‌ها، تنوع ادیان را ضروری می‌کند.» (همو، هنر شادمانگی، ۲۹۵) در این کتاب بدین شکل اظهار عقیده می‌شود که برای هر سنخ روانی یک یا دو یا چند دین و مذهب بیش از سایر ادیان و مذاهب جاذبیت دارند. روش بودا برای یک سنخ روانی خاص کمال مطلوب است، آیین کنفوسیوس و مسیحیت معاصر برای سنخ روانی دیگری، مسیحیان اولیه برای سنخ دیگری، اسلام و مسلمین اولیه و صلیبیون برای سنخ دیگری، آیین دائو و آیین هندو برای سنخ دیگری. (همان، ۲۴۰) در این میان، اینکه بودایی‌ها هیچ ذات ثابت و خدایی را نمی‌پذیرند و اینکه مسیحیان به تثلیث معتقدند و هندوها در فرقه‌های مختلف هر چیزی را می‌پرستند، اصلاً اهمیت ندارد، اینکه کدام درست و کدام نادرست است، اینکه چقدر می‌توان با تحقیق و تفکر به نتیجه علمی و عقلانی رسید، هیچ کدام اهمیت ندارد. اصل سخن تکثرگرایی این است که هر که هست، حق است و باید باشد.

۲-۲-۱- نقد و بررسی

واژه کثرت‌گرایی از واژه لاتینی (Pluralis) به مفهوم گرایش به کثرت گرفته شده است. این مفهوم ابتدا در عرصه کلیسا درباره اشخاصی که دارای چندین منصب کلیسایی بودند، به کار رفته است. به چنین کسانی «پلورالیست» می‌گفتند. کم‌کم این مفهوم در معنای اصالت دادن به کثرت در عرصه‌هایی همچون اجتماع، سیاست، فرهنگ، دین، اخلاق و معرفت به کار رفت. همین امر موجب شد کثرت‌گرایی انواع مختلفی پیدا نماید. کثرت‌گرایی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، دینی و کثرت‌گرایی معرفتی از اقسام مختلف این موضوع می‌باشند. (عبدالرسول بیات و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۴۲)

کثرت‌گرایی معرفتی مهم‌ترین نوع کثرت‌گرایی است؛ چراکه این نوع کثرت‌گرایی مبنای سایر انواع کثرت‌گرا تلقی شده است. در کثرت‌گرایی معرفتی ادعا می‌شود هیچ معرفت مطلق و ثابتی وجود نداشته و قابل اثبات نیست. به همین دلیل، کثرت‌گرایی معرفتی هم‌دوش با نوعی شکاکیت و نسبی‌گرایی است.

کثرت‌گرایی معرفتی دارای رویکردهای مختلفی است. به عبارت دیگر، طرفداران آن برای تبیین گرایش خود از بیانات مختلف و متنوعی استفاده کرده‌اند. گاهی گفته می‌شود معرفت یقینی اساساً قابل حصول نمی‌باشد. این تبیین دقیقاً منطبق با شک‌گرایی مطلق است. گاهی نیز گفته می‌شود ابزارهای ادراکی انسان در لایه‌های تودرتوی حقیقت غرق شده و امکان استخراج معرفت یقینی و کامل وجود ندارد. (جعفر سبحانی، ۱۳۸۱: ۸۰) به عبارت دیگر، این لایه‌های تودرتو موجب می‌شوند هر کس با ضلعی از اضلاع حقیقت و لایه‌ای از لایه‌های آن روبرو شده و برداشت خاصی از آن بنماید. همین امر موجب فقدان دائمی معرفت می‌گردد. گاهی نیز همانند کانت از تفکیک بین بود و نمود (نومن و فنومن) سخن به میان آورده می‌شود و از دخالت ذهن و افزودن مقولات ذهنی بر آنچه که از خارج وارد ذهن می‌گردد، به‌عنوان عاملی در غیر یقینی شدن و تکثر پیدا کردن معرفت‌ها یاد می‌شود. (جان هیک، ۱۳۸۷: ۷۹؛ ۱۷۳)

از آنجایی که مبنای کثرت‌گرایی معرفتی به شکاکیت و نسبی‌گرایی می‌رسد، بنابراین آنچه در نقد این دو گفته می‌شود، کثرت‌گرایی را نیز مردود می‌سازد. با در نظر گرفتن اشکالاتی که در مرحله قبل به شک‌گرایی وارد شد، نسبیت‌گرایی را نیز می‌توان به این صورت نقد کرد که ادعای نسبیت‌گرایان مبنی بر این که هیچ معرفت مطلق و وجود ندارد، خود سر از اطلاق‌گرایی درمی‌آورد. به عبارت دیگر، تناقض‌نما است. در نتیجه، خود را

نقض کرده و با نقض این ادعا، وجود برخی از معارف مطلق اثبات می‌شود. همین مقدار کافی است تا امکان معرفت مطلق، پذیرفته شود و آن‌گاه با نشان دادن برخی از گزاره‌های مطلق، نسبت به‌طور واقعی انکار شود.

آنچه معمولاً نسبت‌گرایان توصیفی برای اثبات مدعای خود بدان تمسک می‌کنند، عبارت است از تفاوت‌های فرهنگی اقوام و ملل مختلف که توسط مردم‌شناسان و زیست‌شناسان اجتماعی در گزارش‌های تاریخی از آن اقوام و ملل ذکر کرده‌اند. چنانکه اشاره شد، اشکالی که به این نوع نسبت‌گرایی وارد شده این است که اولاً، اعتماد زیادی به این گزارش‌ها نمی‌توان کرد؛ زیرا اتفاق افتاده است که گزارشگران به‌سبب ناآشنایی با فرهنگ و آداب و رسوم یک ملت، گزارش‌های مضحک و خلاف واقعی از موضوع مورد مطالعه خود ارائه کرده‌اند. ثانیاً، وجود اختلافات در میان اقوام و ملل مختلف، نمی‌تواند وجود اتفاق نظر در موارد دیگر را نفی کند. ثالثاً، خود مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان با شمردن برخی ویژگی‌های مشترک فرهنگی و اخلاقی در میان اقوام مختلف، ثابت کرده‌اند اختلاف اساسی در باورهای اصلی، میان اقوام وجود ندارد. اختلاف‌های موجود به کاربرد این اصول کلی باز می‌گردد. رابعاً، این کافی نیست که ثابت کنیم احکام اصلی مردم مختلف هستند؛ زیرا ممکن است این اختلافات ناشی از تفاوت‌ها و کاستی‌هایی باشند که در جهان‌بینی آنها وجود دارد. از این‌رو، اگر بتوان مردم این ملل مختلف را تعلیم داده و باورهای ناظر به واقع و جهان‌بینی آنها را مطابق آنچه که هست، اصلاح کرده و به یک وحدت نظر رساند، می‌توان انتظار داشت در اصول نیز به وحدت نظر برسند. بعید نیست با پذیرفتن جهان‌بینی توحیدی و تسلیم شدن در مقابل دین صحیح و تحریف نشده، این اتفاق نظر در احکام فرعی و جزئی نیز پدید آید.

۲-۳- احساس‌گرایی

از پیامدهای گسترش جنبش‌های نوظهور، تأثیری است که معنویت‌ترویجی ایشان بر احساسات و هیجانات بشری دارد. برای نمونه، انواع مدیتیشن، هدف خود را رسیدن به آرامش قرار داده‌اند. اشو خدا را همان تجربه شادی و لذت می‌داند. (اشو، الماس‌های اشو، ۱۳۰) دلایلی لاما هدف از هستی و زندگی را شادمانی معرفی می‌کند. (دلایلی لاما، هنر شادمانگی، ۱۷؛ همو، کتاب کوچک ژرف‌اندیشی، ۲۰۸)

جنبش‌های معنوی نوظهور، انتظار از دین را به کلی عوض کرده‌اند. اگر روزی بشر از دین انتظار داشت که راه درست‌زیستن را به او بنماید و معرفت او

را به خویش و خالق هستی بیفزاید، امروزه دیگر این ابعاد معرفتی و شناختی به‌طور جدی مطرح نیست. در داخل کشور هم گروهی این عقیده را ترویج می‌کنند که هدف معنویت و چکیده دین، رسیدن به امید، آرامش و شادی است.

این رویکرد احساس‌گرایی موجب شد یکی از مهم‌ترین اهداف جنبش‌های نوظهور، کاهش آستانه خردورزی و ارائه معنویتهای منهای عقلانیت یا پیش‌کشیدن خرد و عقلانیتی تحریف شده است. در این باره کوئلیو، خردمندی را این‌گونه توصیف می‌کند: خردمندانی که تمام زندگی‌شان را به جستجوی پاسخی می‌گذرانند که وجود نداشت و با درک این حقیقت، توضیحاتی جعل کردند، تمام عمر خود را فروتنانه در جهانی‌گذرانند که نمی‌توانستند درک کنند اما می‌توانستند در آن مشارکت کنند. (کوئلیو، برید، ۲۰۸)

اشو نیز تکیه بر منطق را مردگی می‌داند و معتقد است کسانی که خود را از منطق و عقلانیت دور نگه می‌دارند، می‌توانند با جریان سیال زندگی همراه شوند و به‌راستی، معنوی و زنده باشند. (اشو، ضربان قلب حقیقت مطلق: ۴۰۴) او آشکارا چنین توصیه می‌کند: «کمتر فکر کن، بیشتر احساس کن، کمتر هوشمندی به خرج بده.» (همو، الماس‌های اشو، ۲۱۹)

به این ترتیب، مردمی که تاکنون به‌طور مستقیم به عقل مراجعه می‌کردند و درستی و نادرستی باورهایشان را با آن می‌سنجیدند، از این پس باید به این بیندیشند که آیا سزاوار است باورهای خود و دیگران را با عقل بسنجند و درصدد تشخیص درست و نادرست و خرافه و واقعیت باشند یا نه؟! اگر چه این موضوع به وضوح سخیف و سست است اما تکرار مکرر آن و شنیدنش از زبان کسانی که زیاد سخن می‌گویند و شهرتی یافته‌اند، کار را پیچیده می‌کند و به تدریج، غبار شک و شبهه را بر آینه هوش و خرد می‌نشانند.

۲-۳-۱- نقد و بررسی

یکی از اصولی که می‌توان در پرورش اعتقادات از آن سخن گفت، اصل تعقل و تفکر است؛ به این معنی که در هیچ باور و اعتقادی نمی‌توان عقل را نادیده گرفت؛ زیرا ملاک و مناسط هر فعالیتی، منطبق با اصول عقلانی است. قرآن کریم بارها انسان را به تعقل و تفکر دعوت می‌کند و بسیاری از امور صرفاً به دلیل اینکه زمینه‌ساز تعقل و تفکر بشوند، توصیه شده‌اند. چه بسا اینکه رسیدن به تعقل و تفکر، راه را برای رسیدن به باورهای متعالی‌تر فراهم خواهد ساخت.

از این زاویه می‌توان تعقل را به‌عنوان یک اصل بنیادین و بسیار مهم

معرفی کرد. منظور از تعقل، تفکر جهت‌دار است؛ یعنی تفکری که مبتنی بر مجموعه‌ای از قواعد و مقررات باشد و این مقررات، منطقی بودن و وافی به مقصود بودن تفکر را تضمین و آن را از خیالات و اوهام مجزا کنند. کلمه عقل در لغت به معنای بستن و گره زدن است. به همین مناسبت، ادراکاتی هم که انسان در دل دارد و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند و نیز مدرکات واقعی آدمی را و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن، خیر و شر، حق و باطل را تشخیص می‌دهد، عقل نامیده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۷۱)

عقل به مثابه قوه تمیز بین خیر، شر و خطا و صواب باید در سرتاسر جریان تربیت به عنوان اصلی ضروری و اجتناب‌ناپذیر مدنظر قرار گیرد و هر فعالیت، هدف واسطه، روش و وسیله‌ای باید با این محک سنجیده شود و اگر این بار عقلانی بود و ما را در رسیدن به هدف نهایی زندگی کمک کرد، آن را انتخاب کرده و در غیر این صورت به کنار نهاد، لذا در گزینش هدف باید اصل عقل را مدنظر قرارداد و نمی‌توان هدفی را برگزید که به لحاظ عقلانی قابل دفاع نباشد. روش‌های آموزش عقاید یا نفی عقاید فاسد نیز باید از اصل عقل تبعیت کنند و لذا باید امکان تجزیه و تحلیل مطالب را بر اساس ملاک‌های عقلانی داشته باشد. (کرامتی، ۱۳۹۷)

وقتی معنویت به تجربه احساسات خوش تنزل یابد، ابعاد معرفتی و اخلاقی آن نیز از اولویت فرو می‌آید که در این صورت، دینداری هم چندان مهم نخواهد بود، بلکه مهم خوش بودن و برخورداری از هیجانات مثبت است. اصول اخلاقی و کرامت انسانی هم اگر در این زمینه مفید بود که محترم است، در غیر این صورت اعتباری ندارد. به همین دلیل است که بسیاری از ارزش‌های اخلاقی، مثل پرهیزگاری، پاکدامنی و صداقت در این جریان‌های معنوی نابود شده است. این روند که با گسترش جنبش‌های نوظهور دنیال می‌شود، می‌تواند مردم را از نظر روحی و ارادی به شدت تضعیف کند، مردمی که در پی شادی و خوشی‌اند و خدا را هم در احساس شادمانی و لذت تفسیر می‌کنند، نمی‌توانند مثل کوه‌های فتح نشده و پاره‌های آهن، مقاوم و سربلند باشند.

۲-۴- خود محوری معنوی

با کم‌رنگ شدن عقل و جایگزین شدن احساس خوش، تعبد و دین‌گرایی نیز کم‌رنگ می‌شود و نوعی خودمحوری معنوی پدید می‌آید و این موضوعی کاملاً شناخته شده و طبیعی در دنیای ادیان جدید و جنبش‌های معنوی نوظهور است که با عنوان دین شخصی تعریف شده است.

دین شخصی، یعنی نوعی دینداری و تجربه زندگی معنوی که شخص، بدون توجه به هیچ معیار خارجی و صرفاً با دنبال کردن گرایش، احساسات و تجارب درونی خود، آن را می‌یابد. در این وادی، معیارهای دینی دیگر اعتبار ندارند و عالمان دین، مزاحم تلقی می‌شوند و خود شخص باید تحفه معنوی خویش را بیابد.

اگر حقیقت‌گرایی و تکیه بر عقل به معنای روشن آن درکار باشد، کسی شک نمی‌کند که راه‌های معنوی را باید از استاد آموخت و بعد به عمل بست و آموذ اما با کوتاه‌کردن دست عقلانیت از حقیقت، آموختن و آموذدن در تعارض با هم می‌افتند و آموختن و کسب معرفت، جای خود را به آموذدن و تحصیل تجربه می‌دهد و هر کس باید آموذده دیگران را دوباره بیازماید و هیچ‌کس هیچ یافته قابل انتقالی به دیگران ندارد. نفی معیارهای بیرونی و تکیه بر احساسات و تجربه شخصی از امر معنوی، نه تنها علوم دینی و عالمان دینی را حذف می‌کند، بلکه از پیامبران و متون مقدس هم عبور کرده، اراده خداوند را هم به رسمیت نمی‌شناسد. اشو در این باره می‌گوید: «این حق شماس است که آزادانه به گمراهی بروید. این بخشی از کرامت شماس است، حتی در مقابل خداوند بایستید... درستی و نادرستی امور را به کنار بگذارید.» (اشو، شهمات، ۲۷)

۲-۴-۱- نقد و بررسی

غایت معنویت، تقرّب به خداست. طبیعی است که با عقیده باطل و عمل نادرست نمی‌توان تعالی روحی پیدا کرد و به خدا نزدیک شد. با قرار گرفتن در راه باطل، از راه حق بازمی‌مانیم و از برکات آن محروم می‌شویم. بنابراین مهم‌ترین زیان افکار انحرافی، زیان معنوی این افکار است. اما آثار منفی القائات برخی فرقه‌های عرفان‌نما بسیار بیشتر است. این فرقه‌ها موجب گسترش انواع انحرافات و مفاصد اخلاقی در جامعه و بروز ناراحتی‌های روحی و روانی در افراد می‌شوند. شیوع این نوع فرقه‌گرایی‌ها موجب گسسته شدن یکپارچگی جامعه می‌شود که می‌تواند مشکلات و حتی بحران‌هایی را بیفریند. فواید مراجعه به استاد به‌اندازه‌ای است که عقل به لزوم آن حکم می‌کند. این لزوم و ضرورت، از دو ناحیه ناشی می‌شود:

نخست، از اهمیت مقصد و هدف رشد معنوی و دیگر، از میزان تأثیر استاد در موفقیت نیل به این هدف. به عبارت دیگر، از آنجا که سیر و سلوک و مراجعه به استاد از باب وجوب غیري مطرح است، شدت اهمیت ذی‌المقدمه (مقصد تربیت معنوی)، به مقدمه (سیر و سلوک و مراجعه به استاد) سرایت

می‌کند. روشن است که اگر خود هدف و مقصد سیر و سلوک اهمیتش را از دست بدهد، مقدمات آن نیز از ضرورت ساقط خواهند شد. توجه به ارزش مقدمی سیر و سلوک و نیز مراجعه به استاد، می‌تواند مانع بسیاری از آفت‌های رایج در عرفان شود. همان‌طور که ابن سینا اشاره می‌کند: «من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانی»؛ (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۹۰) کسی که عرفان را به‌خاطر خود عرفان برگزیده باشد، قائل به دومی شده است. (از توحید دست برداشته است و برای خدا شریک قایل شده است.)

لازم به یادآوری است، جنبه مقدمیت، مراجعه به استاد است. آیا واقعاً مراجعه به استاد، مقدمه ضروری رسیدن به مقصد عرفان است؟ به‌عبارت دیگر، در استدلال فوق، نزاع صغروی است. بی‌تردید اگر انسان خالصانه به انجام دستورات بپردازد و به اصلاح باطن خویش همت گمارد، سرانجام به پاداش معنوی خواهد رسید و متناسب با تلاش و امکان خود به طهارت روحی خواهد رسید. اما اگر فرض کنیم که این حرکت بسیار دشوار است و افراد نوعاً نتوانسته‌اند این مسیر را بدون راهنمایی مرشدی راه رفته طی کنند، مقدمیت مراجعه به استاد ثابت خواهد شد. به‌بیان دیگر، ملاحظه واقعیت نشان می‌دهد که چند درصد افراد توانسته‌اند بدون استاد و مرشد، این مسیر صعب‌العبور را به‌سلامت طی کنند و به سرمنزل مقصود برسند. در طول تاریخ و نیز در دوران معاصر، کمتر کسی توانسته است بدون استاد به مقصد برسد. غالب افرادی که موفقیتی کسب کرده‌اند، تحت تربیت استادی خبیر بوده‌اند. در مسیر رشد معنوی، معمولاً دو دسته آفت مانع ادامه مسیر می‌شوند: شناختی و انگیزشی. یک مربی آگاه و راه رفته می‌تواند هر دو خلأ را پر کند. او هم می‌تواند به‌خوبی مقصد حرکت و راه رسیدن به آن و خطرات و آسیب‌ها را نشان دهد و هم انگیزه و شور حرکت را در متریب ایجاد کند. کسی که راهی را پیموده، اشراف و اطلاع ویژه‌ای دارد که برای رهروان بسیار مغتنم و شنیدنی است.

بی‌تردید در طول تاریخ افرادی بوده‌اند که با ذوق سرشار، همت بالا و نیز فهم و ذکاوت خویش، مراحل رشد را یکی از پس از دیگری طی کنند و به قله‌ها نزدیک شوند. اما نباید به‌دلیل این تعداد نادر از خیل سالکان واصل که تحت تربیت استاد راه پیموده‌اند، چشم‌پوشی کرده، بنای کار خویش را بر موارد نادر گذارد.

حرکت روحی به‌سوی خدا که اصطلاحاً سیر و سلوک نامیده می‌شود، امری بس پیچیده و دشوار و دارای موانع صعب‌العبور و منازل و مراحل بسیار است. با توجه به انبوه موانع، تعدد منازل، قلت اطلاع از چگونگی رفع موانع و طی

منازل و پستی همت و اراده، شایسته است انسان دست در دست مربی خبیر و راهبری بصیر گذارد تا به سلامت و سهولت به مقصد رسد.

به دو دلیل کتاب‌ها، دستورالعمل‌ها و نوشته‌های معنوی جایگزین مناسبی برای مربی نیستند: نخست اینکه، کار ویژه مربی بسیار بیش از راهنمایی و ارائه رهنمود است. این کتاب‌ها و دستورالعمل‌ها، حتی اگر سالم و موفق باشند و بتوان به آنان اعتماد کرد، حداکثر راهنمایی‌هایی کلی در مسیر کمال دارند اما تشخیص آسیب‌های فردی، ترمیم انگیزه و بسیاری از شئون دیگر را نمی‌توان از آنها انتظار داشت.

دیگر اینکه، یکی از وظایف مربی تطبیق قواعد کلی بر شرایط سالک خاص است. از این رو، پاره‌ای از دستورالعمل‌هایی که در اینجا بیان شده، ناظر به شرایط مخاطبان خاص می‌باشند. بدین سبب، نمی‌توان آنها را تعمیم داده، برای خود دستورالعمل استخراج کرد.

آن‌چه بیان شد به خوبی می‌تواند خودمحوری را در زمینه معنویت طلبی رد کند اما مشکل آن جاست که در معنویت‌های نوظهور با پذیرش امور متناقض، انکار اعتبار عقل و رد یا بی‌توجهی به نقش خداوند در این مسیر به ضرورت وجود راهنما توجه نمی‌شود و حرکتی افسارگسیخته صورت می‌گیرد.

نتیجه

معنویت‌های نوپدید با وجود تنوعی که دارند اما بنیادهای فکری و هدف و مسیر مشترکی دارند.

مهم‌ترین شاخصه معنویت‌های ساختگی، شک‌گرایی است. در این رویکردها شک به‌عنوان عامل مثبت نگرش و یقین‌نشانه تعصب و بی‌فکری معرفی می‌شود. بر همین اساس است که بنیاد ایمان را بر شک و تردید بنا کرده و هر نوع یقین را مانع رسیدن به ایمان معرفی می‌کنند. تردید در اصول اساسی ادیان نتیجه این نوع نگاه است. در نقد و بررسی این مبنا باید گفت شکاکیت در معرفت، صحیح است؛ چراکه شک سازنده می‌تواند موجب دوری از تعصب و پویایی تفکر باشد لیکن باید توجه داشت که لازم است شک مَعْبَر یقین باشد. در صورت ترویج شک‌گرایی زندگی معرفتی و عملی انسان‌ها در همه زمینه‌ها فلج شده و مسیری است که نتایج منفی بسیاری دارد. همچنین اشکالی که به شک‌گرایی مطلق وارد است، تناقض‌نما بودن آن است و رهبران و پیروان این معنویت‌ها با بیان هر نوع ایده و معرفتی نمی‌توانند به آن ملتزم باشند و باید بر آن شک کنند، حتی بر همین رویکرد شک‌گرایی هم باید تردید کنند.

کثرت‌گرایی به‌عنوان شاخصه بعدی معنویت‌های نوظهور قابل طرح است. این معنویت‌ها با ترویج تساهل و مدارا به تبلیغ باورهای نادرست خود می‌پردازند. این افراد برای عقب‌نشانیدن تفکر ناب معناگرا در جهان به تضعیف گفت‌وگوی حقیقت‌گرا در بین ادیان و ترویج کثرت‌گرایی پرداختند. تثبیت تکثرگرایی دینی به‌جای حقیقت‌گرایی با گسترش جنبش‌های معنوی نوپدید به‌خوبی قابل دستیابی است. تکثرگرایی در تلاش است حقیقت را دست‌نیافتنی جلوه دهد. تحلیل کثرت‌گرایی روشن می‌سازد که کثرت‌گرایی معرفتی با نوعی شکاکیت و نسبی‌گرایی همراه است و همه اشکالاتی که در طول تاریخ اندیشه بر این دو رویکرد وارد بوده، کثرت‌گرایی را مردود می‌سازد. ادعای این که هیچ معرفت مطلق وجود ندارد، خود سر از اطلاق‌گرایی درمی‌آورد. به‌عبارت دیگر، تناقض‌نما است. در نتیجه، خود را نقض کرده و با نقض این ادعا، وجود برخی از معارف مطلق اثبات می‌شود. باید توجه داشت که تفاوت‌های فرهنگی اقوام و ملل مختلف را می‌توان با ترویج جهان‌بینی صحیح به وحدت نظر رساند.

احساس‌گرایی یکی از مهم‌ترین خصلت‌های معنویت‌های نوپدید است. تکیه رهبران این جنبش‌ها بر احساسات و هیجانات بشری است. رسیدن به آرامش ظاهری، لذت و شادی از کلمات پرکاربرد این معنویت‌هاست. امروزه دیگر، ابعاد معرفتی و شناختی به‌طور جدی مطرح نیست و تأکید بر داشتن احساس خوب ظاهری قرار گرفته است. چنین رویکردی سرانجام به معنویت منهای عقل منجر شد، به‌نحوی که رجوع بر عقل برای تشخیص درستی و نادرستی باورها ناپسند و مذموم تلقی شد و راه را برای ترویج خرافه‌ها و بیانات متناقض بیش از پیش گشود. مهم‌ترین اشکالی که بر همه مکاتب متکی بر احساس‌گرایی وارد شده آن است که در هیچ باور و اعتقادی نمی‌توان عقل را نادیده گرفت؛ زیرا ملاک و مناط هر فعالیتی، منطبق با اصول عقلانی است. عقل به‌مثابه قوه تمیز بین خیر، شر و خطا و صواب باید در سرتاسر جریان تربیت به‌عنوان اصلی ضروری و اجتناب‌ناپذیر مدنظر قرار گیرد و هر فعالیت، هدف واسطه، روش و وسیله‌ای باید با این محک سنجیده شود و اگر این بار عقلانی بود و ما را در رسیدن به هدف نهایی زندگی کمک کرد، آن را انتخاب کرده و در غیر این صورت به کنار نهاد. تنزّل معنویت به تجربه احساسات خوش، ابعاد معرفتی و اخلاقی را زیر سؤال می‌برد. این روند مردم را از نظر روحی و ارادی به‌شدت تضعیف می‌کند.

سرانجام در تبیین مؤلفه‌های معنویت‌های نوظهور به خود‌محوری معنوی می‌رسیم. با کم‌رنگ شدن عقل و جایگزین شدن احساس خوش، تعبد و

دین‌گرایی نیز کم‌رنگ می‌شود و نوعی خودمحوری معنوی یا دین شخصی شکل می‌گیرد. نوعی تجربه که در آن، شخص، بدون توجه به هیچ معیار خارجی و صرفاً با دنبال کردن گرایش، احساسات و تجارب درونی خود، آن را می‌یابد. در این وادی، معیارهای دینی دیگر اعتبار ندارند و عالمان دین، مزاحم به حساب می‌آیند. نفی معیارهای بیرونی و تکیه بر احساسات و تجربه شخصی از امر معنوی، نه تنها علوم دینی و عالمان دینی را حذف می‌کند، بلکه از پیامبران و متون مقدس هم عبور کرده، اراده خداوند را هم به رسمیت نمی‌شناسد. اما بزرگ‌ترین اشکال این رویکرد آن است که غایت معنویت، تقرّب به خداست و از طریق عقیده باطل و عمل نادرست نمی‌توان تعالی روحی پیدا کرد و به خدا نزدیک شد. حرکت معنوی، امری بسیار پیچیده و دشوار است و نیاز به راهنمای طریق به هیچ عنوان قابل چشم‌پوشی نیست. البته بزرگ‌ترین ایراد معنویت‌های نوظهور که موجب شده به عقاید باطل دیگر روی آورند، آن است که با پذیرش امور متناقض به انکار اعتبار عقل و رد یا بی‌توجهی به نقش خداوند رسیدند.

منابع

۱. اشو، [بی‌تا]، الماس‌های اشو، [بی‌جا].
۲. —، [بی‌تا]، ضربان قلب حقیقت مطلق، [بی‌جا].
۳. —، [بی‌تا]، شهامت، [بی‌جا].
۴. بیات، عبدالرسول، ۱۳۸۶، فرهنگ واژه‌ها، تهران، انتشارات اندیشه و فرهنگ دینی.
۵. خمینی، روح اله. ۱۳۷۶، صحیفه امام. تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. پائلو کوئیلو، [بی‌تا]، بریدا، [بی‌جا].
۷. دالایی لاما، [بی‌تا]، کتاب بیداری، [بی‌جا].
۸. —، [بی‌تا]، هنر شادمانگی، [بی‌جا].
۹. —، [بی‌تا]، کتاب کوچک ژرف اندیشی، [بی‌جا].
۱۰. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۱، کثرت‌گرایی، یا پلورالیزم دینی، قم، موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (علیه‌السلام).
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۰، اخلاق خدایان، انتشارات طرح نو.
۱۲. فتاحی، پیمان، ۱۳۷۷، جریان هدایت الهی، [بی‌جا].
۱۳. کولمن، جان، ۱۳۸۳، کمیته سیصد، کانون توطئه جهانی، ترجمه یحیی شمس، تهران، نشر فیروزه.

۱۴. مطهری، مرتضی، [بی‌تا]، انسان کامل، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. مظاهری‌سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۷، معنویت مدرن، مجله پگاه حوزه، شماره ۲۴۲.
۱۶. _____، ۱۳۸۳، «تحلیل شاخص‌های استکبارآمریکایی»، ماهنامه روان اندیشه، شماره ۳۵.
۱۷. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۰، راهی به رهایی: جستاری در باب عقلانیت و معنویت، تهران، موسسه نگاه معاصر.
۱۸. _____، ۱۳۸۹، مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
۱۹. هیک، جان، ۱۳۸۷، مباحث پلورالیسم دینی، مترجم: عبدالرحیم گواهی، ناشر علم.

بررسی مبانی فخررازی و علامه طباطبایی در استنباط از آیات رؤیت خدا

فاطمه سادات موسوی*

دانشجوی دکتری - مدرس گروه کلام اسلامی بنت‌المصطفی

چکیده

در این نوشتار، استنباط «فخررازی» و «علامه طباطبایی» از آیات مربوط به رؤیت خداوند، به‌ویژه آیات ۱۰۳ سوره انعام، ۴۳ سوره اعراف و ۲۰ سوره قیامت مورد بررسی قرار گرفته است. فخررازی به‌عنوان متکلمی اشعری که قائل به اصل «رؤیت خدا در روز قیامت برای اهل بهشت» می‌باشد، در تلاش است که آیات مزبور را همسو با عقاید خود تفسیر نماید. علامه طباطبایی نیز در مقام مفسر و فیلسوف شیعه که رؤیت خدا را بر اساس اصول فلسفی و روایات معصومین (علیه‌السلام) جایز نمی‌داند، با استفاده از مفاهیم عرفانی، آیات رؤیت را تبیین می‌نماید. بررسی بیانات این دو مفسر بزرگ نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های اعتقادی آن‌ها در برداشت‌هایشان از آیات، دخالت داشته است. البته با توجه به درستی یا نادرستی‌شان، این پیش‌فرض‌ها می‌توانند ما را در فهم بهتر آیات یاری رسانند یا این‌که حجابی بر حقیقت آیه بوده و ما را از مقصود اصلی آن دور کنند.

کلیدواژه: استنباط، رؤیت خدا، ابصار، فخررازی، علامه طباطبایی

مقدمه

مسأله «رؤیت خدا» از جمله مواردی است که همزمان با آغاز مباحث کلامی، در عالم اسلام مطرح شد و در کمتر کتاب کلامی هست که پیرامون این موضوع سخنی به میان نیامده باشد. سابقه کلامی این بحث را می‌توان در قرن دوم هجری پیدا کرد، در قرن‌های سوم و چهارم هجری بود که پرداختن به این موضوع گسترش پیدا کرد و کم‌کم وارد مناقشات میان فرق مختلف کلامی شد، چراکه هر یک از آن‌ها نظرات متفاوتی را در مورد امکان رؤیت خداوند مطرح می‌کردند. سؤالی که ذهن اندیشمندان و متکلمان مسلمان را به خود مشغول کرد، این بود که: «آیا انسان می‌تواند خداوند را ببیند؟»

گروهی در پاسخ به این سؤال معتقدند که ممکن است در همین دنیا و با همین چشم‌هایمان او را ببینیم، حتی فردی که در راه با او روبه‌رو می‌شویم، ممکن است خداوند در او حلول کرده باشد. برخی دیگر می‌گویند: خدا با این چشم‌ها دیده نمی‌شود، بلکه در روز قیامت حسّ ششمی در ما به وجود می‌آید که با آن، خدا را درک می‌کنیم.

و اما در این میان، اشاعره که از معتقدان سرسخت رؤیت خدا هستند، بر این باورند که در این جهان رؤیت خدا محال است، تنها مؤمنان در آخرت خدا را می‌بینند.

البته در کتب کلامی به‌طور مفصّل، نظرات فرقه‌های مختلف پیرامون این موضوع احصاء شده است؛ برای مثال شیخ اشعری در کتاب «مقالات الاسلامیین» نظرات مختلف را بیان می‌کند. اما به‌طور کلی می‌توان گفت:

شیعیان و معتزله معتقدند رؤیت خدا، امکان وقوع ندارد و به همین خاطر چه در دنیا و چه در آخرت، اتفاق نخواهد افتاد اما همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، اشاعره بر این اعتقادند که رؤیت خداوند امکان دارد اما این موضوع در آخرت به وقوع خواهد پیوست و چنین امکانی در دنیا وجود ندارد. متکلمان مسلمان در این موضوع مانند سایر مسائل کلامی، علاوه بر دلایل عقلی یا به‌عبارت بهتر برهانی، به آیات قرآن نیز استناد کرده‌اند و در مواردی حتی یک آیه، توسط دو گروه با آرای کاملاً متضاد به‌عنوان شاهد بر مدعا مطرح می‌شود.

باید گفت در قرآن نیز آیاتی که پیرامون «رؤیت» سخن می‌گویند، متعدّد و گاه در ظاهر متناقض به نظر می‌آیند. در بسیاری از موارد، پیش‌فرض‌ها و اصول کلامی متکلمین باعث شده که فهم خاصی از آیات شریف قرآن پیدا کنند و آن آیه را دلیلی برای اثبات مدعای خود بدانند، گاهی نیز مطابق با اصول کلامی خود، استنباط خاصی از آیات احتمالاً متناقض با عقایدشان ارائه می‌دهند و برای تبیین آن، استدلال می‌کنند و حتی به جدل روی می‌آورند.

البته جعفر سبحانی که امکان رؤیت خداوند را ردّ می‌کند، می‌گوید:

«این اندیشه‌های کفرآمیز از «عهدین» تحریف شده به میان مسلمانان راه یافته است و اگر قائلان به رؤیت، به آیات قرآنی نیز استدلال می‌کنند، همگی برای توجیه عقیده‌ای است که از قبل پذیرفته‌اند و هرگز قرآن ریشه چنین عقیده‌ای نبوده، بلکه این گروه، نخست چنین عقیده‌ای را پذیرفته‌اند، آن‌گاه برای خاموش کردن مخالفان، به تکاپو افتاده‌اند تا از قرآن دلایلی برای آن پیدا کنند.» (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۵۷) وی همچنین معتقد است: «انگیزه

امکان رؤیت خدا، روایاتی است که در صحاح و مسانید آمده است و اگر این احادیث نبود، مسلمانان چنین مسئله‌ای را نمی‌پذیرفتند و برای اثباتش این چنین تلاش نمی‌کردند.» (همان: ۱۶۲)

در این نوشتار بر آنیم نوع نگاه امام فخر رازی را به‌عنوان یک متکلم اشعری مذهب و همچنین نظرات علامه طباطبایی را در جایگاه فیلسوف شیعی که قائل به تفسیر قرآن به قرآن نیز می‌باشد، بررسی کنیم و اصولی را که در نگرش آن‌ها به آیات، دخیل بوده است، تبیین نموده و با یکدیگر مقایسه نماییم.

استنباط‌های گوناگون از آیات مربوط به «رؤیت خداوند»

در قرآن آیات متعددی وجود دارد که پیرامون بحث «رؤیت خداوند» سخن می‌گوید که البته از عبارات متفاوتی در این مورد استفاده شده است. گاهی از عبارت «نظر کردن» استفاده شده، گاهی «لقاء الهی» را مطرح می‌کند و در مواردی از آن به «بصار» تعبیر شده است اما در همه این عبارتها به‌نوعی مفهوم «دیدار خداوند» به میان آمده است. البته در بعضی از آیات قرآن مانند آیه ۲۱ سوره فرقان، ۵۶ سوره بقره یا ۱۵۲ سوره نساء، درخواست رؤیت خداوند را بزرگ می‌شمارد و درخواست‌کنندگان را نکوهش کرده، آنان را سرکش، ظالم و حتی مستحق مرگ دانسته است. فیلسوفان، عرفا و متکلمان مسلمان، هر یک در برخورد با این آیات، برداشت خاصی داشته‌اند:

الف) مسئله رؤیت در فلسفه

فیلسوفان مسلمان، همواره در بحث‌های «الهیات بالمعنی الأخص» که از صفات خداوند سخن می‌گویند، ثابت می‌کنند خداوند جسمانی نیست، مثل، شبیه و مانند ندارد، همچنین برای «رؤیت» شرایطی قائل‌اند که بدون هر یک از آن‌ها رؤیت رخ نخواهد داد، به همین ترتیب آن‌ها با اثبات اصول مذکور، رؤیت خداوند را به‌طور کلی رد می‌کنند. لازم به ذکر است که بسیاری از فلاسفه مسلمان که وارد مباحث کلامی شده‌اند نیز با استفاده از همین اصول اثبات شده فلسفی، رؤیت خدا را رد می‌کنند. نگاه فلاسفه به آیات رؤیت، نفی دیدار خداوند با چشم سر است اما در بسیاری از موارد به مفاهیم عرفانی از رؤیت روی آورده‌اند.

ب) مسئله رؤیت در عرفان

در عرفان اسلامی، عموماً از «رؤیت» با عبارت «لقاء» تعبیر می‌شود و به‌معنای علم شهودی یا حضوری است که انسان می‌تواند نسبت به خداوند بدست آورد. عارفان مسلمان با توجه به احادیث معصومین، مراد از رؤیت حق را رؤیت قلبی دانسته‌اند که هم در دنیا و هم در آخرت ممکن است؛ یعنی انسان

می‌تواند به مقامی برسد که از طریق قلب، خدا را ببیند و این مقام زمانی محقق می‌شود که قلب انسان از ماسوای حق خالی شود و با یاری عشق الهی به مقام فنا برسد و محل تجلی اسماء و صفات حق شود.

از «فصّ آدمی» فصوص الحکم ابن عربی نیز می‌توان چنین برداشت نمود که وی معتقد است حق تعالی در قلب انسان کامل تجلی می‌کند و صفات و اسماء خود را به او می‌نمایاند و انسانی که کامل‌ترین نسخه تجلی الهی و جامع‌ترین مرتبه هستی است با رؤیت خود، گویی خدا را می‌یابد؛ چون صفات خدا را در خود متجلی کرده است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۸)

در واقع انسانی که وجودش محل تجلی خداوند شده است، هرگاه خود را می‌بیند، خدا را می‌بیند. البته باید به این نکته کاملاً توجه داشت که عارف، رؤیت را به فؤاد که مرتبه‌ای از قلب است، نسبت می‌دهد نه به بصر و چشم سر. ملاصدرا نیز به‌عنوان فیلسوفی که تمایلات عرفانی دارد، معتقد است: «تا حق خود را ننمایاند، رؤیت حاصل نگردد که انسان خود به پای خود توان رؤیت نامحدود را ندارد. این است قول ذوالنون مصری که رأیت ربّی برّی و لو لا ربّی لما قدرت علی رؤیة ربّی.» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۴: ۴۲۱)

غزالی هم که به‌عنوان یک متکلم با تمایلات اشعری شناخته می‌شود، در کتاب «احیاء علوم‌الدین» رؤیت را نوعی کشف و علم می‌داند. (غزالی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۵۹) وی همچنین می‌گوید: «در حقیقت، رؤیت حق نوعی مکاشفه است که حجاب برداشته شود و صاحب این علم ظهور حق در اشیاء را آشکارا و عیان ببیند؛ چنان‌که شک و شبهه به آن راه نیابد. برای دلی که به آلودگی‌های دنیا زنگار برنگرفته، حصول این رؤیت ممکن است... به همان اندازه که قلب روشن و پاک می‌شود، با جانب حق رویاروی می‌گردد و انوار حقایق به آن می‌تابند.» (همان)

ج) مسئله رؤیت در کلام

در ابتدای امر لازم است نظر کلامی غزالی که در مطلب پیشین نگرش‌های عرفانی‌اش در مورد موضوع «رؤیت»، بیان شد، مطرح گردد. غزالی که از دانشمندان بزرگ جهان اسلام به حساب می‌آید، از آن دسته اشاعره‌ای است که در تنزیه خداوند، بیش از سایر اشاعره موفق بوده است اما از آن جایی که در خانواده و محیطی که اشعری مذهب بوده‌اند، بزرگ شده، در کتب کلامی خود به رؤیت خدا در روز رستاخیز که از اصول متکلمین اشعری می‌باشد، قائل شده است. وی در تبیین اعتقاد خود می‌گوید: «می‌دانیم که خدا از صورت و مقدار و جهت و غیره پیراسته است ولی در عین حال، در سرای

دیگر با همین چشم‌ها و دیدگان، رؤیت می‌شود و هرگز تجویز چنین رؤیتی، مستلزم محال نیست؛ زیرا رؤیت، نوعی کشف و آگاهی است اما به صورت کامل تر و واضح تر. اگر علم به خدا مستلزم جهت داشتن او نیست، تعلق رؤیت بر ذات او نیز، مستلزم داشتن جهت نیست.» (همان)

او همچنین می‌گوید: «اگر خالق، مخلوق را می‌بیند و این رؤیت بدون مقابله انجام می‌گیرد، چرا خلق، خدا را بدون آن که مقابله‌ای در کار باشد، نبینند؟ اگر رؤیت خدا در گرو کیفیت و صورت نیست، رؤیت خلق نیز در گرو چنین امور مادی نخواهد بود.» (همان: ۱۶۰)

همان طور که قبلاً ذکر شد و از این عبارات هم مشهود است، اشاعره و از جمله غزالی معتقد به رؤیت خدا با چشم سر هستند. در واقع در بین متکلمین مسلمان، این فرقه کلامی، رؤیت خدا در روز قیامت را جزء اصول خود می‌دانند. البته همان طور که قبلاً گفته شد امامیه و معتزله که در مباحث کلامی پایبندی بیشتری به اصول عقلانی دارند، امکان رؤیت خدا را با چشم سر رد می‌کنند.

از مباحثی که گذشت، روشن می‌شود که در هر یک از علوم سه‌گانه‌ای که مورد بحث قرار گرفت، «رؤیت» معنای متفاوتی به خود می‌گیرد و همین تفاوت نیز باعث می‌شود که در مورد «امکان رؤیت خدا» نظرات گوناگونی ارائه شود و این موضوع به خاطر تفاوت نگرش اندیشمندان مسلمان به بحث رؤیت می‌باشد. این تفاوت را در نظرات فخر رازی و علامه طباطبایی نیز که در ادامه مفصلاً به بیان آرای آن‌ها خواهیم پرداخت، به خوبی می‌توان دید. البته به علت گستردگی موضوع، از میان آیات رؤیت، تنها به آیات ۱۰۳ سوره انعام، ۲۱ سوره قیامت و ۱۴۳ سوره اعراف می‌پردازیم.

فخر رازی و آیات رؤیت

محمد بن عمر، معروف به فخر رازی از اندیشمندان قرن ششم هجری قمری و از پیشوایان بزرگ اشاعره است. یکی از کتاب‌های مهم او «مفاتیح الغیب» در تفسیر آیات قرآن می‌باشد که در آن، اندیشه‌های کلامی خود را تبیین نموده است، او در هر آیه‌ای به تأیید اندیشه اشاعره و نقد آراء معتزله و امامیه پرداخته است. البته وی اشعری معتدلی بوده و در بسیاری موارد برای اثبات نظر خویش به مباحث عقلی و برهانی روی آورده است. از ویژگی‌های بارز آثار او می‌توان به تشکیکات بعضاً نابجای او اشاره کرد، وی در مواردی آن قدر به بیان نظرات مختلف و بعد تشکیک در آن‌ها، سپس پاسخ دادن به اشکال‌ها و ادامه این مسیر پرداخته است که در بسیاری از موارد از اصل موضوع دور شده و با وجود

حجم بالای سخنانش، چنان‌که باید مفید واقع نمی‌شوند. از دیگر کتب او که نظرات کلامی‌اش را در آن بیان کرده و در این پژوهش نیز مورد بررسی و استناد واقع شده است، می‌توان به «محصل افکار المتقدمین و المتأخرین» و «البراهین فی علم الکلام» اشاره کرد.

نظرات فخررازی پیرامون آیات رؤیت

اشاعره در مورد رؤیت خدا معتقدند: رؤیت در آخرت واقع می‌شود اما نه خود رؤیت، یعنی دیده شدن با چشم که مخصوص اجسام است، بلکه حاصل آن؛ یعنی علمی که در پی دیدن با چشم پدید می‌آید و از علم با قوای ادراکی دیگر روشن‌تر است. در واقع همان علم جلی و حضوری که با دیدن تحقق می‌یابد، حاصل می‌شود. (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۱۱۵)

فخررازی نیز معتقد است ذات باریتعالی نه جسم است و نه جوهر و نه عرض و نه در هیچ مکان و جهت و مدعی است که رؤیت چنین ذاتی با این ویژگی‌ها، جایز است. (فخررازی، ۱۳۴۱: ۱۶۶)

او که ابصار را حالتی زاید بر علم و زاید بر تأثیر حاسه می‌داند، در رابطه با رؤیت خداوند می‌گوید: «ذات باریتعالی ذاتی است مخالف دیگر ماهیات بعینها و ذاتها و رؤیت خداوند تعالی آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلاء و ظهور ذات مخصوصه الله سبحانه و تعالی؛ چنان‌که نسبت آن حالت به آن ذات مخصوصه چنان باشد که نسبت مرئیات با مبصرات. پس این‌که می‌گوییم رؤیت حق سبحانه و تعالی ممکن هست یا نه، معنی این سخن آن است که مثل این حالت که شرح دادیم ممکن هست یا نه؟» (همان)

فخررازی می‌گوید: «این‌که اهل بهشت خدا را می‌بینند ولی جهتمیان او را نمی‌بینند، به علت قرب و بعد آن‌ها نیست که گفته شود نیاز به شرایط دیدن دارد، بلکه به این خاطر است که خداوند متعال، رؤیت را در چشم اهل بهشت خلق کرده ولی در چشم اهل جهنم خلق نکرده است.» (فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۷)

توجه به این نکته ضروری است که رؤیت آن‌گونه که در دنیا اتفاق می‌افتد، مقید به جسمانیت و جهت و مکان و البته وجود سایر شرایط رؤیت است اما وقتی اشاعره از نوعی دیگر از رؤیت سخن می‌گویند که مقید به این شرایط نیست، به‌طور واضح نمی‌توان در مورد ویژگی‌های آن سخن گفت. همان‌طور که در کتب اشاعره نیز در این ارتباط به روشنی سخن گفته نشده است. در واقع آن‌ها بحث «رؤیت» را از مسیر خود خارج کرده‌اند و مسئله‌ی «قدرت خداوند» را که از اصول آن‌هاست، به میان آورده‌اند. اشاعره

بر اساس اصول خود معتقدند: «خداوند هر چیزی را بدون واسطه و شرایط می‌آفریند» بنابراین رؤیت خود را نیز بدون احتیاج به شرایط رؤیت، برای اهل بهشت خلق می‌کند. اما متکلمان شیعه که همه چیز را مشروط به تحقق شرایط و علل و اسباب آن می‌دانند، رؤیت خداوند را چه در دنیا و چه در آخرت، محال می‌شمارند.

فخررازی در تفسیرش ضمن بیان شروط رؤیت از قول قاضی عبدالجبار، در پاسخ به او می‌گوید: «به فرض که رؤیت اجسام و اعراض با تحقق سلامت حواس و حضور مرئی و حصول سایر شرایط واجب، محقق شود اما چرا می‌گویید که لازمه این امر، آن است که رؤیت خداوند متعال هم نیازمند سلامت حس و شرایط رؤیت است؟ آیا نمی‌دانید که ذات خداوند متعال، متفاوت از سایر ذوات است و از ثبوت حکم در مورد چیزی، ثبوت همان حکم در امری که مخالف آن چیز است، لازم نمی‌آید؟» فخررازی از معتزله در شگفت است که اولین و آخرینشان برای ردّ رؤیت خداوند، به این دلیل (لزوم تحقق شرایط رؤیت) تمسک کرده‌اند ولی با وجود آن که مدعی هوش و کیاست هستند، هیچ‌یک از آن‌ها متوجه این تفاوت بین ذات خداوند و سایر ماهیات نشده‌اند! (فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۶)

به این ترتیب می‌بینیم که فخررازی معتقد است برای رؤیت خداوند احتیاج به تحقق شرایط رؤیت نیست؛ چراکه خداوند خود، آن را برای مؤمنان در روز قیامت خلق می‌کند.

دلایل فخررازی برای اثبات رؤیت خداوند

فخررازی در بیان دلایل خود می‌گوید: «مذهب ما در این مسأله، مذهب امام منصور ماتریدی است و آن این است که اثبات رؤیت به دلیل عقلی نکنیم لیکن تمسک به ظواهر قرآن و اخبار در اثبات رؤیت کنیم، پس اگر خصم خواهد که تأویل ظاهر آن کند، به دلیل، بر دلیل‌های عقلی وی اعتراض کنیم و او را از آن تأویل کردن، منع کنیم.» (فخررازی، ۱۳۴۱: ۱۷۱)

دلایل نقلی

فخررازی در مواضع مختلف به بیان دلایل نقلی برای اثبات رؤیت می‌پردازد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- آیه شریفه «وجهه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت/ ۲۳-۲۲)

فخررازی در تفسیرش ذیل این آیه می‌گوید: «بدان که جمهور اهل سنت به این آیه تمسک کرده‌اند برای اثبات این که مؤمنین روز قیامت خداوند

متعال را می‌بینند. اما معتزله در مورد این آیه ۲ نظر دارند، گروهی بر این باورند که ظاهر آیه بر رؤیت خداوند دلالت ندارد و گروه دوم ظاهر آیه را بیانگر رؤیت می‌دانند اما آن را تأویل می‌کنند.» (فخر رازی، ۱۴۰۵، ج ۳۰: ۲۲۶)

در ادامه او به تشریح نظرات معتزله می‌پردازد و به آن‌ها پاسخ می‌دهد و سپس از آیات قرآن شواهدی می‌آورد که «نظر» در آیه مورد بحث به معنای رؤیت می‌باشد. همچنین اشعاری از عرب را نیز برای تأیید سخن خود مطرح می‌کند.

فخر رازی همچنین در «البراهین» به‌طور مشروح به تبیین نظر خود و ردّ عقاید معتزله که «نظر» را به «انتظار» تأویل کرده‌اند، می‌پردازد و در این جا نیز از آیات قرآن و اشعار عرب به‌عنوان شاهد بر مدّعی خود کمک می‌گیرد. (فخر رازی، ۱۳۴۱: ۱۷۱) در این آیه، عقاید و اصول فخر رازی به‌عنوان یک متکلم اشعری مذهب که معتقد به رؤیت خداوند در روز قیامت است، در برداشته‌های او بسیار مؤثر بوده است، همچنان که معتزله به‌عنوان مخالفان رؤیت خداوند، آیه شریفه مذکور را که در ظاهر بر رؤیت خدا دلالت دارد، تأویل می‌کنند و معانی دیگری برای آن مطرح می‌نمایند.

۲- آیه شریفه «ربّ ارنی انظر الیک» (اعراف/ ۱۴۳)

دلیل دیگر فخر رازی برای اثبات رؤیت، آیه فوق می‌باشد. وی در این رابطه می‌گوید: «اصحاب ما معتقدند که این آیه دلالت دارد بر جواز رؤیت خداوند و تقریر آن از چهار وجه است؛ اول: آیه دالّ بر آن است که موسی (علیه‌السلام) درخواست رؤیت کرد و شکی نیست که موسی (علیه‌السلام) دانای به آن است که چه چیزی نسبت به خداوند واجب، مجاز و ممتنع است و اگر رؤیت خدا ممتنع بود، آن را درخواست نمی‌کرد و چون آن را درخواست نمود، می‌فهمیم که رؤیت خدا جایز است... دوم: رؤیت خداوند متعال جایز است؛ چون خداوند گفت: «لن ترانی» و نگفت «لا اری»؛ یعنی اگر جایز نبود، باید می‌گفت: من دیده شدنی نیستم نه این که تو مرا نمی‌بینی، از این موضوع می‌فهمیم که رؤیت خداوند جایز است. سوم: خداوند رؤیت خود را در این آیه معلق کرد بر امری جایز و هر چیزی که معلق بر شرطی جایز باشد، جایز است. پس لازم می‌آید که رؤیت خداوند فی نفسه جایز باشد. خدا رؤیتش را بر امری جایز معلق کرده؛ زیرا رؤیتش را بر استقرار کوه معلق داشته، به‌دلیل سخن خداوند که «فإن استقرّ مکانه فسوف ترانی» و استقرار کوه فی نفسه امری جایز است، پس رؤیت خداوند جایز است... چهارم: خداوند در این آیه می‌گوید: «فلما تجلی ربّه للجبل جعله دکا» و این تجلی، همان رؤیت است...» (فخر رازی، ۱۴۰۵، ج ۱۴: ۲۴۲-۲۳۷)

فخررازی در خلال همین بحث‌ها به اشکالات معتزله اشاره کرده و آن‌ها را رد می‌نماید. پاسخ به این اشکالات از نظر او آنقدر مهم است که در سایر آثارش نیز ضمن تبیین نظر خود، به آن‌ها می‌پردازد؛ برای نمونه به مواردی از تبیین‌های معتزله در مورد آیه مورد بحث، اشاره می‌شود:

۱. تفسیر «ارنی انظر الیک» آن است که الهی مرا آیات معلوم گردان که به واسطه آن آیات تو را به علم ضروری بشناسم.

۲. سؤال رؤیت از برای خود نبود، بلکه از برای قوم خود بود چنان که خداوند تعالی می‌فرماید: از قوم او که گفتند: «لن نؤمن لک حتی نری الله جهره». پس موسی (علیه‌السلام) رؤیت از برای خود نخواست برای آن خواست تا درخواست محکم‌تر بود و مقصود او آن بود که آفریدگار تعالی از آن سؤال منع کند تا قوم او دیگر آن سؤال نکنند.

۳. آن سؤال از برای خود کرد و مقصود او آن بود که به دلیل عقلی امتناع رؤیت خدای تعالی می‌دانست لیکن خواست تا دلیل سمعی با عقلی یار شود تا روشن‌تر شود و کامل‌تر باشد و کثرت دلائل مطلوب عقلا است و از این است که خداوند تعالی در کلام خود بسیار دلائل توحید و عدل و نبوت یاد فرموده و ابراهیم خلیل (علیه‌السلام) فرمود: «ولکن لیطمئن قلبی»

۴. بعضی گفته‌اند: روا باشد که موسی (علیه‌السلام) امتناع رؤیت هنوز معلوم نکرده بود، خواست رؤیت از برای آن تا معلوم کند، پس گفتن این سخن اگر چه مستبعد است لیکن باطل نیست؛ زیرا هر صفت از صفات حق تعالی که معرفت آن شرط صحت نبوت باشد، باید معلوم پیغمبر باشد اما آن صفت که معرفت آن شرط نباشد، محال نبود که معلوم نبود و به اتفاق معرفت صحت نبوت مشروط نیست به معرفت صحت رؤیت، پس اگر آن صفت معلوم موسی (علیه‌السلام) نبود، مستبعد نبود. (فخررازی، ۱۳۴۱: ۱۸۶-۱۸۵)

اما فخررازی به این موارد بدین صورت پاسخ می‌دهد:

* مورد اول را رد می‌کند به دو دلیل: دلیل اول آن است که موسی (علیه‌السلام) بی‌واسطه با خدای تعالی سخن می‌گفت، پس در این حالت گفتن که مرا دلیل بنمای که هستی تو، معلوم شود، محال است. دوم آن که موسی (علیه‌السلام) گفت: «انظر الیک» و اگر قول کعبی (مستشکل) حق باشد، معنی آن باشد که «انظر الی الیک» و ترک ظاهر بی‌هیچ مانع بود.

* اما معتزله در جواب می‌گویند مورد دوم باطل است به دو دلیل: دلیل اول آن است که آن کسان که رؤیت می‌خواستند یا مؤمن‌اند یا کافر، اگر مؤمن بودند، قول موسی (علیه‌السلام) را لابد قبول کرده‌اند، پس سؤال کردن

موسی(علیه‌السلام) هیچ حاجت نبود رؤیت را و اگر کافر بودند، او را تصدیق نکردند در منع کردن خدای تعالی، پس بر هر دو تقدیر نسبت آن سؤال رؤیت به خود بی‌فایده بود. دلیل دوم آن است که اگر رؤیت باطل بود، موسی(علیه‌السلام) طلب نمی‌کرد، بلکه ایشان را منع می‌کرد، چنان‌که گفتند «اجعل لنا الهأ کما لهم الهة» ایشان را منع کرد و گفت «انکم قوم تجهلون»

* اما جواب مورد سوم: باطل است؛ زیرا علم آن بود که محتمل نقیض نبود؛ زیرا هرچه محتمل نقیض باشد، علم نبود و چون محتمل نقیض نبود، قابل شدت و ضعف نبود، پس نتوان گفتن که مقصود از این سؤال کثرت دلیل بود تا علم قوی‌تر شود.

* پاسخ مورد چهارم: باطل است؛ زیرا اجماع آن است که علم پیغمبر به ذات و صفات خداوند تعالی کمتر نیست از علم آحاد امت، پس اگر حق آن است که رؤیت محال است و آحاد معتزله این مسئله می‌دانند و موسی(علیه‌السلام) نداند، لازم آید که علم آحاد معتزله به ذات و صفات حق تعالی از علم موسی کلیم کامل‌تر بود و این محال است، پس معلوم شد که این سؤال باطل است. (همان: ۱۸۷-۱۸۶)

فخررازی سخن معتزله در رد آن که رؤیت معلق است بر شرط جایز (استقرار کوه) را نیز بیان می‌کند: معتزله معتقدند رؤیت معلق شد بر استقرار کوه در حال حرکت که این موضوع محال است، در نتیجه رؤیت خدا محال است. (فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۱۴: ۲۴۱؛ فخررازی، ۱۳۴۱: ۱۸۸)

وی در پاسخ به آن‌ها می‌گوید: «شرط رؤیت استقرار جبل بود در آن حال که متحرک بود. لیکن اعتبار در آن بر دو قسم است: یکی اعتبار حال کوه از آن جهت که کوه است با قطع نظر از همه قیده‌های زاید بر این اعتبار و دوم اعتبار حال کوه از آن جهت که موصوف به حرکت است. پس اگر کوه را با اعتبار اول در نظر بگیریم، استقرار برای آن ممکن است؛ زیرا ماهیت کوه قابل است که سکون بر آن واقع شود چه این که حرکت بر آن، عارض شود یا این که حرکت بر آن اقامه نشود و اگر کوه را به اعتبار دوم در نظر بگیریم، استقرار برای آن محال است؛ زیرا حصول سکون به همراه حرکت محال است و هنگامی که این موضوع ثابت شد؛ پس می‌گوییم که آن چه در آیه ذکر شده است همان اعتبار اول است؛ زیرا گفته است: اگر در مکانش باقی بماند، استقرار به آن اضافه می‌شود نه از آن جهت که متحرک است، پس آن، ممکن است. ثابت شد که شرط ممکن است و لازم می‌آید از امکان آن، امکان رؤیتی که جزاء آن است و خداوند داناتر است.» (فخررازی، ۱۳۴۱: ۱۸۸)

در این جا نیز به خوبی دیده می شود که چطور فخررازی آیه ای را که در ظاهر می تواند مغایر با اصول اعتقادات کلامی او باشد، به گونه ای موافق تبیین نماید و حتی از آن به عنوان دلیل و برهان بر عقایدش مطرح کند.

۳- فخررازی ذیل آیه شریفه «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام/ ۱۰۳) نیز در مورد رؤیت خداوند بحث کرده است، هر چند در ظاهر به نظر می آید این آیه رؤیت خداوند را نفی می کند ولی در این جا نیز وی استنباط های موافق با اصول کلامی خویش را از آیات مورد بحث، مطرح می کند. (فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۰)

فخررازی می گوید: اصحاب ما به این آیه برای اثبات جواز رؤیت خدا، احتجاج کرده اند. او برای اثبات مدعایش، موضوع را از چندین وجه تبیین می نماید.

وجه اول

فخررازی معتقد است که آیه «لاتدرکه الابصار» در مقام مدح خداوند است. وی به عنوان یک متکلم اشعری در این جا نیز آیه را با قدرت خداوند تبیین می کند و بر این باور است که خداوند می تواند چشم ها را از دیدن خود باز دارد و از این جهت فرموده است «لاتدرکه الابصار» و اگر خدا ذاتاً قابل رؤیت نبود، مدح بی معنی می شد. او می گوید: آیا نمی بینی که رؤیت معدوم امکان پذیر نیست؟ و همین طور علم و قدرت و اراده و بوها و مزه ها، دیده نمی شوند و دیده نشدن آن ها نیز مدحی بر ایشان به حساب نمی آید.

او از این موضوع نتیجه می گیرد که این آیه در صورتی مدح خداوند خواهد بود که رؤیتش جایز باشد. به طور کلی او می گوید: وقتی شیئی فی نفسه رؤیتش ممتنع باشد، عدم رؤیتش، مدح و تعظیمی برای آن نیست اما وقتی ذاتاً رؤیتش جایز باشد و بتواند حجابی بر چشم ها نهد که دیده نشود، این قدرت کامل، دلالت بر مدح و عظمت او دارد. فخر رازی به این صورت ثابت می کند که این آیه دلالت دارد بر این که رؤیت خداوند به حسب ذاتش جایز است. در ادامه نیز استدلال می آورد که اگر خداوند ذاتاً قابل رؤیت باشد، حتماً در آخرت توسط مؤمنان دیده می شود. (فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۱)

در مورد سخنان فخررازی باید به این نکات توجه داشت:

فخررازی مدعی است که مدح در آیه دلالت بر جواز رؤیت خداوند است اما باید گفت اگر چه آیه در مقام مدح است اما مدح مربوط به عدم جواز رؤیت جسمانی خدا می باشد و در پی توصیف و تنزیه خداوند است. سبحانی نیز در این باره می گوید: «۱- اگر ستایش خدا در این آیه، نشان

امکان رؤیت باشد، پس آیات دیگر نیز که او را می‌ستایند که برای خود فرزندی اتخاذ نکرده است، باید گواه بر این باشند که او بالذات می‌تواند دارای فرزند باشد. ۲- ریشه اشتباه رازی این است که تصور کرده محور ستایش، جمله نخست است و آن این که دیدگان او را نمی‌بینند ولی محور ستایش، هر دو جمله با هم است و آن این که خدا آن چنان موجود رفیع و قوی و نیرومندی است که دیدگان او را نمی‌بیند اما او دیدگان را می‌بیند. در این صورت، آن رشته از موجودات ناپیدا و غیرمرئی مانند اندیشه‌های بشری و قدرت و اراده و بوها و فرها از قلمرو آیه بیرون است؛ زیرا هر چند آن‌ها دیده نمی‌شوند اما قدرت بر دیدن نیز ندارند.» (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۷۴)

ضمن این که فخر رازی در استدلال خود بیان نمی‌کند چگونه رؤیتی مدنظرش است. اگر رؤیت جسمانی باشد که عقلاً ممتنع است چون لازمه آن جسمانیت خداوند است و این باطل است. از این نکته نیز نباید غفلت کرد که ذات خداوند در دنیا و آخرت تغییری پیدا نمی‌کند که در دنیا غیر قابل رؤیت و در آخرت قابل رؤیت باشد. همان طور که قبلاً گفته شد، فخر رازی نظر خود را به این صورت توجیه می‌کند که رؤیت مورد نظر او نیازمند شرایط نمی‌باشد و خداوند بی‌واسطه آن را در آخرت برای اهل بهشت پدید می‌آورد. رد پای اصول کلامی مکتب اشعری را به خوبی می‌توان در این مدعا مشاهده کرد. در واقع بدون اصل قدرت الهی و انجام بی‌واسطه افعال، نمی‌توان به چنین تبیینی دست پیدا کرد.

وجه دوم

فخر رازی می‌گوید: مراد از «ابصار» در آیه «لاتدرکه الأبصار»، چشم‌ها نیستند؛ زیرا چشم‌ها هیچ‌گاه چیزی را درک نمی‌کنند، بلکه مدرک، همان مبصر و بیننده است، پس به یقین منظور از «لاتدرکه الأبصار» این است که بینندگان او را درک نمی‌کنند و در این صورت، این سخن خداوند «و هو یدرک الأبصار» نیز به معنای آن است که او مبصرین و بینندگان را درک می‌کند. پس چون خدا از جمله بینندگان است (و هو یدرک الأبصار) پس خودش را می‌بیند. پس نتیجه می‌گیریم که رؤیتش بذاته، جایز است؛ چون خداوند خودش را می‌بیند. هر کس که بگوید رؤیت خداوند فی نفسه جایز است، می‌گوید مؤمنین روز قیامت او را می‌بینند. (فخر رازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۱)

لازم است در این جا نیز به این نکته اشاره شود که منظور از «و هو یدرک الأبصار» احاطه خداوند به موجودات است؛ زیرا خالق آن‌هاست ولی چگونه می‌توان از این موضوع جواز رؤیت خداوند توسط مؤمنین را اثبات کرد؟ از

طرفی اثبات کردن ابصار نفس توسط خدا، چه تفاوتی در دنیا و آخرت دارد که فخررازی از آن نتیجه گرفته است که مؤمنین در آخرت خدا را می‌بینند؟ اگر ابصار به هر معنی در نظر گرفته شود، تفاوتی بین دنیا و آخرت نخواهد داشت، چون همان طور که گفته شد، ذات خداوند تغییری نمی‌کند.

این مسائل در مورد تبیین فخررازی مطرح است اما وی با وجود آن که امام المشککین است و در بسیاری از بحث‌ها لطایف و دقایقی را مطرح می‌کند که گاه هیچ لزومی هم ندارد، در مسأله رؤیت، از پاسخگویی به آن‌ها غافل مانده است.

وجه سوم

لفظ «الابصار» صیغه جمع است و الف و لام به آن اضافه شده است، در این صورت، مفید استغراق است، پس «لاتدرکه الابصار» یعنی همه چشم‌ها او را نمی‌بینند و این جمله افاده «سلب عموم» می‌کند و نه «عموم سلب». تخصیص یافتن این سلب به مجموع، دلالت می‌کند بر ثبوت حکم برای بعضی افراد مجموعه... پس معنای آیه این است که همه چشم‌ها او را نمی‌بینند، بنابراین واجب است که بعضی از چشم‌ها او را ببینند. (فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۲)

در واقع، فخررازی می‌گوید آیه بیانگر آن است که همه نمی‌توانند خدا را ببینند نه این که هیچ کس نمی‌تواند خدا را ببیند و این همان چیزی است که طرفداران رؤیت معتقدند، آن‌ها می‌گویند خدا را فقط مؤمنین می‌بینند و نه همه انسان‌ها. لیکن در این مورد هم باید گفت در جملاتی نظیر آیه شریفه مذکور که جمع همراه با الف و لام و در پی نفی آمده است، «عموم سلب» مدنظر است؛ مثلاً در آیه «لایحبّ المفسدین» منظور این است که خدا هیچ مفسدی را دوست ندارد نه این که همه مفسدین را دوست ندارد.

اما فخررازی نظر معتزله را که معتقد به «عموم نفی» در آیه می‌باشند و آن را بیانگر نفی رؤیت خداوند برای همه افراد و در همه حالات و اوقات می‌دانند، رد می‌کند و می‌گوید آیه به دلیل صحت استثناء از جمع قلت (ابصار)، بیان‌کننده «نفی عموم» است و چون نفی عموم ثابت شود، موجب ثبوت خصوص که رؤیت خداوند توسط مؤمنین در روز قیامت است، می‌باشد. (فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۴)

اما نباید از این نکته غافل شد که آیه در مقام نفی کل و حمل بر استغراق است و در این صورت اثبات نفی عموم به دلیل صحت استثناء از جمع قلت، درست نمی‌باشد و در واقع هیچ استثنایی از حکم «لاتدرکه الأبصار» صحیح نیست.

وجه چهارم

فخرارزی به سخن ضراربن عمرو کوفی اشاره می‌کند که می‌گوید: خداوند متعال با چشم دیده نمی‌شود و با حس ششمی که خداوند آن را روز قیامت خلق می‌کند، دیده می‌شود... این آیه دلالت می‌کند بر این که نفی ادراک خداوند تعالی به چشم اختصاص داده شده است؛ یعنی نفی ادراک به ابصار اختصاص دارد و تخصیص حکم به چیزی، دلالت می‌کند بر این که حکم در غیر آن چیز خلاف آن است. پس فی‌الجمله می‌توان گفت ادراک خداوند با حسی غیر از ابصار، جایز است و چون ثابت شود که سایر حواس فعلی ما برای رؤیت خدا شایسته نیستند، ثابت می‌شود که خداوند روز قیامت حس ششمی را خلق می‌کند که به وسیله آن، رؤیت و ادراک خدا حاصل می‌شود. (همان: ۱۳۲)

در این مورد نیز مشاهده می‌شود که فخرارزی در تلاش است با استفاده از آیه، حسی را جهت رؤیت خدا در قیامت دست و پا کند، در صورتی که متن آیه در مورد این موضوع سخنی نگفته است و حتی اگر بپذیریم که در آیه مذکور فقط ادراک خدا با چشم نفی شده است اما از این موضوع نمی‌توان نتیجه گرفت که حس دیگری برای رؤیت خداوند وجود دارد و پیرامون این موضوع سخنی به میان نیامده است. از طرفی، اگر ادراک مخصوص یک قوه، از آن قوه نفی شود، استفاده نمی‌شود که نفی، تنها مخصوص همان قوه بوده است تا نتیجه بگیریم که ادراک با قوه دیگر ممکن است.

از آن جایی که آیه ۱۰۳ سوره انعام، از طرف معتزله و امامیه که رؤیت خداوند را رد می‌کنند نیز به‌عنوان دلیل مطرح می‌شود، فخرارزی شیوه احتجاج معتزله را بیان نموده و آن را نقد می‌کند تا به این طریق بتواند صحت استنباط خود را از آیه مذکور، جهت اثبات رؤیت خداوند ثابت کند.

«بدان که معتزله به این آیه از دو وجه احتجاج می‌کنند. اول: آن‌ها می‌گویند ادراک با چشم (ادراک بالبصر) به معنای رؤیت است؛ چون اگر کسی بگوید او را درک کردم ولی او را ندیدم یا این که بگوید او را دیدم ولی با چشم درک نکردم، سخن متناقضی گفته است، پس ثابت می‌شود که ادراک با چشم به معنای رؤیت است. در این صورت می‌گوییم سخن خداوند در «لاتدرکه الابصار» مقتضی آن است که هیچ چشمی در هیچ حالی او را نمی‌بیند.» (همان: ۱۳۴)

معتزله برای این عمومیت دو دلیل می‌آورند: استثنا کردن همه اشخاص و همه حالت‌ها از آن، صحیح است... پس ثابت شد که عموم این آیه «عموم نفی» است از همه اشخاص و همه احوال و این موضوع دلالت دارد بر آن که

هیچ شخصی در هیچ حالتی خدا را نمی‌بیند. اما دلیل دوم آن‌ها سخن عایشه در استناد به این آیه برای نفی رؤیت خداوند است.

وجه دومی که معتزله از آیه مورد بحث، عدم رؤیت خداوند را برداشت می‌کنند به تقریر فخررازی چنین است: «ماقبل این آیه مشتمل بر مدح و ثنا است و همچنین مابعد آن؛ یعنی «و هو یدرک الأبصار» نیز مدح و ثنا است، پس واجب است که «لاتدرکه الابصار» هم مدح و ثنا باشد، در غیر این صورت لازم می‌آید که گفته شود: آنچه مدح و ثنا نیست در میان دو مدح و ثنا واقع شده است و این موجب زشتی سخن می‌شود که شایسته کلام الهی نیست حال که این موضوع ثابت شده می‌گوییم: هرچه که عدمش مدح باشد و از باب افعال نباشد، ثبوت آن در حق خداوند، نقص به حساب می‌آید و نقص بر خداوند محال است... بنابراین باید بگوییم رؤیت خداوند محال است.» (همان: ۱۳۳)

همان طور که قبلاً گفته شد، فخررازی هم آیه را مشتمل بر مدح می‌داند، منتها او معتقد است اگر خداوند ذاتاً قابل دیدن نبود، نفی رؤیت او مدح به شمار نمی‌آمد، مدح در این آیه آن است که خداوند قادر است بر چشم‌ها حجاب نهد تا مانع رؤیت خود توسط آن‌ها شود. (همان: ۱۳۵)

البته این موضع فخررازی را به دلایلی که در سخنان پیشین ذکر شد، نمی‌توان پذیرفت.

فخررازی تمامی وجوه احتجاج معتزله را باطل می‌داند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. وی در مورد وجه اول استنباط معتزله از آیه مذکور می‌گوید: «نمی‌پذیریم که ادراک با چشم به معنای رؤیت باشد؛ زیرا کلمه «ادراک» یعنی «رسیدن» همان طور که خداوند می‌گوید: «قال اصحاب موسی انا لمدركون»؛ یعنی اصحاب موسی گفتند: فرعونیان به ما رسیدند... پس ثابت شد که ادراک همان رسیدن به چیزی است. بنابراین می‌گوییم: آنچه دیده می‌شود (مرئی) هنگامی که حد و نهایتی داشته باشد و چشم همه حدود و جوانب آن را درک کند، آن ابصار موجب احاطه بر آن می‌شود و این رؤیت را ادراک می‌نامند اما وقتی چشم به جنبه‌های گوناگون مرئی احاطه پیدا نکند، آن رؤیت را ادراک نمی‌نامند. حاصل سخن این که دو نوع رؤیت وجود دارد: رؤیت همراه با احاطه و رؤیتی که همراه با احاطه بر مرئی نیست و رؤیت همراه با احاطه همان ادراک نامیده می‌شود. پس نفی ادراک، نفی یک نوع از رؤیت را افاده می‌کند و نفی نوع موجب نفی جنس نمی‌شود. بنابراین از نفی ادراک از خداوند متعال، نفی رؤیت لازم نمی‌آید.» (همان: ۱۳۳)

در واقع فخررازی رابطه بین رؤیت و ادراک را عموم و خصوص مطلق می‌داند و معتقد است با نفی ادراک که نوع خاصی از رؤیت است (رؤیت همراه با احاطه)، رؤیت به‌طور کلی نفی نخواهد شد. او در ادامه سخنش می‌گوید: «ادراک اخص از رؤیت است و اثبات اخص موجب اثبات اعم می‌شود اما نفی اخص منجر به نفی اعم نمی‌گردد.» (همان: ۱۳۴)

سپس او سخن خود را در ردّ دیدگاه‌های معتزله پیرامون آیه ۱۰۳ انعام این‌گونه ادامه می‌دهد: «برفرض که ادراک با چشم به‌معنای رؤیت باشد اما برای چه گفته می‌شود «لاتدرکه الأبصار» مفید عموم نفی از همه اشخاص، همه احوال و همه اوقات است؟ اما استدلال آن‌ها به درستی استثنا از عموم نفی، معارض است با درستی استثنا از جمع قلت، با این‌که آیه مورد بحث مفید عموم نفی نیست، بلکه ما می‌پذیریم که افاده عموم می‌کند اما نفی عموم متفاوت از عموم نفی است و ما استدلال کردیم که این لفظ تنها افاده نفی عموم می‌کند و بیان کردیم که نفی عموم، موجب ثبوت خصوص می‌شود.» (همان)

همان‌طور که می‌بینیم فخررازی همچنان معتقد است که آیه افاده «نفی عموم» می‌کند و به استدلالی که در ابتدای بحث پیرامون آیه آورده بود و ما در مطالب پیشین آن را ذکر کردیم، اشاره می‌کند.

اما پیرامون مورد بعد او می‌گوید: «صیغه جمع همان‌گونه که افاده استغراق می‌کند، بر معهود سابق حمل می‌شود و بر آن اشاره دارد، بنابراین «لاتدرکه الأبصار» یعنی اِصْطِرَافٌ معهود در دنیا، او را درک نمی‌کنند و ما می‌گوییم این چشم‌ها تا وقتی که بر این صفاتی که موصوف به آن‌ها در دنیا هستند، باقی‌اند، خداوند را درک نمی‌کنند و تنها هنگامی که صفاتشان تغییر می‌کند خداوند را درک می‌کنند.» (همان)

اما در این‌جا نیز فخررازی اشاره نمی‌کند که چه تغییراتی هستند و آیا حصول چنین تغییراتی امکان‌پذیر هست؟ همان‌طور که خود او اشاره می‌کند، دیدگان انسان‌ها در دنیا با شرایط جسمانی و دنیایی همراهند اما آیا امکان دارد در آخرت تغییری در ماهیت چشم‌ها رخ دهد؟

همان‌طور که می‌بینیم فخررازی در این موارد پایانی، فرض را بر آن می‌گیرد که آیه دلالت داشته باشد بر آن که چشم‌ها خدا را نمی‌بینند، بنابراین او سعی می‌کند چیزی فراتر از آنچه واقعا آیات بیان می‌کنند را از آن‌ها برداشت نماید. در واقع آیه مورد بحث بیان می‌کند که چشم‌ها خدا را نمی‌بینند اما در مورد تغییر ماهیت آن‌ها در آخرت یا مواردی از این دست

و در نهایت رؤیت خداوند به هر طریق، ساکت مانده است.

فرض بعدی فخررازی این است که «البته می‌پذیریم که چشم‌ها خدا را درک نمی‌کنند اما چرا حصول ادراک خداوند متعال با حس ششمی که مغایر با این حواس است، جایز نباشد؟» (همان: ۱۳۵) فخررازی معتقد است اگر بپذیریم با حس ششمی می‌توان در آخرت خدا را درک کرد، تمسک به آیه ۱۰۳ سوره انعام که تنها ادراک با چشم را رد می‌کند، برای نفی رؤیت فایده‌ای ندارد. اما همان‌طور که قبلاً گفته شد، محل بحث در این جا دقیقاً نفی رؤیت خداوند با چشم است و این فرض که می‌توان خدا را با حس ششمی درک کرد، علاوه بر آن که مستند به دلیل عقلی و نقلی نیست، رؤیت خداوند را اثبات نمی‌کند و برداشت ما از این آیه را مخدوش نمی‌سازد.

در انتهای این بحث، فخررازی که دیگر اصراری به اثبات رؤیت خداوند به‌وسیله آیه ۱۰۳ سوره انعام ندارد، می‌گوید: «فرض می‌گیریم که این آیه عام است و رؤیت خداوند را به‌طور عمومی نفی می‌کند اما آیات دیگری که رؤیت خداوند را اثبات می‌کنند، خاص هستند و خاص مقدم بر عام است و ما سخن خود را به این آیات منتقل می‌کنیم که آیا این آیات بر حصول رؤیت خداوند دلالت می‌کنند؟» (همان)

در نهایت پیرامون برداشت فخررازی از آیه ۱۰۳ سوره انعام و سایر آیات مربوط به رؤیت، باید گفت او در واقع به نوعی «ادراک» خداوند در روز قیامت معتقد است که در مواردی به‌علت اعتقاد به مسلک اشعری و اصول آن، نام «رؤیت» را بر آن می‌نهد اما در موارد متعدّد به‌طور واضح اشاره‌ای به چگونگی این ادراک ندارد و نهادن نام «رؤیت» بر این ادراک توسط او، همان دیدن با چشم دنیایی و جسمانی را افاده نمی‌کند.

اما او در ذیل آیه مورد اشاره سخنان جالبی دارد:

«سخن خداوند متعال «و هو یدرک الابصار» افاده حصر می‌کند و معنایش آن است که خداوند دیدگان را می‌بیند ولی غیر خدا نمی‌بیند (تنها خدا می‌بیند)؛ یعنی امری که به‌وسیله آن، موجود زنده دیدنی می‌شود برای بینندگان و دیده می‌شود توسط دیدگان و درک می‌شود به‌وسیله مدرکات، امری عجیب و ماهیتی شریف است که عقل به کنه آن احاطه ندارد. و با وجود این خداوند متعال حقیقت آن‌ها را درک می‌کند و بر ماهیتشان اطلاع دارد و معنای «لاتدرک الابصار» آن است که هیچ یک از قوای مدرکه به حقیقت خداوند احاطه پیدا نمی‌کنند و عقول به کنه صمدیت او واقف نمی‌شوند. دیدگان از دیدن او ناتوان‌اند و عقل‌ها نمی‌توانند به میادین عزت او برسند و

همان طور که هیچ چیزی به او احاطه ندارد، علم او به همه چیز احاطه دارد و ادراک او میان همه گسترده است. پس این است کیفیت بیان این آیه.» (فخر رازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۹)

فخر رازی در ادامه بحث تفسیری اش ذیل آیه ۱۰۳ سوره انعام و ذکر دلایل نقلی از آیات قرآن به چندین آیه دیگر از جمله آیات شریفه ۲۶ سوره یونس، ۱۱۰ سوره کهف، ۲۰ سوره انسان و ۱۳ و ۱۴ سوره نجم نیز اشاره می کند (همان: ۱۳۸)

تا کنون نظرات فخر رازی را پیرامون آیاتی که از نظر او رؤیت خداوند را ثابت می کرد، بیان نمودیم اما در انتهای بحث از دلایل نقلی رؤیت از نگاه فخر رازی، لازم است نظرات او را در مورد آیاتی که به نكوهش درخواست رؤیت از خداوند پرداخته است، مطرح کنیم.

فخر رازی سخن افرادی چون معتزله که معتقدند، خداوند هر جا از رؤیت یاد کرده است، درخواست کردن آن را امری محال شمرده و نكوهش کرده است؛ نظیر آیه «قال الذین لایرجون لقاءنا لو لا أنزل علینا الملائکة أو نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتو عتوًّا کبیراً» را رد می کند و در پاسخ آن می گوید:

«استعظام از برای آن بود که ایشان درخواست رؤیت کردند بر سبیل تعنت نه بر سبیل تواضع و دلیل بر این، آن است که خداوند تعالی از ایشان حکایت فرمود: «و قال الذین لایرجون لقاءنا لولا أنزل علینا الملائکة أو نری ربنا» و بالاتفاق فرورفتادن ملائکه از محالات نیست، مع هذا آفریدگار آن درخواست کردن را استعظام کرد، پس معلوم شد که استعظام نه از برای آن بود که مطلوب محال بود، بلکه از برای آن بود که آن درخواست بر سبیل تعنت بود.» (فخر رازی، ۱۳۴۱: ۲۰۰)

همان طور که می بینیم، وی در آیات مربوط به نكوهش رؤیت، قصد دارد به نحوی آن ها را توجیه کند. او در مواردی نیز می گوید: «علت نكوهش این است که آنان چیزی را می خواستند که در دنیا امکان نداشت، بلکه در سرای دیگر ممکن می باشد.» (فخر رازی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۹۱) اما باید گفت اگر رؤیت ممکن بود و در آخرت اتفاق می افتاد، درخواست کردن آن در دنیا موجب سرزنش نمی شد و حتی اگر منجر به سرزنش می گردید، مستحق مرگ نبود؛ چرا که در بسیاری از آیات، خداوند درخواست کنندگان را عذاب می کند.

فخر رازی همچنین گاهی می گوید: «انسان با درخواست رؤیت، می خواستند تکلیف را از خود ساقط کنند؛ زیرا رؤیت مایه علم ضروری است و علم ضروری با تکلیف سازگار نیست.» (همان)

لیکن دلیلی بر این که رؤیت خداوند مستلزم رفع تکلیف است، وجود ندارد، تکالیف بندگان در برابر خدا، برای تکامل روح آن‌ها و رسیدن به مراتب اعلای معرفت است و با یک بار دیدن خداوند، نمی‌توان به این مراتب رسید. از طرفی در این جا نیز نمی‌توان گفت سزای درخواست رفع تکلیف، مرگ است.

فخررازی در ادامه فرض‌هایش برای توجیه این نوع از آیات، بار دیگر بیان می‌کند که درخواست آن‌ها نه به این خاطر که درخواست امری ممتنع بوده است، بلکه به این دلیل که مقصودشان تعنت و ایراد گرفتن بوده، عذاب را در پی داشته است. (همان) ولی آیا تعنت و ایراد گرفتن می‌تواند باعث این چنین مجازات‌هایی باشد؟ اهل کتاب در مواردی درخواست نزول کتاب آسمانی را داشتند (یسألک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتاباً من السماء) و حتی درخواست‌های پی‌درپی آن‌ها تمامی نداشت اما هیچ یک از آن‌ها، چنین مجازات‌هایی را در پی نداشت.

فخررازی هم‌چنین می‌گوید: رؤیت خدا چون در دنیا مصلحت نبوده - نه به این خاطر که ممتنع بوده - مجازات درخواست‌کنندگان را در پی داشته است. (همان)

اما با دقت در آیات، نمی‌توان چنین برداشتی از آن‌ها داشت و نبود مصلحت را از آن‌ها استنباط نمود. با بررسی نوع برداشت‌های فخررازی از این دست آیات، شاید بتوان گفت اگر فخررازی اصول اشاعره را به فهم خود از این آیات تحمیل نمی‌کرد، نیازی نبود که به این توجیهاات بپردازد. اگر درخواست رؤیت خدا در ظرف دنیا امکانپذیر نبود ولی در آخرت ممکن می‌شد، باید این موضوع به آن‌ها گفته می‌شد، در صورتی که خداوند درخواست‌کنندگان را به کبر و طغیان و سرکشی متصف کرده است و این بدان معناست که آن‌ها امر غیرمعقول و غیرممکنی را درخواست کرده‌اند.

دلیل عقلی

فخررازی درباره نظر اشاعره پیرامون رؤیت می‌گوید: «برخلاف همه فرق اسلامی از نظر ما (اشاعره) صحیح است که خدای تعالی دیده شود اما فلاسفه و معتزله را در مخالفتشان (با ما) اشکالی نیست اما مشبهه و کرامیه رؤیت خدا را تجویز کرده‌اند؛ برای این که اعتقاد دارند خدای تعالی در مکان و در جهت است ولی با این فرض که خدای تعالی منزّه از جهت باشد، آنان نیز رؤیتش را محال می‌دانند، پس ثابت شد که این گونه رؤیت که منزّه از کیفیت است، نظری است که هیچ کس به جز اصحاب ما، قائل به آن نیست.» (فخررازی،

۱۳۵۹: ۳۱۶)

فخررازی همچنین می‌گوید: «دلیل ما در این مسأله دلایل سمعی است.» (همان: ۳۱۹) و در «البراهین» می‌گوید: «مذهب ما در این مسأله مذهب امام منصو ماتریدی است و آن، اینکه اثبات رؤیت به دلیل عقلی نکنیم، لیکن تمسک به ظواهر قرآن و اخبار در اثبات رؤیت کنیم.» (فخررازی، ۱۳۴۱: ۱۷۱) می‌بینیم که فخررازی خود بر این اعتقاد است که برداشت آن‌ها از رؤیت خدا را نمی‌توان تبیین عقلانی نمود، در واقع آنچه که آن‌ها «رؤیت منزّه از کیفیت» می‌دانند، نشان می‌دهد که قابل تبیین عقلانی نمی‌باشد؛ چون هیچ‌گاه به‌طور واضح به بیان ویژگی‌های آن نپرداخته‌اند.

البته سایر اشاعره همواره در تلاش بوده‌اند که رؤیت خداوند را از طریق عقل نیز مدلل نمایند و اغلب آن‌ها نیز به «دلیل الوجود» برای اثبات رؤیت اشاره کرده‌اند.

فخررازی می‌گوید: «معظم اصحاب ما در مسأله‌ی رؤیت اعتماد بر دلیل الوجود کرده‌اند» (همان: ۱۶۷) و البته در مواضع متعدد به ردّ این دلیل پرداخته است: «و بدان که این دلیل ضعیف است.» (همان: ۱۶۸) وی در ادامه همین بحث است که اشکالات متعدد برهان مذکور را بیان می‌کند.

او در «المحصّل» دلیل الوجود را به این شکل تقریر می‌کند:

«دلیل این است که در شاهد (دنیای شهادت) علت صحت رؤیت، وجود است، پس باید در مورد غایب (جهان غیب از جمله خدا) نیز چنین باشد.» (فخررازی، ۱۳۵۹: ۳۱۷)

فخررازی از این جهت دلیل را ضعیف می‌داند که وجود خدای تعالی عین ذات اوست و ذات او مخالف غیر اوست، پس وجود او مخالف وجود غیر اوست. در نتیجه، از این‌که وجود ما علت صحت رؤیت است، لازم نمی‌آید که وجود خدا نیز چنین باشد. حتی اگر بپذیریم که وجود ما در صرف وجود بودن، مساوی خداست اما این مطلب قابل قبول نیست که صحت رؤیت در دنیای شهادت نیازمند علت است؛ زیرا بیان کردیم که صحت امر ثبوتی نیست، بلکه عدمی است و دانستیم که عدم، علت نمی‌خواهد. فخررازی در ادامه سخن نیز بسیاری از مبانی استدلال را زیر سؤال می‌برد. (همان)

در واقع باید گفت آنچه اشاعره از آن تعبیر به «رؤیت» می‌کنند چنان مبهم است که چگونگی آن برای خود ایشان نیز روشن نیست، از طرفی چون جسمانیت و زمان و مکان داشتن را از خداوند نفی می‌کنند، نمی‌توانند قائل به رؤیت جسمانی باشند، بنابراین آن‌ها در هر صورت نمی‌توانند رؤیت مورد نظر خود را تبیین عقلانی کنند. به همین خاطر بحث را از مسیر اصلی خارج

کرده و مسأله «قدرت» خدا را پیش می‌کشند و رؤیت را اتفاقی می‌دانند که در آخرت روی خواهد داد و کیفیت آن نیز نامشخص است.

علامه طباطبایی و آیات رؤیت

آنچه در ادامه می‌آید، مطالبی است که طباطبایی ذیل آیات رؤیت در «تفسیر المیزان» ذکر کرده است و این موضوع بدان جهت حائز اهمیت و توجه می‌باشد که طباطبایی در تفسیر آیات از روش قرآن به قرآن بهره‌جسته و نگاهی همه‌جانبه به تمامی آیات داشته است.

۱- طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الأبصار» می‌گوید: «این‌که خداوند فرمود «لاتدرکه الابصار» برای دفع توهمی است که ممکن بود در این‌جا بشود و مشرکین که مورد خطاب در این آیه‌اند، به فهم ساده خود چنین‌پندارند که وقتی خدای تعالی وکیل بر ایشان است، پس لابد او هم مثل سایر وکلا که متصدی اعمال جسمانی می‌شوند، موجودی است مادی و جسمانی. لذا برای دفع این توهم فرمود: ... چشم‌ها او را نمی‌بینند؛ برای این‌که او عالی‌تر از جسمیت و لوازم جسمیت است و این‌که فرمود:

«و هو یدرک الابصار» نیز دفع توهم دیگری است؛ چون مشرکین مردمی بودند معتاد به تفکر در مادیات و فرورفته در حس و محسوسات و بیم آن بود که خیال کنند وقتی خدای تعالی محسوس به حاسه بینایی نباشد، قهراً اتصال وجودی - که مناط شعور و ادراک است - با مخلوقات خود نخواهد داشت و در نتیجه همان طوری که هیچ موجودی او را درک نمی‌کند، او نیز از حال هیچ موجودی اطلاع نخواهد داشت و هیچ موجودی را نخواهد دید، لذا خدای تعالی برای رفع این توهم فرمود: «و هو یدرک الأبصار»؛ او چشم‌ها را می‌بیند. آن‌گاه همین معنای «و هو اللطیف الخبیر» تعلیل نمود؛ چون «لطیف» به معنای رقیق و نفوذکننده است و «خبیر» آن کسی است که خبره و مطلع است. وقتی خدای تعالی محیط باشد به هر چیزی و احاطه‌اش هم احاطه حقیقی باشد، قهراً شاهد و ناظر بر هر چیزی خواهد بود و پیدا و پنهان هر چیزی را خواهد دید.» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۷: ۴۰۴)

همان‌طور که می‌بینیم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه کاملاً به روش «قرآن به قرآن» خود پایبند بوده است و استنباط خود را بر محتوای آیات قبل و بعد آن مبتنی کرده است. ایشان به‌عنوان یک فیلسوف شیعی مذهب، بر پایه اصول فلسفی عدم جسمانیت خداوند، محدود نبودن او و نداشتن شبیه و مثل و از طرف دیگر، وجود روایات متعدد از امامان معصوم (علیهم‌السلام)

مبنی بر نفی رؤیت خداوند، عدم امکان رؤیت را از این آیه استنباط می‌کند و به همین خاطر است که می‌گوید: «در این دو آیه چنان بیان درخشان و راه هموار و سخن کوتاهی گنجانده شده که عقل را حیران می‌کند و با این همه هوشمندان را به رازهایی که در پس پرده نهفته است، آشنا می‌کند.» (همان) در ادامه این سخنان، طباطبائی به بحث روایی می‌پردازد و احادیثی از ائمه (علیهم‌السلام) را که در تأیید نظراتش می‌باشد، بیان می‌کند که در این مقال به علت رعایت اختصار کلام، از اشاره به آن‌ها خودداری می‌شود.

۲- طباطبائی از آیات «وجوهٌ یومئذٍ ناضرةٌ الی ربّها ناظرةٌ» نیز که ظاهراً به رؤیت خدا در روز قیامت اشاره دارد، این چنین برداشت می‌کند:

«این دو جمله وصف روز قیامت است که چهره‌های مردم را دو قسم می‌کند: یکی ناضرة و دیگری باسرة. ناضرة و نصارت چهره و درخت و امثال آن به معنای خرمی و زیبایی و بهجت آن‌ها و معنای دو جمله مورد بحث با در نظر گرفتن این که در مقابل «وجوهٌ یومئذٍ باسرة» قرار گرفته چنین می‌شود که وجوهی در آن روز که قیامت به پا می‌شود، زیبا و خرم است و مسرت و بشاشت درونی از چهره‌ها نمایان است؛ همچنان که در جای دیگر درباره این وجوه فرمود: «تعرف فی وجوههم نضرة النعیم» و نیز فرمود: «ولقیهم نضرة و سرورا» و جمله «الی ربّها ناظرة» خبری است بعد از خبر برای مبتدا «وجوه» و «الی ربّها» متعلق است به کلمه «ناظرة» که به خاطر افاده حصر یا رساندن اهمیت مطلب از خود آن جلوتر آمده و گرنه می‌فرمود «ناظرة الی ربّها» و مراد از نظر کردن به خدای تعالی، نظر کردن حسی که با چشم انجام می‌شود نیست؛ چون برهان قاطع، قائم است بر محال بودن دیده شدن خدای تعالی، بلکه مراد، نظر قلبی و دیدن قلب به وسیله حقیقت ایمان است؛ همان طور که براهین عقلی هم همین را می‌گوید و اخبار رسیده از اهل بیت عصمت (علیهم‌السلام) هم بر همین دلالت دارد...» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲۰: ۲۹۰)

عبارت «برهان قاطع قائم است بر محال بودن دیده شدن خدای تعالی» به خوبی روشن می‌کند که وی این مسأله را به عنوان پیش فرض در ذهن داشته و در برداشتش از آیه مؤثر بوده است و به استنباط نوع خاصی از دیدار خداوند که صبغه عرفانی دارد، منجر گردیده، طوری که از تعبیرات «نظر قلبی» و «دیدن توسط قلب» استفاده کرده است.

طباطبائی علاوه بر آن که مفسری مبدع و فیلسوفی دقیق است، عارفی تواناست که در تفسیر بسیاری از آیات قرآن، مباحث عرفانی را نیز مطرح می‌کند؛ از جمله ذیل همین آیه است که نگرش‌های عرفانی او به خوبی خود

را نشان می‌دهند: «این طایفه دل‌هایشان متوجه پروردگارشان است و هیچ سببی از اسباب دل‌هایشان را از یاد خدا به خود مشغول نمی‌کند؛ چون آن روز همه سبب‌ها از سببیت ساقطاند و در هیچ موقعی از مواقف آن روز نمی‌ایستند و هیچ مرحله‌ای از مراحل آن‌جا را طی نمی‌کنند، مگر آن‌که رحمت الهی شامل حالشان است و از فزع آن روز ایمنند (و هم من فزع یومئذ امنون) و هیچ مشهدی از مشاهد جنت را شهود نمی‌کنند و به هیچ نعمتی از نعمت‌هایش متنعم نمی‌شوند، مگر آن‌که در همان حال پروردگار خود را مشاهده می‌کنند؛ چون نظر به هیچ چیز نمی‌کنند و هیچ چیزی را نمی‌بینند مگر از این دریچه که آیت خدای سبحان است و معلوم است که نظر کردن به آیت از آن جهت که آیت است، عیناً نظر کردن به صاحب آیت یعنی خدای سبحان است.

با این بیان، جواب از ایرادی که به انحصار مستفاد از این تقدم (الی ربّها) بر کلمه (ناظره) شده، روشن می‌شود و آن اشکال این است که از این تقدم استفاده می‌شود که این طایفه غیر از پروردگار خود چیزی را نمی‌بینند، با این‌که مسلماً نعمت‌های بهشتی را می‌بینند. جوابش این شد که اینان به خاطر آن‌که محجوب از پروردگار خود نیستند، نظرشان به هر چیزی به‌عنوان آیت خداست و آیت بدان جهت که آیت است، محجوب از صاحب آیت نیست و خودش بین ناظر و او حاجب نمی‌شود. پس نظر کردن به آیت عیناً نظر کردن به صاحب آیت است و این طایفه در حقیقت جز به پروردگار خود نظر نمی‌کنند...» (همان)

در این‌جا خوب است به این نکته نیز اشاره شود که فخررازی در تفسیرش از قول قاضی نقل می‌کند که او در ردّ جواز رؤیت خداوند می‌گوید: «رؤیت خداوند توسط اهل بهشت در همه حال باطل است اما اگر بگوییم اهل بهشت گاهی اوقات خدا را می‌بینند و گاهی نمی‌بینند... رؤیت خداوند بزرگترین لذت‌هاست، بنابراین اهل بهشت که همیشه مشتاق رؤیت خدا هستند، اگر در بعضی مواقع خدا را نبینند، غمگین و محزون خواهند شد و غم و حزن از صفات اهل بهشت نیست.» (فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳۶)

اما فخررازی در پاسخ به قاضی، سخن جالبی می‌گوید: «چرا جایز نباشد که بگوییم مؤمنین خدا را بعضی اوقات می‌بینند... اگر رؤیت خدا بزرگترین لذت‌ها هم باشد، دور از ذهن نیست که بگوییم بدین دلیل اهل بهشت گاهی اوقات، میل به دیدار خداوند دارند! که سایر لذات بهشت و منافع آن نیز لذیذ است و گاهی برای آن‌ها حاصل می‌شود.» (همان: ۱۳۷)

این سخن از فردی چون فخررازی که در همه مسائل تردید می‌کند و

همواره به دنبال تبیین دقیق موضوعات است، بسیار شگفت آور می باشد اما باید گفت وقتی او معتقد به اصول اشاعره در مورد رؤیت خداوند است، ناچار درباره اثبات آن هم، این چنین تلاش می کند و توجیهات بی حاصل و حتی عجیبی را مطرح می نماید.

اما اگر از دیدگاه طباطبایی به این موضوع بنگریم، می بینیم که نعمت دیدار خداوند در عرض سایر نعمات و لذات بهشتی نیست، بلکه اهل جنت در بهشت نیز غیر از خداوند هیچ نمی بینند و همه نعمات بهشتی را نشانه ای از جانب خدا می دانند و شاید همین آیت و نشانه او بودن است که آن ها را لذت بخش کرده و «نعمت» بهشتی نام نهاده است.

۳- طباطبایی ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف «قال ربّ ارنی انظر الیک قال لن ترانی» به طور مفصل و مبسوط پیرامون بحث رؤیت سخن گفته است. وی در آغاز بحث خود، رؤیت را این گونه تعریف می کند:

«اگر مسأله رؤیت و نظر انداختن را عرضه به فهم عوام و مردم متعارف کنیم، بدون درنگ آن را حمل بر رؤیت و نظر انداختن به چشم می کنند لیکن این حمل صحیح نیست؛ زیرا ما شک نداشته و نخواهیم داشت در این که رؤیت عبارت است از این که جهاز بینایی به کار بیفتد و از صورت جسم مبصر، صورتی به شکل آن و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند، خلاصه این که عملی که ما آن را دیدن می خوانیم عملی است طبیعی و محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر هر دو. حال آن که به طور ضرورت و بدهت از روش تعلیمی قرآن برمی آید که هیچ موجودی به هیچ وجهی از وجوه، شباهت به خدای سبحان ندارد، پس از نظر قرآن کریم خدای سبحان، جسم و جسمانی نیست و هیچ مکان، جهت و زمانی او را در خود نمی گنجاند و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او ولو به وجهی از وجوه یافت نمی شود و معلوم است کسی که وضعش این چنین باشد ابصار و دیدن به آن معنایی که ما برای آن قائلیم به وی متعلق نمی شود و هیچ صورت ذهنی منطبق با او نمی گردد نه در دنیا و نه در آخرت.» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۸: ۳۰۵)

بنابراین می بینیم که او در ابتدا به تحلیل فرآیند رؤیت می پردازد و سپس با رد امکان این فرآیند در رابطه با خداوند، به کلی جواز رؤیت او را نفی می کند و در ادامه نیز بدون اشاره صریح به نظر اشاعره، آن را به طور ضمنی رد می کند و می گوید: «مگر ممکن است خداوند سببی از اسباب مادی را آنقدر تقویت کند که با حفظ حقیقت و اثر خود در یک امر خارج از ماده و آثار ماده و بیرون از حد و نهایت، عمل نموده و اثر باقی بگذارد؟ چشم ما سببی است از اسباب مادی که سببیتش تنها در امور مادی است و

محال است عمل آن متعلق به چیزی شود که هیچ اثری از مادیت و خواص مادیت ندارد.» (همان)

با این بیان طباطبایی برداشت جالبی از آیه مذکور دارد: «غرض موسی بن عمران (علیه السلام) از تقاضایی که کرد رؤیت خداوند با چشم ظاهر نبوده؛ چون چنین درخواستی لایق مقام رفیع شخصی مثل او که یکی از پنج پیامبر اولوالعزم است و موقف خطیری که وی داشته، با چنین غفلت و جهالتی سازگار نیست. آری تمنای این که خداوند در عین این که منزه از حرکت و زمان و مکان و نواقص مادیت است، خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتی دهد که بتواند او را ببیند، به شوخی شبیه تر است تا به یک پیشنهاد جدی... بنابراین به طور مسلم اگر موسی (علیه السلام) در آیه مورد بحث تقاضای دیدن خدا را کرده، غرضش از دیدن، غیر این دیدن بصری و معمولی بوده و قهراً جوابی هم که خدای تعالی به وی داده، نفی دیدنی است غیر این دیدن، چه این نحو دیدن امری نیست که سؤال و جواب بردار باشد، موسی (علیه السلام) آن را تقاضا کند و خداوند دست رد به سینه اش بزند.» (همان)

همان طور که در عبارات ذکر شده آمد، می بینیم که برخلاف بسیاری از طرفداران نفی رؤیت که درخواست رؤیت خداوند توسط حضرت موسی (علیه السلام) را برای قوم خود و به اصرار آن‌ها می دانستند، طباطبایی آن را نه برای قوم، بلکه برای خود حضرت موسی می داند اما معتقد است که ایشان نحوه دیگری از رؤیت را درخواست نموده اند. لذا در تبیین این نوع خاص از رؤیت می گوید:

«خواهید گفت: پس معنای رؤیت خدا در آیه مورد بحث و همچنین در آیه «وَجِئُوا يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ أَلِي رَبِّهَا نَاصِرَةٌ» (قیامت / ۲۳) و آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم / ۱۱) و آیه «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ» (عنکبوت / ۵) و آیه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ عَلَىٰ أَنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ عَلَىٰ أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (سجده / ۵۴) و آیه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِمْ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف / ۱۱۰) و نیز آیات بسیار دیگری که رؤیت خدا و لقای او را اثبات می کند چیست؟ و آیا شما بین این آیات و آیاتی که صریحاً امکان رؤیت را نفی می کند، مانند جمله «لَنْ تَرَانِي» از آیه مورد بحث و همچنین آیه «لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْبَصَارَ» (انعام / ۱۰۳) و امثال آن چگونه جمع می کنید؟ و به چه بیانی منافاتی را که بین این دو دسته از آیات به چشم می خورد، برطرف می سازید؟ جواب این سؤال را دیگران هم داده و گفته اند: مراد از این رؤیت قطعی ترین و روشن ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است،

چیزی که هست باید دانست حقیقت این علم که آن را علم ضروری می‌نامیم چیست؟ چون از هر علم ضروری به رؤیت تعبیر نمی‌شود» (همان: ۳۰۶)

طباطبائی در ادامه برای تبیین آن علمی که مدنظر دارد، مثال‌هایی می‌زند، از نظر او علم ضروری ما به وجود اشخاص یا شهرهایی که نسبت به آن‌ها اطلاع داریم، رؤیت نامیده نمی‌شود، حتی برای مبالغه در مورد میزان علم‌مان نسبت به این مسائل نیز از واژه «رؤیت» استفاده نمی‌کنیم. طباطبائی همچنین در جهت روشن کردن مرزهای آن علمی که در نظر دارد، می‌گوید: «بدیهیات به‌خاطر کلیتی که دارند، محسوس و مادی نیستند و چون محسوس نیستند، می‌توانیم اطلاق علم بر آن‌ها بکنیم لیکن صحیح نیست آن‌ها را رؤیت بنامیم و همچنین تمامی تصدیقات عقلی‌ای که در قوه عاقله انجام می‌گیرد یا معانی‌ای که ظرف تحققش وهم است که ما اطلاق علم حصولی بر آن‌ها می‌کنیم ولیکن آن‌ها را رؤیت نمی‌نامیم و اگر در پاره‌ای از امور عقلی کلمه «رأی» و «رأیت» را به کار می‌بریم، مقصودمان دیدن به چشم نیست، بلکه مقصود حکم کردن و اظهار نظر است.

بله در میان معلومات ما، معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آن‌ها می‌شود و آن معلومات به علم حضوری ما است؛ مثلاً می‌گوییم: «من خود را می‌بینم که منم و می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم...» معنای این دیدن‌ها این است که من ذات خود را چنین می‌یابم و آن را بدون این که چیزی بین من و آن حائل باشد چنین یافتیم... و این امور نه به حواس محسوس و نه به فکر، بلکه درک آن‌ها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند و درک آن‌ها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارند... تعبیر از این گونه معلومات به رؤیت، تعبیری است شایع. این معنا که معلوم شد اینک می‌گوییم هر جا که خدای تعالی گفتگو از دیده شدنش کرده، در همان جا خصوصیات ذکر کرده که از آن خصوصیات می‌فهمیم منظور از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما هم آن را رؤیت و دیدن می‌نامیم.» (همان: ۳۰۷)

در ادامه بحث، طباطبائی باز هم به‌روش خود، یعنی «تفسیر قرآن به قرآن» باز می‌گردد و با بیان چندین آیه از قرآن، سعی می‌کند معنای مورد نظر خود از «رؤیت» را تبیین نماید؛ مثلاً در آیه «اولم یکف برّک أنه علی کل شیء شهید ألا إثمهم فی مریء من لقاء ربهم ألا إنه بكل شیء محیط» (فصلت/ ۵۴-۵۳) که یکی از آیات اثبات‌کننده رؤیت است، قبل از اثبات رؤیت نخست اثبات کرده که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به چیزی و یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته، بلکه نزد هر چیزی شاهد

و حاضر و بر هر چیزی محیط است، به طوری که اگر بر فرض محال کسی بتواند او را ببیند، می‌تواند او را در وجود خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چیز و در باطن آن ببیند. این است معنای دیدن خدا و لقای او نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که به جز با روبه‌رو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌گیرد.

آیه شریفه «ماکذب الفؤاد ما رأی» نیز به این معنا اشعار دارد؛ چون نسبت رؤیت را به فؤاد می‌دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد نه قلب صنوبری شکل که در قسمت درونی طرف چپ سینه قرار دارد. نظیر آیه فوق آیه شریفه «کلا بل ران علی قلوبهم ماکانوا یکسبون کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحبوبون» (مطففین/ ۱۵) است که دلالت دارد بر این که آن مانعی که میان مردم و خدا حائل شده، همانا تیرگی گناهای است که مرتکب شده‌اند و این تیرگی‌هاست که دیده دل‌ها (جان‌ها)ی ایشان را پوشانده و نمی‌گذارد که به مشاهده پروردگار خود تشرّف یابند، پس معلوم می‌شود که اگر گناهان نباشد، جان‌ها خدا را می‌بینند نه چشم‌ها.

خدای تعالی در کلام مجید خود یک قسم دیگر از رؤیت را هم اثبات کرده که در آن رؤیت، مانند رؤیت مورد بحث حاجتی به عضو بینایی نیست و آن رؤیتی است در آیه شریفه «کلا لتعلمون علم الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین» (تکواثر/ ۷-۵) ... پس به جوهی که ذکر شد، معلوم گردید که خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است، بلکه یک نوع درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود، بدون این که چشم یا فکر در آن بکار رود، شعوری اثبات کرده که آدمی با آن شعور به وجود پروردگار خود پی برده، معتقد می‌شود، غیر آن اعتقادی که از راه فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود پیدا می‌کند، بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده‌ای درک می‌کند. (همان: ۳۰۸)

در ادامه این سخنان، طباطبایی درباره چگونگی بدست آوردن این علم موسوم به «رؤیت» و زمان آن سخن می‌گوید: «البته به طوری که از کلام مجید خدای تعالی استفاده می‌شود، این علم که از آن به رؤیت و لقاء تعبیر شده، تنها برای صالحین از بندگانش آن هم در روز قیامت دست می‌دهد، همچنان که فرمود: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامة/ ۲۳) آری، قیامت ظرف و مکان چنین تشرّفی است، نه دنیا که آدمی در آن مشغول و پابند به پروراندن تن خویش و یکسره در پی تحصیل حوائج طبیعی خویشتن

است، دنیا محل سلوک و پیمودن راه لقای خدا و به دست آوردن علم ضروری به آیات اوست و تا به عالم دیگر منتقل نشود، به ملاقات پروردگارش نائل نمی‌گردد، همچنان که فرموده: «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه» (انشقاق / ۶) و در این معنا آیات بسیار دیگری است که دلالت دارند بر اینکه مرجع و بازگشت و منتهای همه به سوی اوست و همه در تلاش رسیدن به اویند.» (همان: ۳۰۹)

پس از بیان این سخنان است که به نکته‌ای بسیار مهم اشاره می‌کند: «قرآن کریم اولین کتابی است که از روی این حقیقت پرده برداشته و به بی‌سابقه‌ترین بیانی این راز را آشکار ساخته است، چون در کتاب‌های آسمانی قبل از قرآن اثری از این راز دیده نمی‌شود و اصلاً در پی اثبات این قسم علم به خدا بر نیامده‌اند، کتب فلاسفه‌ای هم که در پیرامون اینگونه مسائل صحبت می‌کنند، از این نکته و این حقیقت خالی است؛ چراکه در نزد فلاسفه علم حضوری منحصر است به علم هر چیزی به خودش، آری این منتهی است که اسلام و کتاب آسمانی‌اش در تنقیح معارف الهی بر بشر دارد.» (همان)

در انتهای بحث، طباطبائی آیه مذکور را با استفاده از تبیینی که ارائه داده بود، تفسیر می‌نماید. وی درخواست حضرت موسی (علیه‌السلام) را به این شکل مطرح می‌کند: «موسی (علیه‌السلام) در جمله «رَبِّ ارْزُقْنِی» از پروردگار متعال درخواست کرده که او را علم ضروری به مقام پروردگارش ارزانی بدارد؛ چون خدای تعالی قبلاً به وی علم نظری (پی بردن از آیات و موجودات او به خود او) را به وی ارزانی داشته بود، از این هم بیشتر و بالاتر، او را برای رسالت و تکلم که همان علم به خدا از طریق سمع است، برگزیده بود.» (همان)

وی همچنین معتقد است عبارت «لن ترانی» را که خداوند در پاسخ درخواست حضرت موسی (علیه‌السلام) به کار می‌برد، به این معناست که «وقتی مسأله رؤیت خدا به آن معنا که گفته شد، در چند جای قرآن برای روز قیامت اثبات شد، نفی ابدی آن در جمله «لن ترانی» راجع به دنیا خواهد بود و معنایش این می‌شود: مادامی که انسان در قید حیات دنیوی و به حکم اجبار سرگرم اداره جسم و تن خویش و برآوردن حوائج ضروری آن است، هرگز به چنین تشریفی مشرف نمی‌شود، تا آنکه به‌طور کلی و به تمام معنای کلمه از بدنش و از توابع بدنش منقطع گردد (یعنی بمیرد) و تو ای موسی هرگز توانائی دیدن من و علم ضروری مرا در دنیا نداری، مگر اینکه بمیری و به ملاقات من آیی، آن وقت است که آن علم ضروری را که درخواست می‌کنی، نسبت به من خواهی یافت.» (همان: ۳۱۱)

با این تفسیر طباطبایی «معلق بودن رؤیت خداوند» به «برجای ماندن کوه» را به شکلی متفاوت از دیگران، تبیین می‌نماید: «مؤید اینکه گفتیم برگشت نفی رؤیت به نفی طاقت و قدرت بر آن است، جمله «و لکن انظر...» است که در آن نشان دادن خود را به موسی تشبیه کرده به نشان دادن خودش را به کوه و فرموده: ظهور و تجلی من برای کوه عینا مانند ظهوری است که من برای تو کنم، اگر کوه با آن عظمت و محکمیش توانست به حال خود باقی بماند، تو نیز می‌توانی تجلی پروردگارت را تحمل کنی. پس جمله «و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترینی» استدلال بر محال بودن تجلی نیست، به شهادت اینکه برای کوه تجلی کرد، بلکه غرض از آن نشان دادن و فهماندن این معنا است که موسی قدرت و استطاعت تجلی را ندارد و اگر تجلی خدا واقع شود، او در جای خود قرار نمی‌گیرد و خواسته است به وی بفهماند اگر تجلی کنم، وجودت به کلی از بین می‌رود، همان طوری که دیدی کوه از بین رفت. جمله «فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خرّ موسی صعقا» این معنا را به خوبی افاده می‌کند؛ چون خدای تعالی وقتی که برای کوه تجلی نمود، کوه را مَدکوک و متحول به صورت ذراتی از خاک گردانید و هویت کوه بودنش را نیز به کلی از بین برد.» (همان)

طباطبایی که همواره در تفسیر آیات قرآن از سایر آیات بهره می‌برد، در این جا نیز معتقد است که نباید فریب ظاهر آیه را خورد و تصور کرد که بیهوش شدن حضرت موسی (علیه السلام) از ترس تجلی خداوند بر کوه بوده است، وی منظور خود را این چنین مطرح می‌کند: «از ظاهر سیاق برمی‌آید بیهوشی موسی از هول و هیبت آن منظره‌ای بوده که مشاهده کرده و لیکن این ظاهر قابل قبول نیست، برای اینکه موسی از مظاهر قدرت پروردگارش چیزهایی دیده بود که مسأله از هم پاشیدن کوه در مقابل آن خیلی مهم نبود، موسی همان کسی است که عصای خود را می‌انداخت و فوراً اژدهایی دمان می‌شد و هزاران هزار مارها و طناب‌ها را می‌بلعید، این همان کسی است که دریا را شکافت و در یک لحظه هزاران هزار از آل فرعون را در آن غرق کرد و کوه را از ریشه کند و بر بالای سر بنی اسرائیل مانند سایه نگهداشت، موسی صاحب چنین معجزاتی بود که به مراتب هول‌انگیزتر از متلاشی شدن کوه بوده، پس چگونه تصور می‌شود در این قضیه از ترس مرده یا بیهوش شده باشد، با اینکه بر حسب ظاهر می‌دانسته که در این تجلی آسیبی به خود او نمی‌رسد و خدا می‌خواهد او سالم باشد و تجلی به کوه را ببیند. پس معلوم می‌شود که غیر از مسأله متلاشی شدن کوه، چیز دیگری او را به این حالت در آورده، گویا در آن صحنه، قهر الهی برای او و در

مقابل درخواستش مجسم گردیده و او خود را به مشاهده آن مشرف دیده که چنان اندکاک عجیبی به او دست داده و نتوانسته حتی یک چشم بر هم زدن در جای خود و به روی پاهایش قرار بگیرد، استغفاری هم که بعد از به حال آمدن کرده، شاهد این معنا است. «فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین» توبه‌ای است که وی بعد از به هوش آمدن کرده؛ چون فهمید درخواستی که کرده بود، بی‌موقع بوده و خداوند او را به اشتباهش واقف ساخته و به عنایت الهی خود، او را عملاً تعلیم داد و به او فهماند که تقاضای غیرممکنی کرده است. لذا موسی (علیه‌السلام) نخست شروع کرد به تقدیس خدای تعالی و منزّه دانستن او از آن خیالی که وی درباره‌اش نموده و سپس از اقدام به آن تقاضا، توبه نمود و اظهار امیدواری کرد که خدا توبه‌اش را بپذیرد. (همان: ۳۱۲)

این تبیین‌ها همگی نشان می‌دهد که تفاوت تفسیر ما از رؤیت، تا چه میزان می‌تواند بر فهم ما از ادامه آیه نیز تأثیرگذار باشد. به‌طور کلی می‌توان در مورد نظرات طباطبایی به این مطلب اذعان کرد که وی با استفاده از پیش‌فرض‌های فلسفی و الهیات مبتنی بر آن، کوشیده است فهم درستی از آیه بدست آورد که با روایات رسیده از معصومین (علیهم‌السلام) هم منافاتی نداشته باشد. او برای تبیین این برداشت‌ها از مفاهیم عرفانی نیز استفاده کرده است. به این ترتیب وی در ادامه، بحث روایی را دنبال می‌کند و در حین بحث، ذکری نیز از نظر اشاعره راجع به رؤیت خدا به میان می‌آورد و به‌طور ضمنی آن را رد می‌کند ولی برای آن استدلالی نمی‌آورد و کسب اطلاعات بیشتر را به کتب کلامی و تفاسیر مبسوط حواله می‌دهد.

نتیجه

۱- فخر رازی «ابصار» را حالتی زاید بر علم و زاید بر تأثیر حاسه معرفی می‌کند و «رؤیت» را مشروط به شرایط نمی‌داند، بنابراین معتقد است خداوند می‌تواند رؤیت را بدون واسطه خلق کند. اما طباطبایی معتقد است برای «ابصار»، جهاز بینایی باید به کار افتد و از جسم مبصر، صورتی به‌شکل آن در ذهن انسان رسم کند، از نظر وی «رؤیت» عملی طبیعی و محتاج ماده است، به همین خاطر رؤیت حسی خدا را از آن جهت که مثل و شبیه ندارد و همچنین جسمانی نیست، رد می‌کند.

۲- فخر رازی «رؤیت خدا» را این‌گونه تعریف می‌کند: «حالتی در انکشاف و جلاء، چنان‌که نسبت آن حالت به ذات خداوند مثل نسبت مرئیات است با مبصرات.» وی این رؤیت را «منزه از کیفیت» می‌داند و در مورد چگونگی آن سخن نمی‌گوید.

از نظر طباطبایی مراد از «رؤیت خدا»، قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است، وی آن را علم حضوری می‌داند که حقیقت و ذات هر چیزی را روشن می‌کند و آلودگی به گناهان مانع از دستیابی به این نوع از معرفت است. البته هم فخررازی و هم طباطبایی، این رؤیت را در قیامت و تنها برای مؤمنین و صالحین امکان‌پذیر می‌دانند.

۳- فخررازی معتقد است برای اثبات رؤیت خدا چندان نمی‌توان به دلیل عقلی تکیه کرد و تنها باید از دلایل نقلی استمداد جست. لیکن طباطبایی، عدم جواز رؤیت خداوند را مبتنی بر براهین عقلی قاطع می‌داند و علاوه بر آن به روایات معصومین (علیهم‌السلام) نیز اشاره می‌کند.

۴- فخررازی آیه ۲۰ سوره قیامت را شاهد بر مدعای خود می‌گیرد و معتقد است «نظر» در این آیه به معنای «رؤیت» است و بیانگر آن است که مؤمنین روز قیامت خدا را می‌بینند.

طباطبایی نیز این آیه را وصف روز قیامت می‌داند اما معتقد است منظور آیه نظر کردن حسی نیست؛ چون پیش‌فرض عدم امکان رؤیت حسی خدا را در ذهن دارد. او منظور آیه را دیدن با قلب و به‌وسیله حقیقت ایمان می‌داند.

۵- فخررازی آیه ۱۴۳ سوره‌ی اعراف را نیز که ظاهری مخالف عقاید اشعری او دارد، دلیلی بر مدعای خود می‌گیرد و تفسیری مطابق با عقاید خود از آن ارائه می‌دهد. او بر این باور است که چون موسی (علیه‌السلام) درخواست رؤیت کرد، پس رؤیت خدا جایز است اما طباطبایی می‌گوید: موسی (علیه‌السلام) تقاضای رؤیت با چشم ظاهر نداشته، بلکه «علم ضروری به مقام پروردگارش» را درخواست نموده است.

۶- فخررازی آیه ۱۰۳ سوره انعام را نیز که همواره مهم‌ترین دلیل مخالفان رؤیت خداوند است، گواه بر درستی عقاید اشاعره می‌داند و معتقد است آیه درصدد بیان این موضوع می‌باشد که «همه چشم‌ها خدا را نمی‌بینند» نه این که «هیچ چشمی خدا را نمی‌بیند». او حتی بر این باور است که اگر بپذیریم آیه به معنای آن است که «هیچ چشمی خدا را نمی‌بیند» باز هم امکان دارد که خداوند روز قیامت حس ششمی را خلق کند که اهل بهشت به‌وسیله آن قادر خواهند بود، خدا را ببینند. برخلاف فخررازی، طباطبایی تفسیری مطابق با ظاهر آیه ارائه می‌دهد و معتقد است این آیه دقیقاً برای دفع توهم جسمانیت خداوند آمده است و می‌خواهد بگوید چشم‌ها او را نمی‌بینند اما او محیط به همه چیز است.

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۰، فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران، انتشارات الزهرا.
۲. ایجی، عضالدین، ۱۳۲۵، شرح‌المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی.
۳. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، مؤسسه امام صادق (علیه‌السلام)
۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۴، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. غزالی، محمد، ۱۴۱۲، احیاء علوم الدین، جزء اول، بیروت، دارالهادی.
۶. فخررازی، محمدبن‌عمر، ۱۳۴۱، البراهین در علم کلام، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
۷. _____، ۱۳۵۹، تلخیص‌المحصّل، بانضمام رسائل و فواید کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، باهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۸. _____، ۱۴۰۵، التفسیر‌الکبیر (مفاتیح‌الغیب)، بیروت، دارالفکر.
۹. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، ۱۳۶۱، تفسیرالقرآن‌الکریم، قم، انتشارات بیدار.

تأثیر آموزه‌های کلامی شیعه در پیشبرد تمدن نوین اسلامی

ریحانه اختر*

طلبه کارشناسی ارشد گروه کلام اسلامی

چکیده

نوشتار حاضر با توجه به اهمیت مساله تمدن‌سازی در جهان معاصر، به دنبال آن است که بررسی نماید بستر عقاید کلامی شیعه چه تأثیری می‌تواند در مراحل تشکیل تمدن نوین اسلامی داشته باشد. نوین بودن این تمدن بدان معناست که تمدن در حال شکل‌گیری، نو و جدید خواهد بود؛ چراکه این تمدن دست‌کم با دوری از ضعف‌ها و کاستی‌های تمدن پیشین، در پی ارائه الگوهای جدید و کارآمدتر مطابق با مقتضیات مکانی و زمانی برای مسلمانان و جوامع اسلامی می‌باشد. در همین رابطه، عقاید تمدن‌ساز شیعه را می‌توان در موارد متعددی بررسی کرد؛ از جمله در حوزه جهان‌بینی و انسان‌شناسی، قانون و نظم حاکم بر جامعه، نوع نگرش به ترقی و پیشرفت و نفی اصالت دنیا.

کلیدواژه: شیعه، تشیع، تمدن، تمدن اسلامی، کلام.

مقدمه

آرمان دستیابی مجدد به تمدن اسلامی یک آرمان قدیمی است اما در هیچ دوره‌ای از تاریخ، مانند عصر حاضر این آرمان برای مسلمانان قابل وصول تلقی نشده است. علت اصلی آن نیز به پیروزی انقلاب اسلامی، مقاومت چهل ساله در برابر فشارهای عظیم غرب و پیشرفت‌هایی برمی‌گردد که در عرصه‌های گوناگون به‌ویژه در عرصه جمهوری اسلامی صورت گرفته است. سابقه درخشان تمدنی به‌مثابه یک سرمایه مهم معنوی برای مسلمانان به حساب می‌آید و نیازمند خودباوری و اعتماد به نفس آن‌هاست که باید آن را جزء میوه‌های انقلاب اسلامی دانست. بنابراین لازم است جوانان عزم و اراده کرده، بر اساس وحدت و انسجام پیش آمده بر مبنای گفتمان انقلاب اسلامی برای شکل‌گیری دولت اسلامی باثبات و مقتدر و ایجاد تمدن جدید تلاش نمایند.

رسیدن به این هدف نیازمند درک درست از چیستی، چرایی و چگونگی

تمدن نوین اسلامی است تا بتوان سبک زندگی اسلامی را شکل داده و به مسیر تمدن نوین اسلامی راه یافت. بنابراین لازم است با بررسی معارف ناب اسلامی برای دستیابی به این مهم گام برداریم. از آن جایی که سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه طاهریں (علیهم السلام) بر آن بود که مسیر هدایت مردم را فراهم کنند، به نظر می‌رسد که می‌توان با بررسی عقاید تشیع به مقدمات این منظور دست یافت.

ضرورت پرداختن به این بحث از آن جهت است که آنچه فرقه‌های مذهبی مختلف را از همدیگر جدا می‌کند، عقاید و افکار آنهاست و آنچه شیعه را از بقیه مکاتب اسلامی جدا می‌کند، حقایق عقاید شیعه است که به اسلام ناب بر می‌گردد. بنابراین لازم است روشن شود تفاوت‌های عقاید این فرقه اسلام ناب با سایر مکاتب‌های اسلامی در چه چیزهایی است؛ بدان منظور که امتیازات شیعه را از جهت تمدن‌زایی نسبت به بقیه مکاتب‌های اسلامی و غیراسلامی دریابیم.

انقلاب اسلامی شرایطی را فراهم کرده است که تا حدودی زمینه‌های ظهور این تمدن فراهم شده است و دلیل آن، بضاعت خوبی است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی و گذشت حدود چهل سال از عمر انقلاب در جمهوری اسلامی برای حضور در میدان تمدن‌سازی بوجود آمده است؛ البته این تمدن مانند هر تمدن دیگری قابل سرایت به نقاط گوناگون عالم به‌ویژه جهان اسلام است، با این ملاحظه که مشترکات بالقوه و بالفعل فراوان میان جمهوری اسلامی ایران و سایر ملت‌های اسلامی، زمینه دستیابی به همگرایی و تشکیل یک کل واحد را بهتر از هر تمدنی مهیا کرده است؛ زیرا تمدن‌ها معمولاً در یک نقطه، مستعد شکوفایی هستند و سپس منوط به وجود شرایط، به نقاط دیگر سرایت می‌کنند.

این پژوهش در نظر دارد بررسی نماید عقاید خاص شیعه که آنها را از سایر فرقه‌های مذهبی جدا می‌کند، چه نقشی در ایجاد یک تمدن شایسته برای شیعیان دارد. به همین منظور، به دنبال پاسخگویی به این سوال است که نقش آموزه‌های کلامی شیعه در پیشبرد تمدن نوین اسلامی چیست؟

۱- مفهوم شناسی

۱-۱- شیعه

شیعه به معنای مختلفی در لغت‌نامه‌ها آمده است که برخی از آنها عبارت از: فرقه، حزب و گروه، پیروان، یاران و هواداران، دوستان و همراهان، تقویت‌کنندگان و اشاعه‌دهندگان. از این رو می‌توان گفت شیعه در لغت به معنای فرد یا

جماعتی است که از فرد دیگری پیروی یا او را همراهی یا با او همکاری کرده، باعث تقویت و موجب اشاعه اندیشه او شود. (بندر ریگی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۰۰؛ سبحانی، ۱۴۲۳ق: ۱۴۵)

در اصطلاح، شیعه به آن عده از مسلمانان گفته می‌شود که به خلافت و امامت بلافصل حضرت علی (علیه السلام) معتقدند و بر این عقیده‌اند که امام و جانشین پیامبر (صلی الله علیه و آله) از طریق نص شرعی تعیین می‌شود و امامت حضرت علی (علیه السلام) و دیگر امامان شیعه نیز از طریق نص شرعی ثابت شده است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳؛ شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۴۶)

۱-۲- تمدن

تمدن یعنی تخلق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت. در غالب تعاریف لغوی ارائه شده برای واژه «تمدن» اولاً دو مقوله شهرنشینی و زندگی شهرنشینانه مورد تأکید قرار گرفته و ثانیاً معنای مقابل این واژه، بدویت صحرانشین و بربریت یا توحش و وحشیگری معرفی شده است. مطابق این فهم از معنای تمدن، جامعه‌ای متمدن است که مردم آن در شهر اقامت داشته و خلق و خوی شهری گرفته باشند یا به عبارتی جامعه متمدن، جامعه‌ای غیربدوی و غیروحشی خواهد بود. اندیشمندان و صاحب‌نظران در حوزه مطالعات تمدنی هم در باب چیستی تمدن، سخن بسیار گفته و در تحلیل مفهومی این واژه، معانی متعددی ذکر کرده‌اند. (جعفری، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۲۳۴) در تحلیل مفهوم تمدن، آن را به نظم اجتماعی و مفاهیمی مشابه با آن، معنا نموده‌اند. به هر حال هرچند ممکن است توصیف تمدن با عباراتی مشخص دشوار باشد اما با توجه به مفهوم ارائه شده از سوی اهل لغت و مجموع نظریات نظریه‌پردازان تمدن و جرح و تعدیل هرکدام از آنها، می‌توان تمدن را این‌گونه تعریف نمود که تمدن، گسترده‌ترین و بزرگ‌ترین گروه‌بندی اجتماعی-سیاسی است که مراحل از پیشرفت و توسعه را در همه ابعاد مادی و معنوی طی کرده باشد.

۱-۳- مفهوم «نوبن» در تمدن نوین اسلامی

آنچه در اینجا باید مدنظر قرار بگیرد، پاسخ به یک سوال اساسی است که آیا در تمدن اسلامی، وصف نوین ناظر به احیای تمدن تاریخ اسلام در یکی از نقاط عطف تاریخ تمدنی است یا خیر؟ اساساً امکان احیای یک تمدن زوال یافته متصور نیست یا اساساً احیا، خاصیتی ندارد، بلکه آنچه در تمدن نوین اسلامی دنبال می‌شود، بازسازی تمدن اسلامی برحسب شرایط و امکانات جدید جامعه اسلامی است؟ البته یک اصل مهم در اینجا وجود دارد و آن بهره‌برداری از تمدن

تاریخی به مثابه سرمایه‌ای مادی یا معنوی است، حتی اگر معتقد باشیم که با گذشت اعصار، دیگر سرمایه مادی‌ای برای استفاده وجود ندارد، بهره‌گیری از تجربه تمدن تاریخ اسلام، یک سرمایه بزرگ معنوی است.

سوالی که معمولاً مطرح است و در جای خود اهمیت فراوانی نیز دارد، این است که آیا تمدن‌هایی که مشمول افول و غروب می‌شوند، دچار مرگ تمدنی شده‌اند یا خیر، اصولاً افول و غروب را نباید در همه جا به منزله مرگ تمدن در نظر گرفت؟ در پاسخ می‌توان گفت که تمدن‌ها غالباً دارای یک روح و کالبد هستند، با این ملاحظه باید توجه داشت که کالبد میرا است اما روح به‌رغم آنکه دچار ضعف می‌شود ولی به‌طور کل دچار میرایی نمی‌شود، البته این موضوع در ارتباط با آن دسته از تمدن‌های غیراسلامی که با فطرت الهی به تقابل برمی‌خیزند، استثنایی هم دارد که نمونه‌های بارز آن در سوره فجر آیات ۶ تا ۱۳ بیان شده است. (غلامی، ۱۳۹۶: ۱۲۹)

با توجه به این که تمدن در این پژوهش، مقید و متصف به پسوند نوین و اسلامیت می‌باشد، ناگزیر باید درصدد تعیین معنای نوین بودن و اسلامیت در تمدن نوین اسلامی نیز باشیم. اما واقعاً جدید بودن و برخورداری از حالت و کیفیت نو در مدنیت و پیشرفت به چه معناست؟ در کتاب‌های لغت، معنای‌ای چون تازه، جدید و دارای حالت یا کیفیت نو برای واژه نوین بیان شده است. (معین، ۱۳۶۰: ۴۸۶۰؛ انوری، ۱۳۸۷، ج ۸: ۸۰۴۶)

واضح و آشکار است که نوین بودن تمدن در وهله نخست حاکی از نوعی غیریت آن با تمدن‌های سابق و حاضر است اما به نظر می‌رسد جهت‌گیری اولیه و عمده این تغایر در تمدن نوین از دو جهت قابل تأمل باشد؛ زیرا این امکان وجود دارد که نوین بودن و غیریت تمدن در مقایسه با تمدن اسلامی سابق، مدنظر باشد و نیز ممکن است این تغایر نه نسبت به تمدن‌های گذشته و پیشین، بلکه نسبت به تمدن غالب موجود، یعنی تمدن غرب مورد ملاحظه قرار بگیرد. با این وجود، اتصاف تمدن نوین به وصف اسلامیت، یعنی تمدن نوین اسلامی، تأمل و دقت نظر بیشتری را در این مساله طلب می‌کند.

از آنجا که وصف اسلامیت برای تمدن نوین نه قیدی توضیحی، بلکه وصف و قیدی احترازی و مبین گستره قلمرو جغرافیایی تمدن مقصود و ناظر به شکل‌گیری این تمدن بر اساس آموزه‌های اسلامی می‌باشد، لذا فهم ما از تمدن نوین، نه تنها در تغایر، بلکه در تقابل و در عرض تمدن غرب خواهد آمد؛ چراکه هرچند تمدن نوین اسلامی ممکن است از برخی دست‌آوردهای تمدن غرب بهره‌مند شود ولی به‌خاطر اختلاف در مبانی و غایات این تغایر، به تقابل آن دو، حداقل در گستره اندیشه و نظر قلمرو جغرافیایی، خواهد انجامید.

اما تمدن نوین اسلامی در ارتباط با تمدن پیشین - چه قایل به بازیابی و احیاء و چه قایل به تولد تمدنی جدید باشیم - در هر حال نو و جدید خواهد بود؛ چون این تمدن دست کم با دوری از ضعفها و کاستیهای تمدن پیشین، در پی ارائه الگوهای جدید و کارآمدتر مطابق با مقتضیات مکانی و زمانی برای مسلمانان و جوامع اسلامی می‌باشد. (پورعباس، ۱۳۹۸: ۳۵-۳۳)

۲- مؤلفه‌های تمدن اسلامی

تمدن نوین اسلامی دارای مجموعه ویژگی‌هایی است:

یک. تمدن نوین اسلامی، تمدنی «دین بنیاد و حق‌گرا» است. در واقع، اگر حقیقت اسلام از این تمدن سلب شود، این تمدن پوچ خواهد بود.

دوم. این تمدن «عدالت رکن» است. به بیان واضح‌تر، عدالت و ظلم‌ستیزی، ستون اصلی تمدن نوین اسلامی است و محال است در ساحت نظری این تمدن، عنصری بر خلاف عدالت ظهور کند.

سوم. تمدن نوین اسلامی «امام‌محور» است؛ یعنی در غیاب معصوم (علیه‌السلام)، ولی فقیه، در طول امام (علیه‌السلام)، ارائه طریق و ایصال به مطلوب - که دو شأن اصلی امام است - را بر عهده دارد.

چهارم. این تمدن «آزادی‌بنیان و آزادی‌زا» است. به بیان دیگر، تمدن نوین اسلامی نه فقط در بستر آزادی شکوفا می‌شود، بلکه بعد از تولد به بسط و تعمیق آزادی حقیقی کمک می‌کند و با استبداد و خودکامگی در تعارض است.

پنجم. تمدن نوین اسلامی «مردم‌نهاد» است نه حکومت‌نهاد یا حتی نخبه‌نهاد. البته حکومت و نخبگان در شکل‌گیری و تداوم تمدن نوین اسلامی نقش مهمی دارند اما در تمدن نوین اسلامی فراتر از حکومت و نخبگان، آحاد مردم - اعم از آنکه فرضاً فقیر و غنی یا بی‌سواد یا باسواد باشند - نقش مؤثر و هوشمندی دارند و قرار نیست باز یگر اصلی در تمدن نوین اسلامی، حکومت یا نخبگان بوده و آحاد مردم صرفاً تماشاگر باشند.

ششم. این تمدن «فرآیندی و تدریجی» است نه پروژه‌ای و دفعتی به این معنا؛ مانند بذری که به یک‌باره میوه نمی‌شود، باید ابتدا به صورت نهالی کوچک سر از خاک در آورد، رشد کند، درخت شود، شکوفه دهد، به بار نشیند و میوه دهد. (مکی، ۱۳۸۱: ۳۵)

هفتم. تمدن نوین اسلامی «علم‌گرا» است، چه علم به معنای معرفت، چه علم به معنای دانش تجربی یا ساینس.

هشتم. این تمدن «آبادگر و فقرستیز» است، به این معنا که در صد

آباد کردن دنیا برای بهره‌مندی حداکثری از نعمات الهی و همچنین به‌دنبال پیشگیری و ریشه‌کن کردن فقر در جامعه است. در حقیقت، مواجهه تمدن نوین اسلامی با فقر، مواجهه درمانی نیست، بلکه مواجهه پیشگیرانه است. نهم. تمدن نوین اسلامی «خلاق و نوآور» است. منظور، نوآوری در ادبیات، در روش، در ابزار، در فناوری، در نهاد و غیره است.

دهم. این تمدن «طبیعت دوست» است؛ یعنی جنگ و ستیزی با طبیعت ندارد و طبیعت را قربانی فقرزدایی و رفاه جامعه نمی‌کند.

یازدهم. تمدن نوین اسلامی «تعالی‌خواه» است؛ یعنی کمال جو است و کمال بشر را در اعتلای حقیقت و روح انسان جست و جو می‌کند، هر چند این تعالی و کمال هر دو نیازمند بسترهای مادی و معنوی است.

دوازدهم. این تمدن «انسان‌ساز» است؛ به این معنا که تمدن نوین اسلامی به‌دنبال شکوفاسازی جوهر وجودی انسان بوده و با جریان مسخ انسان در تمدن‌های سکولار در تعارض است و اگر هدف اصلی تمدن نوین اسلامی، انسان‌سازی ذکر شود، سخن غیردقیقی گفته نشده است.

سیزدهم. تمدن نوین اسلامی «گسترش‌یابنده و جهانی» است و عامل این گسترش، نه زور است و نه صرفاً قدرت اقتصادی، بلکه احیای عقل فطری و هویدا شدن آثارش و به‌طور کلی، جذابیت‌های منحصر به فرد اسلام است.

چهاردهم. این تمدن «صلح‌گرا و آرامش‌بخش» است؛ یعنی آلام بشری را کاهش می‌دهد و به بسط و تعمیق صلح پایدار کمک می‌کند. (غلامی، ۱۳۹۶: ۵۴-۵۰)

بنابر آنچه گذشت، مؤلفه‌های اصلی تمدن نوین اسلامی که از دل برخی ویژگی‌های چهارده‌گانه قابل استخراج است، عبارتند از: دین، عدالت، آزادی، مشارکت مردمی، علم‌گرایی، نوآوری، آبادگری و فقرستیزی، طبیعت دوستی و صلح و آرامش‌بخشی.

۳- لوازم اساسی تمدن اسلامی

سؤال اصلی این است که برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی، وجود چه عناصری واجب است و آیا تمدن بدون وجود این عناصر در مسیر تولد قرار می‌گیرد؟ در اینجا فقط به چند عنصر مهم‌تر اشاره می‌شود:

یک. فکر دینی نظام‌مند، به‌روز و پاسخگو.

دو. علم بالمعنی الاعم (معرفت و دانش تجربی).

سه. خلاقیت و نوآوری.

- چهار. انسان رشید و در طراز تمدن.
 شش. رهبری دینی صالح و توانا.
 هفت. آزادی (در طول عدالت و اخلاق).
 هشت. ثروت (نه به معنای تکاثر منفی).

۴- عقاید تمدن ساز شیعه

درباره عقاید شیعه می‌توان گفت که شیعه دوازده امامی در سه اصل توحید، نبوت و معاد با اهل سنت اشتراک عقیده دارند و علمای امامیه هر کسی را که به این سه اصل معتقد باشد، مسلمان می‌دانند. در ظاهر، تنها نکته‌ای که به صورت عمده شیعه را از غیر آن جدا می‌سازد، بحث اعتقاد به امامت است لیکن در برداشت عقاید شیعی از مباحث مربوط به توحید و عدل نیز می‌توان تفاوت‌های جدی در مباحث کلامی شیعه مشاهده نمود. این تفاوت‌ها را می‌توان در حوزه تمدن‌سازی شیعه در موارد زیر خلاصه کرد:

۴-۱- جهان‌بینی و انسان‌شناسی

از جهت طرز تفکر حاکم بر تمدن اسلامی که مبتنی بر جهان‌بینی خاص است و توصیف روشنی که از مبدا عالم ارائه می‌دهد و انسان‌شناسی ویژه آن، می‌توان به دو مؤلفه اساسی عقلانیت و هستی‌شناسی توحیدی اشاره کرد. این نگاه ایجادکننده زیست متفاوت انسان مسلمان در این عالم است و تمدن اسلامی بسترهای لازم را برای چنین زیستی مهیا می‌کند:

۴-۱-۱- عقلانیت

استفاده از منبع عقل در کلام شیعی، جایگاه بسیار ویژه‌ای دارد؛ به نحوی که تبیین متکلمان شیعی از مسائل کلامی، حتی در حوزه کلام جدید نیز از آن تأثیر پذیرفته است.

در ارتباط با معنای عقلانیت باید گفت در نگاه نخست، عقلانیت به کارگیری روشمند عقل، اعم از نظری و عملی در دو عرصه شناخت و عمل قلمداد می‌شود. اما در رویکردی عمیق‌تر باید عقلانیت را ویژگی یا حالت معقول بودن یک مقوله یا پدیده در نظر گرفت. در واقع، وقتی از عقلانیت یک دیدگاه یا عمل سخن به میان می‌آید، خصیصه یا وجه عقلی آن مورد نظر می‌باشد. در این صورت، عقلانیت عبارت است از مجموعه معیارها یا شاخص‌هایی که عقلانی بودن یک نظر و عمل را مشخص می‌سازد. عقل بدون تعقل عقل نیست و عقل به عنوان تعقل و تفکر، نوعی فعالیت است و البته با فعالیت عقل، زندگی انسان معنا پیدا می‌کند. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۵: ۱۷) البته گاهی عقلانیت،

وصف باورها قرار می‌گیرد، افعال و رفتارها نیز موصوف به عقلانیت می‌شوند و گاهی هم ارزش‌ها به عقلانیت متصف می‌شوند. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۳: ۳)

درواقع، وجود عقلانیت حاکی از منطقی است که یک سخن یا یک عمل را با معیارهای مشخص توجیه می‌کند. بنابراین عقلانیت به دو بخش عمده نظری و عملی قابل تقسیم است: یکسری مؤلفه‌های عقلانیت نظری‌اند و دیگر مؤلفه‌های عقلانیت عملی. عقلانیت نظری وقتی مصداق پیدا می‌کنند که ما خواهیم به یک گزاره‌ای باور پیدا بکنیم یا باور پیدا نکنیم، به یک عقیده‌ای معتقد بشویم یا نشویم، هر چیزی که با باور و عقیده ربط پیدا کند. اگر در این زمینه‌ها ما عقلانی زندگی بکنیم، می‌گویند شما واجد عقلانیت نظری هستید اما گاهی هست که ما در مقام عمل می‌خواهیم عقلانی باشیم، در مقام تصمیم‌گیری‌هایمان می‌خواهیم تصمیم‌گیری‌های عقلانی داشته باشیم، اعمال عقلانی داشته باشیم، این قسم دوم را تعبیر می‌کنند به عقلانیت عملی. (ملکیان، ۱۳۹۰: ۲)

در اینجا این سؤال قابل طرح است که آیا عقلانیت اسلامی نیز از همان تعاریفی که برای مطلق عقلانیت یا عقلانیت مدرن ذکر شد، برخوردار است یا باید در جستجوی تعریف دیگری از عقلانیت بود؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که تعاریف کلی که از عقلانیت یا عقلانیت مدرن ارئه شد، هیچ یک جنبه‌های بنیادی نداشت، بلکه معانی بود که می‌توانست در خدمت هر نوع تلقی از عقل و عقل‌ورزی قرار گیرد، به این خاطر ایرادی ندارد که عقلانیت اسلامی نیز از همان تعاریف کلی برخوردار باشد اما اگر به عمق اندیشه اسلامی در این عرصه نگاه کنیم، عقلانیت اسلامی اعم از نظری و عملی شامل هر دو وجه عقل نظری و عملی می‌شود. در واقع، عقلانیت اسلامی از سه بُعد مهم به شرح زیر برخوردار است:

۱. بُعدی که نظم عقلانی یا به عبارتی مؤلفه‌های نظام‌یافته یک تفکر عقلانی همه‌جانبه را نشان می‌دهد.

۲. بُعدی که با به‌کارگیری روشمند و منطقی عقل و بر اساس نظم عقلانی به تولید بایدها و نبایدهای کلی و جزئی می‌پردازد.

۳. بُعدی که احراز عقلانی بودن امور بر اساس معیارها و شاخص‌های مورد تأیید عقل و دین را بر عهده دارد.

بنابر آنچه بیان شد، عقلانیت اسلامی محل عینیت یا تجسم‌بخشی به عقل و تعقل است و بیش از آنکه متوجه نزع و شکوفایی عقل و تعقل باشد، معطوف به نتایج عقل و تعقل است، حتی عقلانیت در بُعد دوم و سوم می‌تواند

به صورت یک دستگاه به ایفای نقش پردازد.

از طرف دیگر، عقلانیت در اسلام را باید به دستگاهی زنده و اندام‌وار نظیر بدن انسان تشبیه کرد که وجود آن در ساحت حیات فردی و جمعی می‌تواند هم به تحقق اهداف و هم به صیانت از موقعیت بدست آمده کمک کند. به بیان واضح‌تر، عقلانیت از اجزا و حلقات گوناگونی تشکیل شده است که ترکیب این اجزاء و حلقات، یک ترکیب صناعی و مکانیکی نیست، بلکه این اجزا با یکدیگر ارتباط حیاتی و ارگانیک داشته و به صورت هم‌افزا، یکدیگر را در خلق عقلانیت و ارتقاء کارکردهای آن حمایت می‌کنند. (هادوی، ۱۳۷۷)

سؤال مهمی که در اینجا مطرح است، تفاوت‌های اصلی عقلانیت اسلامی با عقلانیت سکولار و مدرن و مرزی است که باید بین این دو عقلانیت ترسیم کرد. در یک نگاه کلان، نقاط اصلی و کانونی اختلاف میان عقلانیت اسلامی و عقلانیت مدرن را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۱) برخلاف عقلانیت مدرن، عقلانیت اسلامی با منطقه‌بندی علم و تعیین جایگاه و کارکرد هر یک از منابع و روش‌شناسی‌ها از تمامی آنها در منطقه خاص خود استفاده می‌کند.

۲) عقلانیت اسلامی در ساحت عمل، رویکردی مبنای‌گرایانه دارد.

۳) عقلانیت اسلامی در اصول بنیادین خود، «نسبیت» را نمی‌پذیرد.

۴) گرچه نفع‌طلبی و سودگرایی یا مطالبه قدرت در عقلانیت اسلامی مردود نیست لکن قوه محرکه عقلانیت اسلامی در عرصه عمل، نفع و سود مادی یا قدرت نیست، بلکه ضمن باز تعریف سود و نفع و قدرت به‌وسیله عدالت، هر دو سود نفع و قدرت مادی و معنوی را به قوه محرکه خود تبدیل می‌کند.

۵) رویکرد عقلانیت اسلامی، رویکرد «این جهانی» نیست، بلکه عقلانیت اسلامی مبتنی بر بینش هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، حیات انسان را واجد دو جنبه دنیوی و اخروی تلقی کرده و اصالت را به جنبه اخروی می‌دهد.

عقلانیت اسلامی هم برحسب علوم دینی و هم برحسب عرصه‌های حیات اجتماعی قابل تقسیم است.

در تقسیم‌بندی بر اساس عرصه‌های اجتماعی، یکی از اقسام مهم عقلانیت، عقلانیت سیاسی است. عقلانیت سیاسی هم شامل به‌کارگیری روشمند عقل و دین برای تولید قواعد سیاسی است و هم عبارت است از موجه‌سازی و اثبات حقانیت یک اندیشه، نظام و عمل سیاسی بر اساس معیارها و شاخص‌های عقلی و اسلامی که از یک جهت، از آن به تلفیق آرمان یا واقعیت نیز تعبیر شده است. (درخش، ۱۳۹۶: ۱۳۳) در واقع، این سنجش‌گری عقلانیت سیاسی

است که ویژگی یا حالت معقول بودن حیات سیاسی را قابل درک می‌کند.

۴-۱-۲- هستی‌شناسی توحیدی

در نگاه توحید افعالی شیعه که همه امور را به دست خداوند مطرح می‌کند، هستی‌شناسی توحیدی شکل می‌گیرد. هستی‌شناختی توحیدی، منشأ توحیدی شدن انسان و در نتیجه شکل‌گیری تمدنی است که در آن باور و عمل توحیدی گسترش یافته است. توحید را از جهتی می‌بایست هدف غایی تمدن اسلامی شمرد لکن از آنجا که امری ذومراتب و تشکیکی است، در حقیقت با نخستین گام تربیت اسلامی آغاز شده و هر مرحله و درجه از آن با مرتبه‌ای از تربیت حاصل شده و بدین جهت یاد کردن آن در اهداف واسطی نیز سزاوار است. هستی‌شناسی توحیدی قرآن که بر دیگر مبانی و مسائل تمدن نیز سایه‌گستر و حاکم است، القا و تأسیس نگرش و عملکرد توحیدی در آحاد جامعه را در اهداف تمدن‌سازی رقم می‌زند. کمال انسان و هدف انسانیت از دیدگاه علامه در این است که به وجود آفریننده عالم اعتقاد داشته باشد، آن‌گاه در مقام عمل، جمیع اعمال او از بندگی وی به خداوند متعال حکایت می‌کند. بدین ترتیب توحید در ظاهر و باطنش رسوخ کرده، گفتار و کردارش مجلا و مظهر خلوص عبودیش می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۲۵۷)

ضمن آن‌که این آموزه تفکر شیعی موجب پرورش روحیه تسلیم و رضای مفید و غیرمخرب در افراد می‌شود. توهم ظلم و بی‌عدالتی در آفرینش یا تدبیر عالم، گمانه‌ای است که می‌تواند به لحاظ مصادیق و پیامدهای تربیتی از گسترده‌ترین و نافذترین آسیب‌ها باشد. محدودیت‌های بی‌شمار آدمی که از لوازم ناگزیر آفرینش دو ساحتی و زندگی دنیوی اوست، به پدید آمدن اندیشه‌های ناقص یا نادرست و نیز داوری‌های زود هنگام و یک‌سویه منتهی می‌شود که با تفکر عدالت‌گستری آفریدگار و مدبر هستی ناسازگار است. بسیاری از تلاش‌های تربیتی، قربانی منفی‌نگری‌ها و پیشفرض‌های ظلم پندارانه‌ای می‌شود که چون حجاب و حائل‌ی سهمگین در برابر نفوذ راه‌کارها و محتوای تربیتی ایستادگی می‌کند.

فردی که نخستین تجربه‌های ادراکی خویش را با ناملایمات یا کاستی‌ها آغاز کرده است که نه از علل و زمینه‌های آن آگاهی دارد و نه با نتایج و آثار آن آشناست، چه بسا به یأس و نومیدی و حتی جبر گراییده، انگیزه و توان هر گونه ابتکار عمل و تصمیم و مسئولیت را از دست بدهد. در مقابل، تفکر عدل در مجموعه جهان بیکرانه هستی که دامان آن تا بی‌نهایت آخرت نیز کشیده شده است، بالاترین انگیزه‌ها و قوی‌ترین نیروها را برای تعیین و تغییر سرنوشت به فرد می‌دهد. چنین نگاهی فرد را به اعتماد و اتکال شایسته به

مدبر هستی خوانده و روحیه رضا و تسلیم را نسبت به آنچه از محدوده اختیار او خارج است، در او ایجاد می‌کند. طبیعی است که منظور از این هدف، هرگز تأیید اباحه‌گری و بی‌تفاوتی نسبت به پدیده‌ها یا مسئولیت‌گریزی نیست؛ زیرا موضوع در مسئولیت و تعهد، دایره اختیارات و امکانات انسان و در رضا و تسلیم برخاسته از باور به نظام عادلانه هستی، گستره امور غیراختیاری انسان است. به تعبیر روشن‌تر، گرچه انسان مختار و انتخاب‌گر است لکن این اختیار در محدوده‌ای معین تعریف شده است که فضایی آکنده از حوادث و قوانین تکوینی، آن را دربرمی‌گیرد. تربیت می‌بایست تفکیک و تعامل صحیح با این دو حیطة را به مربی انتقال دهد. (حسینی، ۱۳۹۸)

۴-۲- قانون و نظم حاکم بر جامعه

در تمدن اسلامی برخلاف تمدن‌های سکولار و اومانیستی، شریعت اسلامی است، البته اقتضای شکل‌گیری تمدن اسلامی، اسقرار نظمی پیچیده است که مبتنی بر اصول و محکّمات اسلامی و در منطقه فراغ اسلامی در قالب اعتباریات انجام می‌شود. در واقع، اعتباریات یکی از قابلیت‌های بشری برای تمدن‌سازی است که در تمدن اسلامی بستر تحقق آن منوط به ابتنای اعتباریات بر اصول و محکّمات اسلامی کاملاً فراهم است.

در این بحث و نحوه قانون‌گذاری و اجرا و نظارت قانون، مسأله اعتقاد به امامت و همچنین حضور امام غایب در جامعه نقش مهمی در تمدن نوین اسلامی دارد. در امر جانشینی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) دو موضوع مهم قابل بررسی است: نخست، امامت مسلمین و دیگری ریاست حکومت مسلمین که جا دارد رابطه این دو عموم خصوص مطلق معرفی شود؛ چراکه سرپرستی سیاسی مسلمین جزء شئون امام (علیه‌السلام) است و در شرایطی که امام (علیه‌السلام) یا جانشین او حاضر است، نمی‌توان سرپرستی سیاسی مسلمانان را به کسی دیگری سپرد و هر کسی جز امام (علیه‌السلام) یا جانشین بر حقش این نقش را عهده‌دار شود، عقلاً و شرعاً غاصب است.

با این حال، امامت که مفهوم آن تداوم ارائه طریق و مهم‌تر از آن، ایصال به مطلوب است، جایگاهی نیست که بتوان آن را از طریق شورا یا انتخاب عمومی به کسی واگذار کرد. نباید از نظر دور داشت که به‌استثنای نزول وحی و کتاب الهی که با رحلت پیامبر خاتم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) باب آن برای همیشه بسته می‌شود، امام از همه شئون پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بهره‌مند است و اگر در انجام مأموریت خود به دلیل بدفهمی یا گناه دچار اشکال شود، دین خدا از مسیر خود منحرف خواهد شد و این از حکمت خداوند به‌دور

است که سرنوشت دین پیامبر خاتم خود را با واگذاری جانشینی او به افراد ممکن‌الخطا، به انحراف و انحراف بکشاند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۶۰) با این وصف و بر اساس عقاید امامیه و همچنین اصول عقلی، امام علاوه بر بهره‌مندی از مجموعه‌ای از ویژگی‌های علمی و عملی که باید در او در عالی‌ترین سطح مجتمع باشد و نیز نصب «خاص» و نه «عام»، از سوی خدا متعال به واسطه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، می‌بایست «معصوم» باشد.

در اینجا سؤال می‌شود که تکلیف مأموریت امامت پس از دوران غیبت امام معصوم (علیه‌السلام) چه می‌شود؟ در پاسخ می‌توان گفت که جانشین امام معصوم (علیه‌السلام) در دوران غیبت، فقهای دارای شرایط هستند که هرچند داشتن مقام عصمت در آنها شرط نیست، اما احراز «عدالت» در آنها ضروری است و این افراد به «نصب عام» در مرتبه‌ای پایین‌تر از امام و در طول امام نه در عرض او، وظیفه امام را به‌طور نسبی در دوران غیبت انجام می‌دهند که از آن به «ولایت فقیه» تعبیر می‌شود. ذکر این مطلب در پراکنش مفید است که ارائه طریق و ایصال به مطلوب از سرپرستی سیاسی مسلمین جدا نیست، بلکه این دو، دو روی یک سکه‌اند اما اگر حکومت از امام (علیه‌السلام) یا ولی فقیه به زور گرفته شود یا زمینه آن نباشد، امام و جانشین بر حق او می‌توانند وظیفه امامت را به‌صورت حداقلی محقق کنند؛ کما اینکه ائمه اطهار (علیهم‌السلام) این وظیفه را در مقاطع دور بودن از ساحت حکومت انجام دادند.

بر اساس توضیحاتی که ارائه شد، تبدیل دکترین امامت هسته مرکزی تمدن نوین اسلامی به‌طور مشخص می‌تواند آثار و فوائد بسیاری به‌دنبال داشته باشد:

اول: با ارائه جامع نظام‌مند معارف و حیانی، درک جامع اسلامی از تعلیم اسلامی را ارتقا داده و جلوی بدفهمی و تحریف را بگیرد.

دوم: با پیاده سازی مکانیزم‌های اسلامی و در رأس همه مکانیزم عدالت، اجرای احکام و ارزش‌های الهی در جامع را تضمین کند.

در ارتباط با امکان تحقق نظم سیاسی دولت-امت در تمدن نوین اسلامی این سؤال مطرح می‌شود که آیا تمدن نوین اسلامی خود را در چارچوب دولت-ملت محصور می‌کند یا خیر؟ آیا برنامه‌هایی برای تغییر چارچوب دولت-امت دارد؟ پاسخ به این سؤال این می‌تواند باشد که امروز و در دوران غیبت امام زمان (علیه‌السلام)، شاید امکان تحقق حداکثری نظم سیاسی دولت-امت در جهان اسلام وجود نداشته باشد اما به نظر می‌رسد بتوان با طراحی یک مدل پیشرفته و با قرار دادن «رهبر» به‌جای دولت، نظم سیاسی جدیدی را تحت عنوان رهبر-امت در جهان اسلام برقرار کرد؛ نظمی که بعضی از جلوات

آن با پیروزی انقلاب اسلامی قابل درک شده است.

تفاوت تمدن نوین اسلامی با تمدن مهدوی در این است که در تمدن مهدوی، مقصد عالیّه اسلام از تمدن‌سازی با حضور منحصر به فرد امام (علیه‌السلام) و امدادهای خاص الهی محقق می‌شود. به بیان واضح‌تر، اگر جامعه اسلامی به دنبال فتح قله‌های گوناگونی است، رفیع‌ترین قله تنها در عهد ظهور امام زمان (علیه‌السلام) قابل تحقق است. البته تمدن اسلامی قبل از ظهور با تمدن اسلامی بعد از ظهور، ارتباط طولی دارد و حتماً تمدن اسلامی در دوران غیبت صرف‌نظر از اینکه با تمدن مهدوی اتصال زمانی داشته یا نداشته باشد، می‌تواند نقش مقدمه‌ساز را برای ظهور منجی عالم بشریت بازی کند.

۴-۳- نگرش به ترقی و پیشرفت

در واقع تمدن اسلامی ضمن همه‌جانبه دانستن پیشرفت و نهادینه‌سازی عدالت در ساختار آن، روح حاکم بر پیشرفت را فرهنگ دینی قلمداد می‌کند. این روح (یعنی فرهنگ دینی) قادر است از تقابل هر یک از جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پیشرفت با فرهنگ جلوگیری کرده و از مادی‌زدگی، ماشین‌وارگی و هویت‌زدایی در تمدن و همچنین از ورود جامعه اسلامی به ساحت دنیاپرستی و مفاسد ناشی از آن جلوگیری کند.

برای تقویت همین نگاه است که می‌توان تأثیر مسأله پذیرش نظام احسن بودن عالم را مورد بررسی قرار داد:

۴-۳-۱- باور به نظام احسن

مادامی که انسان به حکمت و عدل فراگیر و همه‌جانبه در نظام آفرینش الهی باور نداشته باشد و هر پدیده و جزئی از اجزای این مجموعه هماهنگ را زیبا و ستودنی نیابد، سخن گفتن از رضا و تسلیم گزافه است. نگرش توحیدی موجب می‌شود انسان منشأ و سرچشمه همه چیز را تنها خدا بداند و در نتیجه جز خیر و زیبایی در عالم نبیند. علامه طباطبایی با ضمیمه نمودن آیاتی از قرآن این معنا را استنباط نموده است؛ مثلاً آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱) و «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ» (قصص / ۶۰) و امثال آنها وقتی به یگدیگر ضمیمه شود، این معنا را می‌رساند که هر موجودی در این عالم به هر چیزی نایل شود و در طول وجودش از هر چیزی برخوردار گردد، از ناحیه خدای سبحان برخوردار گشته و همان معنی خیر او است و خدا در اختیارش گذاشته تا از آن بهره‌مند گردد؛ چنان که آیه شریفه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده / ۷) نیز به ضمیمه آیه «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَإِلَهِ إِلَّا هُوَ» (غافر / ۶۲) نیز به این نکته اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۳۹).

این نیکویی تامّ و شامل که در آفرینش وجود دارد، نه تنها با مرگ و میر و اندوه بازماندگان و پدیده‌های از این دست مغایرت ندارد، بلکه به گفته علامه، حسن و حکمت آن جز با آفرینش مرگ و حیات کامل نمی‌شود. بر اساس آیه «وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ» (حجر/ ۲۳) که پس از ذکر شماری از عناصر طبیعت و نظام آفرینش آمده است، تمامی تدبیرها به خدای متعال منتهی می‌شود و نعمت‌هایی مانند آسمان و برج‌هایش، زمین و کوه‌هایش، گیاهان و موزون بودن آن، ابرها و بارانش، وقتی به صورت نظام تام و حکیمانه درمی‌آیند که به حیات و موت و حشر منضم شود. (همان، ج ۱۲: ۱۴۶)

البته علامه در چگونگی اسناد و انتساب امور به حضرت حق، به دو مسیر مستقیم و با واسطه معتقد است. در نگاه ایشان، اگرچه حکمت خداوند اقتضا می‌کند این عالم همان طور که بر صلاح و اطاعت مشتمل است، پر فساد و معصیت هم مشتمل باشد لکن کون و فساد در غیر اعمال مستقیماً به خدای متعال مستند است؛ چون کار خلقت و تدبیر تنها به دست اوست و شریکی ندارد. همچنین اعمال سعادت‌آور و مثل آن، بدون واسطه به او مستند است؛ چون تنها مسئله هدایت او مایه سعادت است اما اعمال شقاوت‌آور نظیر وسوسه شیطان، مسلط کردن هوای نفس بر انسان، حکومت دادن ستمکاران بر مردم و امثال اینها، با واسطه به خدا مستند است و آن واسطه عبارت است از ترک هدایت، گمراه نمودن، خوار و بیچاره کردن و امثال آن. این واسطه‌ها همان است که از آن به اذن تعبیر می‌کنیم و می‌گوییم خدای تعالی به شیطان اذن داد تا با وسوسه‌ها و تسویلات خود دل‌های مؤمنین را گمراه کند و انسان پیروی هوای نفس را از پیروی‌اش منع نکرد و بین ظالم و ظلمش حایل نشد؛ چراکه پایه نیک‌بختی و بدبختی، بر اختیار نهاده شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۰۲)

این نکته اخیر علامه که استناد اعمال طاعت‌محور و سعادت‌آور به دلیل هدایت الهی، بدون واسطه به حضرتش منسوب است، قابل مناقشه می‌نماید. به‌راستی عنصر اختیار انسان که گاه به پذیرش و اجرای هدایت‌های الهی ختم شده و گاه تمرد و عصیان بنده را به بار می‌آورد، واسطه تحقق اعمال نیک او نیست؟ بر پایه چه دلیل و مستمسکی میان اعمال خیر و شر انسان تفاوت نهادید، حال آنکه معادل همان واسطه‌هایی که در معاصی و شرور برشمرد، در طاعت نیز مشهود و قابل ذکر است؛ واسطه‌هایی چون اخذ و تمسک به هدایت: «فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا-حُدُوًّا بِأَحْسَنِهَا» (اعراف/ ۱۴۵)، ارشاد و هدایت انسانها: «وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا، وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوْقِنُونَ» (سجده/ ۲۴) در مجموع باید پذیرفت به‌همان نسبتی که خداوند در شرور به نیروهایی چون شیطان اذن واسطه‌گری داده است، در خیرات نیز اولیا

و دیگر بندگان و لاقبل قوه اختیار و اراده آدمی را واسطه قرار داده است.

۴-۴- نفی اصالت دنیا

در مقاصد تمدن اسلامی، ضمن نفی اصالت دنیا و ترسیم حیات ابدی انسان پس از مرگ، جامعه اسلامی متمدن به مسیر دستیابی به حیات اصیل و ابدی انسان تبدیل می‌شود.

یکی از تفاوت‌های جوهری تمدن نوین اسلامی با تمدن‌های سکولار، فقدان انگیزه سلطه‌گری در تمدن نوین اسلامی است، بنابراین، معنای گسترش یا بندگی و جهانی شدن در این تمدن با تمدن‌های سکولار متفاوت است. در این زمینه می‌توان به عقاید شیعه در زمینه‌های مختلفی اشاره کرد:

۴-۴-۱- یادآوری نعمت‌های الهی

یاد حق و نعمت‌های بیکران او، انسان را از غفلت بیرون آورده و او را متوجه عظمت هستی و رحمت الهی می‌کند و راه تربیت به‌سوی مقصد غایی را هموار می‌سازد. خدای رحمان از سر رحمت و محبت بی‌حد خویش عموم مردم را بدین امر تذکر داده تا دل‌هایشان بدان نرم شود و توحید ناب در جانشان جاری گردد. در آیه ۳ سوره فاطر آمده است: «ای مردم، نعمتی را که خدا بر شما ارزانی داشته است یاد کنید. آیا جز خدا آفریننده دیگری هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ خدایی جز او نیست، پس چگونه از حق منحرفتان می‌کنند؟» نیز از روی رحمت و ویژه‌ای که نسبت به مؤمنان دارد، آنان را به یادکرد نعمت‌های فراخوانده است تا روشنی عظمت الهی بر دل‌هایشان بتابد: «یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم» (احزاب/ ۹) این یادآوری، عقل و فطرت را وامی‌دارد که انسان در برابر عظمت و رحمت خدای بی‌همتا سر تعظیم فرود آورد و تنها در برابر ذات اقدس حق تسلیم شود که تربیت توحیدی نیز با همین امر سامان می‌یابد. این که خدای تعالی به یادآوری این نعمت امر می‌کند، از دیدگاه علامه، بر اساس رسم و عادت قرآن کریم بر ذکر علل و اسباب تعلیمات خویش است؛ خداوند از این راه، خلق را به‌سوی خیر و هدایت دعوت می‌کند، بدون اینکه مردم را به تقلید کورکورانه وادارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۷۰)

ذکر نعمت‌های خداوند برای مشرکان که به خالقیت خدا اعتقاد داشتند، برای القاء نگرش توحیدی در تدبیر و مالکیت و سایر شوون پروردگار یکتا است؛ چون وقتی مخاطب قبول دارد که خدا خالق هر چیزی هست، باید او را متوجه کرد که پس آثار مخلوقات او که همانا تنعم ما از آنهاست، نیز از خداست که این همه نعمت را در اختیار ما گذارده و چون وجود این نعمت‌ها

از آن او و ملک اوست و ملکیت او نه باطل می‌شود نه به دیگری منتقل می‌گردد و نه تبدیل قبول می‌کند، پس منعم حقیقی ما نیز تنها اوست و هیچ موجودی دیگری غیر او سهمی از منعم بودن ندارد، حتی خود نعمت هم نعمت بودنش از خودش نیست و ولی نعمت ما نخواهد بود؛ چون هم خودش و هم اثرش هر دو ملک خداست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۲۱۹)

۴-۲-۴- نگرش آیه‌ای

اعتقاد به اینکه هستی عین عدالت است، به پیدایش هدف واسطی کسب روحیه تسلیم و رضا منجر شده و آن هدف با اصل نظام احسن پیوند می‌خورد. روش اجرای آن اصل و دستیابی به هدف یاد شده، نهادینه‌سازی نگرش آیه‌ای به کل اجزای هستی شناخته می‌شود. در این نگرش، ماسوای خدا، آیت او هستند؛ از خود چیزی ندارند و اصولاً نفسیت و واقعیت آیت، همانا حکایت از صاحب آیت است، این بنده هم که سراپای وجودش را محبت صاحب آیت پر کرده، دیگر رشته محبت خود را از هر چیزی بریده و در پروردگارش منحصر کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۷۴)

از سوی دیگر، چون هر پدیده‌ای در عالم آیت، آینه حق تعالی است، دیگر اعتراض و نارضایتی از حوادث تلخ و نیز ظلم‌پنداری پدیده‌ها جایی ندارند. شاید برخی گمان کنند، آیت و علامت خدا باید چیزی خارق‌العاده و برهم‌زننده سنت طبیعت باشد، اما این صحیح نیست؛ چون نه لفظ آیه و نه مفهومی، آیت را در معجزه منحصر کرده و نه قرآن کریم این کلمه را منحصر در معجزه استعمال نموده است. معجزه خارق‌العاده یکی از مصادیق آیت است نه معنای آن. به شهادت اینکه در آیه ۱۰۶ سوره بقره، هیچ آیه‌ای را منسوخ یا ترک نمی‌کنیم، مگر آنکه بهتر از آن یا همانند آن را می‌آوریم. آیت را در معنای وسیعی استعمال کرده که حتی به‌طور قطع، احکام منسوخه در شریعت‌های سابق را نیز شامل می‌شود. در آیه «أَبْنُونَ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةً تَعْبَثُونَ؛ آیا بر فراز هر بلندی به بیهودگی برجی برمی‌آورید؟» (شعراء/ ۱۲۸) آن را در معنای علامت استعمال کرده و همچنین آیاتی دیگر از قرآن کریم که در آنها کلمه «آیت» در غیر مورد معجزه استعمال شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۵۴)

باید دانست آیت‌ها و نیز حیثیات، مختلف هستند؛ چون بعضی از قرآن آیتی است برای خدای سبحان، به‌اعتبار اینکه بشر از آوردن آن عاجز است و بعضی دیگرش که احکام او تکالیف الهیه را بیان می‌کند، آیات او هستند، بدان جهت که در انسان‌ها تقوا ایجاد نموده و آنان را به خدا نزدیک می‌کند. نیز موجودات خارجی آیات او هستند، بدان جهت که با هستی خود وجود صانع خود را و با خصوصیت وجودی‌شان از خصوصیات صفات و اسماء

حسنای صانع‌شان حکایت می‌کنند، نیز انبیای خدا و اولیائش، آیات او هستند، بدان جهت که هم با زبان و هم با عمل خود، بشر را به‌سوی خدا دعوت می‌کنند. بنابراین کلمه آیت، مفهومی دارد که دارای شدت و ضعف است. بعضی از آیات در آیت بودن، اثر بیشتر و بعضی اثر کمتری دارند؛ همچنان که از آیه «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (نجم / ۱۸) نیز بر می‌آید که بعضی آیات از بعضی دیگر در آیت بودن بزرگتر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۵۰)

المیزان در تفسیر آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت / ۲۳) همین نگرش آیه‌ای را مصحح کاربرد فعل نظاره شمرده، معتقد است این طایفه دلپایان متوجه پروردگارشان است و هیچ مشهدی از مشاهد جنت را شهود نمی‌کنند و به هیچ نعمتی از نعمتهایش متنعم نمی‌شوند، مگر آنکه در همان حال پروردگار خود را مشاهده می‌کنند؛ چون به هیچ چیز نظر نمی‌کنند و هیچ چیزی را نمی‌بینند، مگر از این دریچه که آیت خدای سبحان است عیناً نظر کردن به صاحب آیت یعنی خدای سبحان است. (همان، ج ۲۰: ۱۱۱)

۴-۴-۳- حب عبودی

حَبّ عبودی یعنی محبتی که از روی عبودیت فرد و از شناخت توحیدی نسبت به نشأت می‌گیرد، محبتی که از روی عبودیت فرد و از شناخت توحیدی نسبت به نشأت می‌گیرد، محبتی که همه نقایص و تمایلات انسان را پاسخ می‌دهد. به گفته علامه، بنای اسلام بر محبت عبودی است؛ یعنی ترجیح دادن جانب خداوند بر جانب بنده، رضای خدا را برای رضای خود ترجیح دادن، از حق خود به‌خاطر حق خدا گذاشتن و از خشم خود به‌خاطر خشم خدا صرف نظر کردن، این محبت انسان را به کارهایی وامی‌دارد که عقل اجتماعی نمی‌پسندد؛ چون ملاک اخلاق اجتماعی، همین عقل اجتماعی است. محبت انسان را به کارهایی وامی‌دارد که فهم عادی که اساس تکالیف عمومی و دینی است، آن را نمی‌فهمد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۵۴۲) در حدیث قدسی آمده است: «هرگاه اشتغال به من بر جان بنده غالب آید، خواهش و لذت او را در یاد خود قرار دهم و چون خواهش و لذتش را در یاد خود قرار دهم، عاشق من می‌گردد و من نیز عاشق او» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۸۵۳)

«حب عبودی» روشی است برای تقویت اراده و همت در راه کسب فضایل و ترک رذایل. علامه طباطبایی می‌فرماید عبادت به سه طریق ممکن است (و هر کدام اثر خود را دارد): نخست عبادت از روی ترس و بیم از خشم الهی و عذاب آخرت که انسان را به زهد وامی‌دارد؛ یعنی فرد از لذایذ دنیا چشم می‌پوشد تا به نجات اخروی برسد. دوم عبادت به طمع بهشت و نعمت‌های اخروی که فرد را به فعل نیک وادار می‌کند اما طریق سوم عبادت، طریقه

محبت است؛ یعنی قلب را از تعلق به هر چه غیر خدا است پاک کردن، از تمام زینت‌ها و زخارف دنیا، از فرزند، همسر، مال، مقام، حتی از آرزوهای خود گذشتن. قلب را منحصرأ برای خدا فارغ کردن؛ یعنی محبت به خدا، قلب فرد را مرحله به مرحله تسخیر می‌کند تا جایی که این فرد تنها کاری را می‌کند که خداوند دوست دارد و آن چیزی را ترک می‌کند که او نمی‌پسندد. به رضای خدا راضی و به خشم خدا خشمگین می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۱۷، ج ۱۲: ۱۶۱) شهید مطهری در این باره می‌گوید عشق و محبت، محرک شکستن حصار خودپرستی است. همین که عاشق از خود، پا بیرون نهد، روح او توسعه می‌یابد و صفات زشت اخلاقی را کنار می‌نهد... عشق و محبت، تنبل را چالاک می‌کند، حتی از کودن تیزهوش می‌سازد، از بخیل بخشنده و از کم طاقت، شکیبا می‌سازد. (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۶)

راه‌های کسب حبّ خداوند در قرآن بیان شده است؛ برخی از آنها عبارتند از: تفکر و شناخت خداوند، ذکر دائم و یادآوری‌های نعمت‌ها و مسئولیت انسان در برابر خداوند، (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۳۶) اخراج محبت غیرخدا (بر اساس روایت «القلب حرم الله فلا تسکن فی حرم الله غیر الله»، (محمدی ری شهری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۶) عمل کردن مطابق رضایت الهی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۷۵) و محبت اولیای خدا که خداوند به آن سفارش کرده است: «قُلْ لَا اسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/ ۲۳).

علامه طباطبایی در المیزان به طرح سه مکتب اخلاقی پرداخته و تفاوت‌های آنها را بیان داشته است که در اینجا به معرفی اجمالی این سه مکتب می‌پردازیم. نخستین مکتب «مکتب یونانی» است که همان مکتب ارسطویی بوده بر نظریه حد وسط مبتنی است. غایت این مکتب به دست آوردن منافع و آثار دنیوی و ستایش اجتماعی است. موتور محرک این نوع اخلاق، علاقه به آثار دنیوی و ستایش اجتماعی است. روش تربیتی آن نیز درمان رذایل اخلاقی است. دومین مکتب «مکتب دینی عام» است. غایت این مکتب اخلاقی، سعادت اخروی و موتور محرک آن علاقه به تمتعات اخروی و روش تربیتی آن درمان رذایل است. مکتب سوم «مکتب دینی خاص یا مکتب اخلاقی قرآن» است. بنیاد و اساس این مکتب بر توحید، هدف و غایت آن ذات خداوند، موتور محرک آن حبّ و عشق به خداوند و روش آن پیشگیری است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۵۴؛ ج ۴: ۲۰)

در این روش که تنها مخصوص خدا است، اصل اساسی، محور زمینه‌های رذایل اخلاقی است، انسان‌ها از نظر اوصاف و طرز تفکر، طوری تربیت می‌شوند که دیگر محل و موضوعی برای رذایل اخلاقی باقی نگذاشته و به عبارت دیگر،

اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده را از طریق رفع از بین برده نه دفع؛ یعنی اجازه نداده که رذایل در دل‌ها راه یابد تا درصدد برطرف کردنش بر آیند، بلکه دل‌ها را آن‌چنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر برای رذایل جایی باقی نگذاشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۵۹)

نتیجه

تمدن‌سازی در جهان معاصر با پیروزی انقلاب اسلامی نقش مهمی پیدا کرده و از جمله اهداف حکومت اسلامی به شمار می‌رود. با بررسی عقاید کلامی تشیع می‌توان تأثیر این باورها را در پیشبرد اهداف تمدن نوین اسلامی مورد بررسی قرار داد. نوین بودن این تمدن؛ یعنی تمدن در حال شکل‌گیری، نو و جدید خواهد بود و از ضعف‌ها و کاستی‌های تمدن‌های پیشین دوری خواهد کرد.

مؤلفه‌های تمدن اسلامی را می‌توان در دین‌بنیاد و حق‌گرا، عدالت‌محور، امام‌محور، آزادی‌بنیان و آزادی‌زا، مردم‌نهاد بودن دانست، ضمن آن که دارای رویکردی فرآیندی و تدریجی، علم‌گرا، آبادگر و فقرستیز، خلاق و نوآور، طبیعت‌دوست، تعالی‌خواه، انسان‌ساز و جهانی بوده و به دنبال صلح و آرامش است.

لوازم اساسی این تمدن، «فکر دینی نظام‌مند، به‌روز و پاسخگو»، «علم بالمعنی الاعم (معرفت و دانش تجربی)»، «اخلاقیت و نوآوری»، «انسان رشید و در طراز تمدن»، «رهبری دینی صالح و توانا»، «آزادی (در طول عدالت و اخلاق)»، «ثروت (نه به‌معنای تکاثر منفی)» می‌باشد.

عقاید تمدن‌ساز شیعه در موارد متعددی مطرح می‌شود؛ از جمله در حوزه جهان‌بینی و انسان‌شناسی که در دو موضوع عقلانیت و هستی‌شناسی توحیدی قابل بررسی است. مؤلفه دوم، قانون و نظم حاکم بر جامعه است که براساس باور به نقش امام در جامعه شکل می‌گیرد. نوع نگرش به ترقی و پیشرفت در تمدن نوین اسلامی نیز براساس باور به نظام احسن قابل دستیابی است. چهارمین محور یعنی نفی اصالت دنیا نیز از جهت یادآوری نعمت‌های الهی، نگرش آیه‌ای به عالم و حب عبودی حاصل می‌شود.

منابع

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۵، فراز و فرود فکر فلسفی، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲. انوری، حسن، ۱۳۸۷، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن.
۳. بندر ریگی، محمد، ۱۳۸۴، المنجد، تهران، انتشارات ایران.
۴. پورعباس، محمد، ۱۳۹۸، تاملی در کارکرد توحید عبادی و نسبت آن با

- ایجاد رفاه اقتصادی در گستره تمدن نوین اسلامی، نشریه علمی تمدن اسلامی و دین پژوهی، شماره سوم.
۵. جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۵، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۶. حسینی، بی بی حکیمه و حسنعلی رضی، ۱۳۹۸، هستی‌شناسی توحیدی قرآن و نقش آن در تمدن‌سازی تربیت محور، نشریه تمدن اسلامی و دین پژوهی، شماره دوم.
 ۷. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۹۱، انسان ۲۵۰ ساله، تهران، موسسه جهادی صهبا.
 ۸. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۳، المذاهب الاسلامیه، قم، انتشارات موسسه امام صادق علیه‌السلام.
 ۹. شیخ مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳، اوئل المقالات، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
 ۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۱۵، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه.
 ۱۱. درخشه، جلال و سید مهدی موسوی نیا، ۱۳۹۶، کارکرد نظریه عقلانیت سیاسی در انقلاب اسلامی، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۱۳.
 ۱۲. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
 ۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۴. غلامی، رضا، ۱۳۹۶، فلسفه تمدن نوین اسلامی، تهران، سوره مهر.
 ۱۵. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۳، چیستی عقلانیت، فصلنامه ذهن، شماره ۱۷.
 ۱۶. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۷۵، میزان الحکمه، قم، انتشارات دارالحديث.
 ۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۸، جاذبه و دافعه علی علیه السلام، تهران، صدرا.
 ۱۸. معین، محمد، ۱۳۶۰، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
 ۱۹. مکی، محمدکاظم، ۱۳۸۱، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، مترجم محمد سپهری، تهران، سمت.
 ۲۰. نجفی، موسی و رضا غلامی، ۱۳۹۷، انقلاب اسلامی و نقش محوری آن در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی با تاکید بر دکتین امامت، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۵۵.
 ۲۱. ولایتی، علی اکبر، ۱۳۸۴، فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
 ۲۲. هادوی، مهدی، ۱۳۷۷، نظریه اندیشه مدون، فصلنامه قسبات، شماره ۷.

نقش امید در زندگی آخرالزمانی شیعه

نفیسه مقدسی*

کارشناسی شیعه‌شناسی

چکیده

با نگاهی کلی به جامعه بشری، چیزی که عقل سلیم آن را قضاوت می‌کند، آشفتگی است. اگر به دنبال علت این آشفتگی برویم، با افرادی روبرو می‌شویم که راهی جز فطرت در پیش گرفتند. اوقاتی نه چندان کوتاه است که جهان توسط منحرفان از فطرت اداره می‌شود. بیشتر اوقات مستعمران، مالداران و افرادی که دنیا را به آخرت خود ترجیح داده‌اند، دستی در تصمیمات اثرگذار تاریخ داشته‌اند. ایشان با نفوذ خود، اذهان را از اصل خود منحرف کرده و زندگی را به جسم خلاصه کرده‌اند. دور ماندن از اصل روحانی عمیق‌ترین و بزرگترین ظلمی است که نسبت به مخلوقات انجام شده. این ناعدالتی تا جایی ادامه می‌یابد که عقول دریابند بند اصلی انسانیت در خطر است. بسیاری از افراد که در صدر آنان معصومین (علیهم‌السلام) بوده‌اند، با خون‌ها، اشک‌ها و قربانی کردن خود، شیعه را به این زمان رسانیده‌اند، پس این نسل از شیعه مسئول توقعات آخرین ذخیره الهی است که آن آمادگی برای ظهور می‌باشد. آمادگی برای ظهور نیازمند روحی امیدوار و امیدوارکننده است. امید یک زبان جهانی است که تمام ملت‌ها آن را درک می‌کنند و از وظایف شیعه، زنده نگهداشتن امید حقیقی در قلب خود و جهانیان است. مقاله حاضر با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای به نقش امید در زندگی آخرالزمانی شیعه پرداخته است.

کلیدواژه: امید، خوف و رجا، توحید، امیدواری، آخرالزمان.

مقدمه

آغاز رسمی تشیع با تولد آخرین دین الهی همراه بوده و با گذر کمی از اسلام، نام موعودی نجات‌دهنده به میان آمد. در طول حکومت اسلام این آرمان، اوج و فرودهایی داشته تا زمان حال که ترس ظالمان از عدالت کمتر و ظلم‌شان نمایان‌تر شده است. این در حالی است که در مجمع مظلومان،

نیاز شدید به مرد عدل روزافزون شده اما تصمیمات انسانی، کائنات را طوری رقم زده که بسیاری در تاریکی ناعدالتی سکوت کرده‌اند. این خموشی در مبنا و اعتقاد شیعه راهی ندارد، شیعه مسئول است اما غرق شدن در فتنه‌های قبل از ظهور او را از انجام کامل مسئولیت‌هایش دور می‌سازد. درحالی که از اهداف اصلی معتقدان به امامت این است که جوابگوی انتظار منجی باشند. نوشتار حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای و جمع‌آوری موارد مفید مربوط به این مسئله در تلاش است نقش بسیار مهم و اساسی امید در دوران انتظار را بررسی نماید.

۱- ماهیت امید

در معنای امید این‌چنین آمده است: آرزو، رجاء، چشم داشت، انتظار، توقع، اعتماد و اعتقاد، بیم و امید، وعید و وعده، ترس، بیم و امید دادن، ترسانیدن و وعده دادن، وعید و وعده دادن. (دهخدا، ذیل واژه امید)

امید در لغت به معنای گمان وقوع خیری ممکن الحصول در آینده آمده است. معانی ترس، توقع، انتظار و شوق نیز برای آن ذکر شده است. شاید بتوان گفت این معانی به لوازم معنای امید یا به بخشی از آن اشاره دارد؛ زیرا از آن رو که متعلق امید امری ممکن الحصول است نه قطعی و ترس از تحقق نیافتن آن وجود دارد. امید را به خوف معنا کرده‌اند و از آن رو که متعلق امید، امری خیر و مسرت‌بخش است و طبعاً موجب اشتیاق شخص امیدوار به آن امر شده و حالت انتظار و توقع به او دست می‌دهد، امید را به توقع و شوق و انتظار معنا کرده‌اند.

واژه امید به دو معناست: ۱. امنیت و توکل، ۲. آرزو و اعتقادی که امکان دستیابی بدان وجود دارد. در فرهنگ‌نامه رندم‌هاوس نیز، امید به انتظار مثبت فعال و مداوم برای تعقیب در جهت یک شایستگی مطلوب معقول تعریف شده است. دانشنامه معاصر هزاره نیز، امید را آرزو و انتظار چیزی که مایه دلگرمی آدمی است، معنا کرده است. در فرهنگ فارسی معمولاً امید و آرزو در کنار هم به کار می‌روند. هر امیدواری با آرزویی همراه است اما هر آرزویی، امیدواری به همراه ندارد. (محققیان و پرچم، ۱۳۹۰: ۱۱۸-۹۳)

امید در اصطلاح روانشناسی هم مورد توجه بوده است. در طول دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ روان‌پزشکان و روان‌شناسان، امید را تحت عنوان کلی انتظار مثبت برای دست یافتن به هدف مطالعه می‌کردند و از این میان، اسنایدر بنیان‌گذار نظریه امید در روان‌شناسی، معتقد است امید فرایندی است که طی آن افراد اهداف خود را تعیین می‌کنند، راهکارهایی برای رسیدن به آن اهداف می‌سازند و انگیزه لازم برای به اجرا در آوردن این راهکارها ایجاد کرده، آن را در طول مسیر حفظ می‌کنند. (همان)

دوآن شولتس می‌نویسد سلامت روانی، پیش‌نگر است، نه پس‌نگر. دورنما، چیزی است که شخص امیدوار است بشود نه آنچه پیش‌تر روی داده است و دگرگونی‌پذیر نیست. او می‌افزاید من نگاهی را که به آینده می‌نگرد و بر هدف‌ها، آمال و رؤیاهای درازمدت تمرکز می‌یابد، خوشایند می‌یابم. البته پیش‌بینی و برنامه‌ریزی و تلاش برای آینده، از ماندن در رویدادهای گذشته، سالم‌تر به نظر می‌رسد.

آپورت، یکی از صاحب‌نظران علم شخصیت معتقد است اشخاص برخوردار از سلامت روان، فعالانه در پی هدف‌ها و امیدها و رؤیاهای خویش هستند و رهنمون زندگی‌شان، معناجویی و ایثار و حسن‌تعهد است. تعقیب هدف، هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. اگر هدفی را باید کنار گذاشت، باید بی‌درنگ انگیزه نوینی آفرید. افراد سالم به آینده می‌اندیشند و در آینده زندگی می‌کنند. رویکرد «آینده‌گرا» با ویژگی «سلامت روان» از نسبت معقول و منطقی برخوردار است.

چنین نسبتی را در بیان ویکتور فرانکل (روانشناس معنادرمانگر) به روشنی می‌یابیم. فرانکل می‌گوید شخصیت‌های سالم، ویژگی‌های دیگری هم دارند؛ به آینده می‌نگرند و به هدف‌ها و وظایف آتی توجه می‌کنند. در واقع به چنین هدف‌هایی نیاز دارند. این ویژگی انسان است که تنها با نگرش به آینده می‌تواند زندگی کند. او در ادامه نظریاتش می‌افزاید: بدون اعتقاد به آینده، «محمل معنوی» زندگی از میان می‌رود و روح و جسم به‌سرعت محکوم به فنا می‌شود. باید برای ادامه زندگی دلیلی داشت، در راه هدفی آتی کوشید و گرنه زندگی معنای خود را از دست می‌دهد.

در اصطلاح علم اخلاق نیز به راحتی و لذتی که از انتظار تحقق امری محبوب در قلب حاصل می‌شود امید می‌گویند.

۱-۱- امید در قرآن

مسئله امید و امیدواری به آینده، در قرآن به دفعات متعدد و به شیوه‌های مختلف، بیان گردیده است. در قرآن کریم آیات زیادی راجع به امید وجود دارد و این حقیقت با تعبیری مثل رجاء و یأس و قنوط آورده شده است.

به‌طور کلی، مفهوم امید در لایه مثبت و منفی، در قرآن کریم از راه کلیدواژه‌هایی همچون رجاء (انتظار امری محبوب و پسندیده که اکثر اسباب آن محقق باشد)، طمع (تمایل نفس از روی حرص و آرزوی شدید، به چیزی خارج از دسترس)، أمل (آرزویی که انتظاری طولانی در آن وجود دارد)، تمنی (میل به حصول امری همراه با تقدیر و اندازه‌گیری آن) قابل پیگیری است.

از میان واژگان فوق، تنها در واژه «رجاء» است که فرد امیدوار در راه رسیدن به امیدش، کار و تلاش می‌کند و موجبات رسیدن به امر محبوب را فراهم می‌آورد.

با بررسی آیات مشتمل بر واژگان امید، می‌توان بدین نکته دست یافت که گرچه امید، ماهیتی مثبت و پسندیده دارد اما از آن رو که عوامل پدیدآورنده آن و موانع به‌هم‌زننده آن، ممکن است ماهیتی حقیقی یا کاذب داشته باشند، می‌توان به تنویع و تقسیم آن به صورت زیر پرداخت:

الف) امید مطلوب، صادق و حقیقی: این نوع امید، مربوط به اموری است که در جهت رضای الهی و هماهنگ با واقعیت وجودی انسان است و به دو گونه در قرآن مطرح گردیده: امید به آخرت و برخورداری از رحمت الهی که عموم مؤمنان چنین امیدی دارند و امید به لقای خدا که مؤمنان خاص و انسان های کامل، از آن برخوردارند. این نوع در قالب واژگانی همچون رجاء ممدوح و پسندیده و طمع مثبت و پسندیده بیان شده است.

ب) امید نامطلوب، کاذب و مجازی: این نوع، مربوط به اموری است که رضای الهی در آن لحاظ نمی‌گردد و حاصل وسوسه‌های نفس یا القائات شیطان است: «وَلَا تُؤْمِنِيَهُمْ» (نساء/ ۱۱۹) این نوع امید در قالب واژگان رجاء مذموم و ناپسند، طمع منفی و ناپسند، أمل و تمتی بیان گردیده است.

بدون تردید، امید صادق و کاذب تأثیر بسیار زیادی در زندگی آدمی دارد و تنها امید صادق و حقیقی است که انسان را به یاد خداوند انداخته و همواره وجود او و حاضر و ناظر بودن او را به اندیشه آدمی مخاطره می‌نماید. به همین دلیل در این قسمت در پرتو معرفی محورهای امیدبخش قرآن کریم، به شرح و تفصیل سیمای الگوی پسندیده امید در قرآن پرداخته شده است.

به‌طور کلی، مفهوم امید در قرآن کریم، در دو محور اعتقادی و رفتاری قابل بررسی و پیگیری است؛ چراکه قرآن افزون بر بیان راه‌کارهایی اعتقادی و فردی برای القای امید و رسیدن به آرامش نسبی در دنیا، به ارائه راه‌کارهای رفتاری و اجتماعی فراوانی برای تقویت و افزایش این نیاز اصیل بشری نیز پرداخته است. در بُعد اعتقادی، به تقویت پایه‌های معرفتی و اعتقادی افراد پرداخته شده که مهم‌ترین اصول اعتقادی اسلام، ایمان و عقیده به توحید، نبوت و معاد می‌باشند؛ زیرا این سه اصل، پایه و اساس دریافت اسلام را تشکیل می‌دهند و سایر آموزه‌های اسلام، معنابخشی خود را از این سه اصل دریافت می‌نمایند. نیاز به این آموزه‌ها، برای ایجاد امید و روحیه امیدپرووری در آدمی، به آن دلیل است که چون انسان سالم و کامل، دارای شخصیتی می‌باشد که

به‌طور طبیعی در زندگی فردی و اجتماعی، خود را نشان می‌دهد، به همین دلیل، اگر از نظر شخصیتی نسبت به آینده امیدوار نباشد، به‌طور طبیعی، رفتاری بیرون از عرف طبیعت انسانی از خود بروز می‌دهد که در جهت دادن جامعه به‌سمت ناامیدی و افسردگی بی‌تأثیر نخواهد بود.

در بُعد رفتاری نیز، قرآن کریم برای افزایش امید آدمی در زندگانی دنیوی و نیز پرورش روح امید در جامعه، در قالب راهکارهای رفتاری به تقویت روح امید در جامعه پرداخته است. مهم‌ترین راهکارهای رفتاری قرآن در حوزه فردی عبارتند از: ذکر، تهجد، نماز و تلاوت قرآن و در حوزه اجتماعی عبارتند از: انفاق، احسان، عفو و بخشش، امر به معروف و نهی از منکر و وفای به عهد.

بنابراین همان‌گونه که گفته شد، در فرهنگ قرآن، مسئله امید و امیدواری از جهات مختلف و به زبان‌های گوناگون مورد تأکید و ترغیب واقع شده که اگر آدمی به مفهوم واقعی این محورها و زیر مجموعه‌های آن به‌صورت عمقی و نه سطحی پی ببرد، طبعاً بخش عمده‌ای از چگونگی زیستن را خواهد آموخت. (محققان و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۹۹)

۱-۲- امید در روایات

کتب روایی شیعی نیز در مورد امید مواردی بیان کرده‌اند. با جستجو در این کتب متوجه می‌شویم که امید از منظر کلام قدسی و کلام ائمه (علیهم‌السلام) به دو شاخه تقسیم می‌شود:

الف) در کتب اصول کافی «باب خوف و رجا» به برخی روایات برمی‌خوریم که امید را با ترس از الله معنا می‌کنند:

اسحاق بن عمار گوید امام صادق (علیه‌السلام) فرمود ای اسحاق! چنان از خدا بترس که گویا تو را می‌بیند و اگر تو او را نبینی، او تو را می‌بیند و اگر معتقد باشی او تو را نمی‌بیند، کافر شوی و اگر بدانی تو را می‌بیند و سپس نافرمانی او آشکار کنی (با گناهکاری به مبارزه او روی) او را پست‌ترین بینندگان خود دانسته‌ای (زیرا هیچ بنده‌ای در برابر چشم آقای خویش چنین نافرمانی نکند). (کلینی، ۱۳۶۹: ۱۱۰)

ب) با توجه به روایات از اثرگذارترین افعالی که منجر به امید می‌شود «حسن ظن به الله» است، گمان نیک به خدا مانند دژی محکم است که انسان در آن محفوظ است. از این جهت روایات مربوط به حسن ظن در بحث امید جای داده شده است:

«امام باقر (علیه‌السلام) فرمود: در کتاب علی (علیه‌السلام) دیدیم که رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بالای منبر خویش فرموده سوگند به خدایی که جز او

شایسته پرستشی نیست، به هیچ مؤمنی هرگز خیر دنیا و آخرت داده نشد، جز به سبب خوش بینی‌اش به خدا و امیدواری‌اش به او و حسن خلقتش و باز ایستادن از غیبت مؤمنین و به خدائی که جز او شایان پرستشی نیست، خدا هیچ مؤمنی را بعد از توبه و استغفار عذاب نکند، مگر به سبب بدگمانی‌اش به خدا و کوتاهی کردن نسبت به امیدواری به او و بدخلقی‌اش و غیبت نمودنش مؤمنین را و به خدایی که جز او شایان پرستشی نیست، گمان هیچ مؤمنی نسبت به خدا نیکو نشود، جز اینکه خدا همراه گمان بنده مؤمن خود باشد (هرگونه به او گمان برد، خدا با او رفتار کند) زیرا خدا کریم است و همه خیرات به دست اوست، او حیا می‌کند از اینکه بنده مؤمنش بدو گمان نیک برد و او خلاف گمان و امید بنده رفتار کند، پس به خدا خوش بین باشید و به سویش رغبت کنید.» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۱۵)

البته لازم به ذکر است که این دو معنا در کنار یکدیگر امید را آن گونه که باید زنده میکنند؛ زیرا اگر تنها یکی از معانی ترس یا حسن ظن گرفته شود، دچار افراط و تفریط خواهد شد. شیعه دین میانه روی و تعادل گرایی است.

۲- انواع امید

در هر تلاشی که برای تغییر صورت می‌گیرد و هدف والایی در آن نهفته، وجود امید قطعی است. معمولاً امید را به دو نوع فعال و منفعل تقسیم می‌کنند. اولی تضمین کننده سلامت روانی و عاملی پویا و انرژی آفرین و دیگری مخرب و ویران کننده است.

۲-۱- امید فعال و منفعل

در بینش دینی امیدی ستوده شده که موضوع آن، زندگی پربارتر، رستگاری، زنده و سرشار بودن و همراه با انگیزه قلبی، حرکت، شجاعت و تلاش است، آمادگی داشتن برای چیزی که تولد نیافته و البته می‌تواند به وجود آید، انتظار وجود حادثه‌ای در هر لحظه. این نوع امید، آمادگی درونی، متراکم و «هنوز مصرف نشده‌ای» برای فعالیت است. آنان که چنین امیدی دارند، نشانه‌های زندگی تازه را می‌بینند و هر لحظه آماده‌اند تا به تولد آن چیزی که آماده زاده شدن است، یاری رسانند. این همان امیدی است که پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌فرماید: امید، رحمت خدا برای امت من است. اگر امید نبود، مادری فرزند خویش را شیر نمی‌داد و کسی درختی نمی‌کاشت. اگر کیفیت امید، حالتی انفعالی و کنش‌پذیر باشد، دروغ و بدون ایمان و تلاش است. ناتوان دانستن خود، دقیقاً به معنی ناامیدی است. امید انفعالی و کنش‌پذیر، سیمای دیگرگونه‌ای از ناامیدی و یأس به شمار می‌رود. بزرگان

دین، ما را از نومیدی برحذر داشته‌اند و نام امید دروغین را بر آن نهاده‌اند. امام باقر(علیه‌السلام) می‌فرماید: از امید دروغین بپرهیز که تو را گرفتار ترس حقیقی می‌کند. (حاتمی، ۱۳۸۵)

۲-۲- امید خیر یا شر

در بحث خیر یا شر بودن امید برخی چنین گفته‌اند که امیدها دو گونه‌اند:

امیدهای واهی و امیدهای واقعی: امیدهای واهی، بیشتر شامل نوعی ایده‌آل‌ها، آرمان‌ها و آرزوهای گم شده‌ای است که انسان با حاضر کردن آنها در ذهن و درون خویش، به نوعی آرامش خاطر دست می‌یابد. در صورت تداوم و تقویت آن آرمان‌ها و آرزوها خود به خود زمینه جدا شدن از مسائل و رویدادهای واقعی زندگی و در نتیجه احساس بیگانگی با واقعیات، برای شخص فراهم می‌گردد. امام علی(علیه‌السلام) در ترسیم این دویدن و نرسیدن می‌فرماید: «مَنْ سَعَى فِي طَلَبِ السَّرَابِ طَالَ تَعَبُهُ وَ كَثُرَ عَطْشُهُ، مَنْ أَمَلَ الرَّئِي مِنَ السَّرَابِ، خَابَ أَمَلُهُ وَ مَاتَ بِعَطْشِهِ»؛ کسی که در پی سراب (آرزوی واهی) برود، رنجش به درازا کشد و تشنگی‌اش افزون گردد، آن‌که آرزوی سیراب شدن از سراب دارد، امیدش ناامید شود و در تشنه‌کامی خویش جان سپارد.

این نوع رویارویی با مسائل، در مباحث روانشناسی تربیتی، رفتارهای دفاعی نام دارد. از ویژگی‌های این‌گونه رفتارها، آرامش و امنیت بخشیدن کوتاه مدت به شخص است ولی در دراز مدت، این‌گونه رفتارها موجب ناسازگاری با اطرافیان و دنیای خارج می‌شود.

مقابل امیدهای واهی، امیدهای واقعی هستند، امیدهایی که دارای پایه و اساسی منطقی و استوارند و از اعتقادات و باورهای دینی و ارزش‌های مبتنی بر وحی الهی سرچشمه می‌گیرند؛ مانند امید به ظهور حضرت مهدی(عجل‌الله‌تعالی‌عنه) فرجه‌الشریف) و شرایطی که آن حضرت با حکومت خویش فراهم می‌آورد. انتظار امام عصر(عجل‌الله‌تعالی‌عنه) فرجه‌الشریف)، موجب گسترش و توسعه امیدهای واقعی در شیعیان و پیروان آن حضرت می‌شود، امیدهایی که منتظرانش، هرگز در حقیقت و اصالت آنها، تردیدی به خود راه نمی‌دهند؛ زیرا چنین امیدهایی از متن باورهای دین و برخاسته از اعتقاد اصیل و استوار شیعه است. (همان)

باید توجه داشت که نفس امید، وجودی شر نیست، بلکه لازم و خیر است اما عوامل پدیدآورنده (متعلقات) و موانع آن ممکن است ماهیتی حقیقی یا کاذب داشته باشند که باعث می‌شود در این وادی بین امید و یأس فاصله‌ای نزدیک باشد. پس مؤمن به معنای واقعی باید بین خوف و رجا بماند تا به فضای ناامیدی وارد نشود.

۲-۳- امید فردی و اجتماعی

بعضی معتقدند همچنان که فرد بشر امید دارد، اجتماع بشر نیز امیدوار است. امید اجتماع، در اجتماعی یافت می‌شود که همگی افراد در آن شرکت دارند. هنگامی که امید فرد شدت یافت و نیرومند گردید، هدف و آرمان می‌شود. آن‌گاه بر اثر کوشش و تلاش فرد، امید اجتماعی می‌گردد. وقتی امید اجتماعی شدت می‌یابد، هدف اجتماعی و آرمان بشری می‌شود و همان طور که امید فرد، خودبه‌خود انجام‌شدنی نیست و باید در پی آن روان شد تا بدان رسید، امید اجتماعی نیز چنین است؛ باید کوشید، رنج برد، مقاومت کرد، پایداری نمود، تا بدان رسید. امید اجتماعی، آسایش، سعادت، خوش‌بختی، تن‌درستی، برقراری عدل، کوتاهی دست ستم‌گران و دیگر امیدهاست که همه افراد بشر در این خواسته‌ها شریک هستند. (همان)

۳- کیفیت نقش امید در زندگی قبل از ظهور شیعه؛ توحید آغاز امید

نگاه اسلام به انسان، نگاهی هدفمند است، «إنا لله؛ همه از اویم» و «إنا إليه راجعون؛ به سوی او می‌رویم». تمام مخلوقات هدف واحدی دارند، خلقت هیچ کس بیهوده نیست که مرکزیت آن هدف الله است و ما در مجاورت با حق است که کامل می‌شویم. امید نیز در همین تعریف جان می‌گیرد. با باور به وجود هدفی مشترک و خیر که با نظارت قدرت مطلق همراه است، امید در دلها ریشه می‌دواند. امید به قدری قدرتمند است که از لغزش‌ها باز می‌دارد و حتی با شکست امیدواری انسان را از زمین بلند می‌کند.

با گشودن بحث توحید، بدون هیچ شکی پای انواع توحید نیز به میان می‌آید. توحید در ذات، توحید در صفات و توحید در افعال از مراتب اصلی توحید هستند. هر فردی که نام اسلام را بر دوش دارد، در هر سه مرتبه بایستی از شرک مبرا باشد. در اینجا بحث مربوط به مرتبه سوم توحید یعنی توحید در افعال است. مؤمنی که ادعا کند توحید افعالی را قبول دارد؛ یعنی تمام اتفاقات را در راستای اراده الله می‌بیند. او پروردگار را یکتا می‌داند و در کوچک و بزرگ‌ترین جنبش‌های زمان، خدا را عامل می‌داند. البته منظور این نیست که باور به اثرگذاری غیر خدا شرک است، خیر بلکه اراده خداوند مؤثر بر تمام اراده‌هاست.

از آنجا که «وَإِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا كَافٍ» (بلد/ ۴)، هر انسانی رنجی در زندگی خود دارد و یکی از عوامل بسیار مهم که ما را در این چالش‌ها سربلند بیرون می‌آورد «امید» است. با درک این مسئله که خداوند علت تمام علل است، به این مطلب می‌رسیم که خدا می‌تواند علت عملی باشد که بر ما صعب است و آن را بر ما آسان سازد. باور به توحید افعالی و در نتیجه آن امیدواری،

باعث می‌شود در جنگی که تعداد مردان به نصف طرف مقابل است، باز هم با مدد الهی، قلیل بر کثیر پیروز شود که مصداق حق آن غزوه بدر است. ما هنگامی دچار یأس می‌شویم که اسباب رسیدن به هدف را از خود دور یا دسترسی به آن را محال ببینیم. با این دیدگاه به این نتیجه می‌رسیم که از دستیابی به هدف دور مانده‌ایم و ناامیدی بر ما چیره می‌شود. اما فرد با باور به اینکه موجودی اثرگذار و موثر بر هر خلق است، چگونه مأیوس خواهد شد؟ اینجاست که امید بستن به غیر حق ناامیدی و زیان است.

۴- موانع امید و امیدواری

از منظر تعالیم اسلامی، در نقطه مقابل عوامل ایجاد امید و امیدواری و زمینه‌ساز آن، عواملی وجود دارد که مانع از امیدواری حقیقی افراد به رحمت الهی و آینده‌ای روشن می‌شود و به‌نوعی زمینه امیدها و آرزوهای واهی و کاذب دنیوی را فراهم می‌آورد. این موانع در حقیقت نشئت‌گرفته از فقدان عوامل امیدبخش حقیقی می‌باشد؛ عواملی که در رأس همه آنها ایمان و توکل به خدا و باور به روز جزا قرار دارد.

با توجه به این مطلب، می‌توان گمراهی و کفر و عدم توکل به خدا و ایمان به روز جزا را به‌عنوان اصلی‌ترین و سرمنشأ موانع امید و امیدواری ذکر کرد؛ زیرا وقتی انسان به‌کلی از راه حق منحرف و گمراه گشت یا نسبت به پروردگار و نعمت‌های بی‌دریغش کفران پیشه کرد، آمیدی به هدایت و رسیدن به رحمت و درک فیوضات الهی پیدا نخواهد کرد. این مهم به روشنی از آیه ۵۶ سوره حجر و آیه ۸۷ سوره یوسف که گمراهی و ضلالت و همچنین در مرتبه بالاتر، کفر را به‌عنوان زمینه و عامل ناامیدی از رحمت خدا ذکر می‌کنند و ناامیدی را از صفات گمراهان و کافران می‌دانند، قابل دریافت است.

گناه یکی از اموری است که باعث ناامیدی، ناآرامی و بی‌هدفی در زندگی می‌شود، به‌خصوص زمانی که شخص، اصرار بر گناه داشته و به کرات مرتکب آن شود که این امر رفته رفته باعث تیرگی دل و ناامیدی تدریجی می‌شود؛ زیرا فرد احساس می‌کند تمام راه‌ها را بر روی خود بسته و دیگر راهی برای نجات ندارد.

با توجه به محوریت ایمان و توکل به خدا، می‌توان نگاه اسلام به عوامل امیدواری حقیقی و صادق را در شکل ذیل خلاصه نمود؛ رویکردی که در آن جهان‌بینی توحیدی از نقشی بنیادین و محوری برخوردار بوده و انتظار فرج به‌مثابه مبدل و کانالی برای سایر عوامل امیدبخش و البته تقویت‌کننده آنهاست. (امامی و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۴)

۵- آثار امید

برای امید و امیدواری آثاری ذکر می‌شود که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۵-۱- امید عامل تلاش منتظر

امید محرک انسان برای رویارویی با آینده است که برخی آن را انگیزه و برخی دیگر هم آن را نیاز می‌دانند. آدمی، پیوسته و در پی انجام هر کاری، دنبال غایت و مقصودی مشخص بوده و قبل از اقدام به آن نیز، نیازمند انگیزه‌ای برای آغاز عمل است. بر این اساس، انسان برای تداوم زندگی و تحمل دشواری‌ها نیازمند انگیزه‌ای نیرومند است که در پدیده امید به آینده تجلی می‌یابد، آینده‌ای به مراتب جالب‌تر، زیباتر و بهتر از امروز، امید به فردایی بهتر. (انصاری، ۱۳۸۸) ناامید شدن از آینده، تن دادن به این اندیشه است که در آینده هیچ‌گاه نخواهد توانست از یوغ جبر و جبرایت گذشته برهد. بنابراین امید، معطوف به نجات است و نجات از بندگی غیر را نیز شامل می‌شود. (محسنی، ۱۳۸۵)

امید به ظهور اثر مستقیمی بر فکر و عمل فرد و در نتیجه آن جامعه دارد و این تفکر به تربیت نسلی که یاری‌رسان منجی خواهد بود انتقال یافته و ریشه‌دار خواهد شد. تفکری که از ریشه توحید و امید است و با عدالت عامه پایان خواهد یافت و این وعده الهی است.

۵-۲- امید باعث شادی در زندگی

اکثر ما واقفیم که شادی زندگی را زیباتر و پربارتر می‌کند. فرد شاد انرژی بیشتری نسبت به یک فرد افسرده دارد. وی بر اطرافیان خود نیز مؤثر بوده و با فرکانس‌های مثبت فضا و مردمان اطراف خود را به تحرک و پویایی وامی‌دارد. از مواردی که شادمانی را به انسان هدیه می‌دهد، امیدواری است.

امید و آرزو باعث ایجاد انگیزه کار و فعالیت در انسان‌ها می‌شود و هدفی را برای آنها مشخص می‌نماید و به دنبال فعالیت بیشتر، نشاط و شادابی بیشتر خواهد شد. انواع بیماری‌های روانی از جمله یاس و افسردگی از میان رفته، به جای آن آرامش روانی حاصل می‌گردد. حتی بنا بر نظریات پزشکان، بسیاری از بیماری‌های جسمی نیز بر اثر افسردگی و عدم نشاط و شادابی در انسان ایجاد می‌گردد.

اگر انسان بتواند تصویرهای ذهنی خود را مدیریت کند و به جای تصاویر در هم و برهم، آشفته و منفی، تصاویری زیبا از آینده بسازد، احساسی شادمانه خواهد داشت. آنچه تاکنون در عرصه روانشناسی و تجارب زندگی، به اثبات رسیده است، این است که آینده را تصاویر ذهنی انسان می‌سازند؛

یعنی انسان هر انتظار و تصویری از آینده داشته باشد، به نوعی همان انتظار و تصویر تحقق خواهد یافت. امید، زیباترین ویژگی یک خیال است.

اگر انسان می‌خواهد از زندگی لذت ببرد، بایستی با امید زندگی کند. این امید (تصویر مثبت از آینده) است که انسان را زنده نگه می‌دارد. بنابراین انسان باید تصویری زیبا از آینده بسازد و همواره امیدوار باشد و آینده را آن‌گونه که دوست دارد مجسم نماید و باور کند که روزبه‌روز، موفق‌تر، شادتر و خوشبخت‌تر می‌شود. این موضوع در مکتب انتظار به‌خوبی خود را نمایان می‌سازد. (موحدی، ۱۳۸۹)

۵-۳- امید عامل فعالیت هدفمند

جایگاه و نقش تربیتی امید در زندگی چنان روشن است که دلیلی نمی‌طلبید؛ زیرا فروزانی روح امید در دل آدمی، خودبه‌خود او را به تحرک، تلاش و پویایی وامی‌دارد. وقتی نیروهای طالبوت در مقابل لشکر جالوت ایستادند، گفتند: «امروز ما طاقت جنگیدن با جالوت و سپاهیان را نداریم» ولی شمار اندکی که به دیدار خداوند ایمان داشتند گفتند: «بسا گروهی اندک که بر لشکر عظیم به اذن خدا پیروز شود». (بقره/ ۲۴۹)

نقطه امید و اتکای امیدواران در این آیه ۱۰۳ سوره یونس است که می‌فرماید: پس رسولان خویش و مؤمنان را از مشکلات و حوادث می‌رهانیم؛ زیرا بر ما واجب است که مؤمنان را نجات دهیم.

در جنگ احزاب قبایل عرب، یهود و همه گروه‌های ضد اسلام با مشرکان همدست شده، با لشکری عظیم به تعداد ده هزار نفر با تمام تجهیزات، به شهر مدینه حمله کردند و مسلمانان را که تعدادشان به بیشتر از سه هزار نفر نمی‌رسید در شهر مدینه محاصره نمودند. مسلمانان از درون مدینه و خارج آن در مشکلات و محاصره دشمن قرار گرفته بودند. لشکر احزاب در بیرون مدینه و کارشکنی منافقان و تهدیدات قبایل یهود مقیم مدینه از داخل، روحیه آنان را ضعیف کرده بود. شرایط چنان دشوار بود که چشم‌ها از ترس می‌چرخید و جانها به گلو رسیده بود. منافقان اسلام را نابودشده تلقی می‌کردند. در این موقعیت گروهی که به خدا ایمان داشته و به نصرت و امداد الهی امید داشتند، با روبرو شدن با مشکلات و لشکر احزاب نه‌تنها سست نشدند، بلکه ایمان، استقامت و تلاششان افزون گشت. وقتی لشکر احزاب را دیدند، گفتند این همان وعده خدا و رسول خداست و ما پیروزیم و سرانجام نیز با فداکاری و تلاش امیرمؤمنان (علیه‌السلام) و امداد الهی، لشکر اسلام پیروز و لشکر احزاب شکست خورد. سؤال اینجاست نقطه امید و اتکای این رزمندگان مؤمن چه

بود که در میان کوه مشکلات، تسلیم حوادث نشدند و امید خود را از دست ندادند؟

پاسخ این است که اینان و همه مؤمنان با جهان‌بینی توحیدی، زندگی می‌کنند. جهان‌آفرینش را در دست قدرت بیانتهای خدای عزیز می‌دانند و حرکت همه آفریده‌ها را به‌سوی او می‌بینند و همه حوادث و مشکلات فردی و اجتماعی را در مسیر حرکت الی الله و جهان‌بینی توحیدی تفسیر می‌کنند؛ زیرا می‌دانند همه مصائب و رخدادهای تلخ و شیرین در زندگی، آزمون الهی است. آری چنان نسیم روح‌بخش رحمت الهی و امید در دل‌هایشان نشسته که اگر همه دنیا با تمام گستره‌اش به آنان تنگ شود و همه دشمنان دست به دست هم دهند تا نابودشان سازند و زیر فشار مشکلات، محاصره‌ها، جنگ‌ها، ویرانی و... به نفس نفس بیفتند تمام تلاش خود را انجام می‌دهند و جز به رحمت و وعده‌های الهی امید نمی‌بندند و جز با فیض بی‌دریغ خداوندی خود را از غم و ناراحتی و فشار روانی نمی‌رهانند. در یک کلام شعار نیروبخش و امیدآفرین آنها این است: امیدواران هیچ‌گاه خسته نمی‌شوند، از کار و تلاش باز نمی‌مانند، درجا نمی‌زنند و به عقب بازمی‌گردند. می‌کوشند گامی به جلو بردارند و امروزشان بهتر از دیروزشان باشد و هیچ‌گاه مانع و مشکلی نمی‌تواند بر عزم راسخ آنان چیره شود و از حرکت بازماند.

۵-۴- امید باعث آرامش

امید راه رسیدن به آرامش است. آرامش (طمأنینه) یعنی انسان در قصد و اراده خود استقرار و آرامش داشته باشد و هیچ‌گونه اضطراب و نگرانی به خود راه ندهد. قرآن کریم در میان امواج نگرانی‌ها و اضطراب‌ها، امید به خدا و ذکر او را به‌عنوان برترین داروی آرامش‌بخش و شفادهنده قلب‌ها معرفی می‌کند و پروردگار آن را از خواص ایمان و از نعمتهای بزرگ خود شمرده است «الا به ذکر الله مطمئن قلوب؛ آگاه باشید که با یاد خدا دل‌ها آرام می‌گیرد و ناآرامی‌ها و اضطراب‌ها مهار می‌شود». (رعد/ ۲)

از نظر قرآن انسان مؤمن کسی است که شخصیت سالم، آرامش و امنیت دارد و نسبت به گذشته، غم و اندوه به دل راه نمی‌دهد و تعلیم و تربیتی که از مطالعه اسرار شگفت‌انگیز این جهان پهناور یا همان ارتباط با جهان سرچشمه می‌گیرد، قلب را لبریز از عشق، نشاط، آرامش و اطمینان می‌کند. انسان در پرتو بندگی خداوند از قید بندگی غیر از او آزاد می‌شود و هنگامی که با آن وجود لایتناهی آشنا می‌گردد، جز او در نظرش کوچک می‌شود و به این خاطر، هرگز از دست دادن چیزی، روح او را دچار طوفان اضطراب و نگرانی نمی‌کند و او را به‌سوی هدف غایی قرب الهی می‌کشانند.

۵-۵- امید موجب آینده نگری

تعلیم و تربیت اسلامی یکی از خصوصیات انسان را آینده‌نگری و توجه به سرنوشت خود و جامعه می‌داند و این هم ناشی از مسأله خوف و رجاء و حس کنجکاو اوست که مخصوص انسان است؛ یعنی اگر احساس کرد که چیزی در آینده به او ضرر می‌رساند، از آن خوف و بیم دارد و اگر چیزی را مناسب دانست، به آن امید و دل می‌بندد. خداوند همواره انسان را به امیدواری و خوش‌بین بودن به نظام زندگی دعوت کرده و آینده روشنی را برای او ترسیم می‌کند. برعکس، یأس و ناامیدی را بسیار قبیح و زشت شمرده، آن را دومین گناه کبیره قلمداد می‌کند؛ زیرا سبب یأس از لطف، رحمت و اعتقاد نداشتن به قدرت و کرم بی‌پایان الهی می‌شود. در قرآن کریم آمده است: «چه کسی جز گمراهان از رحمت پروردگارش نومید می‌شود» (حجر/ ۵۶) و «از رحمت خدا نومید مباشید؛ زیرا جز گروه کافران کسی از رحمت خدا نومید نمی‌شود» (یوسف/ ۸۷) یأس و ناامیدی از مغفرت خداوند، همچنین سبب جرأت بر جمیع گناهان می‌گردد؛ زیرا فرد بر این باور است که مورد عذاب قرار خواهد گرفت، پس چرا خود را از لذایذ و شهوات دنیا محروم نماید.

۶- راههای شناخت امید حقیقی از کاذب

به‌طور کلی موضوعات مختلفی می‌تواند متعلق امید انسان قرار گیرند؛ از جمله اشخاص، امتیازاتی که برای انسان مطرح است، وقایع طبیعی و بسیاری چیزهای دیگر. پرسش این است که کدامیک از آنها صادق و حقیقی و کدام کاذب و غیر واقعی‌اند؟

بی‌تردید امید صادق و کاذب تأثیر بسیار زیادی در زندگی آدمی دارد و انسان‌شناس ماهری را می‌طلبد تا ضمن تمییز این دو از یکدیگر به امیدهای حقیقی و انتظارات صادق پاسخ دهد؛ چنان‌که تشخیص تشنگی صادق از عطش کاذب برعهده پزشک متخصص است، تشخیص‌دهنده و ممیز امیدهای صادق از امیدهای کاذب نیز، دین الهی است؛ دینی که جداکننده آرزوهای کاذب از صادق است و راه تحصیل امید صادق را به انسان می‌آموزد. به همین دلیل با استفاده از آیات قرآن و کلمات معصومین (علیهم‌السلام) شاخصه‌هایی برای شناختن امید حقیقی از امید کاذب استنباط می‌شود که به‌طور مختصر می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۶-۱- حقیقت‌جویی و نیت صادقانه

از منظر قرآن کریم، امید حقیقی آن است که برخاسته از نیتی صادق و بی‌آلایش باشد و حقایق ماندگار را جست‌وجو کند و درحقیقت آدمی را به

یاد خدا انداخته، همواره وجود و حضور او نظارتش را گوشزد نماید: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ... وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف/ ۱۱۰)

در حقیقت انگیزه الهی و خدایی به عمل انسان عمق داده، نورانیت می‌بخشد و در جهت صحیح هدایتش می‌کند، در غیر این صورت عمل بدون اخلاص، بیشتر جنبه ظاهری داشته، سطحی و غیراصیل بوده، به منافع شخصی گرایش می‌یابد. بنابراین، امید زمانی ممکن است آدمی را به کمالات اخلاقی سوق دهد که انسان هم در مقام ذات هم صفات هم افعال و هم در مقام عبادت، به تمام معنا موحد باشد. اگر چنین خلوصی برای کسی میسر گردد، بدون شک کامیاب خواهد شد.

۶-۲- همراهی با عمل صالح

طبق آیه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيُعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» (کهف/ ۱۱۰) عمل صالح لازمه رجا و امید حقیقی شمرده شده است. درحقیقت، آن که ادعا می‌کند من انتظار چیزی دارم و اثری در عمل او نمایان نیست، مدعی دروغینی بیش نخواهد بود. از این رو طبق بینش قرآن، امید حقیقی، آدمی را به کار و تلاش جهت نیل به هدف وامی‌دارد. امام صادق (علیه‌السلام) نیز، امید را ملازم عمل صالح دانسته، می‌فرماید: پاره‌ای گمان می‌برند به خدا امید دارند اما سوگند به خداوند بزرگ که دروغ می‌گویند، اگر راست می‌گویند پس چرا این امیدواری در عملشان به چشم نمی‌خورد؛ زیرا هر کس امیدی داشته باشد، می‌توان آن را در عملش مشاهده نمود.

۶-۳- همراه بودن با خوف

در فرهنگ قرآن کریم، امید حقیقی آن است که با خوف همراه باشد. از این رو، در کلام الهی این دو واژه بیشتر در کنار هم استعمال شده‌اند «وَأَدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا» (اعراف/ ۵۶) تا هریک از خوف و طمع، مفسد دیگری را جبران نموده و عبادت نیز مانند سایر مخلوقات، در مجرای ناموس عام جهانی، یعنی ناموس جذب و دفع قرار گیرد. خوف یعنی بیم از عملکردها و طمع یعنی امید به رحمت حق. بدین معنا که خدا را با ترس و امید بخوانید، نه آنچنان که از اعمال و کردار خویش خشنود باشید، به گونه‌ای که گمان برید هیچ نقطه تاریکی در زندگی شما وجود ندارد و نه آنچنان مایوس باشید که خود را شایسته عفو خداوند و اجابت دعا ندانید. به همین دلیل در مباحث اخلاقی، این دو در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. در حدیثی از امام باقر (علیه‌السلام) آمده است هیچ بنده مؤمنی نیست، جز آنکه در دلش دو نور است: نور خوف و نور رجا که اگر این وزن شود، از آن بیش نباشد و اگر آن وزن شود، از این بیش نباشد.

۶-۴- اعتدال در آرزوها

امید و آرزو وقتی عامل حیات، حرکت و قوام زندگی انسان است که در حد اعتدال باشد. اگر آرزو از حد بگذرد و به صورت آرزوی طولانی و تخیلی درآید، آدمی را در رنج و سختی فرو می‌برد و به بدترین عامل انحراف و بدبختی تبدیل می‌شود؛ مانند آب باران که مایه حیات است اما اگر از حد بگذرد و به سیل تبدیل شود، جز ویرانی و نابودی اثری ندارد. امید و آرزوی افراطی نیز، در قرآن و روایات عامل غفلت و دوری از خدا به شمار آمده است «ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهَهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (حجر/ ۳)

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید آرزوی طولانی، چنان آدمی را به خود مشغول و غرق در عالم تخیلات واهی می‌نماید که با زندگی و غایت نهایی بیگانه می‌شود و آن را به فراموشی می‌سپارد.

در فرازی از دعای کمیل در این باره آمده است: «و حبسني عن نفعي بعد املي؛ آرزوهای طولانی مرا از دستیابی به منفعتم باز داشته است.»

بنابراین همچنان که اتکا به تلاش پیگیر در راه وصول به هدف و امید حقیقی، بزرگ‌ترین عامل موفقیت آدمی است، اتکا به آمال و نقاشی کردن آرزوهای ناشدنی در ضمیر و صفحه دل، به جای فعالیت و تلاش، نتیجه فاصله گرفتن از واقعیات زندگی است و آنچنان در اعماق روح انسان اثر می‌گذارد که شخص در تصورات محال خود غرق می‌شود و از درک حقایق و واقع‌بینی باز می‌ماند. چنین افرادی هرگز به کمال و سعادت و امید حقیقی خویش نائل نخواهند شد. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «آرزوهای فریبنده را یک امر واقعی به حساب نیاور و آن را تکیه‌گاه خود قرار نده که آرزو فریبنده است و آدمی نیز در دام این فریب گرفتار می‌شود.»

۷- راه‌های افزایش امید

برای رسیدن به امید راه‌هایی وجود دارد که هم فرد و هم جامعه باید آن را طی کنند:

۷-۱- راه‌های فردی

مسیرهایی که هر فرد می‌تواند امید را در خود زنده کند، به موارد زیر خلاصه می‌شود:

۷-۱-۱- اعتقاد به توحید

پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اساسی‌ترین و مهم‌ترین مسئله در شخصیت سالم و امیدوار، وحدت روانی و تعهد مذهبی است. در بین سیستم‌های ارزشی، مذهب، بالاترین قابلیت را در ایجاد وحدت شخصیت داراست. از این رو وحدت شخصیت و یگانگی روان انسان، مظهر و نماینده بارز خالق است. گرایش فطری

انسان به خداوند یک قانون عمومی است که همه آن را تجربه کرده‌اند که در هنگام گرفتاری انسان به یاد مبدأ بزرگی از علم و قدرت می‌افتد و از همین جاست که روزنه امیدی به قلب گشوده می‌شود و نور لطیف و نیرومندی به دل می‌پاشد.

۷-۱-۲- گرایش به خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌ها

امید به لقای پروردگار، در پی‌دارنده پایبندی به اوامر و فرمان‌های الهی و مبادرت به اعمال صالح است. لقای پروردگار که همان مشاهده باطنی ذات او با چشم دل و بصیرت درون است، گرچه در این دنیا هم برای مؤمنان راستین امکان‌پذیر است اما از آنجا که این مسئله در قیامت به‌خاطر مشاهده آثار بیشتر، روشن‌تر و صریح‌تر، جنبه‌های همگانی و عمومی پیدا می‌کند، این تعبیر در لسان قرآن معمولاً در مورد روز قیامت به کار رفته است. چون روز قیامت روز ظهور حقایق است که قرآن کریم درباره‌اش فرمود: «آن روز یقین می‌کنند که خدا حق آشکار است.» (نور/ ۲۵) بنابراین مراد از «لقاءالله» قرار گرفتن بنده در موضعی است که بین او و بین پروردگارش حجابی نباشد. طبیعی است اگر انسان انتظار امید چیزی را دارد، باید خود را برای استقبال از آن آماده کند. (مطهری پور و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۰-۵۹)

۷-۲- راه‌های اجتماعی

هر جامعه برای زنده شدن امید در بستر خود می‌تواند راه‌های زیر را مدنظر قرار دهد:

۷-۲-۱- انفاق

یکی از مهم‌ترین آثار انفاق، از بین بردن تنش‌های اجتماعی و افسردگی‌هایی ناشی از فقر است؛ چراکه انفاق خالصانه سبب تطهیر و تزکیه نفس است: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه/ ۱۰۳) و نه تنها نفس انسان را از پلییدی بخل و خودخواهی نسبت به فقرا پاک می‌گرداند، بلکه سبب رشد آن و اعتلا بخشیدن خیرات و برکات اخلاقی و فضایل انسانی در درون آدمی می‌شود، تا جایی این صفات، درون جان تثبیت می‌گردد: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَنَثِيَّتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (بقره/ ۲۶۵) و آرامش حقیقی و ثبات روحی بر آدمی حاکم می‌شود. اما افرادی که انفاقشان، همراه با اذیت یا از روی ریا و خودنمایی است، دایم در حال بی‌ثباتی، ناآرامی، نگرانی، اضطراب و تضاد روحی به سر می‌برند.

۷-۲-۲- امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر، نشانه علاقه به سلامتی جامعه و وجود روح نشاط و امیدواری میان مردم جامعه است. به‌واسطه امر به معروف و نهی از

منکر، اجتماع از صورت یک جامعه مُرده و فاقد تحرک بیرون آمده به یک جامعه زنده و پویا تبدیل می‌گردد. همچنین ترک امر به معروف، زمینه‌ساز کفر است و کفر نیز یکی از علل ناامیدی و یأس می‌باشد: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكْفُرُوا مِنْ رَحْمَتِي» (عنکبوت/ ۲۳) بنابراین برای افزایش و تقویت روحیه امید در خود و سایر افراد، باید به این فریضه مهم پرداخت تا یأس و ناامیدی را ریشه‌کن نمود.

۷-۲-۳- عفو و گذشت

عفو و صفح از مصادیق احسان است: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (مائده/ ۱۳) رحمت خداوند که مؤمنان همواره در امید و انتظار آن به سر می‌برند و آرزوی رسیدن به آن را در دل می‌پروراند، به محسنین و نیکوکاران نزدیک است: «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف/ ۵۶) بنابراین مؤمنان و امیدواران به رحمت الهی از طریق عفو و بخشش دیگران، می‌توانند به امید و آرزوی خود که همان دریافت رحمت الهی و پاداش‌های او می‌باشد، دست یابند و به آرامش حقیقی نایل شوند.

نتیجه

آن‌چه در این پژوهش بیان شد، همراهی امید در دوران قبل از ظهور را ثابت می‌کند. امید درست مثل باقی خلق بر مبنای خیر آفریده شده لکن امید مانند لبه نازک تیغی است که درصد خطا در آن، اگر نگوئیم بالاست، نصف است. همان طور که امید حقیقی نتایجی معجزه آسا به دنبال دارد اما اگر با ناخالصی همراه شود، باعث ارتکاب بزرگ‌ترین گناهان کبیره خواهد شد. بر همگان واضح است که آخرالزمان به قلت عدالت و خیر و کثرت ناعدالتی و گناه معروف می‌باشد که در وسعت جهان ادامه دارد. اگر این را به‌عنوان مقدمه اول نگه داریم و مقدمه دوم را در این جمله خلاصه کنیم که می‌گوید: «امید به همان اندازه که خیر است می‌تواند عامل شر باشد» به این نتیجه می‌رسیم که امید چراغ راه نیست، بلکه نوری در دل است که بر تمام اعضا و احشام جسم و روح اثر دارد، امید به‌تنهایی کارساز نیست.

در نتیجه، به هر فردی بستگی دارد که امید را در خود چگونه زنده نگه دارد. در دوره‌ای که بازار امیدهای واهی گرم شده، باید راه احتیاط را در پیش گرفت و هر از گاهی به خود نگریست که آیا هدفی که من به آن امید دارم در مسیر حق است؟ آیا ویژگی‌های امید راستین را دارد یا خیر؟ باید هر آن محتاط باشیم تا دستخوش دوران‌داز غربال آخرالزمان نشویم.

منابع

۱. امامی، سید مجید و حسین مهربانی فر، ۱۳۹۲، امید و رسانه: پژوهشی در مبانی، ابعاد و راهبردهای امیدآفرینی اجتماعی در رسانه ملی، انتشارات مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
۲. انصاری، رضا، ۱۳۸۸، پیش درآمدی بر آثار روان‌شناسی انتظار، پژوهشکده مهدویت.
۳. پرچم، اعظم و زهرا محقیان، ۱۳۹۰، بررسی تطبیقی راه کارهای ایجاد و افزایش امید از دیدگاه روان‌شناسی مثبت‌نگر و قرآن کریم، نشریه معرفت، سال بیستم، شماره ۱۶۴.
۴. حاتمی، محمد رضا، ۱۳۸۵، تجلی امید در فرهنگ مهدویت، مشرق موعود، شماره ۱.
۵. صادقی، مسعود، ۱۳۷۹، تحلیل معیار عقلانیت و وجوه اخلاقی امید، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی.
۶. کلینی، ابی‌جعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۶۹، اصول کافی، ترجمه و شرح حاج سید جواد مصطفوی، قم، انتشارات کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۴، بحار الأنوار، ترجمه موسوی همدانی، قم، انتشارات کتابخانه مسجد ولی عصر (عج).
۸. محسنی ارزگانی، غلام رسول، ۱۳۸۵، آسیب‌شناسی فرهنگ انتظار و مهدی باوری، کمیته علمی همایش بین‌المللی دکترین مهدویت، ناشر الکترونیک پایگاه علمی فرهنگی شیعه.
۹. محقیان، زهرا و اعظم پرچم، ۱۳۹۰، تحلیل اخلاقی امید با تأکید بر آیات قرآن کریم، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه اخلاق، سال چهارم، شماره ۱۳.
۱۰. مطهری پور، مرتضی و مسعود آذربایجانی، ۱۳۹۶، ساختار معنایی امید در آیات قرآن کریم، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، سال هشتم، شماره ۳۲.
۱۱. موحدی، حسن، ۱۳۸۹، آثار روان‌شناختی آموزه‌های مهدویت، منتشر شده در همایش بین‌المللی دکترین مهدویت.

واکاوی علل اختلاف بوعلی و ملاصدرا در اعتقاد به اتحاد عالم و معلوم

زهرة قربانی*

دانشجوی دکتری، مدرس گروه کلام اسلامی بنت‌المصطفی

چکیده

ابن سینا در برخی آثار اتحاد عالم و معلوم را پذیرفته و در بعضی دیگر منکر آن گشته، در حالی که صدرا آن را از الهامات الهی به خویش دانسته و اعتقاد به آن را مایه افتخار می‌داند اما علت اختلاف این دو فیلسوف در این مساله را باید در اختلاف نظر آنها در رابطه نفس با علوم کاوید، از نظر ابن سینا و حکماء پیش از صدرالمتهلین، علم از مقوله ماهیت و عارض نفس است و مناط انواع ادراک میزان تجرید مدرک از ماده و لواحق آن بوده است و تفاوت ادراکات ناشی از تفاوت مقدار تجرید ماهیت از امور مغایر خود است لکن صدرالمتهلین با خروج علم از مقوله ماهیات و وجودی دانستن علم و با رد نظریه تقشیر، بر اساس اصالت وجود و تشکیک در آن، تفاوت ادراکات را ناشی از تفاوت انحاء وجود مجرد می‌داند. در حکمت متعالیه با پذیرش وجود جمعی در نظام تشکیکی وجود، قائل به انحاء وجود در طول یکدیگر برای یک ماهیت می‌شود که مستلزم حمل دیگری به نام «حمل حقیقه و رقیقه» است و بر همین اساس، ملاک معلومیت بر اساس تأکید وجود است، هرچه میزان وجود از نظر تحصیل و فعلیت شدیدتر باشد، میزان معلومیت آن بیشتر است و هر قدر وجود آن ضعیف‌تر باشد، از میزان معلومیت آن کاسته می‌شود و نفس برای ادراک هر معلومی در مرتبه همان معلوم با آن متحد می‌گردد. به نظر می‌رسد عدم توجه بوعلی به وجودی بودن علم و عدم اعتقاد به تشکیک وجود، راهی برای او جز عدم پذیرش اتحاد عالم و معلوم باقی نمی‌گذارد.

کلیدواژه: اتحاد عالم و معلوم، مراتب وجود، ماهیت، صدرالمتهلین، ابن سینا.

مقدمه

مبحث «اتحاد عاقل و معقول» پیشینه‌ای دیرینه دارد و از دیرباز هم در میان فیلسوفان یونان و هم در میان حکمای مسلمان مطرح بوده است. صدرا در کلام خویش آن را به ارسطو و پیروانش و فرفیوس و برخی فلاسفه اسلامی همچون ابی نصر نسبت داده است. (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳ الف: ۱۱۵)

در حکمت اسلامی عنایت به این مسأله، از عصر نخستین فیلسوف مسلمان تا اکنون کشیده شده است، کندی در رساله فی العقل و فارابی در لابه‌لای آثارش به این مسأله اشاره دارد. (فارابی، فصوص الحکم: ۲۸)

این مسأله در آثار ابن سینا بسیار محل بحث بوده است. شیخ الرئیس در برخی آثار خود به شدت با این مسأله مخالفت کرده و آن را انکار می‌کند؛ مثلاً در فصل دهم از نمط هفتم از اشارات به کتاب فروریوس اشاره می‌کند و سپس با لحن شدیدی آن را رد می‌کند. ابوعلی، حکیم بزرگوار اسلام، در شفا و اشارات بر حکیم یونان راجع به اتحاد عاقل و معقول اشکالی مطرح فرموده، خلاصه‌اش این است که هرگاه مثلاً انسان تعقل جوهر فرس یا شجر و حجر کند، بنا بر اتحاد لازم می‌آید انسان، فرس و غیره شود و این انقلاب محال است و نیز هرگاه تعقل (الف) کند و سپس تعقل (ب) کند یا جوهر (الف) از نفس باطل و زائل شده است و نفس (ب) گردیده یا در عین (الف) بودن (ب) نیز هست و این هر دو محال است؛ زیرا ممتنع است دو حقیقت، بلکه سه حقیقت متباین، یک حقیقت بشوند و اساساً دو چیز چه معقول یا غیرمعقول یک چیز شدن به بداهت عقل باطل است، پس اتحاد عاقل و معقول باطل است. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۲۹) لکن در برخی موارد آن را پذیرفته و ملاصدرا آن را به‌عنوان سندی برای موافقت شیخ با اتحاد عاقل و معقول آورده است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۷۵)

از طرف دیگر صدرالمتألهین فهم این مسأله را الهام خدا به او می‌داند و حتی مدعی شده است که در ایام بیتوته‌اش در کهک قم بعد از تضرع به درگاه الهی و طلب یاری از حق تعالی قضیه برای وی حل شده است.

«إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا فتوجهنا توجهها جبلياً إلى مسبب الأسباب- و تضرعنا تضرعاً غريباً إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مراراً كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهية -لمستحقيه و محتاجيه إن عادته الإحسان و الإنعام و سجيته الكرم و الإعلام و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبینا- و ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۳)

ملاصدرا در طلیعه امر به روال دیگران مشی می‌کند و در اواسط با دیگران کم و بیش چالش ایجاد می‌کند و در آخر، راهش را جدا می‌سازد.

برای بررسی اتحاد عالم و معلوم ابتدا باید به بررسی رابطه علم با معلوم پرداخت و سپس به رابطه علم با عالم؛ چراکه محصول رابطه عالم و معلوم «معرفت» است، پس باید از چگونگی رابطه آن دو با معرفت پرسید و در این گفتار، رابطه متقابل معرفت با عالم و معلوم را کاوید و سرانجام به بحث اتحاد

عالم و معلوم رسید. در واقع مبدا اختلاف بوعلی و صدرالمتهلین را در اینجا باید جستجو نمود؛ زیرا چگونگی رابطه نفس با علوم، بیانگر تحلیل فیلسوف است در اعتقاد یا انکار اتحاد عالم و معلوم، فلذا در این گفتار ابتدا به بررسی نظریه دو فیلسوف در رابطه نفس با علوم و ادراکات پرداخته می‌شود.

نحوه ارتباط علم و عالم از منظر بوعلی و فلاسفه پیش از صدرا

در نظر بوعلی و فلاسفه پیش از صدرالمتهلین، علم انسان به اشیاء خارج از خود و به اصطلاح علم حصولی انسان در چهار مرتبه؛ ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی، از مقوله عرض است و از میان آنها فقط علم حصولی عقلی، از انواع کیف نفسانی مجرد شمرده شده است.

«و أما أنّ العلم عرض فالأمر فی المعلوم من الأعراض واضح ، لآنه موجود فی النفس لا کجزء منها» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۱)

از منظر بوعلی در علم حصولی، ضرورتاً علم، واقعیتی مغایر عالم است. علم همان صورت ذهنی است و عالم، همان نفس انسانی است. صورت ذهنی، نوعی عرض است در حالی که نفس جوهر مجرد است.

از نظر آنان در فرایند ادراک، سه عامل نقش دارد؛

۱- نفس که جوهری مجرد است.

۲- قوای ادراکی نفس که قوایی انفعالی‌اند و پیش از هر ادراکی، بالفعل در نفس موجودند و از جمله آنها قوای حسی است که در اندام‌های حسی حلول کرده و به اصطلاح در آنها منطبق‌اند؛ حس مشترک و خیال که هر یک در محل به خصوصی از مغز منطبق است و عقل که مجرد است و در هیچ جای بدن منطبق نیست.

۳. صور ادراکی که عرض هستند.

فرایند ادراک از این قرار است:

صورت ذهنی در قوه ادراکی مناسب خود یا در محلی که چنین قوه‌ای در آن منطبق است حلول می‌کند و با این حلول، نفس توسط قوه ادراکی، صورت را می‌یابد و این یافتن، همان ادراک بی‌واسطه صورت و ادراک با واسطه شیء صاحب صورت (معلوم بالعرض) است. به طوری که بدون این حلول، ادراک منتفی است، پس در این نظریه، ادراک، مشروط به نوعی انفعال موضوع از عرض است، نه از قبیل انفعال ماده از صورت.

آن چنانکه اگر فرض کنیم هیچ صورت ذهنی در قوای ادراکی نفس، حلول نکرده باشد، باز هم خود نفس بالفعل است و هم بالفعل واجد قوای مذکور است؛ یعنی قوای آن هم بالفعل هستند ولی تنها بالقوه دارای احساس، تخیل و تعقل است و هنگامی بالفعل حاس، متخیل و عاقل می‌شود که صورتی در این قوا حلول کند. با حلول این صورت، نفس که مدرک بالقوه است، مدرک بالفعل می‌شود، درست همان گونه که جسمی بالقوه سفید است و با حلول

سفیدی در آن، بالفعل سفید می‌شود. در این دیدگاه علم نفس به غیر خود از قبیل عروض عرض است بر موضوع و اتصاف موضوع است به عرض خویش. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۴۴) علم نفس به غیر نیز مانند اتصاف موضوع است به اعراض خودش و تفاوتی میان آنها وجود ندارد؛ یعنی اگر این جسم متصف می‌شود به بیاض یا سواد یا حرارت یا برودت، این با اتصاف نفس به علم، به ادراک، به احساس یا هر صفتی فرقی نمی‌کند؛ از جهت نحوه اتصاف یکی است. نهایت تفاوت آن این است که یکی نفسانی است و دیگری جسمانی؛ یعنی همان طور که در امور جسمانی عرض در موضوع حلول می‌کند ولی موضوع مرتبه ذاتش غیر از مرتبه ذات عرض است و عرض مرتبه ذاتش غیر از مرتبه ذات موضوع است و حال و محل‌اند و عرض حلول کرده است در یک محل مستغنی، درباره نفس هم چنین است نفس در ذات خودش یک جوهر است و علوم برای نفس اعراضی است که عارض نفس می‌شود مثل اعراضی که در خارج عارض جسم می‌شود. و هنگامی که اعراض عارض نفس می‌شوند، در جوهر نفس تغییری پیدا نمی‌شود؛ مثل اتاقی است که نقش و نگارش زیاد شده باشد. جوهر همان جوهر است ولی اعراض بیشتری دارد. خلاصه آنکه، طبق این نظر، عالم و علم، دو واقعیت مغایرند و رابطه آنها رابطه موضوع و عرض حال در آن است.*

بنابراین عالم در طول مدتی که این اعراض بر او حلول می‌کنند هیچ تغییری نمی‌یابد، بلکه تمام تغییرات مربوط به عوارض او است.

به قول صدرالمتهلین، طبق این نظریه باید بین نفس یک کودک نوزاد و نفس یک فیلسوف و دانشمند سالمند از لحاظ قوت و کمال هیچ فرقی نباشد، بلکه تنها تفاوت این نفوس در کمالات ثانیه و عوارضی است که در این نفس ثابت حلول کرده است. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۴۹)

صدرا ریشه اینکه قدماء نفس را ساکن می‌دانستند در مسأله حلول می‌داند؛ چون ادراکات، صرفاً حلولی هستند نه اینکه با نفس متحد شوند، بلکه صرفاً عوارضی هستند که به نفس اضافه می‌شوند.

فلاسفه پیش از صدرالمتهلین قایل به ارتقاء نفس در ضمن ادراک نبوده و فرایند ادراک را نوعی انفعال نفس به واسطه حلول انواع مدرکات می‌دانند که به شکل عوارضی بر نفس انسان حلول می‌کنند لکن در عین حال درک مراتب مختلف علم را یکسان نمی‌دانند؛ دلیل این امر هم پذیرش درجات متفاوت تجرید برای انواع مدرکات از نظر ایشان است، به این شرح که از نظر قدما (از جمله ابن سینا)، ماهیات با وجود عوارض مادی که در خارج واجد آن‌اند مدرک نیستند ولی همین ماهیات وقتی به ذهن آمدند و تجرید حاصل کردند به صورت محسوس در می‌آیند و سپس با تجرید بیشتر، آنها متخیل یا معقول می‌شوند؛ یعنی از نظر قدما، مدرک واحد و ادراک‌ها متفاوت است. پس مقارنت ماهیت با ماده و عوارض مادی موثر، مانع درک شدن است؛

یعنی تا وقتی ماهیت هم با ماده و هم با عوارض مادی قرین است، ممکن نیست درک شود، بلکه لازم است تجرید شود «المانع للشیء ان یکون معقولا هو المادة و علائقها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۷۷)

از نظر ایشان تجرید از ماده و عوارض مادی مراتب و درجاتی دارد:

مرتبۀ اول، تجرید ناقص از خود ماده است بدون تجرید از عوارض مادی، با این تجرید ماهیت با ماده مخلوط نیست اما محل آن با ماده نسبت وضعی دارد. اگرچه صورت محسوس از ماده مجرد شده است ولی نیاز است که نفس با آن شیء خارجی در وضع خاصی باشد تا ادراک شود؛ یعنی آن شیء در وضع و حدودی باشد که در حیطه دید نفس قرار گیرد.

چنین ماهیتی را «محسوس» و چنین ادراکی را «احساس» می‌گویند.

این ماهیت محسوس، جزئی است؛ چون با عوارض مادی قرین است و نیز وجودش مشروط به حضور ماده در حوزه حواس است.

مرتبۀ دوم، تجرید تام از ماده و تجرید ناقص از عوارض مادی است؛ یعنی ماهیت فقط از برخی از این عوارض تجرید می‌شود. با چنین تجریدی، ارتباط ماهیت با ماده به کلی قطع می‌شود.

در این صورت ماهیت مذکور، جزئی ولی غیرمشروط به حضور ماده در حوزه حواس است.

چنین ماهیتی را متخیل و چنین نحو ادراکی را تخیل می‌نامند.

مرتبۀ سوم، تجرید تام از ماده و عوارض مادی است؛ یعنی چنین ماهیتی کلی و غیرمشروط به ماده است و آن را «معقول» و چنین نحو ادراکی را «تعقل» می‌گویند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۵۲)

بنابراین حصول هر مرتبه‌ای از ادراک، نتیجه درجه‌ای از تجرید است و ممکن نیست ماهیات با تجریدات متفاوت، یکسان درک شوند. به تعبیر دیگر، تجریدهای متفاوت موجب ادراک‌های متفاوت می‌گردد «و المشهور عندهم ان النفس تجرّد الصور الحسیة و تنزعها عن موادها تجریدا ما، فتصیر محسوسة بالفعل، ثم تجرّدها تجریدا اتم، فتصیر متخیلة بالفعل، ثم تجرّدها تجریدا بالکلیة، فتصیر معقولة بالفعل، و النفس فی ذاتها هی کما هی فی اول الامر من غیر انتقال لها من کونها حسیة الی کونها خیالیة و من کونها خیالیة الی کونها عقلیة. فجعلوا النفس ساکنه، و مدرکاتها منتقلة مستحیلة» (همو، ۱۳۸۵: ۷۴)

در نتیجه؛ ماهیت امور مادی هنگامی که در خارج موجودند، چون اصلاً تجرید نشده‌اند و با ماده و کلیه عوارض آن مقارن‌اند، اصلاً قابل ادراک نیستند و فقط می‌توانند معلوم و مدرک بالعرض باشند.

«المانع للشیء ان یکون معقولا هو المادة و علائقها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۷۷) ولی همین ماهیات، اگر مشمول درجه‌ای از تجرید شوند، قابل درک و

معلوم و مدرک بالذات‌اند.

«معقولیة الشيء هي تجريدته عن المادة و علائقتها، و الشيء إذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون متجردا فلا يكون عقلا و لا يكون معقولا لذاته» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۵: ۷۸)

و اگر فقط از خود ماده به‌نحو ناقص تجرید شوند محسوس بالذات‌اند و اگر از خود ماده، به‌نحو تام و از عوارض مادی، به‌نحو ناقص، تجرید شوند، متخیل بالذات‌اند و اگر از خود ماده و عوارض آن، به‌نحو تام تجرید شوند، معقول بالذات‌اند. (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۲)

لذا طبق این نظریه، جایز است مدرک واحدی، با آنحایی از ادراک درک شود: با اندکی تجرید، حسی و با تجرید بیشتری، خیالی و با تجریدی کامل، عقلی درک شود. این نظریه به نظریه تقشیر معروف است و این واژه در کلام خود ابن سینا نیز به کار رفته است: «تلك الأشياء أنما تحصل في العقول البشرية معانی ماهیاتها لا ذواتها، و یکون حکمها حکم سائر المعقولات من الجواهر إلا فی شيء واحد و هو أن تلك تحتاج إلى تقشيرات حتى يتجرد منها معنی معقول، و هذا لا يحتاج إلى شيء غير أن يوجد المعنی كما هو فتنتبوع به النفس» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۸)

اکنون با توجه به اینکه از منظر بو علی و فلاسفه پیشین:

- ۱- نفس مجرد ناقص است. (مجرد ناقص عقلی).
- ۲- نسبت صور ادراکی اعم از حسی و خیالی که مادی‌اند و اعم از عقلی که مجرد است به نفس، نسبت ماده به صورت نیست، بلکه:
- ۳- صور ادراکی عرض‌اند و عروض عرض به جوهر، موجب تکامل ذاتی جوهر نیست، لذا؛
- ۴- حتی هنگامی که نفس، مدرک بالفعل صور مذکور است، وجودش تکامل ذاتی و جوهری نمی‌یابد، بلکه از هنگام حدوث همواره ثابت و بدون تغییر است.

به‌عبارتی، تغییر نحوه ادراک شیء از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی، نه به‌معنای ارتقاء حقیقت مدرک بالذات است و نه موجب ارتقاء و کمال یافتن موجود مدرک، از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتری از آن است، بلکه فقط به‌معنای تجرید بیشتر ماهیت از امور مغایر خود است، به‌طوری که صرف تجرید از امور مذکور، برای بالفعل شدن مدرک بالقوه و مدرک بالقوه، هر دو کافی است؛ بدون هیچ نحو ارتقائی در هیچ یک از آن دو. (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۲)

نحوه ارتباط علم و عالم از منظر صدرالمتألهین

برای فهم نحوه ارتباط علم و عالم از منظر صدرالمتألهین، توجه به نکات زیر ضروری است:

۱- منظور از اتحاد، اتحاد در وجود است نه در ماهیت، صدرالمتألهین علم را نحوه وجود می‌داند و آن را از تحت مقولات خارج می‌کند. (همو، ج ۳: ۲۹۲)

۲- اتحاد وجودی انواعی دارد. ابن سینا که اتحاد عاقل و معقول را در علم ذات مجرد به خود (مجردات قائم بالذات) می‌پذیرد، آن را از نوع ارتباط جوهر و عرض می‌داند ولی صدرا آن را مانند ترکیب ماده و صورت، یعنی ترکیب اتحادی می‌داند. (همان: ۳۲۱-۳۱۹)

۳- منظور صدرالمتألهین در این مسئله هنگامی که از اتحاد علم و عالم سخن می‌گوید، اتحاد وجود مدرک است با وجود مدرک بالذات نه اتحاد در ماهیت آن دو یا اتحاد وجود یکی با ماهیت دیگری یا اتحاد وجود عالم با معلوم بالعرض.

معلوم بالذات نزد صدرا، حقیقت وجود علم است و نه ماهیت آن، بلکه ماهیت علم، معلوم بالعرضی است که در ظل حقیقت علم برای عالم مکشوف است و شیء خارجی، معلوم بالعرض ثانی است. (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۴-۱: ۱۶۵)

۴- در همه ادراکات اعم از عقلی، حسی و خیالی، وجودی بودن علم مطرح است.

۵- از نظر صدرالمتألهین، نفس یک حقیقت واحد ذومراتب است که به هر مرتبه‌اش یک قوه اطلاق می‌شود.

۶- آنچه محل مناقشه است، علم ذهن به غیر است؛ یعنی اختلاف درباره علم حصولی است نه حضوری.

در این مسئله، ملاصدرا به دنبال این است که بگوید: عاقل و معقول شیء واحدی است.

بحث او این نیست که عاقل و معقول دو چیزند که با هم متحد می‌شوند، دوگانگی و سه‌گانگی به هیچ‌نحو وجود ندارد. یک جوهر است که به‌اعتباری «عالم» و به‌اعتباری «معلوم» و به‌اعتباری «علم» است.

او عاقل و معقول را دو امر متضایف می‌داند و متضایفان، قابل تفکیک نیستند. او معتقد است عاقل و معقول بالذات نیز اینگونه‌اند؛ یعنی اختلاف آنها صرفاً مفهومی است و گرنه مصداق آنها یکی است.

او این رابطه را رابطه ماده و صورت، یعنی اتحاد متحصّل و لامتحصّل می‌داند؛ یعنی تا عاقلی نباشد معقولی نداریم و بالعکس. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۱؛ ۱۳۶۳: ۵۱)

اتحاد عالم و معلوم در نظر وی بدین معناست که یک مرتبه‌ای از مراتب نفس که حالت بالقوه دارد با علم و ادراک، یکی می‌شود، آن چنان که یک امر بالقوه با یک امر بالفعل یکی می‌شود و آن چنان که یک ماده با صورت بعدی یکی می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹: ۳۴۵-۳۴۴)

فرایند ادراک یا ارتقاء نفس در ضمن ادراک در نظر صدرا

نزد صدرالمتألهین، انسان حداقل دارای سه نحو ادراک است: احساس، تخیل و تعقل.

دانستیم که ابن سینا و غالب فلاسفه قبل از صدرا تفاوت ادراکات را در تفاوت میزان تجرید ماهیت معلوم از امور مغایر خود، یعنی از عوارض و لواحق مادی می‌دانستند اما نظر صدرالمتألهین چیست؟

از نظر صدرالمتألهین، اگر ما وجود را یک حقیقت واحد مشکک ذومراتب بدانیم، موجوداتی که در طول یکدیگر واقع می‌شوند، همگی انحاء گوناگون یک ماهیت‌اند؛ (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۱۱۵) یعنی هر ماهیت نوعیه‌ای علاوه بر وجود خاص آن، که مورد اذعان همه فلاسفه است، دارای وجود یا وجودات جمعی هم هست، به طوری که هریک از این وجودها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود جای دارد.

به گونه‌ای که این وجودها در طول یکدیگرند و هیچ دو موجودی از آنها در عرض هم در یک مرتبه نیستند.

«قدیکون الشی موجوداً بوجود یخصه [ای بوجود الخاص] و قد یکون موجوداً بوجود یجمعه و غیره [ای بوجود الجمعی]» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۰۶)

در اینجا مقصود از وجود خاص ماهیت، مصداقی از مفهوم ماهوی است که وجدانا و فقدانا مستتبع ماهیت است و از نظر مصداقی واجد واقعیت همه مفاهیم کمالی و ثبوتی است که حد تام ماهیت واجد آنهاست و بیش از آنها را ندارد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۶۷؛ زنوری، ۱۳۶۱: ۳۳۲) در مقابل وجود جمعی ماهیت، مصداقی از ماهیت است که مستتبع ماهیت است وجدانا نه فقداناً؛ یعنی هم واجد کمالات مذکور است هم واجد غیر آنها، پس کمالات آن محصور نیست در آنچه در حد تام ماهیت آمده است و همیشه بسته به شدت و ضعف و مرتبه وجودی خود کمالاتی بیش از کمالات وجود خاص ماهیت را داراست.

«یمكن أن یکون جمیع الماهیات الموجودة فی الخارج بوجودات متعددة متکثرة کثرة عددیة و فی العقل بوجودات متکثرة کثرة عقلیة موجودا بوجود واحد عقلی هو بعینه جامع جمیع المعانی مع بساطته و وحدته» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۶)

به وجود خاص، «فرد» یا «وجود تفصیلی» هم می‌گویند. (همان، ج ۹: ۱۸۸)

این وجود شامل کمالات ماهیت خویش است نه بیشتر، بنابراین باید گفت فرد یا وجود تفصیلی همان ماهیت است هنگامی که بشرط لا اعتبار شود و به همین اعتبار است که ماهیات با وجود خاص، مستلزم کثرت هستند. (همان، ج ۶: ۱۸۶)

اما وجود جمعی، واجد کمالات ماهیت دیگری نیز هست، به طوری که ماهیات دیگری که این وجود واجد کمالات آنهاست، اگر لا بشرط در نظر گرفته شوند، بر آنها قابل حمل است، لکن باید توجه داشت که وجود جمعی واحد و بسیط است و چنین نیست که مجموع واقعیت‌های متکثر به هم ضمیمه شده باشد، بلکه وجود واحد بسیطی است که مفاهیم کمالی ماهوی موجودات دیگر، غیر از ماهیتی که در حد تام خود آن وجود مأخوذ است، به نحو لا بشرط بر آن قابل حمل است و به همین سبب، به آن «وجود اجمالی» نیز می‌گویند. (همان: ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۹۸)

از توضیحات مذکور می‌توان به این نتیجه رسید که اولاً موجود بودن ماهیت با وجود جمعی مستلزم کثرت و تفصیل نیست، بلکه می‌تواند با یک وجود جمعی ماهیات بسیاری موجود باشد. (همو، ۱۳۸۵: ۹۸)

«و قد أشرنا لك مرارا أن ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسة ترسم في المادة الجسمانية و كذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترسم في النفس الخيالية على هذا الوجه - و ذلك لضيق هذا العالم و ما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي و التمام العقلي - و البراءة عن العدم و الغيرية و الكثرة و الانقسام» (همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۸۱)

ثانياً وجود جمعی ماهیت ضرورتاً کامل‌تر از وجود خاص آن است و در سلسله تشکیکی وجود، در مرتبه بالاتری واقع می‌شود. وجود برتر ماهیت یا وجود عالی و اشرف ماهیت، تعابیری است که صدرا برای این وجود واحد بسیط به کار برده است. بدین معنا که آثار کمالاتی که در وجود خاص ماهیت یافت می‌شوند به همان نحو بعینه، در وجود جمعی آن یافت نمی‌شوند، بلکه به نحو برتر و عالی و اشرف آن یافت می‌شوند، در حقیقت باید گفت اصل و مبدأ آنها در آنجا یافت می‌شود.

«أنّ ذالك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنها النقائص الماديّة وجود على وجه اعلى و أشرف. فاثبات هذا المعاني الجمعيّة الماديّة لها من جهة تحقق مبدئها و أصلها فيها» (همان، ج ۷: ۳۰۴-۳۰۳)

مثلاً وجود خاص جسم ذو ابعاد ثلاثه است اما وجود عقلی یا وجود الهی آن، اگرچه ممکن نیست ذوابعاد ثلاثه باشد لکن مبدأ و منشأ آن است و کمالات آن را داراست و اگر تنزل یابد، ذو ابعاد ثلاثه می‌شود.

«أن هذه الأنواع الممكنة أنما تبينت و تخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها و يترتب عليها آثارها و أما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي و هذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود أرفع و أشرف» (همان، ج ۶: ۲۷۳)

بر این اساس در نظر صدرالمتهلین، اگرچه نمی‌توان برای یک ماهیت دو وجود در عرض یکدیگر را پذیرفت، لکن می‌توان أنحاء وجود را برای یک

ماهیت در طول هم قائل بود. وی در این خصوص چنین نگاشته است:

«فقد يكون لمهية واحدة و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور، و أطوار من الكون و الحصول بعضها أقوى من بعض، و يترتب على بعضها من الآثار و الخواص ما لا يترتب على غيره، فكما أن الجوهر معني واحد و ماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن المادة، و يوجد تارة أخرى مفتقراً الى المادة، مقترناً بها منفصلاً عن غيره،» (همان، ج ۱: ۲۶۴)

«گاهی برای یک ماهیت و یک مفهوم انحاء گوناگون وجود و ظهور و اطوار مختلفی از وجود و حصول موجود است، به گونه‌ای که بعضی قوی‌تر و بعضی ضعیف‌ترند و بر برخی از آنها آثار و خواصی مترتب است که بر برخی دیگر چنین آثاری مترتب نیست. همانند جوهر که دارای معنا و ماهیت واحدی است، در حالی که گاهی مستقل از غیر و جدای از ماده ایجاد می‌شود.... و گاهی نیازمند به ماده و همراه با آن و منفصل از غیر ایجاد می‌شود.»

با توجه به اینکه وجود یک حقیقت واحد مشکک ذو مراتب است و وجوداتی که در طول یکدیگر واقع می‌شوند، همگی انحاء گوناگون یک ماهیت‌اند، بنابراین ماهیت با حد واحدی به حمل هو هو بر آنها قابل حمل است، لکن به دو گونه از حمل: حمل ماهیت بر وجود خاص خود که همان شایع صناعی است و حمل آن بر وجودهای فراتر از وجود خاص خود که حمل حقیقه و رقیقه است، بنابراین اعتقاد به انحاء وجود برای ماهیت واحد، مستلزم اعتقاد به حمل دیگری غیر از حمل اولی و شایع است به نام «حمل حقیقه و رقیقه» (عبودیت، ۱۳۸۶: ۱۶۸)

در حمل حقیقت و رقیقت، برخلاف حمل شایع، هرگز معیار این نیست که موضوع و محمول مصداقاً یکی باشند و در یک حد از درجه وجود باشند؛ چنان‌که در حمل شایع هنگامی که گفته می‌شود «زید ناطق است» بدین معناست که هرچه محمول دارد موضوع نیز داراست و هرچه که محمول معاند آن است و طارد اوست، موضوع هم فاقد آن است؛ مثلاً ناطق با صاهل مباین است و با آن جمع نمی‌شود، فلذا موضوعی هم که ناطق بر آن حمل می‌شود با صاهل جمع نمی‌شود و موضوع برای صاهل واقع نمی‌شود.

ولی حمل حقیقه و رقیقه بیانگر آن است که وقتی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود، هرآنچه محمول داراست، موضوع هم واجد آن است اما چنین نیست که هرآنچه محمول فاقد آن است، موضوع هم چنین باشد، بلکه محمول فقط سخن از دارایی‌های خویش می‌زند.

در این نوع از حمل در نظام تشکیکی وجود هر وجود پایین‌تری بر وجود بالاتر از خودش حمل می‌شود؛ مثلاً وجود پنجاه درجه بر وجود صد درجه حمل می‌شود لکن نه به حمل اولی یا حمل شایع، بلکه به حمل حقیقت و رقیقت؛ بدین معنا که این رقیقه آن حقیقت است. در این نوع از حمل، محمول ساکت است و فقط بیانگر کمالات وجودی خویش است و بر چیزی حمل

می‌شود که این کمالات را دارد، حال آیا بیشتر دارد یا خیر سخنی نمی‌گوید. به تعبیر دیگر، در حمل شایع محمول ایجاباً و سلباً بر موضوع حمل می‌شود، برخلاف حمل حقیقه و رقیقه، که در آن محمول فقط ایجاباً بر موضوع حمل می‌شود؛ یعنی در حمل شایع موضوع در داشتن و نداشتن کمالات، یعنی وجداناً و فقداناً، مصداق محمول است ولی در حمل حقیقه و رقیقه، فقط وجداناً مصداق محمول است. علامه طباطبایی در حاشیه خود بر اسفار در این مورد چنین می‌گوید:

«أنّ هذا الحمل (أعنى حمل الأشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحمل الشایع؛ فإنّ الحمل الشایع كقولنا: زيد إنسان، و: زيد قائم يحمل فيه المحمول على موضوعه بکلتا حیثیتی ایجابیه وسلبه اللتین ترکبت ذاته منهما، ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب، صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركباً، وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف، فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب، وإن شئت فقل: إنه واجد لكل كمال، أو أنه مهيمن على كل كمال، ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف وحمل المحدود على المطلق» (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۱۱۰، ح ۱)

صدرالمتألهین با رد نظریه تقشیر، تفاوت ادراکات را ناشی از تفاوت أنحاء وجود مجرد و علم می‌داند که همان وجود برتر ماهیت معلوم است و با آن متحد است.

از نظر وی، در علم حصولی معلوم بالذات، ماهیت معلوم نیست، بلکه واقعیت علم، معلوم بالذات است و ماهیت معلوم، معلوم بالعرض است و همان طور که احکامی که به ماهیت خارجی شیء نسبت می‌دهند، در حقیقت به وجود آن بازگشت دارد، احکامی که به ماهیت ذهنی معلوم نسبت می‌دهند، نیز به واقعیت علم باز می‌گردد که در واقع، وجود برتر برای وجود ذهنی این ماهیت است و آن چیزی که مانع ادراک است، مقارنت ماهیت معلوم با علوم غریبه نیست، بلکه نحو واقعیتی است که ماهیت با آن موجود است.

«و اعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريد عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لا منافاة بين تعقل شيء و تعقل صفة أخرى معه و كذا التي لا بد في تخيل الشيء إلى تجريد عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شيء و تخيل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراکات هو بعض أنحاء الوجودات.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج: ۳، ۳۶۳)

با توجه به اینکه از نظر وی، هر ماهیتی دارای انحصاری از وجود است: وجودی خاص و وجود یا وجودهای برتر در مراتب تشکیکی وجود است (همان، ج: ۱: ۲۶۴) به طوری که ماهیت هریک از امور مادی دارای چهار نحو وجود است: وجود مادی که همان وجود خارجی خاص ماهیت است، وجودهای مجرد حسی و خیالی و عقلی که وجودهای خارجی برتر ماهیت‌اند و در مقایسه با

وجود مادی آن وجود ذهنی‌اند؛ بدین ترتیب وجود مادی جسمانی ماهیت، موجب می‌شود ماهیت مطلقاً قابل درک نباشد؛ یعنی ماهیت مادام که به چنین وجودی موجود است، با هیچ نحو ادراکی قابل درک نیست.

«ان الماده الوضعیه توجب إجتناّب الصوره عن الإدراک مطلقاً.» (همان، ج ۳، ۳۶۳)

اگر این ماهیت در نفس با وجود مثالی حسی موجود باشد، نفس با علم حضوری به این وجود، ماهیت مذکور را نیز به نحو جزئی حسی درک می‌کند و به همین نحو اگر در آن با وجود مثالی خیالی موجود باشد، آن را به نحو جزئی خیالی درک می‌کند و اگر با وجود عقلی موجود باشد، آن را به نحو کلی درک می‌کند؛ یعنی نوع ادراک ماهیت، تابع نحوه وجود آن است: «أما الماهیات، فهی تابعه لكل نحو من طبقات الوجود...» (همان: ۳۶۴)

به تعبیری دیگر، نحوه درک ماهیت معلوم، به نحوه واقعیت علم باز می‌گردد؛ اگر واقعیت علم، مثالی حسی باشد ماهیت معلوم، جزئی حسی درک می‌شود و اگر مثالی خیالی و یا عقلی باشد، ماهیت معلوم جزئی خیالی و کلی درک می‌شود.

«أن للإنسان وجوداً فی الطبیعة المادیة و هو لا یكون بذلك الاعتبار معقولا و لا محسوسا و وجوداً فی الحس المشترك و الخیال و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا یمکن غیر هذا و وجوداً فی العقل و هو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا یمکن غیر ذلك.» (همان: ۵۰۶)

بنابراین تفاوت انواع ادراک، ناشی از تفاوت میزان خلوص و درجات تجرید ماهیت نیست تا با پیراسته تر شدن ماهیت از امور غریبه، نوع ادراک از حسی به خیالی و عقلی ارتقاء یابد، بلکه ناشی از نحوه واقعیت علم است که وجود خارجی برتر، ماهیت و به اعتباری وجود ذهنی آن است.

هرچه نحوه واقعیت علم کمال یابد، نوع ادراک ماهیت نیز راقی تر می‌گردد.

در نتیجه، برخلاف نظریه فلاسفه پیشین، صدرا معتقد است ارتقاء نوع ادراک ماهیت از حسی به خیالی و از آن به عقلی، مستلزم کمال یافتن نحوه وجود برتر آن، از مثالی حسی به مثالی خیالی و از آن مجرد عقلی است. (همان: ۹۵) و نیز برخلاف نظر آنها مستلزم ارتقاء نفس در ضمن ادراک است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۶)

او در مورد اتحاد حساس با محسوس می‌گوید: «و قد علمت مراراً أن الصوره المحسوسه وجود هافی نفسها عین محسوسیتها و محسوسیتها عین وجودها للجواهر الحاس و بذالك حکم الصور المعقوله.» (همان، ج ۹: ۱۸۴)

پس همان گونه که اتحاد عقل با معقولات است، اتحاد حس با محسوسات است؛ چنان که ایشان مکرراً در جاهای مختلفی بدان اشاره دارد. (همان: ج ۸: ۱۷۷)

ایشان به نظر فلاسفه سلف خویش اشاره می‌کند و می‌گوید: همانطور که نزد تمام حکما، وجود فی نفسه معقول با وجود آن برای عاقل یکی هستند و اختلافی ندارند، وجود شیء محسوس با وجود آن برای جوهر مدرک آن نیز اتحاد دارند.

«قد صح عند جميع الحكماء - أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجواهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة» (همان، ج ۳: ۳۱۳)

وی حال معقول به عاقل را حال عرض به معروض نمی‌داند؛ چراکه عرض و معروض را دو چیز متغایر می‌داند که محل از حقیقت حال بی‌خبر است، اگرچه مصداقاً یک نحو اتحاد انضمامی دارند، لکن حال معقول بالفعل این حال نیست؛ زیرا معقول بالفعل جز همین وجودی که بذاته معقول است نه چیز دیگر، وجود دیگری نیست و معقولیت تمام حقیقت اوست.

«و كون الشيء معقولاً لا يتصور إلا يكون الشيء عاقلاً» (همان، ج ۳: ۳۱۵)

در واقع صدرا با چند مقدمه به اتحاد عاقل و معقول می‌رسد.

مقدمه اول: صورت معقوله به نفس ذاتها، صورت معقوله است و عین معقولیت است و تمام حقیقت او وجود معقولی است و نحوه وجود او چنین است که معقولیت عین ذات اوست. (همان: ۹۱)

مقدمه دوم: این حقیقتی که عین معقولیت است جز معقولیت، وجود دیگری نیست؛ به این معنی که نحوه وجود او این است که بذاته معقول است نه چیز دیگر.

در مقدمه سوم بیان می‌کند که باید این معقول را عاقلی باشد؛ زیرا وصف عنوانی معقول آنگاه بر شیء صادق است که عاقلی داشته باشد، عاقلی که هم درجه و هم مرتبه معقول باشد؛ چراکه اگر هریک از عاقل و معقول وجودی نفسی و متغایر از یکدیگر داشته باشند، معقول مستقلاً با قطع نظر از عاقل اعتبار شده و در مرتبه معقول بالفعل، عاقل بالفعل موجود نیست.

بنابراین به حکم مقدمه سوم، باید در همان مرتبه و درجه معقول، عاقل بالفعل موجود باشد.

به حکم تضایف، باید برای معقول بالفعل، عاقل بالفعلی در همان مرتبه و درجه‌اش موجود باشد؛ چراکه اگر این عاقل بالفعل، غیر از آن معقول بالفعل بود، در این مرتبه نبود، پس آن صورت معقوله بالفعل عاقل بالفعل است و اگر عاقل بالفعل نباشد آن معقول بالفعل باید معدوم باشد؛ زیرا معقول بالفعل، آنگاه معقول بالفعل است که عاقل بالفعل با وی در مرتبه وی باشد، پس وجود عاقل عین وجود معقول است و عاقل جز وجود نفس نیست.

بنابراین معقول در مرتبه نفس، عین وجود نفس است؛ یعنی در اینجا وجود

نفسی و وجود رابطی صورت معقوله یکی است، بلکه شأنی از شئون وجودی جوهر عاقل است. (حسن زاده، ۱۳۶۶: ۱۷۷-۱۷۶)

«فکذلک وجود المعقول بما هو معقول و موجودیته نفس وجوده للقوة العاقلة فالقوة الهیولانیة عند ما صارت عقلا بالفعل تصیر عین الأشياء المعقولة و لا شبهة فی أن الأشياء المعقولة وجودها أفضل الوجود و أشرف الخیرات.» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف: ۱۱۷)

با توجه به مقدمات یاد شده، نفس از نگاه صدرا نمی‌تواند امر ثابتی باشد، بلکه حقیقت پویایی است که مراتب مختلف عالم هستی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد، بنابراین تبدیل صور ادراکی از محسوس به متخیل و سپس معقول، تابع حرکت در جوهر نفس است و این نفس است که از مراتب مادون هستی به تدریج مجرد شده و با مجرد در هر مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر صعود می‌کند.

این تحلیل از ادراک معقولات به جایگاه وجودی و برتر رتبی مُثل نوریه باز می‌گردد و به همین دلیل است که ادراک عقلی به نحوی متفاوت از ادراک حسی و خیالی مطرح می‌شود. در ادراک حسی و خیالی، نفس مبدع و آفریننده صور ادراکی است اما این فرآیند در ادراک عقلی اتفاق نمی‌افتد. ملاصدرا علت تفاوت رأی خود را در این مسأله این‌گونه ذکر می‌کند: در مورد ادراک مفارقات، نفس به سوی آنها ارتقا پیدا می‌کند و به آنها متصل می‌شود، بدون این که صورت عقلیه در نفس حلول داشته باشد، آن‌چنان که رأی مشهور به حلول معتقد است؛ زیرا این صور اشرف از نفس هستند و احس احاطه‌ای بر اشرف ندارد «اما العقلیات فبارتقاء النفس بذاتها الیها و اتصالها بها من غیر حلولها فی النفس، کما فی المشهور؛ اذ لا تسلط للنفس علی انشاء الذوات العقلیة، لانها اشرف من النفس و الأخس لا یحیط بالأشرف.» (همو، ۱۳۷۸: ۲۳۷)

ملاصدرا در این عبارت بر یک قاعده کلی استناد می‌کند و آن، برتری وجود علت بر وجود معلول است. این تقدم رتبی در نظریه ملاصدرا که علیت را تشان دانسته و معلول را شأنی از شئون علت به حساب می‌آورد و نیز نظریه امکان فقری او که معلول را عین فقر و نیاز به علت می‌داند، وضوح بیشتری پیدا می‌کند. چنین تحلیلی از رابطه علیت میان نفس و مدرکات آن نیز صادق است. در جریان ادراک نفس تنها زمانی می‌تواند فاعل و علت باشد که مدرکات آن احس از نفس بوده، نفس نسبت به آنها از مرتبه وجودی بالاتری برخوردار باشد. این چنین حالتی در ادراکات حسی و خیالی اتفاق می‌افتد؛ زیرا نفس موجودی مجرد است و اشرف از محسوسات و متخیلات می‌باشد و صورتهای صادر شده از آن چون معلوم و مخلوق نفس‌اند، در مرتبه‌ای پایین‌تر از علت خود بوده، نفس بر آنها احاطه دارد. (حسن زاده، ۱۳۶۶: ۱۵۲) اما در مورد مدرکات عقلی، چنین فرایندی قابل قبول نیست؛ زیرا نفس اگرچه موجودی مجرد است، مجرد آن به دلیل تعلق به بدن و اشتغال به امور مادی، تجردی

ناقص است و این امر او را در مرتبه‌ی پایین‌تری از موجودات مجرد عقلی واقع در عالم عقول، که از تجرد تام برخوردارند، قرار می‌دهد. لذا نفس نمی‌تواند فاعل و علت باشد و تنها می‌تواند با ارتقا به عالم عقول و حضور در مرتبه‌ی مدرکات عقلیه، به مشاهده‌ی آن‌ها پردازد. (صدرالمتألهین، ج ۱: ۲۹۱) شایان ذکر است که هرچند نفس در ابتدا از تجرد تام برخوردار نیست و لذا اخس از عقل محسوب می‌شود اما بر مبنای حرکت جوهری و سیر تکاملی، قادر خواهد بود به مقام عقل و بلکه مقامی بالاتر از عقل نائل گردد. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۷۸)

از نظر ملاصدرا، نفس دارای مراتبی است که این مراتب، هر یک به‌ازای مراتب عالم هستی است. این مراتب عبارت‌اند از: مرتبه‌ی وجود طبیعی، مرتبه‌ی وجود نفسانی و مرتبه‌ی وجود عقلانی. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۵) نفس موجود در مرحله وجود طبیعی، استعداد و قوه‌ی صرف است. بدیهی است ادراک که فعلیتی از فعلیات نفس می‌باشد، برای او در این مرحله متصور نیست. عبور نفس به نشئه‌ی وجود نفسانی، این زمینه را فراهم می‌کند که قوه و استعداد ادراکی نفس به فعلیت تبدیل شود و مدرک آن چه که شأن این مرتبه وجودی است گردد. لذا ادراک نفس در این مرتبه، محدود به ادراک حسی و خیالی خواهد بود و در نهایت، حضور یافتن نفس در مرتبه وجود عقلانی، قوه عاقلیت نفس را به فعلیت تبدیل کرده، نفس را «عاقل بالفعل» می‌گرداند.

به‌عبارتی، به‌ازای هر عالمی از عوالم وجود، صورتی مخصوص به آن وجود دارد. ادراک این صورت‌ها تنها زمانی ممکن خواهد بود که مدرک از لحاظ وجودی هم‌سنخ با آن مرتبه باشد و این امر مستلزم حضور نفس در آن مرتبه و اتحاد با حقایق آن مرتبه و موجودیت به وجود حقایق آن مرتبه می‌باشد.

«فإدراک الإنسان فی کل مرتبه من صورۃ العالم هو اتحادہ بها و تحققه بوجودها و هذه الوجودات بعضها حسیة و بعضها مثالیة و بعضها عقلیة فکان الوجود أولا عقلا ثم نفسا ثم حسا ثم مادة فدار علی نفسه فصار حسا ثم نفسا ثم عقلا.» (همو، ۱۳۶۰: ۳۵۱)

صدرا در کتاب مبدء و معاد خویش، نشات عالم هستی را در سه مرتبه طبقه‌بندی می‌کند.

و در ازای هر مرتبه از مراتب عالم هستی، موطنی برای ظهور آنها در وجود نفس انسانی معین می‌کند. از نظر ایشان، نفس ناطقه محلی برای ظهور هستی است و مطابق با مراتب هستی، مظاهری در ذات انسان قرار دارد، این عوالم سه‌گانه عالم حس، عالم مثال و عالم عقل هستند و مظاهر آن در نفس به‌ترتیب، حواس ظاهری، حواس باطنی و قوه‌ی عاقله انسان می‌باشند. همان‌گونه که صورت‌های حسی و خیالی بعد از صدور از نفس، در نزد آن حضور می‌یابند و نفس با حضور مدرک، در نزد خود به علم حضوری به آن آگاهی یافته آن را مشاهده می‌کند. (همان، ج ۱: ۲۹۵) مشاهده معقولات هم در واقع حاکی از اشتداد وجودی نفس است؛ زیرا وجود و علم با یکدیگر مساوی هستند

و اشتداد نفس در وجود مساوق با اشتداد علم آن می‌باشد به این نحو که با ارتقا و تعالی نفس در مراتب هستی، علم و ادراک او نیز متعالی و متکامل می‌گردد و مراتب بالاتری از مجرد را دارا می‌شود تا در نهایت به مرتبه‌ای دست یابد که حقایق در مقابل دیدگان باطنی او ظاهر شده و او قادر به مشاهده آنها می‌گردد. (همو، ۱۳۷۸: ۷۵۲)

بنابراین نفس با سیر در مراتب مختلف وجودی، در برابر صورت‌های مخصوص به هر عالم قرار می‌گیرد و در هر مرتبه به ادراک صورت‌های موجود در همان مرتبه دست می‌یابد. (همو، ۱۳۷۸: ۲۴۱) صدرالمتهلین در مورد اتحاد نفس با معقولات نظرات متفاوتی دارد که در نهایت آنها قابل جمع هستند؛ منتهی نکته‌ای که در تمام آنها قابل توجه است و در شکل‌گیری نظر صدرالمتهلین نقشی اساسی داشته، مباحث اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک در وجود و ساختار تشکیکی نظام عالم وجود است.

کنکاش در مبادی اختلافات دو فیلسوف

به نظر می‌رسد از علل موفقیت‌های صدرا در نائل شدن به نظراتی همچون اتحاد عالم به معلوم را باید اعتقاد به وجودی دانستن علم و خروج آن از مقوله ماهیت و نیز اعتقاد به اصول و ارکانی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری دانست. صدرا برخلاف نظر فلاسفه پیشین علم را مقوله‌ای ماهوی نمی‌داند، بلکه آن را نحوه وجود می‌داند که دارای مراتب است. وی معتقد است که ارتقاء نوع ادراک ماهیت از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی، مستلزم کمال یافتن نحوه وجود برتر آن در مراتب تشکیکی وجود از مثالی به خیالی و از خیالی به مجرد عقلی است. (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۶) شاید اگر مساله اصالت وجود همان گونه که برای ملاصدرا به صورت یک مساله منحاز و مستقل و متمایز از اعتباریت ماهیت مطرح بود، نه تنها قبول اتحاد عالم و معلوم، بلکه بسیاری از مباحث دیگر همچون حرکت جوهری نیز برای نابغه دهر بوعلی سینا نیز قابل قبول می‌گشت.

از نظر ملاصدرا نیز چون حکماء پیشین، از مسئله تشکیک در وجود غافل بوده‌اند، مناط وجود ادراکی را عدم مقارنت و همراهی با عوارض می‌دانسته‌اند لکن حق آن است که مدار و مناط معقولیت بر اساس تأکید وجود است و مناط عدم معقولیت، ضعف وجود است، بنابراین هر مقدار وجود از نظر تحصیل و فعلیت شدیدتر باشد، میزان معلومیت آن بیشتر است و هر قدر وجود آن ضعیف‌تر باشد، از میزان معلومیت آن کاسته خواهد شد. (جوادی، ۱۳۷۲: ۳۰)

علامه حسن زاده آملی نیز علت عدم اعتقاد بو علی سینا به اتحاد عالم و معلوم را عدم توجه وی به اصالت وجود و تشکیک در وجود می‌داند و در این باره چنین می‌گوید: شیخ اجل ابن سینا، در این قسم از اتحاد در «شفا» و «اشارات» بحث کرده است و آن را محال دانسته است و حال اینکه سخن از اتحاد دو امر هم عرض نیست، بلکه سخن از اتحاد دو امری است که در طول

یکدیگر و به حسب وجود یکی ناقص و دیگری مرتبه کامل اوست و ناقص به استكمال و اشتداد وجودی، از مرتبه نقص به مرتبه وجود کامل می‌رسد و مدرک، در ادراک خود، از مرتبه وجود خود، به مرتبه وجود مدرک، نائل می‌گردد، در حالی که ناقص و کامل، نفس است در دو مرتبه؛ به این معنی که نسبت به علمی که کسب نکرده است ناقص است و چون آن علم، معلوم او شد، نسبت به آن معلوم، تام و کامل می‌گردد و از وجودی ناقص به وجودی کامل ارتقاء می‌یابد. (حسن زاده، ۱۳۶۶: ۲۱۸)

بنابراین کسانی که قائل به اتحاد عاقل و معقول هستند، فقط با حفظ مراتب قائل به اتحاد هستند. فلذا وقتی می‌گویند نفس تعقل می‌کند، اینطور نیست که دارای این معلوم می‌شود، بلکه او می‌شود.

«ان الصور العقلیه اذا عقلها العقل یتکمل بها و یصیرذاته ذاتها.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۳-۱۲۲)

بنابراین هنگامی که می‌گوییم اتحاد عالم معلوم، مقصود این است که نفس هنگام یافتن علم، با آن متحد می‌شود و هنگامی که آن را پیدا کرد، دیگر اینطور نیست که علم چیزی است و عالم چیزی دیگری؛ همان علم، هم عالم است هم علم، هر دو.

«ان النفس اذا عقلت شیئا صارت عین صورته العقلیه» (همان، ج ۳: ۳۳۷)

و این، به آن دلیل است که نفس دارای مراتبی است، در مرتبه حس، احساس است، در مرتبه تخیل قوه متخیله است و در مرتبه تعقل قوه متعقله است؛ «النفس فی وحدتها کل القوی».

نفس خودش حقیقتی است دارای مراتب، که در هر مرتبه‌ای آن قوه‌ای از نفس که معلومی را ادراک می‌کند، با مدرک خودش یکی می‌شود. ولی در عین حال نفس در مقام شامخی که احراز کرده است - که مثلاً آن مرتبه تعقلات عالیه باشد - چنین نیست که از آن مرتبه تعقل و از آن مقام شامخی که دارد می‌آید، تنزل پیدا می‌کند و مرتبه حس می‌شود؛ اینطور نیست، بلکه در هر مرتبه‌ای که نفس به چیزی علم پیدا می‌کند؛ معنایش این است که از حالت بالقوه به یک حالت بالفعل تبدیل می‌شود. قوه حس از حاس بالقوه به حاس بالفعل تبدیل می‌شود، قوه تخیل و قوه تعقل هم عینا چنین است. (مظهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ۳۴۳)

«العاقل [النفس العاقله] یتحد بالمعقول و النفس الخیالیه و الحسیه یتحد بصورها الخیالیه والحسیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۴۳)

نتیجه

به نظر ابن سینا و فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین، رابطه علوم با نفس رابطه جوهر و عرض است، لذا هیچ‌گاه موضوع با عوارض خود یکی نمی‌شود و دلیل این نگاه به مساله علم هم ماهوی دانستن علم است، بنابراین به انکار

اتحاد عالم و معلوم پرداختند لکن صدرالمتلهین با نگاه وجودی به علم و قائل شدن به حرکت جوهری و تشکیک در وجود علم، نفس را ذو مراتب دانست و اتحاد آن دو را بلامانع دانست. به نظر می‌رسد، همان طور که بوعلی به علم به‌عنوان یک وجود مینگریست نه موجود، او نیز به اتحاد عالم و معلوم قائل می‌گشت؛ چنان‌که وی در برخی موارد آن را پذیرفته لکن با مبانی که داشته است، نتوانسته آن را تبیین نماید.

پی‌نوشت

* فصل هشتم از مقاله سوم از کتاب الهیات شفا با این عنوان آغاز می‌شود: «فصل فی العلم و آله عرض»

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، ۱۴۰۴ الف، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۲. _____، ۱۴۰۴ ب، شفا، طبیعیات، تحقیق: الاب قنواتی و سعید زائد، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی ج ۱ و ۲.
۳. _____، ۱۳۷۶، شفا، الهیات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۴. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۰، شرح حال و آرا—ی فلسفی صدرا، قم، دفتر تبلیغات.
۵. الهی قمش‌های، مهدی، ۱۳۶۳، حکمت الهی عام و خاص، تهران، انتشارات اسلامی.
۶. بهمنیار، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۷۲، شرح حکمت متعالیه، قم، انتشارات الزهرا.
۸. _____، ۱۳۸۶، ریح مختوم، ج ۴-۱، قم، انتشارات اسرا.
۹. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، اتحاد عاقل به معقول، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۱۰. زنوزی، ملا عبد الله، ۱۳۶۱، لمعات الهیة، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۹، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث.
۱۲. _____، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

۱۳. _____، ۱۳۷۸، سه رسائل فلسفی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____، ۱۳۶۳ الف، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____، ۱۳۸۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت.
۱۶. طباطبایی، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة، چاپ سوم، حاشیه علامه طباطبایی، بیروت، داراحیاء التراث.
۱۷. عبودیت، عبد الرسول، ۱۳۸۶، در آمدی بر نظام حکمت صدراپی، ج ۲، تهران، انتشارات سمت.
۱۸. فارابی، بی تا، فصوص الحکم، تصحیح محمد آل یاسین، قم، بیدار.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، ج ۹، تهران، انتشارات صدرا.



Journal of Theological-Philosophical Studies

Two educational-specialized quarterly journals

First Year, No. 1, Winter 2022

1

- * Philosophical-theological evaluation of emerging spiritualities
- * A study of the principles of Fakhr Razi and Allameh Tabatabai in inferring from the verses of seeing God
- * The effect of Shiite theological teachings on the advancement of modern Islamic civilization
- * The role of hope in the life of the Shiite apocalypse
- * Analysis of the causes of the difference between Buḡali and Mulla Sadra in believing in the unity of the world and the known