



فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج

سال هفدهم - شماره اول - پیاپی ۴۸ - بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سردبیر: محمدتقی چاوشی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیئت تحریریه

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه تهران)

محمدتقی چاوشی (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

مسعود آذریاجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

محسن قمی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

محمدرضا مصطفی پور (استاد حوزه و دانشگاه)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج)

یدالله یزدان پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

نشریه «حکمت اسراء» به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۱۴ کمیسیون نشریات علمی حوزه، حائز رتبه علمی - پژوهشی شد.

این دو فصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) و پایگاه مجلات تخصصی نور (Noomags)

سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به آدرس <http://hikmat.isramags.ir>

نمایه شده و قابل بازیابی است.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، نبش خیابان شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن و دورنگار: ۰۲۵۳۷۱۸۹۲۳۱

آدرس سایت: <http://www.isramags.ir> پست الکترونیکی: israhikmat@yahoo.com



شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه حکمت‌إسراء، پذیرای مقالاتی است که با نگاهی نو در حوزه فلسفه و حکمت متعالیه، تحقیق و تألیف شده‌اند.

بایسته است در مقاله ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر رعایت گردد.

۱. مقاله نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.

۲. حجم مقاله، نباید بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.

۴. پانوشتهای توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.

۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: جلد/صفحه) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲).

ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقاله‌ها در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، **عنوان کتاب** (پررنگ bold)، مترجم در صورت

ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام نشریه

(پررنگ bold)، دوره انتشار، شماره انتشار، صفحات.

۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.

۷. مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.

۸. چاپ مقاله، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.

۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقاله‌های ارسالی، آزاد است.

۱۰. در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول مقاله شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشته مشخص می‌شود.

۱۱. مقاله‌ها، ترجمه‌ها و گزارش‌های موجود در بخش کتابشناسی، مقاله علمی پژوهشی شمرده نمی‌شوند.

۱۲. ارسال مقاله به فصلنامه تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی:

<http://www.isramags.ir> امکان‌پذیر خواهد بود.

فهرست

بررسی حکم‌نابذیری ذات الهی بدون تعینات از منظر عرفان اسلامی/ ۵

احمد سعیدی

تحلیل و بررسی معانی و لوازم کمال جلاء و کمال استجلاء از منظر عارفان مسلمان/ ۳۵

رضا حصاری | حسن رضانی | محمد محمود خلفان

نگرشی تحلیلی بر جا یگاه اسم دهر عرفانی در هستی‌شناسی شهودی/ ۵۹

مهدی حسن آهنگری | علی فضلی | رضا الهی منش

بررسی تحلیلی ملازمات فلسفی «معرفت نفس» با «معرفت رب» با محوریت رابطه نفس و بدن/ ۸۷

محمدجواد جعفری زاده | محمدعلی وطن دوست | سید مرتضی حسینی شاهرودی

مقایسه ماهیت فلسفه و رویکرد تطبیقی آن از منظر علامه طباطبایی، دکتر حائری یزدی و دکتر

فلاطوری/ ۱۲۱

محمد حسن یعقوبیان

واکاوی تاثیر اساتید بر شخصیت فلسفی- کلامی آیت‌الله جوادی‌آملی

(با تاکید بر کلام‌سیاسی)/ ۱۴۹

علی آقاجانی

المستخلفات/ ۱۸۳

190/ Abstracts

بررسی حکم‌ناپذیری ذات الهی بدون تعینات از منظر عرفان اسلامی

احمد سعیدی *

چکیده

تقریباً همه اندیشمندان برجسته مسلمان، هم نظریه «تشبیه و تجسم» و هم نظریه «تعطیل و تنزیه محض» را باطل می‌دانند و بر این باورند که با وجود منزّه بودن خداوند از صفات مخلوقات و محدثات، شناخت اجمالی و غیراکتناهی او به صورت حضوری و حصولی امکان‌پذیر است. عرفا نیز تشبیه و تعطیل را مردود شمرده و شناخت اجمالی خداوند را ممکن می‌دانند؛ اما برخلاف دیگر اندیشمندان مسلمان، معتقدند که هیچ مخلوقی نمی‌تواند با هیچ‌یک از قوای ادراکی خود، ذات الهی را بدون حجاب تعینات درک و توصیف کند. از نظر ایشان، آنچه به عنوان شناخت اجمالی و توصیف ذات الهی به حسب ذات تصور می‌شود، در واقع شناخت و توصیفی است به حسب تعینات و به اندازه تعینات. این دیدگاه را نه می‌توان «تشبیه» نامید و نه «تعطیل و تنزیه صرف»، بلکه باید آن را «فوق تنزیه و تشبیه دانستن ذات» نامید. در این پژوهش، با روش تحلیلی - توصیفی، مسئله «حکم‌ناپذیری ذات الهی بدون تعینات» بررسی شده و وجوه اشتراک و افتراق آن با آرای فلاسفه و نظریه تعطیل تبیین گردیده است. همچنین شواهدی از متون عرفانی و نقلی در تأیید این دیدگاه ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: ذات، تعین، مطلق، حکم، حکم‌ناپذیری، عرفا.

* دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). (ahmadsaeidi67@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸)

□ احمدی سعیدی، (۱۴۰۴). بررسی حکم‌ناپذیری ذات الهی بدون تعینات از منظر عرفان اسلامی، فصلنامه حکمت اسراء، ۱ (۴۸)، ۵ - ۳۴.

doi: 10.22034/isra.2025.501363.2053

مقدمه

یکی از مباحث مهم خداشناسی، بحث امکان شناخت ذات خداوند است. تقریباً همه اندیشمندان برجسته مسلمان، اعم از متکلم و فیلسوف و عارف، هم نظریه افراطی «تشبیه و تجسیم» و هم نظریه تفریطی «تعطیل و تنزیه صرف» را باطل می‌دانند و یک نوع «تشبیه در عین تنزیه» را در مسئله شناخت خداوند صحیح می‌شمارند و در عین حال، تأکید می‌کنند که شناخت مخلوق نسبت به خالق نمی‌تواند یک شناخت اکتناهی و در حد خالق باشد، طبعاً توصیف او نیز از خالق یک نوع توصیف اجمالی خواهد بود.

اهل معرفت نیز مانند سایر اندیشمندان برجسته عالم اسلام، تشبیه و تعطیل را بر نمی‌تابند و یک نوع «تشبیه در عین تنزیه» را می‌پسندند ولی دیدگاه ایشان در زمینه تشبیه و تنزیه و به‌طور کلی، شناخت خداوند و توصیف او، از جهات مختلف متمایز از دیدگاه‌های سایر اندیشمندان مسلمان است. عمده‌ترین دلیل اختلاف نظر عرفا با سایر اندیشمندان، نوع نگاه ایشان به رابطه ذات خداوند با صفات و افعال است. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان، ذات خداوند را بشرط‌لا از افعال در نظر می‌گیرند و برخی متکلمان حتی صفات الهی را هم زائد بر ذات می‌شمارند، اما عرفا صفات و افعال الهی را تجلیات، تعینات، ظهورات و آیات خداوند می‌شمارند و ذات را نسبت به ظهوراتش لا بشرط می‌دانند. از نظر ایشان، شناخت تجلی شناخت ذات در حد تجلی است، یعنی تجلی به جای خودنمایی، خدا‌نمایی می‌کند. احکام تجلی احکام خدا در مرتبه تجلی است، در عین حال که تجلی محدودیت‌های خود را هم دارد و از این نظر، خداوند متمایز از اوست؛ درست مثل این که کسی را در آینه ببینید. هم او را دیده‌اید و هم او را (مستقیماً) ندیده‌اید بلکه تصویر او را دیده‌اید. هم می‌توان احکام تصویر را احکام صاحب صورت در مرتبه تلقی کرد و هم می‌توان گفت که تصویر حاکی از صاحب صورت است

ولی خود صاحب صورت نیست. یعنی صاحب صورت در عین حال که یک نوع عینیت با تصویر خود دارد، یک نوع تمایز نیز از آن دارد.

به هر حال، به اعتقاد عارفان، نظریه تعطیل باطل است، زیرا مخلوق یا تجلی می‌تواند خالق خود را به اندازه مخلوقات و تجلیاتش بشناسد. نظریه تشبیه نیز باطل است، زیرا مخلوق یا همان تجلی، ذات را فقط به اندازه مخلوقات و تجلیات می‌تواند بشناسد، در حالی که هر خالقی برتر از مخلوقات و تجلیات خود است و نسبت به آنها تمایز احاطی دارد. از سوی دیگر، تنزیه عرفا برتر از تنزیه سایر اندیشمندان مسلمان است، زیرا به اعتقاد عرفا، مخلوق بدون حجاب تجلی توان شناخت ذات را ندارد. از نظر عارف، هر شناختی که مخلوق دارد، خواه حضوری و خواه حصولی، شناخت یکی از چهره‌های خداوند یا به تعبیر دقیق‌تر، شناخت خداوند در یکی از چهره‌هاست، نه شناخت ذات بما هی ذات و نه شناخت مخلوق بما هو مخلوق: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵).

بنابراین می‌توان گفت که حاصل مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه اهل معرفت این است که ذات الهی بدون حجاب تعین، «ماورای تشبیه و تنزیه» است و نظریه «تنزیه در عین تشبیه» صرفاً در مورد ذات به حسب تعینات صحیح است. به عبارت دیگر، اولاً برای مخلوق شناخت ذات بدون تعینات و حجاب‌ها ممکن نیست و ثانياً شناخت آیات الهی، شناخت ذات الهی در حد آیات است. ادعای اخیر در مورد تجلیات موضوع اصلی بحث این نوشتار نیست و آن را صرفاً به این دلیل بررسی کرده‌ایم تا نشان دهیم که دیدگاه عرفا با دیدگاه معطله متفاوت است. عمده سخن ما در ادعای اول یا قسمت اول ادعای عارفان، یعنی عدم امکان شناخت ذات بدون حجاب تعین، است. به عبارت دیگر، در این نوشتار، «فوق تنزیه و تشبیه بودن ذات بدون تعینات» را ارزیابی نموده‌ایم.

اخیراً در زمینه توصیف‌ناپذیری یا حکم‌ناپذیری ذات الهی از منظر عرفا پژوهش‌های

خوبی صورت گرفته است و برخی حکم‌ناپذیری مطلق و برخی حکم‌ناپذیری مقید را پذیرفته‌اند. به عنوان نمونه، حضرت استاد آیت‌الله یزدان‌پناه زیدعزه در کتاب *مبانی و اصول عرفان نظری*، حکم‌ناپذیری را به صورت محدود به احکام مقیدات پذیرفته و تبیین کرده است و حضرت امام خمینی (ره) و حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله، در برخی آثار خود، حکم‌ناپذیری را به صورت مطلق پذیرفته و تبیین کرده‌اند.

نگارنده در این نوشتار، با روش توصیفی - تحلیلی، حکم‌ناپذیری ذات را به صورت مطلق، آن‌چنان که حضرت امام خمینی (ره) و حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله معتقدند، تقویت کرده و تمایز حکم‌ناپذیری ذات از منظر عارفان را با اندیشه فلاسفه و معطله برجسته نموده است. باید تأکید کنیم که ما در این نوشتار بیشتر به تبیین اصل ادعای «حکم‌ناپذیری ذات به صورت مطلق» پرداخته‌ایم و بررسی تفصیلی «اشکالات وارد شده به آن»، «ادله عقلی و شواهد نقلی و عرفانی آن» و همچنین «اشکالات تفسیر محدود از حکم‌ناپذیری ذات» را در ضمن سه مقاله مستقل دیگر بررسی کرده‌ایم. اهمیت و ضرورت این پژوهش نیز به اندازه اهمیت و ضرورت خداشناسی در همه ابعاد و جوانب آن است.

۱. تحلیل و تبیین ادعای عارفان در زمینه شناخت ذات

دیدگاه عرفا در مورد شناخت و توصیف ذات الهی را می‌توان در دو گزاره یا دو ادعا خلاصه کرد:

«وجود مطلق بدون لحاظ تجلیاتش» یا «ذات بدون لحاظ تعیناتش» یا «ذات به لحاظ

اطلاقش»، حکم‌ناپذیر است؛

«وجود متعین و خاص» یا «ذات جلوه کرده» حکم دارد، بلکه هر حکمی حقیقتاً حکم

وجود و ذات است ولی در مرتبه تعیناتش.

توضیح آن‌که وجود نیز مانند ماهیت، سه قسم یا سه اعتبار دارد: وجود لابشرط، وجود بشرط‌لا و وجود بشرط شیء. اگر خود مقسم را هم یک اعتبار برای وجود در نظر بگیریم، در این صورت وجود چهار اعتبار دارد: وجود لابشرط مقسمی (که حتی مقید به اطلاق هم نیست) و سه جلوه یا حصه یا اعتبار آن که عبارت‌اند از: وجود لابشرط قسمی (که اطلاق و ارسال قید آن است)، وجود بشرط‌لا و وجود بشرط شیء. اما می‌توان دو جلوه بشرط‌لا و بشرط شیء را هم در طول جلوه لابشرط قسمی یا با دقت بیشتر بر روی لابشرط قسمی - نه در کنار آن و به عنوان دو قسیمش - تلقی کرد. در این صورت، یک وجود واحد لابشرط مقسمی داریم که یک جلوه واحد لابشرط قسمی دارد^۱ و آن جلوه واحد دو جلوه جزئی‌تر بشرط‌لا و بشرط شیء دارد. طبعاً هر کدام از آن دو جلوه بشرط‌لا و بشرط شیء نیز می‌توانند زنجیره‌ای از جلوه‌های جزئی بی‌شمار - به صورت نظام‌مند و تشکیکی - داشته باشند. در این نگاه، همان‌طور که وحدت وجود لابشرط مقسمی، از نوع وحدت حقه حقیقیه است و ثانی‌بردار نیست، وحدت جلوه واحد کلی آن نیز از نوع وحدت حقه ظلیه است و ثانی‌بردار نیست.^۲ تفاوت وجود لابشرط مقسمی با وجود لابشرط قسمی در این است که در لابشرط قسمی، ارسال و اطلاق و لابشرطیت، یک نوع تعیین و تقید است، ولی در هر حال، جلوه واحد نیز در عرض و در طول خود، ثانی ندارد، هر چند با اعتبارات مختلف، بی‌شمار مقطع و حصه کلی و جزئی دارد که برخی بشرط‌لا و برخی بشرط شیء‌اند. یعنی همان‌طور که دو بی‌نهایت و دو مطلق به اطلاق مقسمی معنا ندارد و منجر به خلف (یعنی تعیین هر دو) می‌شود، دو مطلق به اطلاق قسمی نیز معنا ندارد و منجر به خلف (یعنی مطلق نبودن و مرسل نبودن هر دو) می‌شود.

۱. «وَمَا أَقْرَبُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر / ۵۰).

۲. «أَلَمْ تَر إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (فرقان / ۴۵).

به هر حال، واحد لاشرط قسمی که نفس رحمانی، وجود منبسط، جوهر کل، هیولای کل، رق منشور نیز نامیده می‌شود، به تعبیر حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله، مانند فرشی است که همه تجلیات و تعیین‌های کلی و جزئی، بر روی آن نقش بسته‌اند.

باید توجه داشت که منظور از وجودی که چند حالت دارد، مفهوم وجود نیست، بلکه خود وجود خارجی است. خود وجود خارجی سه یا چهار حالت دارد. منظور از اعتبارهای وجود نیز لحاظ‌های صرفاً ذهنی و عقلی و وهمی نیستند. به اعتقاد عرفا، اعتبارات وجود، اعتبارات نفس‌الامری‌اند. یعنی خود خارج به‌گونه‌ای است که به سه یا چهار صورت مختلف دیده می‌شود. به زبان فلسفی، اعتبارات وجود، در ذهن ما از سنخ معقولات ثانی فلسفی‌اند، بنابراین در خارج نیز، ماباها و نفس‌الامری شبیه نفس‌الامر معقولات ثانی فلسفی دارند. گاهی عرفا نفس‌الامر معقولات ثانی را معنا در مقابل صورت می‌شمارند. به زبان ساده، نفس‌الامر همه یا بسیاری از معقولات ثانی، حقیقتاً به وجود منشأ انتزاع وجود دارند و استقلال آنها از منشأ انتزاع و از یکدیگر، در موطن ذهن و به واسطه لحاظ‌ها و اعتبارات ذهن است.

بنابراین کثرت نه تباینی است و نه توهمی و تخیلی. هم مقسم و هم حصص آن حقیقتاً تحقق و نفس‌الامر دارند، چه انسان و معتبری باشد و چه نباشد. اما تحقق، اولاً و بالذات و مستقلاً، برای مقسم است و ثانیاً و بالعرض و به تبع مقسم، برای اقسام است. یعنی به دقت عقلی، آنچه در خارج، مستقلاً و بالذات و به‌خودی خود و بدون هیچ قید تعلیلی و تقیدی (و اطلاقی)، تحقق دارد، مقسم است و حقیقت و تحقق هر یک از اقسام سه‌گانه، به حیثیت تقیدیه این مقسم است. حقیقت اقسام این است که جلوه‌هایی از حقیقت مقسم‌اند. حتی این تعبیر که اقسام در طول حقیقت وجود مقسمی تحقق دارند، دقیق و گویای واقعیت نیست. بی‌نهایت، از آن‌جهت که بی‌نهایت است، دو بردار نیست.

اگر چیزی فقط از بعضی جهات، بی‌نهایت باشد، از آن جهات، دو بردار نیست و اگر چیزی از هر جهت بی‌نهایت باشد، از هیچ جهتی، جا برای دومی در عرض یا طول خود نمی‌گذارد. بنابراین اگر خط بی‌نهایت داشته باشیم، با این‌که در عرض آن می‌توانیم خطوط دیگری تصور کنیم ولی در طول آن خط که بنا به فرض، بی‌نهایت است، نقطه هم معنا ندارد چه رسد به یک پاره خط یا یک خط بی‌نهایت دیگر. بله روی خط بی‌نهایت با اعتبارات و تسامح‌هایی می‌توان پاره‌خط و نقطه تصور کرد. اکنون اگر بپذیریم که وجود بی‌نهایت داریم، باید بپذیریم که این وجود نامحدود، همان‌طور که کنار ندارد و چیزی در عرض او معنا ندارد، در طول هم جایی برای دیگری نمی‌گذارد. در واقع، دقیق‌تر آن است که بگوییم وجود بی‌نهایت عرض و طول ندارد. وجود بی‌نهایت داخل و خارج ندارد. مقایسه‌ی او با هر چیزی مستلزم محدود شمردن اوست:

«عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ... قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: "اللَّهُ أَكْبَرُ"، فَقَالَ: "اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟" فَقَالَ: "مِنْ كُلِّ شَيْءٍ"، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "حَدَدَتْهُ" فَقَالَ الرَّجُلُ: "كَيْفَ أَقُولُ؟" قَالَ: "قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ" (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۲۸۹).

اما اگر همه تحقق، اولاً و بالذات و مستقلاً، برای وجود مقسم است و اقسام کلی و جزئی آن، به حیثیت تقییدیه وجود مقسم تحقق دارند، همه آثار کلی و جزئی نیز، اولاً و بالذات و مستقلاً، برای مقسم هستند و نسبت دادن آثار جزئی و خاص به خود اقسام کلی و جزئی، بدون لحاظ مقسم به عنوان حیثیت تقییدیه آنها، با یک نوع تسامح امکان‌پذیر است. صدر المتألهین (ره) می‌فرماید:

«الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود والوجود الإمكانى لا تعين له إلا بمرتبة من القصور و درجة من النزول ينشأ منها الماهية و يتنوع بحسبها المعانى الإمكانية و يترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية التى تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل و إن كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الإمكانية أيضا

من إبداع الحق الأولی و أضواء النور الأزلی و نسبتها إليها بضرب من التشبيه و التسامح»
(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۱۸۷).

در آیات و روایات هم می‌توان شواهدی برای این تحلیل پیدا کرد. در برخی آیات همه عزت و همه قوت را برای خداوند می‌شمارد و همه حسنات و سیئاتی را که به انسان می‌رسند «من عندالله» معرفی می‌کند:

«فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء / ۱۳۹)؛ «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (یونس / ۶۵)؛ «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر / ۱۰)؛ «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره / ۱۶۵)؛ «وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۸).

بنابراین در هستی‌شناسی عرفانی، یک وجود عام یا مطلق داریم و بی‌شمار وجود خاص یا مقید که هر یک، چهره (وجه) یا جلوه آن وجود عام مطلق است و به جای خودنمایی، هر یک به اندازه ظرفیت و تعین خود، وجود عام و مطلق را می‌نمایاند و حقیقت آن این است که مجاز و معبر و قنطره‌ای برای مشاهده مطلق به اطلاق مقسمی باشد: «المجاز قنطرة الحقيقة». به تعبیر مرحوم علامه مصباح(ره)، یک وجود مستقل داریم و بی‌شمار پرتو و جلوه آن وجود مستقل که همگی عین الربط به او هستند و از این جهت، ثانی او به شمار نمی‌روند. مرحوم علامه مصباح(ره) می‌نویسد:

«باید هستی مستقل را «واحد» دانست، آن‌هم واحدی که قابل تعدد نیست و از این رو، [واحد به] وحدت حقه نامیده می‌شود، و هنگامی که مراتب وجود و جلوه‌های بی‌شمار وی مورد توجه قرار گیرند، متصف به «کثرت» می‌شوند، ولی در عین حال باید میان آنها نوعی «اتحاد» قائل شد؛ زیرا با وجود اینکه معلول عین ذات علت نیست، نمی‌توان آن را «ثانی» او شمرد؛ بلکه باید آن را قائم به علت و شأنی از شؤون و جلوه‌ای از جلوه‌های وی به حساب آورد و منظور از اتحاد آنها همین است که یکی نسبت به دیگری هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۳۶۶)؛

«وجود معلول عین ربط به وجود علت هستی بخش و مرتبه‌ای از مراتب وجود اوست، پس سراسر هستی که از سلسله‌ای از علل و معلولات تشکیل می‌یابند، نسبت به خدای متعالی استقلالی ندارند و همگی آنها مراتبی از تجلیات او به‌شمار می‌آیند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۳۶۷-۳۶۸).

به تعبیر حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله، یک وجود داریم و وجودهایی خاص که، به دقت عقلی، وجودنا هستند نه وجود. به تعبیر شریعت نیز یک وجود داریم که حق است^۱ و مخلوق‌های آن وجود حقیقی، وجه و آیه و آینه او هستند (بقره/۱۱۵). آیه و آینه زمانی آیه و آینه‌اند که صاحب آیه و صاحب صورت را نشان دهند، نه خود را. اگر آیه خودنمایی کند، آیه و نشانه دیگری نیست. بلکه عقلاً آیه و صورت مرآتی نیز - با حیثیت تقييدیه صاحب آیه و صاحب صورت - نفس الامر دارند و عدم محض نیستند، ولی نفس الامر آنها به‌گونه‌ای است که اگر کسی به سمت آنها رو کند، وجه و چهره صاحب آیه و صورت را می‌بیند. بنابراین آیه و صورت مرآتی، به‌تنهایی و بدون لحاظ صاحب آیه و صاحب صورت، به چنگ حواس ظاهری و باطنی ما نمی‌آیند تا بخواهیم وجود را برای آنها اثبات کنیم یا عدم را از آنها سلب کنیم. آیه از آن حیث که آیه است، محکوم به هیچ حکمی نیست و هر حکمی که درباره آن مطرح می‌کنیم - چه بدانیم (علم به علم داشته باشیم) و چه ندانیم (علم داشته باشیم ولی به علم خود، علم و توجه نداشته باشیم) - حقیقتاً حکم صاحب آیه است، البته حکم صاحب آیه در حد و اندازه آیه، یعنی به‌گونه‌ای که صاحب آیه در آیه نمایان شده است (از جمله ر.ک: مرحوم علامه طباطبائی در: مطهری، ۱۳۷۷، ج. ۶، ص. ۹۷۲-۹۷۳). حضرت ثامن الحجج امام رضا علیه‌السلام برای شناساندن رابطه خلق و خالق، مثال آینه را به شکلی لطیف تحلیل فرموده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۴۳۴؛ همو،

۱. «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (حج / ۶ و ۶۲؛ لقمان / ۳۰).

۱۳۷۸ق، ج. ۱، ص. ۱۷۲؛ آیت‌الله جوادی آملی این حدیث شریف را به زیبایی شرح کرده است. ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۲۲۱-۲۲۵). ابن عربی نیز تحلیلی در مورد مثال آینه و عجز ما از درک حقیقت آن ارائه می‌کند که مرحوم صدرالمآلهین (ره) آن را پسندیده و در اسفار آورده است. (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۰۴، صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۱۹۸).

حاصل آن‌که از منظر اهل معرفت، یک مطلق داریم با یک آیه کلی و بی‌شمار آیه جزئی که هر یک مطلق را به اندازه خودش نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، یک وجود مطلق داریم و یک وجود مقید (وجودنما) که چند قسم کلی و بی‌شمار حصه جزئی دارد. به اختصار، یک وجود داریم همراه با بی‌شمار وجودنمای کلی و جزئی. اما وجود لا بشرط مقسمی، یا وجود مطلق به اطلاق مقسمی، وجودی است که مقید به «بودن» یا «نبودن» هیچ یک از جلوه‌های کلی و جزئی خود و احکام اختصاصی و انحصاری «ایجابی» و «سلبی» آن جلوه‌ها نیست. لا بشرط بودن مقسم نسبت به احکام ایجابی و سلبی اختصاصی اقسام، بدان معناست که مقسم هر یک از احکام اختصاصی را می‌تواند بپذیرد و می‌تواند نپذیرد. البته این سخن بدان معنا نیست که مقسم در یک موطن و یک زمان و از یک جهت متصف به نقیضین می‌شود، بلکه بدان معناست که مقسم به حکم مقسم بودن و مطلق بودن و لا بشرط بودنش تعینات یا حالات یا موطن یا اقسام کلی و جزئی بی‌شماری دارد و در یک تعین، حکم آن تعین، و در تعین دیگر، حکم آن تعین دیگر را می‌پذیرد. نه می‌توان گفت که مقسم هیچ‌وقت این حکم مقید را ندارد و نه می‌توان گفت مقسم فقط این حکم مقید را دارد؛ یا به عبارت دیگر، هم می‌توان گفت که مقسم (گاهی یا در بعضی موطن) این حکم مقید را دارد و هم می‌توان گفت مقسم (گاهی یا در بعضی موطن) این حکم مقید را ندارد. مثلاً وقتی می‌پذیریم که کلمه به سه قسم فعل و اسم و حرف تقسیم می‌شود، هم می‌توانیم بگوییم: «کلمه (گاهی) فعل است» و هم می‌توانیم

بگوییم: «کلمه (همیشه) فعل نیست». اطلاق و لابلشروط بودن کلمه نسبت به هر یک از اقسام سه‌گانه‌اش، سبب می‌شود که کلمه گاهی احکام فعل را داشته باشد و گاهی احکام فعل را نداشته باشد. درغیراین صورت، کلمه یا همیشه فعل خواهد بود یا هیچ وقت فعل نخواهد بود.

رابطه وجود مطلق با جلوه‌ها و حصه‌های کلی و جزئی خود، از همه جهات، مانند رابطه کلمه با اسم و فعل و حرف نیست. وجود مطلق به اطلاق مقسمی، برخلاف کلمه که منحصر و منحل در اقسام خود است، و رای اقسام مقید خود نیز تحقق دارد. وجود مطلق به اطلاق مقسمی، بی‌نهایت است و بی‌نهایت در جلوه کلی واحد خود و تعینات جزئی آن جلوه واحد، به اندازه یا بر حسب آنها متجلی می‌شود، نه به اندازه خود یا بر حسب خود. معنا ندارد یک بی‌نهایت در جلوه محدود خود بگنجد. به عبارت دیگر، معنا ندارد که مخلوق برابر خالق خود باشد. حتی اگر تعین‌های محدود جلوه واحد حق سبحانه را به لحاظ تعداد، بی‌نهایت تعاقبی (لایقفی) یا حتی بی‌نهایت بالفعل بدانیم، باز هم جلوه واحدی که بستر تحقق همه تعینات است (یعنی وجود منبسط یا نفس رحمانی)، یک تعین یا مخلوق یا معلول است و تعین و مخلوق و معلول، به اقتضای تعین بودن و مخلوق بودن و معلول بودن، دست‌کم یک درجه از مرتبه مطلق و خالق و علت تنزل کرده است و در مرتبه ذات مطلق یا خالق یا علت خود نیست و همه کمالات او، از جمله استقلال ذاتی او، را بروز نمی‌دهد. عبد ازلاً و ابداً عبد است و هرگز رب (مستقل) نمی‌شود:

«قَالَ... أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع... اجْعَلُونَا عِبِيداً مَخْلُوقِينَ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۲۴۱)؛ «...عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنَ النَّاحِيَةِ الْمُقَدَّسَةِ... اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَعَانِي جَمِيعِ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وُلاةُ أَمْرِكَ... فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ... لَا فَوْقَ بَيْنِكَ وَ بَيْنَهَا

[بَيْنَهُمْ (خ ل)] إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ؛ فَتَقْتُلُهَا وَ رَتَّقُهَا بِيَدِكَ؛ بَدُّهَا مِنْكَ وَ عَوْدُهَا إِلَيْكَ»

(طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۸۰۳).

تفاوت بی‌نهایت با محدود، بی‌نهایت است. باین‌که اشرف مخلوقات صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ورثه‌ اوعلیهم‌السلام نسبت به ما بی‌نهایت‌اند، نسبت به خداوند، عبدند. ازاین‌رو، سیدالساچدین و زین‌العابدین‌علیه‌السلام می‌فرماید: «أَنَا بَعْدُ أَقَلُّ الْأَقَلِّينَ، وَ أَذَلُّ الْأَذَلِّينَ، وَ مِثْلُ الدَّرَّةِ أَوْ دُونَهَا» (امام سجاده‌علیه‌السلام، ۱۳۷۶، ص. ۲۲۲).

۲. تفسیر صحیح حکم‌ناپذیری مطلق بما هو مطلق

اگر مقسم فقط منحصر در اقسام باشد، فراتر از اقسام یا صرف‌نظر از اقسام، هیچ حکم و تحقیقی نخواهد داشت. براین‌اساس، مطلق اگر به‌طور کامل در تعینات جلوه کرده بود، فقط وقتی با تک‌تک تعینات مقایسه می‌شد، حکم اختصاصی داشت، ولی وقتی با همه تعینات مقایسه می‌شد، هیچ حکم اختصاصی که در هیچ یک از تعینات و مجموع تعینات نباشد، نداشت. اما اکنون که همه عارفان قبول دارند مطلق به اطلاق مقسمی، هویتی و رای اقسام سه‌گانه دارد، چه باید گفت؟ آیا باید نتیجه گرفت که مطلق به لحاظ اطلاق احکام ویژه و اطلاقی دارد یا باید نتیجه گرفت که مطلق به لحاظ اطلاق حکم‌ناپذیر است؟ دو تفسیر مختلف از دیدگاه عارفان وجود دارد:

تفسیر اول: برخی ادعا کرده‌اند که از نظر عرفا، مطلق به اطلاق مقسمی، فراتر از اقسام و احکام اختصاصی آنها، احکامی ویژه و اختصاصی دارد. مثلاً می‌توان به این احکام و توصیفات اختصاصی اشاره کرد: «مطلق و رای اقسام نیز هست»، «مطلق برتر از همه اقسام است»، «مطلق در اقسام و حصص و جلوه‌های خود منحل نمی‌شود»، «مطلق بی‌نهایت است»، «مطلق هیچ نقصی ندارد». ایشان معتقدند باین‌که گاهی ظاهر سخنان عارفان حکم‌ناپذیری مطلق یا مقام ذات حضرت حق است، اما قرائنی در سخنان عارفان هست

که روشن می‌کند منظور آنها از حکم‌ناپذیری این است که ذات مطلق حق سبحانه، به لحاظ اطلاقش هر حکمی (احکام مقیدات) را نمی‌پذیرد. مهم‌ترین قرینه نیز همین است که عرفا احکام یادشده را به مطلق نسبت می‌دهند. حضرت استاد یزدان‌پناه که از پیروان این تفسیر است، می‌فرماید:

«برخی با استناد به احکامی همچون «لا اسم و لا رسم له» که اهل معرفت به مقام ذات نسبت می‌دهند، گمان کرده‌اند [که] مقام ذات از هر حکمی، چه سلبی و چه ایجابی فراتر است و هیچ کدام از... احکام، قابل اطلاق به آن مقام نیست. این برداشت از نظر ما، برداشتی نادرست و برخلاف تصریحات بزرگان عرفان در نسبت دادن احکامی همچون «اطلاق مقسمی» به ذات حق است» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص. ۳۰۵).

تفسیر دوم: برخی دیگر مدعی شده‌اند که از نظر اهل معرفت، ما فقط از دریچه ظهورات و تعینات به مطلق به اطلاق مقسمی علم داریم و فقط او را به حسب ظهورات و تعینات و به اندازه ظهورات و تعینات می‌توانیم توصیف کنیم، بنابراین مطلق به اطلاق مقسمی، از حیث اطلاق مقسمی‌اش، یعنی بدون لحاظ تعیناتش، فراتر از هر علم و حکمی است.

بر اساس تفسیر اول، عرفا معتقدند که مطلق حکم‌پذیر است ولی به لحاظ اطلاقش، فقط احکام اطلاق می‌پذیرد و احکام مقیدات را به لحاظ تعیناتش می‌پذیرد، اما بر اساس تفسیر دوم، سخن عارفان آن است که مطلق به لحاظ اطلاقش نه شناخته می‌شود و نه حکم و توصیف می‌پذیرد و صرفاً به لحاظ تعیناتش احکام مقیدات را می‌پذیرد. در تفسیر اول، مفاهیمی نظیر «مطلق به حسب اطلاق مقسمی»، «وجود» و «بی‌نهایت» یک نوع شناخت و اشاره اجمالی نسبت به ذات حق بما هی ذات تلقی و طبعاً هر کدام از آنها در جانب محمول یک قضیه قرار گیرند، یک توصیف اجمالی از خود ذات به لحاظ ذات

شمرده می‌شوند، اما در تفسیر دوم، همین تعابیر نیز اشاره به ذات از حیث یک تعین تلقی می‌شوند و اگر هم در جانب محمول قرار بگیرند، بیش از یک شناخت اجمالی از ظهور و تعین ذات به اندازه ذهن ما شمرده نمی‌شوند. در تفسیر دوم، «مطلق از حیث اطلاق»، به حمل اولی «مطلق از حیث اطلاق» است ولی به حمل شایع، یک تعین برای مطلق است یا اشاره به یک تعین مطلق دارد. قونوی تصریح می‌کند که حتی تعبیر «وجود» صرفاً برای تفهیم در مورد حق سبحانه به کار می‌رود. وی می‌نویسد:

«فللوجود المطلق... اعتباران: أحدهما من كونه وجوداً فحسب، و هو الحق من هذا الوجه... لا كثرة فيه و لا تركيب و لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حكم، بل وجود بحت؛ و قولنا: «هو وجود» للتفهيم، لان ذلك اسم حقيقي له» (قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲؛ نیز ر.ک: (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۷۱).

به اعتقاد ما، تفسیر اول، گذشته از این که دلیل موجهی ندارد، اشکالات فراونی دارد و تفسیر صحیح که هم دلیل عقلی و هم شواهد نقلی دارد و هم نیازی به تأویل سخن عارفان ندارد، تفسیر دوم است. نکته بسیار مهم این است که حتی بر اساس تفسیر دوم نیز می‌توانیم بگوییم:

مطلق وجود دارد؛

مطلق اطلاق مقسمی دارد؛

مطلق به یک معنا، و رای تعینات است؛

مطلق احکام بسیاری دارد که در هیچ یک از تعینات به تنهایی و در مجموع تجلیات

و تعینات نیستند؛ مثلاً:

○ مطلق بی‌نهایت است؛ ولی نه هیچ تعینی، به تنهایی، بی‌نهایت است و نه مجموع

تعینات روی هم بی‌نهایت‌اند؛

○ تفاوت مطلق با هر یک از تعینات و با مجموع تعینات، بی‌نهایت است؛ یعنی آنچه از مطلق ظهور نکرده با آنچه از مطلق ظهور کرده است، قابل مقایسه نیست؛

○ مطلق مستقل مطلق است، درحالی‌که هیچ تعینی استقلال وجودی ندارد.

بعید است بتوان عارف محقق را پیدا کرد که در این احکام مطلق تردید داشته باشد یا با سایر عرفا اختلاف بنیادین داشته باشد. اما چطور می‌شود هم تفسیر دوم را مدعی شد و مطلق را حکم‌ناپذیر دانست و هم احکام فوق را برای مطلق پذیرفت؟ چطور می‌شود ابتدا ادعا کرد که مطلق بما هو مطلق یا ذات بما هی ذات، حکم‌ناپذیر است و هیچ حکم ایجابی یا سلبی را نمی‌پذیرد، سپس مطلق بما هو مطلق را با اوصافی نظیر «وجود»، «اطلاق»، «بی‌نهایت بودن» و... توصیف کرد؟ چطور می‌شود هر حکمی را حکم مطلق در یکی از تعینات دانست و باین حال، برای مطلق بما هو مطلق نیز یک نوع تحقق و رای تعینات پذیرفت و احکامی تصویر کرد که در هیچ یک از تعینات و در مجموع تعینات نیست؟ خلاصه این‌که اگر همه عرفا این احکام را به عنوان احکام مطلق می‌پذیرند، عقل و شریعت نیز آنها را برای ذات الهی تأیید می‌کنند، چرا بسیاری از عرفا، به صراحت، ذات الهی را صرف نظر از تعینات «فرا تر از تشبیه و تنزیه» و به اصطلاح، حکم‌ناپذیر می‌دانند؟

پاسخ‌های متعددی به این اشکال می‌توان داد، مثلاً می‌توان ادعا کرد که عرفا تناقض‌گویی کرده‌اند و تناقض - همان‌طور که استیس در بحث تناقض‌آمیز بودن شطحیات مدعی می‌شود - در ساحت عرفان و فنا و یافت شهودی وحدت وجود اشکال ندارد، زیرا تناقض مختص ساحت منطق و آگاهی و مفاهیم ذهنی است. بر این اساس در ساحتی که عرفا حقیقت را می‌یابند، حقیقت هم حکم‌پذیر است و هم حکم‌ناپذیر؛ یا حقیقت

به گونه‌ای که عرفا آن را می‌بینند هم حکم‌پذیر است و هم حکم‌ناپذیر. استیس می‌نویسد:

«هر کس که به آگاهی عرفانی نایل می‌گردد به ساحتی وارد می‌شود که به کلی بیرون و برتر از ساحت آگاهی روزمره است» (استیس، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۶)؛ «...عرفان... سرشار از تناقض است» (استیس، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۷)؛ «شطحیات عرفانی، صریحا تناقضات منطقی‌اند» (استیس، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۹).

دیدگاه استیس اختصاصی به بحث ما ندارد و بنابراین از بررسی تفصیلی آن پرهیز می‌کنیم و صرفا به این نکته اشاره می‌کنیم که دیدگاه او در مورد آموزه‌های عرفانی و رابطه عرفان و منطق، اشکالات متعددی دارد (برای بررسی اشکالات مزبور از جمله ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۸-۱۳۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۴، ص. ۳۹-۶۶؛ کبیر، ۱۳۸۸، ص. ۹۷-۱۲۸).

اما پاسخ ساده‌ای که می‌توان به اشکال یادشده داد این است که عرفا معتقدند ذات را به لحاظ اطلاقی نمی‌توان توصیف کرد و آنچه در احکام مزبور آمده، تناقضی با این ادعا ندارد، زیرا همه احکام یادشده، احکام مطلق به لحاظ تعینات و ظهورات‌اند. اگر به توصیف‌ها و احکامی که برای مطلق ثابت کردیم و احکامی که از مطلق سلب کردیم، دقت کنید، متوجه می‌شوید که همه آنچه درباره مطلق می‌گوییم، چه مطلق بما هو متعین و چه مطلق بما هو مطلق، در عین حال که صحیح‌اند، توصیف مستقیم و از ورای تعینات و حجاب‌ها از مطلق بما هو مطلق به حمل شایع نیستند، بلکه توصیف اجمالی مطلق از حیث تعینات و به اندازه تعینات و به اندازه درک ما هستند (برای بررسی تفصیلی اشکالات حکم‌ناپذیری ذات، از جمله ر.ک: احمد سعیدی، ۱۴۰۲). صدرالمتهلین (ره) در شرح یکی از احادیث اصول کافی می‌نویسد:

«... "عجزت دونه العبارة و کلت دونه الابصار... و ضل فيه تصاریف الصفات" ای ضل فی طریق نعته نعوت الناعتین و صفات الواصفین بفنون تصریفاتھا و انحاء تغایرها و تعبیراتها، ای کلما حاولوا ان یصفوه تعالی باجل ما عندهم من صور الصفات الکمالیة و

اعلی ما فی عقولهم من مفهومات النعوت الجمالیة، فاذا نظروا الیه و حققوا امره ظهر لهم ان ذلك دون وصف جلاله و اکرامه و سوى نعوت جماله و اعظامه، فلم یصفوه بما هو وصفه و لم ینعتوه كما هو حقه بل رجع ذلك الی وصف امثالهم و اشباههم من الممكنات...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۱۸۰).

ایشان در جای دیگر نیز می‌فرماید:

«و فی کلام الامام الهمام ابی جعفر الباقر علیه السلام: کلما میزتموه باوہامکم فی ادق معانیہ فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم، و لعل النمل الصغار تتوهم ان لله زانیتین فان ذلك کمالها، و یتوهم ان عدمها نقصان لمن لا یتصف بهما، و هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی به» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۱۳۳).

اصطلاحات و مفاهیمی مانند «وجود»، «ذات»، «مطلق»، و «بی‌نهایت» همگی تعیین به‌شمار می‌روند و صلاحیت توصیف خداوند را به عنوان یک موجود متشخص، از آن جهت که تجلی نکرده، ندارند. واقعاً مفهوم «وجود» به عنوان یک معقول ثانی، چه مقدار از ذات متشخص الهی را ارائه می‌کند؟ مفهوم «ذات» چطور؟ ما از «اطلاق» یا «لابشرط» بودن چه می‌فهمیم؟ آیا مفهوم سلبی «بی‌نهایت» ذات الهی را بما هی ذات، یعنی ذات را فارغ از هر تعینی نمایش می‌دهد؟ قطعاً خداوند، موجود، مطلق، و بی‌نهایت است و قطعاً همه این مفاهیم کلی یک ذات متشخص را توصیف می‌کنند ولی همه آنها ذات متشخص خداوند را از ورای حجاب و تعین و به صورت محدود و متعین ارائه می‌کنند. صدرالمتألهین (ره) در اسفار می‌نویسد:

«انّ ما یرضه الكلية و العموم فهو غیر حقیقة الوجود البحت حتی مفهوم «الوجود» و [مفهوم] «الشیئیة» فإنهما مع بساطتهما مما ینخرج عن حقیقة الوجود لتعالیها عن أن ینکون لها صورة ذهنية مطابقة لکنها؛ و الذی فی الذهن ینکون وجها من وجوها لا کنها لها و هو حکایة الوجود لا عینه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۲۴۴-۲۴۵)؛

«انّ ذاته من حيث وجوده و هويته مما يفنى الصفات و التعينات و المفهومات حتى مفهوم «الذات» و مفهوم «الوجود» و [مفهوم] «الهوية»؛ فلا إشارة إليه و لا اسم و لا رسم؛ لأن هذه الأمور كلها طبائع كلية و الذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۴).

ادعای عارفان این نیست که مطلق یا ذات الهی حکم ندارد، ایشان می‌فرمایند: وجود یا مطلق یا ذات، بدون تعیین و ظهور و تجلی حکم‌ناپذیر است. هر حکمی متعین است و ذات بی‌تعیین فراتر از حکم به سلب یا ایجاب است. عرفا نیز شناخت و توصیف خداوند را جایز می‌دانند و نزاعی بر سر اصل شناخت و اصل توصیف مطلق یا ذات الهی ندارند. ادعای ایشان این است که خداوند را بدون ظهور نمی‌توان تصور کرد و موضوع قرار داد و بر فرض هم که خدای بدون ظهور موضوع قرار گیرد، حکمی که متعین نباشد و در شأن امر بی‌تعیین باشد، وجود ندارد. هر شناختی، شناخت ذات خداست و هر توصیفی توصیف ذات خداست، منتهی هر شناخت و توصیفی، ذات را از دریچه یک مفهوم و علم حصولی نشان می‌دهد و نمی‌تواند ذات را کما هو حقّه یا در حالت بی‌تعیین نشان دهد. در مورد شناخت حضوری نیز که کسی ادعای شناخت اکتناهی نکرده تا بخواهیم بحث کنیم.

اگر ذات الهی از برخی جهات ظهور نکرده باشد، آیا مخلوقات اساساً متفطن آن جهات و حیثیات می‌شوند تا بخواهند آنها را با احکام ایجابی یا سلبی توصیف کنند؟ ما ذات الهی را به وجود، علم، قدرت و... توصیف می‌کنیم، چون همه اینها در ظهورات حق هستند و ما آنها را درک می‌کنیم. برای روشن‌تر شدن این ادعا، فرض کنید همه مخلوقات فاقد چشم و بینایی بودند. آیا کسی متوجه وجود رنگ در خارج می‌شد؟ اکنون که پنج حس داریم، آیا این احتمال نامعقول است که امر مادی دیگری باشد که انسان‌های

کنونی درکی از آن ندارند و اصلاً متفطن آن نشده‌اند و هرگز هم نخواهند شد، ولی خداوند موجودات دیگری آفریده یا خواهد آفرید که آن امر را هم درک می‌کنند یا خواهند کرد؟

ممکن است تصور شود، حتی اگر ما شناخت از بعضی جهات الهی نداشته باشیم و در نتیجه توصیف آن جهات ذات برای ما ممکن نباشد، خود خداوند که از خود شناخت دارد، می‌تواند آن جهات را برای ما توصیف کند. اما با کمی دقت روشن می‌شود که این سخن از دو جهت نادرست است:

یکی این که اگر برای ما شناخت بی‌واسطه محال باشد و شناخت با واسطه امکان داشته باشد، توصیف خداوند به حال ما سودبخش خواهد بود، اما اگر شناخت مطلقاً برای ما محال باشد، توصیف هم مطلقاً برای ما بی‌فایده خواهد بود. اگر کسی فاقد بصر و بصیرت باشد و مثلاً انواع رنگ را با حواس ظاهری و باطنی درک نکرده باشد، توصیف دیگران برای او هرچند درک بصری نسبت به رنگ‌ها ایجاد نمی‌کند، یک نوع تصور ناقص نسبت به اجناس عالی و متوسط انواع رنگ ایجاد می‌کند و مثلاً او می‌فهمد که نور یک نوع کیف مثل حرارت است. البته علمی که او از طریق حواس دیگر پیدا می‌کند، با علمی که دیگران از طریق بصر یا بصیرت به دست می‌آورند، متفاوت خواهد بود، زیرا هرگز نمی‌توان با توصیف رنگ‌های مختلف درک بصری نسبت به انواع رنگ ایجاد کرد. به همین دلیل ارسطو می‌گوید «من فقد حساً فقد فقد علماً». اگر می‌شد با توصیف انواع رنگ برای کسی که مطلقاً فاقد بصر و بصیرت است، تصویری دقیق و مطابق با واقع از انواع رنگ، نظیر تصور افراد دارای بصر و بصیرت ایجاد کرد، دیگر معنا نداشت که بگوییم رنگ کیف مبصر است. بنابراین اگر خداوند بخواهد رنگ را به کور مادرزاد بفهماند باید به او بصر یا بصیرت بدهد نه این که از طریق شنوایی رنگ را برای او توصیف

کند. خلاصه این که اگر چیزی از یک جهت نامعلوم باشد ولی علم به آن امکان داشته باشد، توصیف آن هم نسبت به همان جهتی که امکان علم وجود دارد، مفید است، اما اگر چیزی با هیچ یک از مدرکات ما قابل درک نباشد، قابل توصیف هم برای ما نخواهد بود، یعنی توصیف هم برای ما مفید نخواهد بود.

دوم این که شناخت موجود بی نهایت برای خود موجود بی نهایت ممکن است ولی توصیف موجود بی نهایت آن چنان که هست و نیز «توصیف بی نهایت»، یعنی توصیفی که نامحدود باشد نه این که توصیف موجود نامحدود باشد، نسبت به همگان و حتی خود آن موجود محال است. هر توصیفی، «توصیف محدود» و «توصیف موجود محدود» است. «توصیف نامحدود» روشن است که تناقض آمیز است و «توصیف موجود نامحدود» هم با قدری تأمل در مفهوم «بی نهایت» روشن می شود که محال است (منجر به تناقض می شود): «معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید» (شبستری، ۱۳۸۲، ص. ۱۵).

نباید تصور کنیم آنچه از مفاهیم و علوم حصولی در ذهن ماست یا آنچه در ذهن خود و از طریق مفاهیم می بینیم، خود ذات الهی بدون واسطه و بدون هر نوع تعین و تجلی است. نه خود مفهوم ذات، ذات متشخص الهی است و نه محکی و معلوم بالذات این مفهوم، ذات متشخص الهی به صورت مطلق و بی تعین است. آن معلوم بالذاتی که با علم حصولی درک می کنیم و معلوم ماست، ظهور ذات بر ما و به اندازه ظرفیت ذهن ماست. آنچه در ذهن ماست و از رهگذر علوم حصولی و مفاهیم ذهنی می بینیم، مطلق به اندازه ذهن ماست.^۱

باید تأکید کنیم که ادعای ما مستلزم شکاکیت یا نسبیّت گرایی معرفت شناختی نیست،

۱. شایان ذکر است که در مورد مفاهیم و علوم حصولی، مبانی مختلفی هست که در اینجا امکان بررسی آنها را نداریم و در نتیجه، مطابق نظر مشهور در مورد علم حصولی سخن گفته ایم.

بلکه یک نسبت‌گرایی هستی‌شناختی است که همه فلاسفه قبول دارند. هیچ‌کس ادعا نکرده که انسان‌ها همه چیز را می‌داند.^۱ ما با علوم حضوری و علوم حصولی تصویری و علوم حصولی یقینی واقع را به همان صورتی که هست درک می‌کنیم، و درعین حال درک می‌کنیم که محدودیم و همه ابعاد واقع را درک نمی‌کنیم. بر فرض هم خود انسان نتواند بفهمد که حتی در آینده نمی‌تواند همه چیز را بفهمد، همین که خداوند بفرماید که شما همه چیز را درک نکرده‌اید و درک نخواهید کرد کافی است که انسان‌ها اجمالا و به صورت سلبی بفهمند حقایق در هستی هست که فراتر از ادراک آنهاست و هرگز آن حقایق را به‌طور کامل درک نخواهند کرد. این ادعا نه شکاکیت است، نه نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی است و نه تناقض‌آمیز است. اساساً «حکم‌پذیری یا حکم‌ناپذیری ذات» یک بحث هستی‌شناسانه است نه معرفت‌شناسانه؛ تفاسیر اول و دوم «حکم‌ناپذیری» نیز هستی‌شناسانه و به حسب متن واقع‌اند؛ یعنی این که ذات از آن حیث که ذات است احکام اطلاقی را می‌پذیرد (تفسیر اول دیدگاه عرفانی) یا حتی احکام اطلاقی را هم نمی‌پذیرد (تفسیر دوم دیدگاه عرفانی)، یک بحث هستی‌شناسانه و به حسب متن واقع ذات است.

۳. شباهت و تفاوت اندیشه عرفا با اندیشه فلاسفه درباره شناخت ذات الهی

معمولاً دیدگاه نهایی حکمت متعالیه همان دیدگاه عرفانی است یا دست‌کم برداشت مرحوم صدرالمتهلین (ره) از دیدگاه عرفانی است، زیرا مرحوم صدرالمتهلین (ره) واقعا به اندیشه‌های عرفانی باور داشت و تلاش می‌کرد آنها را به شکل صحیح، بیان، و با ادله فلسفی، اثبات نماید. در مسئله «حکم‌ناپذیری ذات» نیز مرحوم صدرالمتهلین (ره) همین راه را طی کرده است و ظاهراً دیدگاه نهایی او نیز «حکم‌ناپذیری ذات بما هی ذات» است. اما فلاسفه مشائی و اشراقی و آن‌دسته از پیروان حکمت متعالیه که برخی مبانی عرفان

۱. «وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا» (اسراء / ۸۵).

نظری و حکمت متعالیه را نمی‌پسندند، در مسئله شناخت ذات با عرفا و صدرالمتهلین (ره) اختلاف نظر دارند. شباهت اندیشه فلاسفه یادشده با دیدگاه عارفان در این است که هر دو گروه، نظریه تعطیل را باطل می‌دانند و یک نوع شناخت ذات را می‌پذیرند و عمده‌ترین تفاوت‌های دیدگاه‌های آنها در دو مسئله مبنایی است:

یکی این‌که عرفا معتقدند که ذات بما هی ذات - یعنی ذات بدون حجاب تعینات - نه با علم حضوری و نه با علم حصولی برای مخلوقات قابل شناخت نیست. در نتیجه، ذات بما هی ذات، هیچ حکم و صفتی را نمی‌پذیرد، نه ایجابا و نه سلبا. مخلوق فقط «ذات بما هی متعینة» را اجمالا می‌تواند بشناسد و توصیف کند، نه این‌که ذات بما هی ذات را اجمالا می‌یابد و توصیف می‌کند؛ درحالی‌که فلاسفه معتقدند که ذات الهی حکم‌پذیر و قابل شناخت حضوری و حصولی است ولی نه به صورت اکتناهی. یعنی فیلسوف می‌پندارد ذات را به صورت اجمالی بدون حجاب می‌بیند و می‌شناسد و توصیف می‌کند. او تصور می‌کند که اوصافی که برای ذات الهی ذکر می‌کند، یا اوصافی که از ذات الهی سلب می‌کند، صفات ایجابی و سلبی ذات به حسب ذات‌اند، نه صفات ایجابی و سلبی ذات در مرتبه تعینات‌اش.

دوم این‌که عرفا خداوند را لاشرط مقسمی و مخلوقات را تعینات او که به حیثیت تقییدی وجود او موجودند، می‌دانند ولی فلاسفه، مطابق با اصطلاحات عرفا، خداوند را وجود بشرط لا (از مخلوقات) می‌پندارند و مخلوقات را موجود به حیثیت تعلیلی وجود او می‌دانند. فیلسوف و متکلمی که وجود خداوند را بشرط لا (از مخلوقات) در نظر می‌گیرد، درک صحیحی از شناخت ذات در مرتبه تعین ندارد. او با دیدن مخلوق، فعل خالق را می‌بیند نه ذات خالق را در مرتبه فعل. به عبارت دیگر، فیلسوف با دیدن صحرا و دریا، صحرا و دریا می‌بیند و پی می‌برد که این صحرا و دریا خالق و خدایی دارند که

از آنها برتر است، ولی عارف، در صحرا و دریا خدا را به اندازه ظرفیت و آینه صحرا و دریا می‌بیند: «به صحرا بنگرم صحرات وینم به دریا بنگرم دریا ت وینم». فیلسوف مخلوق را در مقابل خداوند و متباین از وجود و ذات خداوند می‌شمارد، درحالی‌که عارف، مخلوق را وجه و چهره‌ای از کمالات خداوند می‌داند و می‌بیند. از نظر فیلسوف، دیدن فعل مستلزم علم حصولی به کمالات خالق است ولی از نظر عارف، مشاهده هر فعلی مشاهده مستقیم خالق در مرتبه فعل است. خدای فیلسوف بعید و عالی است ولی قریب و دانی نیست، اما خدای عارف هم بعید و عالی است و هم قریب و دانی: «حَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ جُمُعَةٍ فَقَالَ: ...الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي دَنَا فِي عُلُوِّهِ وَ عَلَا فِي دُنُوِّهِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۳۸۴-۳۸۵). درحقیقت، این اندیشمندان، بدون این‌که توجه داشته باشند، برای وجود خداوند حد و تعیین و مرز در نظر می‌گیرند و مخلوق را بیرون یا پایین‌تر از آن حد و تعیین و مرز قرار می‌دهند.

خلاصه این‌که فیلسوفان یادشده (و متکلمان) تلاش می‌کنند که از شناخت مخلوق به شناخت خالق برسند، ولی عرفا معتقدند که شناخت مخلوق همان شناخت وجه و تعیین خالق است نه مستلزم آن. اهل معرفت چون مخلوقات را تعیین و ظهور وجود حق سبحانه می‌دانند، شناخت مخلوق (تعیین و تجلی) را همان شناخت وجود مطلق - در یکی از ظهورات و تعیناتش - می‌شمارند، درحالی‌که از نظر فلاسفه، شناخت مخلوقات، شناخت محدود خداوند (شناخت خداوند در حد تعینات و مخلوقات) نیست بلکه شناخت حصولی ذات مطلق خداوند به واسطه (تعلیلی) مخلوقات است. یعنی از نظر فلاسفه، با شناخت حضوری یا حصولی مخلوقات، به یک شناخت جدید، و البته حصولی و غایبانه و اجمالی از ذات بما هی ذات می‌رسیم.

درواقع، از نظر فلاسفه، دو شناخت داریم که لازم و ملزوم‌اند، نه یک شناخت که از

یک حیث شناخت خداوند به صورت محدود و متعین است و از حیث دیگر، شناخت تعین به حیثیت تقییدیه خداوند است. طبعاً عارف از تعبیری مانند «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۳۲) و «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (شعیری، بی تا، ص. ۴) این طور می فهمد که شناخت حضورِ خود، همان شناخت حضوری خدا در حد خودست، درحالی که فیلسوف این طور می فهمد که از شناخت حضوری و حصولی خود، به شناخت حصولی خداوند به صورت اجمالی منتقل می شویم. عارف خداوند را در تعین می بیند و فیلسوف نشان خداوند را در مخلوق می یابد. از نظر عارف، هر شناخت بیرونی و درونی، شناخت آیات خداوند (فصلت/ ۵۳) یا شناخت وجه خداوند (بقره/ ۱۱۵) است. بنا بر دیدگاه عارفان، فرق اولیای الهی که به هر چیزی نگاه می کنند و خدا را قبل و بعد و همراه آن می بینند، با مؤمنان عادی که ایمان و شرک را درهم آمیخته اند (یوسف/ ۱۰۶) و با کافران و غافلانی که از بهائم گمراه ترند (اعرف/ ۱۷۹؛ فرقان/ ۴۴) در این است که اولیای الهی علم به علم دارند و دیگران، علم دارند ولی به علم خود توجه ندارند و مانند برادران حضرت یوسف علیه السلام هستند که عزیز مصر را به وصف «عزیز مصر» می شناسند ولی به وصف «یوسف بودن» نمی شناسند: «قَالُوا أَيْنَ لَأَنَّكَ يُوسُفُ» (یوسف/ ۹۰). طبعاً روزی که قالبها فروریزند و حق با اسم «واحد قهار» جلوه کند، همه انسانها غیر از اولیاءالله، از آنچه در جنب خداوند کوتاهی ورزیده اند، حسرت می خورند: «يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (زمر/ ۵۶).

۴. شباهت و تفاوت اندیشه عرفا با اندیشه معطله درباره شناخت خداوند

نظریه تعطیل را به صورت های مختلفی می توان تفسیر کرد و متناسب با هر تفسیری آن را به یک یا چند گروه فکری نسبت داد. حتی برخی جاهلان، سخنان ائمه علیهم السلام در نفی صفات زائد بر ذات را تعطیل شمرده اند. حضرت آیت الله سبحانی دام ظلّه، ذیل کلام

معروف امیرالمؤمنین علیه‌السلام: «...وَ كَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُؤَظُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُؤَظُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ...» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۳۹) می‌نویسد:

«سَمَى بَعْضٌ... هَذِهِ النِّظَرِيَّةُ بِالتَّعْطِيلِ وَ الْمُعْتَقِدِينَ بِهَا بِالمُعْطَلَةِ، فِي حِينِ أَنَّ الْمُعْطَلَةَ إِنَّمَا يُطَلَّقُ عَلَى مَنْ لَا يُثَبِّتُ الصِّفَاتِ الْجَمَالِيَّةَ لِلذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ، وَ يَسْتَلْزِمُ مَوْقِفَهُمْ هَذَا حُلُوقَ الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ مِنَ الْكَمَالَاتِ الْوُجُودِيَّةِ، وَ هَذِهِ الْعَقِيدَةُ الْخَاطِئَةُ لَا عِلَاقَةَ لَهَا مُطْلَقاً بِنِظَرِيَّةِ عَيْنِيَّةِ الصِّفَاتِ لِلذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ» (سیجانی، ۱۳۸۶، ص. ۴۸).

ما برای پرهیز از مناقشات، فرض می‌کنیم که معطله کسانی هستند که عقل را از معرفت الهی عاجز می‌دانند و معتقدند مطلقاً شناخت یا توصیف خداوند با اوصاف ایجابی امکان‌پذیر نیست. طبعاً این اندیشه با آنچه به عرفا نسبت دادیم کاملاً متفاوت است. عرفا - مطابق تفسیری که ما ارائه کردیم - مدعی هستند که ذات خداوند از حیث تعیین قابل شناخت و توصیف ایجابی و سلبی است و صرفاً ذات خداوند به صورت مطلق و بدون تعیین قابل شناخت و توصیف ایجابی و سلبی نیست. برای روشن شدن فرق این دو دیدگاه، تصور کنید یک دیوار بزرگ و یکپارچه را از میان یک روزنه که فاصله زیادی با دیوار ندارد، می‌نگرید. باین که شما از این طریق، کل دیوار را نمی‌بینید، بخشی از دیوار یا تعینی از آن را حقیقتاً می‌بینید. اولاً شناخت شما از این طریق، حقیقتاً و بدون مجاز، شناخت مستقیم خود دیوار به صورت محدود و به اندازه تعیین مزبور است و ثانیاً شما از همین نگاه محدود ولی حقیقی و مستقیم، اجمالاً می‌فهمید که دیوار بیش از چیزی است که شما می‌بینید و می‌شناسید، یعنی یک شناخت اجمالی و غیرمستقیم هم به شناخت کلیت دیوار پیدا می‌کنید. مثال دیگر، تصویری است که از دریچه چشم و قوه باصره نسبت به آسمان پیدا می‌کنیم. هنگامی که به آسمان نگاه می‌کنیم حقیقتاً تعینی

از آسمان را می‌بینیم و با همین نظر محدود، می‌فهمیم که آسمان بیش از آن مقداری است که ما می‌بینیم. البته باید توجه داشت که هر مثالی ممکن است از یک یا چند جهت، مقرب، و از یک یا چند جهت، مبعّد باشد. منظور ما از این مثال‌ها این نیست که تعیین فقط در جانب ناظر است و، به اصطلاح، عینیت ندارد. قصد ما فقط بیان این نکته است که در خود شناخت محدود، با علم مضاعف و توجه به محدودیت شناخت، می‌توان یک نوع علم درجه دوم به «برتری معلوم نسبت به مبلغ و منتهای علم درجه اول به معلوم» پیدا کرد. اگر به همین علم درجه دوم هم توجه کنیم، به یک علم دیگر و بالاتر می‌رسیم که نشان می‌دهد علم دوم ما نیز محدود و متعین است و به همین صورت، اگر تا ابد به علوم خود توجه کنیم، به یک علم برتر ولی باز هم محدود و متعین می‌رسیم. موجود متعین و محدود را راهی به علم نامتعیین و به علم به موجود نامتعیین به نحو نامتعیین نیست. هر علم حصولی یک تجلی و تعین است، چه به لحاظ حاکی و چه به لحاظ محکی.

به این ترتیب، شباهت اندیشه عارف با اندیشه معطله، با قدری تسامح، در این است که هر دو گروه ذات را به یک لحاظ (بدون تعین و حجاب)، ناشناختنی و غیرقابل توصیف برای مخلوق می‌دانند و تفاوت اندیشه آنها در این است که عرفا انسان را محروم از واجب معرفت الهی نمی‌سازند و ذات را با تعین و از دریاچه تعین و به اندازه تعین شناختنی و قابل توصیف با اوصاف ایجابی و سلبی می‌دانند:

«لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الَّذِي تُشْهَدُ لَهُ

أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُهُ الْمُشْبِهُونَ بِهِ وَ الْجَاحِدُونَ

لَهُ عُلوّاً كَبِيراً» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۸۰).

نتیجه‌گیری

تقریباً همه اندیشمندان برجسته عالم اسلام، اعم از فیلسوفان و عارفان و متکلمان و محدثان امامیه، توافق دارند که مخلوق یک شناخت و توصیف اجمالی نسبت به خالق خود می‌تواند داشته باشد، به این معنا که از منظر عقل و نقل و شهود:

نظریه موسوم به «تعطیل و تنزیه صرف»، اگر منظور این باشد که مخلوقات هیچ شناختی از خداوند ندارند و نمی‌توانند داشته باشند، باطل است؛

نظریه موسوم به «تشبیه» باطل است، زیرا هیچ مخلوقی خالق خود را به صورت اکتناهی، یعنی آن‌چنان که هست، نمی‌تواند بشناسد، چه با علم حصولی و چه با علم حضوری.

اختلاف اهل معرفت با سایر اندیشمندان برجسته مسلمان در این است که آنچه از ذات الهی به نحو حضوری یا حصولی می‌شناسیم و می‌توانیم بشناسیم، تعینات و تجلیات ذات یا ذات به حسب تعینات و تجلیات است، نه ذات به حسب ذات. ذات الهی از ورای تعینات و تجلیات قابل شناخت است و آنچه فیلسوفان و متکلمان شناخت ذات به صورت اجمالی می‌دانند، درواقع، شناخت برخی از کمالات و تعینات و تجلیات ذات است نه شناخت ذات به حسب ذات. ذات بما هی ذات برای مخلوقات قابل شناخت حضوری و حصولی نیست و در نتیجه، قابل توصیف هم نیست، یعنی هیچ حکمی وجود ندارد که توصیف ذات بما هی ذات باشد. هر آنچه در مورد ذات گفته می‌شود، از جمله همین سخنان، توصیف برخی کمالات و تنزلات و تجلیات ذات اند نه توصیف ذات بما هی ذات.

حکم‌ناپذیری عرفانی دو تفسیر دارد که اولی بدون دلیل موجه سخن عارفان را محدود می‌سازد و ادعای ایشان را تأویل می‌برد.

برخی پیروان تفسیر اولِ حکم‌ناپذیری، قول به تفسیر دوم را یک نوع قول به «تعطیل» شمرده‌اند، درحالی که بر اساس تفسیر دوم همه شناخت‌ها و توصیف‌هایی که در تفسیر اولِ حکم‌ناپذیری برای ذات الهی پذیرفته می‌شوند، «بدون استثنا» درست و قابل قبول تلقی می‌شوند. در تفسیر دوم صرفاً ادعا می‌شود که این شناخت‌ها و توصیف‌ها نیز متعین‌اند نه مطلق؛ ازاین‌رو، شناخت‌ها و توصیف‌های مزبور، بازهم توصیف بدون تعیین از مطلق نیستند و مطلق به اطلاق مقسمی از این توصیف‌ها هم برتر است. با اندکی تسامح می‌توان گفت که اختلاف دو تفسیر، صرفاً در یک گزاره درجه دوم در مورد شناخت و توصیف‌های درجه اول از ذات مطلق است. روشن است که نمی‌شود دو گروه - تقریباً - به یک اندازه خداوند را توصیف کنند، باین‌حال، یک گروه متهم به قول به تعطیل شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امام سجاد علیه السلام (۱۳۷۶). *الصحيفة السجادية*. قم: دفتر نشر الهادی.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق سیدمهدی حسینی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
۴. _____ (۱۳۹۸ق). *التوحيد*. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار الصادر.
۶. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: سروش.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *تحریر تمهید القواعد*. تهران: الزهراء (س).
۸. خمینی، (امام) روح‌الله (۱۳۷۴). *شرح دعاء السحر*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۶). *العقيدة الإسلامية فی ضوء مدرسة اهل البيت عليهم السلام*. چاپ سوم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. سعیدی، احمد (۱۴۰۲). «بررسی اشکالات حکم‌ناپذیری ذات عاری از تعینات». حکمت *اسرا*. دوره ۱۵. ش ۳ (اسفند). شماره پیاپی ۴۳. ص ۸۳-۱۱۲.
۱۱. شبستری، محمود (۱۳۸۲). *گلشن راز*. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
۱۲. شریف‌الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغة*. تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
۱۳. شعیری، محمدبن محمد (بی‌تا). *جامع الأخبار*. نجف: مطبعة حیدریة.
۱۴. صدرالمألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*. تعلیقات ملاعلی نوری. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث.
۱۶. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*. تصحیح و تعلیق محسن کوچه‌باغی. چاپ دوم. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

۱۷. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۱ق). *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۱۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴). *مفتاح الغیب*. چاپ شده در: فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*. تهران: مولی.
۱۹. کبیر، یحیی (۱۳۸۸). «نقد نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی استیس در عرفان اسلامی، با تأکید بر آرای ابن عربی». *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*. دوره ۷. شماره ۲ (آبان). ص ۹۷-۱۲۸.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق). *کافی*. تحقیق دارالحدیث. قم: دار الحدیث.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. چاپ هشتم، تهران: صدرا.
۲۴. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۴). «عقل‌گریزی عرفان؟!». *معرفت فلسفی*. سال دوم. شماره چهارم (تابستان). شماره پیاپی ۸.
۲۵. _____ (۱۳۸۹). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش سیدعطاء انزلی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

تحلیل و بررسی معانی و لوازم کمال جلاء و کمال استجلاء از منظر عارفان مسلمان

رضا حصاری* | حسن رضائی** | محمد محمود خلفان***

چکیده

از جمله اصطلاحاتی که در طول تاریخ عرفان اسلامی همواره مورد توجه قرار عارفان الهی بوده است، دو اصطلاح کمال جلاء و استجلاء است. گرچه برخی از ریشه‌ها و معانی مشابه آن در متون دینی یافت می‌شود، لکن می‌توان چنین گفت که واضع این دو اصطلاح عارفان بوده‌اند. صدرالدین قونوی از جمله عارفانی است در تبیین این دو اصطلاح کوشیده است که در واقع می‌توان چنین گفت که نخستین عارفی بود که به طور صریح به توضیح آن پرداخته است. پس از وی فرغانی دیگر پیرو مکتب ابن عربی، به طور تفصیلی سعی در تبیین و توضیح این دو اصطلاح کرده است. وی رابطه میان کمال اسمائی و کمال ذاتی را به طور دقیق مورد تبیین قرار داده و لوازم این دو مفهوم را به طور تفصیلی مورد بحث قرار داده است. فناری نیز همین تحلیل وی را مورد پذیرش قرار داده است. نگارنده در این مقاله کوشیده است که تعاریف مختلف این دو اصطلاح و لوازمی که برخی از عارفان الهی از تبیین این دو مفهوم بیان نموده‌اند را توضیح دهد، از این جهت ارائه تعریفی واحد از این دو اصطلاح دشوار خواهد بود. در این مقاله به روش تحلیلی - تطبیقی رویکردهای مختلف عارفان الهی در این باره مورد تبیین قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها

کمال جلاء، کمال استجلاء، کمال ذاتی، کمال اسمائی، شهود.

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه بیرجند. (Reza-hesari@birjand.ac.ir)

** دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم. ایران.

*** دانشجوی دکتری رشته عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم. ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸)

□ رضا حصاری، حسن رضائی، محمد محمود خلفان (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی معانی و لوازم کمال جلاء و کمال استجلاء از منظر

مقدمه

عرفان اسلامی همانند دیگر علوم مشحون از اصطلاحات و الفاظی است که مخصوص این علم است. عارفان الهی با الهام از آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام، سعی در وضع اصطلاحات خاص و ویژه‌ای کرده‌اند. مقصود آنان از این مهم، نه تنها سهولت در تعلیم و تعلم است، بلکه یکی از عوامل و اسباب مهم در کیفیت تبویب و چارچوب یا دسته‌بندی یک علم، وضع اصطلاحات مختص به آن علم است.

نکته اساسی و قابل توجه دیگر در این باره، چگونگی سیر تطوّر و تحوّل یا تکامل این قبیل اصطلاحات وضع شده، در طول تاریخ عرفان و در نوع مواجهه با اندیشه‌های گوناگون و مختلف عارفان الهی است. جهان‌بینی و نوع نگرشی که هر عارفی براساس حالات و واردات دارد - که تأثیر مهمی در تفسیر آیات قرآن و روایات دارد - می‌تواند از جمله عوامل تأثیرگذار در تبیین رویکردی تازه نسبت به اصطلاحات وضع شده در منظومه فکری هر عارف محسوب گردد. در واقع عارفان الهی رویکرد، اندیشه‌ها و یافته‌های خود را هیچ‌گاه مقید به تفسیری که عارفان پیشین نسبت به توضیح یک اصطلاح ارائه داده‌اند، نکرده‌اند، به همین جهت است که با مطالعه و تأمل در آثار آن، تغییر و تکامل و به عبارتی تفسیرهای جدید و تازه‌ای نسبت به اصطلاحاتی که از پیش وضع شده است، دیده می‌شود.

از جمله این اصطلاحات و الفاظ که نقش مهم و چشمگیری در تبیین مفاهیم موجود در آموزه‌های عرفانی داشت است و عارفان بسیاری پیرامون آن سخن گفته‌اند و در طول تاریخ تفسیرهای مختلف و متعددی از آن ارائه شده است، دو اصطلاح «کمال جلاء» و «کمال استجلاء» است. می‌توان چنین گفت که مفهوم این دو اصطلاح - نه به طور صریح - در برخی از آثار ابن عربی وجود دارد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج. ۱، ص. ۴۸)، اما این اصطلاح به طور

صریح در آثار ابن سودکین، سپس در آثار قونوی دیده می‌شود که در ادامه به طور تفصیلی بدان پرداخته خواهد شد.

این تفاوت در توضیح و تبیین که از سوی عارفان الهی ارائه شده است، می‌تواند محصول تکامل آموزه‌های عرفانی در مواجهه با اندیشه‌های مختلف و گوناگون، تأملات دوباره در آموزه‌های دینی، توسعه و تکمیل مباحث مطرح شده در عارفان پیشین و دیگر عوامل مشابه قلمداد گردد.

از آنجا که بررسی و تبیین سیر تحوّل و تکامل موجود در اصطلاحات وضع شده، می‌تواند در نحوه استنباط و فهم درست از آموزه‌های عرفانی، نقش مهمّ قابل توجهی داشته باشد، لذا اهتمام به این مسئله، امری ضروری محسوب می‌گردد. تا بدان‌جا که جستجو شده است، مقاله‌ای که پیش از این درباره این مسئله نوشته است، نوشتاری است با عنوان «بررسی تطبیقی رابطه کمال جلاء و استجلاء الهی با انسان کامل در مکتب ابن عربی و مکتب وحی» است. این مقاله صرفاً به ارتباطی که این دو اصطلاح با انسان کامل دارند، پرداخته است و سیر تحوّل تاریخی و دیدگاه‌های گوناگون پیرامون این دو اصطلاح را مورد بررسی قرار نداده است. مقاله دیگری با عنوان: «تحلیل و تبیین جایگاه کمال جلاء و استجلاء در عرفان اسلامی» نوشته شده است. این مقاله دیدگاه تمام اقوال و رویکردهای عارفان الهی را جمع‌آوری و استقصاء نکرده است، بلکه صرفاً تحلیلی براساس دیدگاه‌های برخی از عارفان الهی ارائه داده است نه تمام آنها، لذا این مقاله، پژوهش جامعی در این باره انجام نداده است، از این جهت نسبت به موضوع مورد بحث، پیشینه منسجم و منظمی دیده نشده است. در این مقاله ابتدا دیدگاه صدرالدین قونوی مورد تبیین قرار می‌گیرد. آنگاه رویکرد فرغانی بررسی خواهد شد. وی از جمله عارفانی است که مباحث گسترده و متنوعی را نسبت به این دو اصطلاح و کیفیت ارتباط آن با

کمال اسمائی و ذاتی بیان نموده است.

اهمیت و چگونگی مباحثی که فرغانی مطرح نموده است، در عارفان پس از تو بسیار قابل توجه بوده است، تا بدان جا که فناری در شرح خود بر کتاب مفتاح الغیب صدرالدین قونوی، دیدگاه‌های او را عیناً بیان کرده است، بدون اینکه در عبارات کلمات سعیدالدین فرغانی تغییری ایجاد نماید. در این نوشتار پس از تبیین دیدگاه اغلب عارفان الهی در این باره، در نهایت دو تعبیر متفاوت و مختلفی که از سوی برخی از عارفان نسبت به توضیح این دو اصطلاح بیان شده است، مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

مفهوم‌شناسی

نسبت به ریشه و مصدر لغوی این دو واژه باید گفت که، جلاء و استجلاء از ریشه «جلو»، مصدر ثلاثی مجرد و مصدر باب استفعال است. برخی معتقدند که مقصود و منظور از جلاء، کشف و ایضاح است (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج. ۱، ص. ۲۹۰)، اما برخی دیگر آن را به معنای انکشاف و آشکار شدن یک امر، دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۴۶۸).

این دو اصطلاح از همان آغاز دوره شکل‌گیری عرفان نظری در میان مباحث عرفانی، مورد توجه بوده است و همان‌گونه که در متن این مقاله خواهد آمد، تفسیرها و تبیین‌های متنوعی از آن ارائه شده است. باید به این مهم توجه نمود که گونه‌های مشابه این دو اصطلاح در برخی از آموزه‌ها و تعالیم دینی مانند آیات قرآن کریم بیان شده است. آیه ۱۴۳، سوره اعراف، آیه ۳، سوره حشر و آیه ۲ سوره، از جمله آیاتی است که به این مهم، اشاره داشته‌اند.

دیدگاه صدرالدین قونوی

وی پس از تبیین رویکرد خویش نسبت به تعریف کمال جلاء، در دو مرحله سعی در تعریف کمال استجلاء دارد که در مرحله و مرتبه دوم آن، دو نوع شهود و رؤیت بیان شده

است. اکنون به توضیحی که او پیرامون کمال جلاء داده است، پرداخته می‌شود. قونوی در مقام تبیین کمال جلاء، دیدگاه خود را این گونه بیان می‌نماید که کمال جلاء، در واقع به معنای ظهور حق تعالی به وسیله انسان کامل است. این رویکرد وی در توضیحی که دیگر عارفان الهی پیرامون این مفهوم ارائه کرده است، تأثیر بسزایی گذاشته است. البتّه عارفانی همانند فناری متعلّق انسان کامل را زیر مجموعه متعلّق کمال استجلاء دانسته است که در ادامه بیشتر بدان پرداخته خواهد شد.

همان‌طور که پیشتر بیان شد، قونوی در دو مرحله، کمال استجلاء را توضیح می‌دهد: (۱) معنای این کمال آن است که میان شهود خداوند نسبت به ذات خودش، و شهود ذات الهی، خودش را در مقام مقایسه با چیزهایی که از او ممتاز و جدا هستند، جمع شود. به دلیل وجود این امتیاز است که دیگر موجودات، مغایر و جدای از خداوند خواهند بود. (۲) قونوی معتقد است که نسبت به این حالت، دو نوع مشاهده تصوّر می‌شود:

یک. مشاهده و شهودی که ممکنات نسبت به ذات خودشان دارند، البتّه از جهت مغایرتی که میان آنها و ذات الهی وجود دارد، نه از جهت ارتباطی که میان آنها با خداوند وجود دارد. دو. مشاهده و شهودی که ممکنات نسبت به خداوند دارند، البتّه با ملاحظه حقیقت عبودیت، امکانی و فقری خویش و ملاحظه غنی بودن، واجب الوجود بودن او (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴). وی در نهایت از حکم، نتیجه و اثر کمال جلاء و استجلاء با دو عنوان «عبادت و معرفت» یاد می‌کند (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸).

رویکرد سعید الدین فرغانی

نسبت به تبیین رویکرد فرغانی، در ابتدا به تبیین متعلّق و دایره احاطه دو کمال جلاء و استجلاء پرداخته شده است، آنگاه رابطه‌ای که میان کمالات اسمائی و ذاتی با کمال جلاء و استجلاء وجود دارد، توضیح داده شده می‌شود. فرغانی دیدگاه خود را نسبت به

ارتباطی که میان کمال ذاتی و کمال جلاء وجود دارد، در ضمن بیان یک مرحله بیان نموده است، لکن رابطه میان کمال ذاتی و کمالات استجلائی را در دو مرحله تبیین نموده است. وی در ادامه، کمال جلائی که مقتضی کمالات اسمائی است را به دو قسم تقسیم نموده است و پس از آن به تبیین ارتباطی که میان کمال استجلاء و کمالات اسمائی ذات الهی وجود دارد، پرداخته است که در ادامه مورد توضیح قرار خواهد گرفت.

متعلق کمال جلاء و استجلاء

از منظر فرغانی، متعلق کمال جلاء، مظاهر و جلوه‌های خداوند-البته از آن جهت که به طور تفصیلی مورد نظر و ملاحظه قرار گیرند- خواهد بود. عبارت وی در این باره چنین است: «و متعلق کمال الجلاء، ظهور تفصیل الأسماء و الصفات و الکوئیة الوجودیة و العلمیة فی جمیع المراتب و العوالم الحقیة و الخلقیة، لم یخل شیء من أثر المحببة و العشق و الطلب و الشوق أصلاً» و متعلق کمال جلاء، ظهور گسترده و تفصیلی اسماء و صفات وجودی و علمی در تمام مراتب و عوالم حقی و خلقی است. این ظهور هیچ‌گاه خالی و عاری از اثر محبت و عشق و طلب و شوق نخواهد بود. (فرغانی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۷۰). فناری نیز به این مهم اشاره کرده است (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۴۴).

فرغانی در ادامه توضیح دیدگاه خویش پیرامون متعلق کمال استجلاء معتقد است که چنانچه عالم هستی و مظاهر واجب الوجود به طور اجمالی و کلی مورد ملاحظه قرار گیرند، در این صورت متعلق کمال استجلاء خواهند بود. وی این مظهر کلی و اجمالی را، صورت عنصری و مادی انسان کامل قلمداد می‌نماید (فرغانی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۵).

نسبت میان کمال ذاتی و کمال اسمائی با کمال جلاء و استجلاء

تبیین ارتباط میان کمال ذاتی و کمال جلاء و استجلاء

به جهت توضیح بیشتر بحث، شایسته است که توضیحی پیرامون کمال ذاتی و اسمائی داده شود.

کمال ذاتی، به معنای ظهور و شهود ذات خداوند، نسبت به ذات خویش است. این شهود براساس اقتضائات ذات وی در مقام بطون یا مرتبه احدیت که از آن با عنوان «شهود مفصل در مجمل» تعبیر شده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰؛ فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۳۱). بر همین اساس است که در دیدگاه برخی از عرفان الهی تحقق کمالات ذاتی، متوقف بر ظهور و آشکاری دیگر موجودات نیست، لذا ظهور و تحقق این کمال، از دیگر موجودات بی‌نیاز و غنی است (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۲۹؛ تبریزی مغربی، ۱۳۵۸، ص ۲۹۸؛ ابن‌ترکه، ۱۳۵۱، ص ۱۰).

نسبت به توضیح کمال اسمایی باید گفت که چنانچه شهود و ظهور خداوند نسبت به ذات خویش که براساس مرتبه و مقام الوهیت یا احدیت و تفصیل موجود در آن باشد، نزد عارفان الهی از آن به «شهود مجمل در مفصل» تعبیر شده است (فرغانی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰؛ فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۳۱). در همین راستا باید به این نکته تذکر داد که تحقق کمالات اسمائی متوقف بر ظهور دیگر موجودات خواهد بود (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۲۹؛ ابن‌ترکه، ۱۳۵۱، ص ۱۰).

پس از تبیین مفهوم کمال ذاتی و کمال اسمائی، نسبت به ارتباطی که میان این دو کمال با کمال جلاء و استجلاء وجود دارد، باید گفت که نخستین مقتضای کمال ذاتی، کمال جلاست بدین معنا که ذات خداوند، با تمام اعتبارات، ویژگی‌ها و اقتضائاتی که در حقیقت و باطن مرتبه احدیت دارد - البته در صورتی که در قالب جمعی و کلی مورد ملاحظه قرار گیرند - ظاهر خواهد بود.

فرغانی معتقد است که این چنین ظهور و شهودی - که به طور جمعی و کلی صورت می‌گیرد - در مرتبه احدیت یا همان برزخیت نخستین یا اولی تحقق می‌پذیرد. البته باید توجه داشت در صورتی که این شهود به طور تفصیلی و با مشاهده تمام جزئیات، احکام و اقتضائات اشیاء باشد، در مرتبه احدیت خواهد بود نه مرتبه احدیت. وی در توضیح اعتبارات موجود در مرتبه احدیت معتقد است که وجود صفات هفت‌گانه که منشأ و

اصل اسماء هفت‌گانه‌اند^۱ و وجود دو قوس و جوب و امکان، از جمله اعتبارات موجود در مرتبه واحدیت محسوب می‌شوند.

دومین مقتضای کمال ذاتی، کمال استجلاء است. فرغانی در دو مرحله سعی در تبیین نسبت میان کمال ذاتی و کمال استجلاء دارد.

۱. در مرحله نخست، ظهور ذات خداوند نسبت به ذات خودش در مقام واحدیت، البته با تمام اعتبارات تفصیلی و گسترده آن، به گونه‌ای که آثار هیچ‌یک کدام از اقتضائات و اعتبارات نسبت به دیگر اعتبارات غلبه نداشته باشد.

۲. نسبت به توضیح مرحله دوم باید گفت که از منظر فرغانی ظهور ذات خداوند نسبت به خودش در مرتبه واحدیت - از آن جهت که ظاهر کننده کمالات موجود در انسان کامل است - متحقق می‌گردد. وی این کمال موجود در انسان کامل را عین مرتبه برزخیت نخستین محسوب می‌نماید. شخصیت و مزاج عنصری یا مادی انسان کامل محمّدی، مظهر صوری و مادی این کمال است، و مظهر معنوی این کمال، قلب پاک و خالص وی خواهد بود (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۱۰۳-۱۰۴؛ ۵۷۶). فناری نیز عیناً همین تحلیل را ارائه کرده است (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۵۷۵-۵۷۶).

رابطه کمال اسمائی با کمال جلاء و استجلاء

در دیدگاه فرغانی، همان‌گونه که کمال ذاتی مقتضی کمال جلاء و استجلاء است، کمال اسمائی نیز مقتضی کمال جلاء و استجلاء خواهد بود. وی کمال جلائی‌ای را که مقتضی کمال اسمائی است، به دو قسم تقسیم می‌نماید:

۱. حی، عالم، قادر، سمیع، بصیر، متکلم و مرید، این هفت اسم هستند که از آنها با عنوان «ائمه سبعه» نیز یاد شده است. (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۳۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۹). البته برخی دیگر از عرفا اسماء دیگری را به عنوان ائمه سبعه معرفی کرده‌اند که عبارت اند از: حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط. (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۱).

قسم نخست: ظهور دومین تجلی خداوند که حکم و اثر مرتبه واحدیت بر آن غلبه دارد که قابل و محلّ تجلی این قسم، مرتبه برزخیت ثابته یا همان احدیت نامیده می‌شود. قسم دوم: ظهور اعتبارات موجود در مرتبه واحدیت در قالب اسماء الهی و قوابلی که پذیرای این اسماء، نامیده می‌شوند و از اجتماع و به هم پیوستگی میان این اسماء، دیگر ممکنات و مخلوقات حاصل می‌شود. فرغانی در توضیح این قسم دیدگاه خود را این‌گونه توضیح می‌دهد که دومین تجلی خداوند - که نفس رحمانی نامیده می‌شود - فیض الهی را در ابتدا به مرتبه ارواح و عالم عقول، آنگاه به عالم مثال و سپس به عالم حس و ماده نازل می‌نماید. نزول این فیض در عالم حس و ماده - که در ادامه و پس از عبور از عالم عقول و مثال صورت می‌گیرد - شامل صور و عناصر مرکب و بسیط، آسمان‌های هفت‌گانه و اجرام آنها و بهشت و جهنم نیز خواهد شد. در نهایت این سلسله به مظهر جامع، تامّ و کاملی می‌رسد که انسان کامل نامیده می‌شود. در این هنگام است که کمال جلاء به نهایت و تمامیت خود خواهد رسید.

فرغانی در ادامه معتقد است که بر همین اساس، باید گفت که هر موجودی از موجودات نظام هستی، مظهر اسمی از اسماء الهی خواهند بود. در واقع موجودات جزئی مظهر اسماء جزئی و موجودات کلی و عامّ، مظهر اسماء کلی خواهند بود (فرغانی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۱۰۳-۱۰۴). تحلیل مذکور از سوی فناری نیز مورد تأیید قرار گرفته است (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۵۷۵-۵۷۶). اساساً در دیدگاه فرغانی، حصول و تحقق هر یک از اشیاء در عالم ماده، از نتایج و نکاح متصوّر میان آثار اسماء و صفات الهی است که معلول دو عامل عمده خواهد بود. این دو عامل عبارت‌اند از:

الف) به واسطه افلاک و اتصالاتی که میان آنها وجود دارد.

ب) با توجه به اقتضای حکمت الهی خواهد بود.

در واقع باید گفت که حکمت الهی مقتضی آن است که تحقق هر شیئی از اشیاء موجود در نظام هستی، متوقف بر حصول و تحقق علل قریب و بعید آن است. بر همین اساس است که هر افلاک و کوکبِ کلی، مظهر حقیقتی الهی و کلی است. به بیان دیگر هر کوکب و ستاره‌ای کلی، مظهر اسمی از اسماء هفت‌گانه - که در تعالیم عرفانی از آن با عنوان «ائمهٔ سبعة» یاد می‌شد - خواهند بود. پیشتر دربارهٔ این اسماء سخن به میان آمد. فرغانی در عین حال به این نکته تذکر می‌دهد که غلبه و سلطنتی که در میان افلاک وجود دارد، در هر مدّت و زمان خاصی، تنها مختصّ به یکی از افلاک هفت‌گانه است، به گونه‌ای که احکام آن اسم حاکم بر فلک خاصّ - که بر دیگر افلاک غلبه دارد - بر احکام دیگر اسمائی که سایر افلاک - یعنی افلاکی و کواکبی که مغلوب‌اند - مظاهر آن هستند، غلبه و رجحان دارد. این غلبه تا آن هنگام ادامه خواهد داشت که مدّت و دورهٔ غلبه و سلطنت آن فلک تعیین شده، به پایان و نهایت خود برسد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۱۰۴-۱۰۵).

در دیدگاه فرغانی به هنگام غلبه و سلطنت یک فلک خاصّ، انواع و اشخاص یا دیگر موجوداتی که در این دوران محقق و موجود می‌شوند، از جمله فروعات و توابع آن اسمی محسوب می‌شوند که بر آن فلک خاصّ، غالب و حاکم است. البته دیگر اسماء از جهت مظاهرشان که طبیعتاً واجد حکم مغلوبیت‌اند نیز در تحقق موجودات تأثیر گذارند، لکن نه به آن اندازه از تأثیری که آن فلک خاصّ و اسم حاکم بر آن دارد. دلیل این مغلوبیت، در واقع همان غلبهٔ یک فلک خاصّ با توجه به زمان تعیین شدهٔ آن فلک معین است.

بر اساس تحلیل پیش‌گفته، می‌توان چنین گفت که تمام کمالات خاصّ اسماء و صفات هفت‌گانه - یعنی ائمهٔ سبعة - با تمام احکام و لوازمی که مشتمل بر آن‌اند، کامل و تمام می‌شود و با پایان و نهایت یافتن دورهٔ غلبه و سلطنت افلاک و کواکب مورد بحث، و ظهور تمام موجودات - اعمّ از اشخاص و انواعی که مشتمل بر آن‌اند - تمامی کمالات

موجود در افلاک هفت‌گانه و کمالات موجود در اسماء هفت‌گانه الهی به نهایت و تمامیت خود می‌رسد. در این هنگام است که حکم و نتیجه کمال جلاء به انتهای پایان می‌رسد (همان‌جا). تمام تحلیل‌های مذکور که از سوی فرغانی صورت گرفته است، مورد استفاده و بهره‌فناوری نیز قرار گرفته است (فناوری، ۲۰۱۰، ص. ۵۷۶-۵۷۷).

پس از پایان یافتن کمال جلاء، اکنون نوبت به توضیح و تبیین کمال استجلاء - که مقتضای کمالات اسمائی است - می‌رسد.

فرغانی نسبت به توضیح کمال استجلائی‌ای که مقتضای کمالات اسمائی است، دیدگاه خود را این‌گونه تبیین می‌نماید که پس از پایان دوره سلطنت و غلبه هر کدام از افلاک و کواکب هفت‌گانه، به جهت ظهور کمال استجلاء، دوره و سلطنت دیگری از کواکب و اسماء حاکم بر آنها آغاز می‌شود. در دیدگاه وی کمال استجلاء، در واقع همان ظهور تجلی دومین خداوند بر خود است که حکم و اثر مرتبه واحدیت بر آن غالب است. این ظهور، مشتمل بر تمامی اسماء و صفات است، البته از آن جهت که به صورت و شخصیت عنصری و مادی، و قلب انسان کامل اضافه و نسبت دارند. فرغانی معتقد است که مزاج و قلب انسان کامل یا همان مظهر صوری و معنوی انسان کامل - که پیشتر بدان اشاره شد - مظهر صورت و معنی موجود در برزخیت ثانیه یعنی مرتبه واحدیت است.

وی در ادامه تبیین دیدگاه خود معتقد است که این آغاز دوباره سلطنت و غلبه افلاک به اسم «القائل» خداوند مستند است. در واقع آغاز سلطنت دوباره افلاک هفت‌گانه، از جهت اسم «القائل» که متأثر از محبت ذاتی و اصلی خداوند نسبت به خود و به آثار خود است، خواهد بود. شروع دوباره سلطنت و غلبه افلاک و اسماء حاکم بر آنها و ظهور کمالات مختص هر یک از آن اسماء هفت‌گانه و مظاهر این اسماء - که مشتمل بر عالم عقل، مثال و ماده است - تا بدان جاست که خمیره و جوهره انسان کامل، تمام می‌شود و

در نهایت پس از تسویه جسم و بدن وی، روح الهی، بدون وجود واسطه‌ای از سوی روح اعظم الهی بر وی نفخ می‌شود، در این هنگام کمال استجلاء به نهایت و تمامیت خود خواهد رسید. این تحلیل عیناً توسط فناری مورد استفاده قرار گرفته است (فرغانی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۱۰۵-۱۰۶؛ فناری، ۲۰۱۰، ص. ۵۷۶-۵۷۷).

تبیین دیدگاه جندی و تحلیل مشابه برخی دیگر از عارفان الهی

جندی در تعلیلی مشابه دیدگاه خود را در این باره - یعنی به وساطت ظهور انسان کامل است که کمال جلاء و استجلاء حاصل شده و به تمامیت خود می‌رسد - این‌گونه بیان می‌کند که قوه و استعداد پذیرش انسان کامل نسبت به قبول و دریافت تجلیات الهی، بسیار کامل‌تر و تمام‌تر از دیگر مخلوقات ذات الهی است، زیرا مثال و نمونه قابلیت هر موجودی از موجودات که براساس آن از مبدأ هستی، فیض وجود را دریافت می‌نماید، به گونه‌ای برتر و بالاتر در انسان کامل وجود و تحقق دارد. به همین دلیل است که نه تنها روحانیت موجود در انسان کامل، برتر و بالاتر از روحانیت موجود در دیگر موجودات و مخلوقات است، بلکه مزاج عنصری او نیز معتدل‌ترین مزاج در میان مزاج دیگر موجودات نظام هستی است. این مهم سبب آن می‌شود که گفته شود، نشئه و مرتبه وجودی انسان کامل، وسیع‌تر و گسترده‌تر از نشئه وجودی تمام موجودات محقق در نظام هستی است، لذا با ظهور انسان کامل است که کمال جلاء و استجلاء، حاصل خواهد شد (جندی، ۱۴۲۳، ص. ۱۵۸). براساس این تحلیل، می‌توان چنین گفت، در این صورت یعنی با ظهور انسان کامل کمال جلاء و استجلاء به نهایت خود خواهد رسید.

درست به همین جهت است که در آموزه‌های عرفان اسلامی، تحقق کمال جلاء و استجلاء به عنوان غایت ایجاد و خلقت نظام هستی معرفی شده است که این مهم تنها با ظهور انسان کامل در مرتبه عالم ماده محقق می‌شود (کاشانی، ۱۴۲۶، ج. ۲، ص. ۵۴۳؛ جامی، ۱۴۲۵، ص. ۵۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۶۸۰).

عبارت جندی در این باره چنین است: «و لَمَّا كَانَ الْمَرَادُ بِالْإِيْجَادِ هُوَ كَمَالُ الْجَلَاءِ وَ اسْتِجْلَاءِ، وَ لَمْ يَحْصُلْ إِلاَّ بِالْإِنْسَانِ وَ فِي الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْمَثَلِيَّةِ الْكَمَالِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي حَذَاهَا اللهُ حَذْوَ صُورَتِهِ الْمَقْدَسَةِ» و از آنجا که مقصود از ایجاد عالم هستی، کمال جلاء و استجلاء است و این امر حاصل نخواهد شد، مگر به وسیله ظهور انسان و در صورت انسانی که مشابه با کمالات و صورت مقدس ذات الهی است (جندی، ۱۴۲۳، ص. ۱۵۷).

تعبیر نسبتاً مشابهی که برخی دیگر از عارفان الهی در این باره به کار برده‌اند، این است که انگیزه خلقت عالم هستی - نه غایت و هدف - تحقق کمال جلاء و استجلاء است (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۱۹۰). شایان ذکر است که برخی از روایات نیز به این مهم اشاره داشته‌اند. به عنوان نمونه روایت: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتَ الْأَفْلاكَ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج. ۱۶، ص. ۴۰۶)، می‌تواند ناظر به این مسئله باشد.

در دیدگاه شمس‌الدین حمزه فناری، کمال جلاء به معنای ظهور ذات الهی نسبت به خودش است، البته با ملاحظه وحدتی که در تمام شئونات و مظاهر تفصیلی او وجود دارد. اساساً از منظر وی این شهود در مظهری کلی و جامع یعنی انسان کامل محقق خواهد شد (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۲۴۳). این رویکرد تاحدودی متأثر از دیدگاه فرغانی پیرامون متعلق کمال جلاء است که پیشتر بدان پرداخته شد.

دیدگاه سید جلال‌الدین آشتیانی

در این بخش، در ابتدا به ارتباطی که میان مرتبه احدیت و دو اصطلاح کمال جلاء و استجلاء وجود دارد، پرداخته می‌شود، آنگاه تعلیل مهمی که وی نسبت به کمال جلاء و استجلاء و رابطه موجود میان آنها و قوس صعود و نزول وجود دارد، مورد توضیح و تبیین قرار خواهد گرفت. در واقع می‌توان چنین ادعا نمود که وی دو تعریف عمده نسبت به این دو اصطلاح ارائه کرده است. اکنون به تعریف نخست - ذیل ارتباط میان مرتبه احدیت با این دو اصطلاح - پرداخته می‌شود.

تبیین ارتباط میان احدیت و کمال جلاء و استجلاء

سید جلال الدین آشتیانی در پیش‌گفتار خود بر کتاب *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص* عبد الرحمن جامی، نسبت به ارتباطی که میان کمال جلاء و استجلاء با مرتبه احدیت وجود دارد، دیدگاه و رویکرد خود را بدین صورت تبیین می‌نماید که نخستین تعیین عارض بر ذات غیب الغیوب الهی، مرتبه احدیت است که مشتمل بر دو اعتبار خواهد بود. متعلق اعتبار نخست، جنبه بطون ذات الهی است. این مرتبه - از این جهت - فاقد هرگونه کثرت واقعی و حقیقی است، لذا نسبت به ممکنات و تعیینات امکانی به شرط لا خواهد بود. جهت ظهور ذات خداوند، متعلق دومین اعتباری است که مرتبه احدیت مشتمل بر آن است. در دیدگاه وی ذات الهی از جهت مقام و مرتبه احدیت و به لحاظ دومین اعتباری که نسبت به آن در نظر گرفته می‌شود، در ابتدا واسطه در ظهور و شهود ذات الهی در قالب اسماء و صفات است، آنگاه سبب شهود ذات خود در قالب اعیان ثابتۀ موجودات خواهد شد که عارفان الهی از آن با عناوینی مانند، شهود المجمل مفضلاً یا کمال جلاء و استجلاء تعبیر کرده‌اند (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۴۱).

در دیدگاه وی رؤیت و مشاهده‌ای که حق تعالی نسبت به ذات خویش دارد، در قالب ظهورات اعیان خارجی موجودات امکانی - البته غیر از انسان کامل - کمال جلاء نامیده می‌شود، لکن شهود و مشاهده ذات الهی در مظهر تام و کامل انسان کامل محمدی، کمال استجلاء نامیده می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۲۰۸).

نکته: باید به این مطلب توجه داشت که این تعریف با تفسیری که امام خمینی - در تعلیقات خویش بر کتاب شرح فصوص الحکم قیصری - نسبت به این دو اصطلاح دارد، متفاوت است. در دیدگاه امام خمینی، کمال جلاء به معنای ظهور خداوند در انسان کامل است، و مشاهده‌ای که خداوند نسبت به ذات خودش در آینه انسان کامل دارد، کمال

استجلاء نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۳۲۳).

تعریف دوم: استاد آشتیانی در تعریف دیگری که نسبت به این دو اصطلاح ارائه نموده‌اند، دیدگاه خود را این‌گونه توضیح می‌دهند که تجلی حق تعالی در مقام و مرتبه احدیت که با مفاتیح غیب تلازم دارد، کمال جلاء نامیده می‌شود، و ظهور ذات الهی در مقام واحدیت که با شهود دیگر شئون و احوالات همراه است، از سوی عارفان الهی، کمال استجلاء نامیده شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۵۹-۱۶۰).

می‌توان چنین گفت که شبیه به این تفسیر، از سوی برخی از عارفان الهی ارائه شده است، بدین معنا که کمال جلاء به معنای ظهور ذات الهی برای ذات خود است و کمال استجلاء به معنای ظهور ذات برای خودش، البته در تعینات و مراتب ممکنات است (المهائی، ۱۴۲۹، ص. ۱۴۰-۱۴۱ و ۱۴۸).

تعلیل قابل توجه استاد آشتیانی پیرامون کمال جلاء و استجلاء

وی در مقدمه‌ای که بر مجموعه رسائل قیصری نگاشته است، نسبت به توضیح کمال جلاء، چهار مرتبه را ذکر می‌نماید که ناظر مراتب موجود در قوس نزول است، و نسبت به اصطلاح کمال استجلاء دیدگاه خود را به‌گونه‌ای توضیح می‌دهد که به مراتب موجود در قوس صعود ناظر است. از این‌رو در ابتدا مراتبی که وی نسبت به کمال جلاء بیان کرده است، توضیح داده می‌شود، سپس مراتب کمال استجلاء مورد تبیین قرار خواهد گرفت. در دیدگاه وی، نخستین مرتبه این حرکت - یعنی ظهور ذات الهی در قالب اسماء و اعیان موجودات - حرکت غیبی ذات خداوند است که منشأ آن محبت ذات الهی نسبت به ذات خود و حب یا عشق به معروفیت و آشکاری اسماء و صفات خویش است. در واقع این محبت موجب ظهور کمالات ذات الهی در مقام احدیت خواهد شد. حرکت دوم، ظهور اسماء و صفات الهی، در عالم علم الهی یعنی اعیان ثابت است.

وی معتقد است که منشأ این حرکت، ظهور وجود است در لباس یا مرتبه قلم اعلی یعنی همان ملائکه مهیمین و عقول طولی است.

مرتبه سوم، حرکت حقیقت وجود و سریان نور وجود از طریق عقول طولی و عرضی، به صورت‌های نفوس و ملائکه سماوی، که در مرتبه عالم مثال و برزخ است. مرتبه چهارم، حرکت و سریان حقیقت وجود از مرتبه مثالی و برزخی، و ظهور آن در قالب صور و موجودات مادی است که در نتیجه، حصول موجودات مادی و عنصری به دنبال خواهد داشت.

از منظر وی، به دلیل آنکه در حقیقت وجود و در تجلیات حق تعالی، سکون و تعطیل جایز نیست، لذا حقیقت وجود پس از تحقق در عالم ماده و عنصر، بر اثر سریان محبت الهیه در جمیع مراتب نظام هستی، دوباره به اصل و خاستگاه اصلی و نخستین خود رجوع خواهد نمود. دلیل این امر آن است که غایت تجلی و جنبش حقیقت وجود در مراتب نظام هستی، کمال جلاء و استجلاء است.

در دیدگاه استاد آشتیانی کمال جلاء از ناحیه حرکات چهارگانه مذکور حاصل و محقق می‌شود، لکن ظهور کمال استجلاء به تجلی حق تعالی به تمام اسماء و صفات در مظهر کامل و تام انسانی - یعنی انسان کامل - متوقف خواهد بود. البته این مظهر تام و کامل، تنها پس از ظهور بدن عنصری و به فعلیت رسیدن شخصیت مادی و عنصری او به طور کامل محقق می‌شود، بدین معنا که حب و عشق ساری موجود در سراسر موجودات عالم هستی، سبب این حرکت تدریجی، از مرتبه معدنی و جمادی به مرتبه نباتی و از آنجا به مرتبه حیوانی می‌شود، تا آنکه در نهایت به مرتبه انسانی می‌رسد. این امر زمینه ظهور تفصیلی اسماء و صفات خداوند را در انسان کامل فراهم می‌نماید (قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳).

دیدگاه کاملاً متفاوت عبدالرحمن جامی

در این قسمت به دو تعریف یا تفسیر متفاوتی که برخی از عارفان الهی نسبت به توضیح این دو اصطلاح بیان نموده‌اند، پرداخته می‌شود. این دو تعبیر که از سوی جامی بیان شده است، جدا و مستقل از جمع‌بندی پیش گفته پیرامون دو اصطلاح کمال جلاء و استجلاء است. از آنجا که این دو تعبیر متفاوت و متغایر است با آن چیزی که دیگر عارفان الهی بیان نموده‌اند، لذا در عنوان جداگانه‌ای بیان شده است.

تفسیر نخست: عبدالرحمن جامی در تفسیر متفاوتی که در توضیح این دو اصطلاح بیان نموده است، معتقد است که کمال جلاء، به معنای ظهور ذات خداوند در هر شأنی از شئون معین و مشخص که مشتمل بر احکام خاص و متنوعی است، خواهد بود، اما کمال استجلاء عبارت است از: رؤیت، شهود یا مشاهده ذات اقدس الهی، ذات خودش را در هر شأنی معین و مشخص که مشتمل بر احکام خاصی است، البته این مشاهده در مرتبه احدیت تصور می‌شود. (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۴۱؛ همو، ۲۰۰۳، ص. ۳۰).

عبارت وی در این باره چنین است: «کمال الجلاء یعنی ظهوره فی المراتب الکوئیه و المجالی الخلقیه بحسب تلك الشئون و الاعتبارات متمایزة الأحكام، متخالفة الآثار روحاً و مثلاً و حساً، و کمال الاستجلاء یعنی شهوده لذاته فی نفس هذه المراتب، بحيث کان یری ذاته فی ذاته بذاته، فی مقام جمع الأحدیة» کمال جلاء به معنای ظهور خداوند در مراتب خلقی و کونی است، البته براساس آن شئون و اعتبارات متمایز و جدای از یکدیگر که آثار هر کدام از شئون نسبت به آثار دیگر شئون متفاوت و متغایر است. این تفاوت در آثار براساس مراتب روحی، مثالی و حسی خواهد بود. و کمال استجلاء به معنای شهود و مشاهده ذات خداوند در مراتب مذکور است، به گونه‌ای که ذات الهی به طور بالذات، خویش را در مقام و مرتبه احدیت مشاهده نماید (همان، ص. ۱۲۹).

تفسیر دوم: وی در تعبیر متفاوت دیگری، در تعریف مشترکی که نسبت به کمال جلاء و استجلاء بیان نموده است، معتقد است که ظهور و مشاهده خداوند، ذات خودش را در هر شأنی از شئون خویش که هر کدام از آن شئون، مشتمل بر احکام خاص و متنوعی است، کمال جلاء و استجلاء نامیده می‌شود (همان، ص. ۸۵).

ابن سودکین نیز تعریف مشترکی نسبت به کمال جلاء و استجلاء بیان نموده است. در دیدگاه وی خروج تمام موجودات و هر آنچه که در موطن ذات علم الهی است به خارج که موجب تلبس به لباس وجود است و از مقام خفاء و پنهانی به مرتبه ظهور، یعنی خروج از مقام ذات تا پایین‌ترین مراتب وجود، براساس کمال جلاء و استجلاء خواهد بود (ابن سودکین، ۲۰۰۴، ص. ۱۱). در واقع از منظر وی در این تعبیر خروج از مقام ذات و بطون و داخل شدن در مرتبه ظهور، براساس کمال جلاء و استجلاء خواهد بود.

بررسی و مطالعه تطبیقی دو اصطلاح کمال جلاء و استجلاء

با بررسی دیدگاه عارفان الهی می‌توان چنین گفت که تقریباً شش تفسیر متفاوت نسبت به کمال جلاء و هشت استجلاء در میان کلمات و عبارات عارفان الهی دیده می‌شود. ابتدا به تفسیرهای متفاوت نسبت به اصطلاح کمال جلاء، آنگاه به تعابیر مختلفی که نسبت به اصطلاح کمال استجلاء بیان شده است، پرداخته می‌شود.

کمال جلاء

- (۱) ظهور ذات الهی برای خود (المهائی).
- (۲) ظهور خداوند به وسیله انسان کامل، به تعبیر دیگر ظهور خداوند در انسان کامل (امام خمینی و قونوی).

(۳) کمال جلاء یعنی ظهور ذات الهی نسبت به خودش، البته با ملاحظه وحدتی که در تمام شئون و مظاهر تفصیلی خداوند متصور است. چنین شهودی در انسان کامل

تحقق خواهد یافت (فناری).

۴) ظهور خداوند در مراتب کونی و خلقی، البتّه احکام متمایز و متخالفی که هر مرتبه‌ای مشتمل بر آن است یعنی بدون ملاحظه جهت وحدت میان آنها، کمال جلاء نامیده می‌شود. (جامی).

۴) تمامیت ظهور کمال جلاء و استجلاء به وسیله تحقق و ظهور انسان کامل در عالم ماده رخ می‌دهد (جندی).

۵) ملاحظه و شهودی که ذات الهی نسبت به خویش در قالب ظهور اعیان خارجی موجودات امکانی - بدون ملاحظه انسان کامل - کمال جلاء خواهد بود (استاد آشتیانی).

۶) در صورتی که کمال ذاتی ملاک باشد، کمال جلاء، نخستین اقتضای ذات الهی است، در صورتی که با تمام ویژگی‌ها و اعتبارات ملاحظه گردد. این نوع اعتبار در مرتبه واحدیت است. چنانچه این نخستین اقتضاء به طور کلی و اجمال مورد ملاحظه قرار گیرد، در مرتبه احدیت خواهد بود (فرغانی).

اگر کمال اسمائی ملاک و معیار باشد، کمال جلاء در دو مرحله ظاهر می‌گردد:
الف) دومین تجلی خداوند یعنی نفس رحمانی که احکام مرتبه واحدیت بر آن غلبه دارد.
ب) ظهور اعتبارتی که در مرتبه واحدیت تحقق دارد (فرغانی).
دست‌کم سه نتیجه از این تعاریف استنباط می‌شود:

نخست: در برخی از تعاریف -مانند تعریف جندی- میان کمال جلاء و استجلاء تفاوتی بیان نشده است. دوم: تعریفی که قونوی و امام خمینی نسبت به کمال جلاء بیان نموده‌اند، استاد آشتیانی نسبت به کمال استجلاء بیان نموده است. سوم: می‌توان چنین گفت که برخی از این تفاسیر -مانند تفسیر فناری و فرغانی- لازمه تفسیر و تعریف دیگری است.

کمال استجلاء

- (۱) جمع میان شهود ذات الهی نسبت به خودش و با شهودی که نسبت به دیگر اشیاء دارد (قونوی).
 - (۲) شهود و مشاهده ممکنات نسبت به ذات خودشان بدون ملاحظه ارتباطی که میان آنها و خداوند وجود دارد (قونوی).
 - (۳) مشاهده ممکنات نسبت به خداوند، از جهت عبودیت و امکانی فقری ممکنات و ملاحظه غنی بودن واجب الوجود (قونوی).
 - (۴) ظهور ذات الهی نسبت به خودش در مراتب ممکنات (المهائی).
 - (۵) مشاهده و شهود ذات الهی نسبت به ذات خودش در مراتب امکانی، به گونه‌ای که این مراتب را در مقام احدیت خود مشاهده نماید (جامی).
 - (۶) ظهور خداوند در مراتب کونی و خلقی، البته احکام متمایز و متخالفی که هر مرتبه‌ای مشتمل بر آن است یعنی بدون ملاحظه جهت وحدت میان آنها، کمال استجلاء نامیده می‌شود. (جامی).
 - (۵) ظهور ذات الهی نسبت به خودش در مرتبه واحدیت، بدون آنکه اقتضائات هیچ‌یک از اسماء نسبت به دیگری غلبه نداشته باشد (فرغانی).
 - (۶) ظهور خداوند در مرتبه واحدیت، از آن جهت که ظاهر کننده کمالات متصور در انسان کامل است (فرغانی).
- این دو تعریف فرغانی نسبت به کمال استجلاء براساس مقتضای کمال ذاتی خداوند است، لکن تعریف و تفسیری که در ادامه بیان می‌شود، براساس مقتضای کمال اسمائی خداوند است.
- (۷) ظهور ذات الهی نسبت به خود در مرتبه واحدیت که اثر مرتبه واحدیت بر این

ظهور و شهود غلبه دارد، یعنی این شهود مشتمل بر ظهور تمام اسماء و صفات است (فرغانی و تعریف دوم استاد آشتیانی).

۸) مشاهده و شهود ذات الهی در مرتبه انسان کامل محمدی (تعریف نخست آشتیانی و امام خمینی).

واضح است که تعریف سوم و چهارم یعنی تفسیر قونوی و المهایمی با یکدیگر تلازم دارند. افزون بر این تعریف نخست قونوی، می‌تواند شامل تعریف دوم و سوم او نیز شود، یعنی تعریف نخست او، به گونه‌ای است که تعریف دوم و سوم او را شامل می‌شود. تبیین این سیر تاریخی در تکامل و نوع نگاهی که نسبت به این دو اصطلاح از مظهر عارفان الهی بیان شده است، نقش مهمی در استنباط‌های عرفانی می‌تواند ایفاء نماید، افزون بر این، به نوعی نشان دهنده منظومه فکری هر یک از عارفان الهی در مقام تعامل با جهان هستی و خداوند خواهد بود.

نتیجه‌گیری

دیدگاه عارفان الهی نسبت به توضیح و تبیین این دو اصطلاح متفاوت با یکدیگر است. قونوی معتقد است که کمال جلاء، به معنای ظهور حق تعالی به وسیله انسان کامل است. وی در دو مرحله کمال استجلاء را توضیح داده است. جمع میان شهود خداوند نسبت به ذات خودش، و شهود ذات الهی خودش را در مقام مقایسه با چیزهایی که از او ممتازند، نخستین مرحله کمال استجلاء است. در مرحله دوم، دو نوع شهود وجود دارد: الف) شهودی که ممکنات نسبت به ذات خویش دارند، از جهت مغایرتی که با ذات الهی وجود دارند. ب) رؤیت خداوندی که از ممکنات جداست. فرغانی متعلق کمال جلاء را مظاهر خداوند، به طوری که تفصیلاً ملاحظه شوند می‌داند، اما در صورتی که این مظاهر به طور اجمالی مورد ملاحظه واقع شوند، متعلق کمال استجلاء خواهند بود. وی نخستین

مقتضای کمال ذاتی را، کمال جلاء دانسته و دومین مقتضای آن را کمال استجلاء معرفی کرده است و در دو مرحله سعی در تبیین این مهم داشته است. پس از آن وی در دو مرحله به تبیین ارتباط میان کمال جلاء و کمالات اسمائی پرداخته است. استاد آشتیانی چهار مرتبه را نسبت به کمال جلاء، ذکر می‌نماید که ناظر به مراتب موجود در قوس نزول است، و نسبت به اصطلاح کمال استجلاء دیدگاه وی به مراتب موجود در قوس صعود ناظر است. تفسیر کمال جلاء، به ظهور ذات خداوند در هر شأنی از شئون و تفسیر کمال استجلاء به شهود ذات اقدس الهی، ذات خودش را در هر شأنی معین و مشخص، تفسیر متفاوتی است که جامی در این باره ارائه داده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیر کبیر.
۳. ابن ترکه، صائن الدین علی (۱۳۵۱)، چهارده رساله فارسی، تصحیح و تحقیق سید علی موسوی بهبهانی و سید ابراهیم دیباجی، تهران، نشر تقی شریف رضایی.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، تصحیح و تحقیق محمود محمد طناحی و زاوی، قم، نشر اسماعیلیان.
۵. ابن سودکین، شرح التجانیات الإلهیة، تصحیح محمد عبدالکریم النمري، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۴ م.
۶. ابن عربی، فصوص الحکم، علی بن محمد، قاهره، دار إحياء الکتب العربیة، ۱۹۴۶ م.
۷. تبریزی مغربی، شمس الدین محمد (۱۳۵۸)، دیوان کامل شمس مغربی، تصحیح و تحقیق ابوطالب میر عابدینی، تهران، نشر زوار.
۸. جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۹. _____ (۲۰۰۳)، لوائح الحق و لوازم العشق، قاهره، مجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۳.
۱۰. _____ (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۱. جندی، مؤید الدین (۱۴۲۳)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۲. خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۹)، شرح فصوص الحکم خوارزمی، تصحیح و تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۱۳. فراهیدی، احمد بن فارض (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الأعلام الإسلامی.
۱۴. فرغانی، سعید الدین (۱۳۷۸)، مشارق الدراری، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۵. _____ (۱۴۲۸)، منتهی المدارک، تصحیح و تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیة.

١٦. فناری، حمزه (٢٠١٠)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، تصحيح و تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٧. قونوي، صدرالدين (١٣٨٧)، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، تصحيح و تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، قم، بوستان كتاب.
١٨. قيصرى، داود (١٣٨١)، رسائل قيصرى، تصحيح، تحقيق و مقدمه سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران.
١٩. _____ (١٣٧٥)، شرح فصوص الحكم، تصحيح و تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي.
٢٠. كاشاني، عبدالرزاق (١٤٢٦)، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، تصحيح و تحقيق احمد عبد الرحيم السايح و توفيق على وهبة و عامر النجار، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
٢١. مجلسي، محمّدباقر (١٣٦٢)، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، تهران، دار الكتب الإسلامية.
٢٢. المهائمي، علي بن احمد (١٤٢٩)، مشرع الخصوص إلى معاني النصوص، تصحيح و تحقيق احمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية.

نگرشی تحلیلی بر جایگاه اسم دهر عرفانی در هستی‌شناسی شهودی

مهدی حسن آهنگری* | علی فضلی** | رضا الهی منش***

چکیده

اسم دهر به عنوان یکی از اسماء کلیه الهیه در نظام اسمائی عرفان جایگاه ویژه‌ای دارد. ماهیت‌شناسی این اسم جزء سرفصل‌های مهجور، در آثار مکتوب عرفان نظری است. هر چند معمار ساختمان حکمت شهودی یعنی ابن عربی و شارحان متقدم مکتب او، سطرهایی کوتاه در معرفی این اسم در میراث معرفتی خود به یادگار گذاشتند، اما اهتمام به ماهیت‌شناسی تفصیلی این اسم و شناخت جایگاه آن از منظر هستی‌شناسی، در محافل علمی و آثار عرفانی، به ویژه در دوره معاصر مورد توجه قرار نگرفته است. اسم دهر در عرفان پاسخی برای علت همه تقدم‌ها و تاخرها در سرتاسر پهنه هستی است. و با نگاه توحیدی ناب، این قبل و بعد بودن را تنها به خصوصیات ذاتی اشیاء متناسب نمی‌کند، بلکه آن را به احکام یکی از اسمای الهی با عنوان دهر منسوب می‌نماید. لذا در این نوشتار، با روشی تحلیلی بر پایه سخنان قدما، ماهیت این اسم الهی و جایگاه آن در هستی‌شناسی شهودی به عنوان روح زمان و اصل همه تدرج‌ها از جمله ترتیب شرایع و تدوین ادوار تاریخی بشر، به صورت تفصیلی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته، و همچنین مرزهای دقیق معرفتی این اسم با مفاهیم مشابه، مثل مشیت الهی و اسم مقدر نیز مشخص گردیده است.

کلیدواژه‌ها

عرفان، ترتیب وجودی، زمان، تاریخ، اسم دهر عرفانی.

* دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم. (mahdihassanahangari@gmail.com)

** استادیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم، ایران.

*** استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴)

□ مهدی حسن آهنگری، علی فضلی، رضا الهی منش (۱۴۰۳)، نگرشی تحلیلی بر جایگاه اسم دهر عرفانی در هستی‌شناسی شهودی،

مقدمه

یکی از معضلات فکری و سؤالات جدی برای اهالی اندیشه این بوده است که در مواطنی از هستی که زمان مادی معنا ندارد، مقدم بودن یک شیء نسبت به شیء دیگر به چه معناست؟ و این چینش چگونه صورت می‌پذیرد؟ مثلاً در عالم علم الهی وقتی می‌گوییم ابتدا اسماء کلی مثل حی، علیم و... ظهور کردند و سپس اسماء جزئی‌تر، و یا در عالم عقل می‌گوییم عقل اول سپس عقل ثانی و...، این تقدّم و تأخر به چه معناست؟ اگر بگوییم که در دنیا مثلاً ابن سینا مقدم بر خواجه نصیرالدین طوسی بوده است، این قابل درک است که اولی در بازه‌ای از زمان می‌زیسته است که پس از گذشت سالیانی، سپس دومی در نشئه ماده سربرآورده است. اما در عوالم فرامادی بلکه فرا خلقی چطور؟ چون عالم علم الهی که ثابت است و عالم عقول هم از تغییر و تصرم به دور است. حتی برخی امور معنوی که در عالم دنیا ظهور نموده اند هم موردی برای طرح این پرسش هستند. به عنوان مثال چر اول شریعت موسی علیه السلام ظهور نمود و سپس شریعت عیسی علیه السلام؟ هر چند فلاسفه برای پاسخ به این پرسش کارهای قابل توجهی انجام دادند، اما پاسخ به این پرسش در عرفان اسلامی در قالب معرفتی اسمی شریف از اسماء الله با عنوان دهر به صورتی بایسته انجام گرفته است. در واقع نگاه توحیدی ناب اهل عرفان، ایشان را بر آن داشت تا با نگاه تأویلی به روایت شریف نبوی «لَا تَسْبُوْا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ الدَّهْرُ» و شهودات رحمانی خود، تمام این تقدّم و تأخرها را جزء احکام یکی از اسماء الله قلمداد کنند. هر چند این راه سهل و آسان باز بود که با یک جواب کلی قضیه را فیصله دهند و تمام این امور را به خصوصیات ذاتی این اشیاء نسبت دهند. اما نگاه توحیدی اهل الله سبب شد تا علاوه بر انتساب مشیت و تقدیر به حضرت حق، حتی تقدّم و تأخر پدیده‌ها و ظهورات حق تعالی را به یکی از اسماء الله یعنی اسم دهر منسوب نمایند. و وابستگی

عالم را به حق بیش از پیش در مقابل دیدگان اهل دنیا قرار دهند. لذا شناخت این اسم و ماهیت شناسی آن علاوه بر پاسخ به علت تقدم‌ها و تأخرهای فرامادی و مادی، در ایجاد یک دید توحیدی و جهان بینی الهی با مختصات دقیق بسیار ضروری است. هرچند کلمات قدماء در این حیطة بسیار محدود است ولی روزنه مبارکی است برای بسط و تحلیل حقیقتی کلیدی در هستی‌شناسی عرفانی، که در میان آثار مکتوب معاصر هم جز در نگاشته‌های معدودی مثل مقاله بررسی مقدماتی تئوری زمان استاد علی عابدی شاهرودی که در شماره ۶۳ کیهان‌اندیشه ۱۳۷۴ و یا بخش مختصری از کتاب حرکت حبی و نقش آن در ظهور تعینات در مکتب ابن عربی که از آثار مرحوم استاد عبداللطیف عالمی به آن پرداخته نشده است. این نوشتار در پی نگاهی تحلیلی بر پایه کلمات قدماء به منظور ماهیت‌شناسی اسم دهر و جایگاه هستی‌شناسانه آن و همچنین تعیین حدود معرفتی این اسم در منظومه عرفان نظری با مفاهیم مشابه دهر در عرفان است، تا از این رهگذر قدمی در تبیین و تحلیل یکی از اسماء الهی با حیطة کلی و جایگاه مهم در هستی‌شناسی عرفانی برداشته شود..

۱. ماهیت اسم دهر عرفانی

۱-۱. دهر در لغت

واژه دهر در لغت به معنای زمان طولانی است. راغب اصفهانی دهر را اسمی برای اشاره به مدت عالم از مبدأ تا انتها می‌داند. او در تعبیر دیگری دهر را به مدت طولانی (به صورت مطلق) در مقابل زمان معنا می‌کند. چون زمان هم بر مدت کوتاه و هم طولانی اطلاق می‌گردد. (راغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ ه ق، ص. ۳۱۹-۳۲۰)

۱-۲. اسم در لغت

در یک جمع بندی کلی می‌توان گفت: اسم به معنای نشانه و علامت است. یعنی چیزی

که به وسیله آن به امر دیگری نشان داده می‌شود یا به آن اشاره می‌شود. اهل لغت دو قول عمده در ریشه کلمه "اسم" دارند:

یک. برخی اسم را از ریشه س م و می دانند و به علامت یک چیز معنا کرده‌اند. با همین رویکرد در تعبیر اسم الشیء گفته‌اند ای علامته. (عبدالله علی مهنا، ۱۴۱۳ ه ق، ج. ۱، ص. ۶۲۷) دو. طبق نظر دیگر اسم از ریشه و س م است که در از این ریشه هم به معنای علامت بودن یا به صراحت اشاره شده است و یا مثلاً و سَم را به معنای اثرالکئی معنا نموده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ه ق، ج. ۷، ص. ۳۲۱) یعنی اثر داغ که در قدیم بروی حیوانات و... می‌نهادند تا علامتی برای آن‌ها باشد تلقی می‌کنند. یا فلان "موشوم" را به معنی علیه علامته (برای او علامتی است) (همان). در این تعابیر غیر مستقیم هم معنای "علامت" برای اسم کاملاً مشهود است.

۳-۱. نظام اسمائی در عرفان نظری

در منظومه هستی شناسی عرفانی پس از مرتبه ذات غیب الغیوب و سپس عالم احدیت که ویژگی آن وحدت مطلق و محض است، اولین جایگاه پیدایش کثرات، هر چند به صورت مفهومی و علمی، عالم واحدیت است، این عالم یکی از جلوه‌های حق در مراتب علمی و پیش از خلقی و همچنین زمینه ساز بروز و ظهور حقایقی با عنوان اسماء الهی یا اسماء الحسنی هستند و در واقع اسماء الهی واسطه امتداد حق در پهنه هستی می‌باشند، در رأس این موطن اسم شریف الله است، تمامی اسماء جلال و جمال در آن به حالت اعتدال موجودند و نه اسماء جلالی بر اسماء جمالی و نه اسماء جلالی بر جمالی غلبه و سلطه‌ای ندارند. پس از اسم الله در مراتب بعدی اسماء با حیظه کلی و به اصطلاح اقهات اسماء قرار دارند. و بعد از اسماء کلی، اسماء جزئی تر ظهور و تجلی می‌کنند.

(قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴-۴۵ / عبدالرحمن جامی، ۱۳۸۳، ص. ۳۴-۳۵).

در یک نگاه کلی اسماء الهی را می‌توان چنین توصیف نمود: ذات تعیین یافته یا به تعبیر دقیقتر ذات الهی وقتی که با صفت یا فعلی نسبتی برقرار می‌کند، اسم ظهور می‌کند. حال اگر در این نسبت تعلق به ذات غلبه داشته باشد به این معنا که هیچ تعلقی نه به کمالات بروز یافته و نه به افعال نباشد و تنها تعیین بروز یافته وحدت باشد و احاطه هم حیطه‌ای تام و بدون تقید داشته باشد، این دسته، "اسماء ذاتی" قلمداد می‌شوند، که جایگاه ایشان "تعیین اول" یا "مقام احدیت" است، و اگر آن اسم تعلق به صفتی از صفات کمالی متعین و خاص را بروز دهد در زمره "اسماء صفتی" قرار می‌گیرد که در "تعیین ثانی" و "عالم واحدیت" مستقر و اگر تعلق و نسبت همان کمال به سوی اثرگذاری در عوالم خلق و عین امتداد پیدا کند این امتداد و اثرگذاری سبب ظهور، "اسماء فعلی حق" می‌شود. (میرزا هاشم اشکوری، بی تا، ص. ۳۵/علی فضلی، ۱۳۸۶، ص ۸۶-۸۸)

نکته قابل توجه و بسیار مهم در این تبیین این است که: تمامی این اسماء به اعتبار ذات متعین در این کمالات و سریان ذات لایتناهی در این صفات و اثرگذاری آنها، نامحدود و بی نهایت هستند و حائز نسبتی از جنس این همانی یا نوعی وحدت با حضرت حق هستند و صفت و موصوف مفهوما دو چیز، ولی به لحاظ وجودی یک چیز بیشتر نیستند، تمامی اسماء هم با همه نسبت‌ها و تعینات و مفاهیم متعدد نسبی و مفهومی، از لحاظ حقیقی - و نه مفهومی - موجود به یک وجود واحد، می‌باشند و سخنی که در مورد وحدت و این همانی از لحاظ وجودی گفتیم این گزاره را نتیجه می‌دهد که: در همه اسماء، تمامی اسماء وجود دارد (هرچند که غلبه با یک اسم است) و این سخن به اعتبار ذات متعین و تسری یافته حق تعالی در همه اسماء الله است. با این تبیین، فرازی از دعای مباحله که مشهور به دعای سحر است معنای روشن‌تری می‌یابد. این دعا از ادعیه مأثور است که از طریق ابوالحسن الرضا^{علیه السلام} به نقل از جد بزرگوارشان حضرت

باقرالعلوم علیه السلام به دست ما رسیده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَسْمَائِكَ بِأَكْبَرِهَا وَ كُلِّ أَسْمَائِكَ كَبِيرَةً اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَسْمَائِكَ كُلِّهَا خدایا از تو درخواست می کنم به بزرگترین نامهایت در صورتی که تمام نامهایت بزرگ است خدایا پس از تو درخواست می کنم به حق تمام نامهایت» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۸۳۰-۸۳۱) لذا با سخنان پیش گفته این احتمال را می توان مطرح نمود که: شاید علت بزرگ شمردن و با عظمت قلمداد نمودن همه اسماء از سوی امام معصوم علیه السلام به جهت همان تسری ذات بی نهایت حق در همه صفات و افعال الهی است، به صورتی که در واقع ذات است که در کمالی از کمالات به صورت متعین جلوه گر شده. و یا اراده او بر این قرار گرفته است که همان کمال در عالم خلق اثرگذار باشد

۱-۴. اسم دهر در آثار عرفا

اگر بخواهیم رد پای ورود اسم دهر را به عنوان اسمی از اسماء الله در میراث عرفانی دنبال کنیم، شاید به نخستین اثری که برخورد کنیم کتاب قوت القلوب فی معامله المحبوب ابوطالب مکی^۱ است. وی در فصل پنجم این اثر معروف و تأثیر گذار خود، ذیل باب ادعیه مأثوری که پس از نماز صبح خوانده می شود. در قالب یک دعای مأثور از "اسم دهر و دیهور و دیهار" به عنوان اسماء مکنون الهی در مقام دعا یاد می نماید:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَدْعُوكَ بِاسْمِكَ الْمَكْنُونِ الْمَخْزُونِ الْمَنْزِلِ السَّلَامِ، الطَّهْرِ الطَّاهِرِ، الْقُدْسِ

المقدس، یا دهر، یا دیهور، یا دیهار...

خداوندا همانا تو را می خوانم به اسم مکنون و مخزون خودت که مورد نزول واقع شده السلام، الطهر الطاهر، القدس المقدس، یا دهر، یا دیهور، یا دیهار...» (ابوطالب مکی،

۱۴۱۷هـ. ق، ج. ۱، ص. ۲۲)

۱. ابوطالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی المکی متوفای ۳۸۶ هـ ق از عرفای تأثیر گذار در روند علمی عرفان است.

در مورد کیفیت زمان^۱ در عوالم فراماده و حتی مراتب ربوبی بدون اشاره به اسم دهر، در میان عرفای قبل از ابن عربی هم میراثی ارزشمند به یادگار مانده است که یکی از بارزترین آن‌ها رساله غایه الامکان فی درایه امکان یا رساله الامکنه و الازمنه عین القضاة همدانی^۲ است، که در آن رساله به زمان عوالم غیرمادی می‌پردازد و در نهایت [به تعبیر خود او] زمان حق تعالی مطرح می‌گردد، او برای تبیین زمان روحانیات و سپس زمان خدا، چنین عباراتی را بیان می‌کند:

«... و در این زمان مزاحمت و مضایقت نیست هزار سال گذشته با هزار سال ناآمده درین زمان جمع توان آمد و ماضی این زمان جز ازل نیست و مستقبل آن جز ابد نیست و این زمان بازل و ابد محیط نیست و نتواند بود زیرا که این متناهی است و متناهی بنامتناهی محیط نشود و ورای این همه زمان حق تعالی فهم کن، حالتی است که آنرا نه ماضی است و نه مستقبل، محیط بازل و ابد، بل که ازل و ابد در آن یک نقطه است.»
(عین القضاة همدانی، ۱۳۹۳، ص. ۳۶)

۵-۱. اسم دهر در مکتب ابن عربی

ابن عربی به عنوان معمار ساختمان حکمت شهودی اسلامی در فتوحات مکیه به اسم دهر اشارات متعدد نموده است، وی در مقاطعی در قالب اشاره به یک روایت نبوی ﷺ که با نقل های متعدد در کتب اهل تسنن و شیعه با عبارات مختلف آمده ولی پر تکرار ترین و مشهورترین نقل آن دو روایت مشابه است «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» (مسلم بن حجاج، بی تا، ج. ۷، ص. ۴۵) به روزگار دشنام ندهید، همانا خداوند همان دهر است. و یا تعبیر مشابه: «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ» (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج. ۱، ص. ۴۵) به روزگار فحش

۱. در اینجا منظور از زمان، همان بستری است که تقدم‌ها و تأخرها در بستر او شکل می‌گیرد.
۲. ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی معروف به عین القضاة همدانی حکیم، شاعر و عارف شهیر است. او متوفای ۵۲۵ ه ق است، و در طبقات بالای اهل تصوف جای دارد.

ندهید که روزگار خداست. که در تمامی نقل‌ها اعم از این دو نقل مشهور و نقل‌های کوتاه و بلند و متعدّد که در کتب اهل تسنّن ذکر شده این عبارت کلیدی موجود است: "فإنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ" که همین عبارت هم مطمع نظر ابن عربی و شارحان مکتبش در جهت معرّفی اسم دهر به عنوان اسمی از اسماء‌الله بوده است. یک نمونه از اشارات ابن عربی به این روایت در فتوحات از این قرار است:

«إن الحق سبحانه لما كان من أسمائه تعالى الدهر كما ورد في الصحيح لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر فأمر بتنزيه الزمان من حيث ما سمى دهر الكون الدهر اسما من أسماء الله تعالى فصار لفظ الدهر من الألفاظ المشتركة» (ابن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۶۴۲)

... از آنجاکه دهر یکی از اسماء خداوند است، همانطور که در خبر صحیح آمده است: به دهر دشنام ندهید که دهر همان خدا است، پس امر به تنزیه زمان نموده از آن جهت که دهر الكون (= زمان) دهر نامیده است (که) اسمی از اسمای الهی است...

در اینجا ابن عربی تنها در مقام بیان این نکته است که دهر چون گاهی به روزگار و زمان اطلاق می‌شود و این دهر با دهری که اسم الهی است، اشتراک لفظی دارد، لذا از دشنام دادن به او نهی شده است، اما او در خلال بیان این نکته، صراحتاً ضمن صحیح دانستن حدیث شریف نبوی ﷺ بر دلالت این حدیث در اثبات اسمی با عنوان دهر از اسماء الهی تأکید می‌نماید.

اما محیی الدین در این کتاب تنها به معرّفی اسم دهر به عنوان اسمی از اسماء‌الله در ضمن حدیث نبوی ﷺ اکتفا نمی‌کند، بلکه در لابلای سطور فتوحات هر چند مختصر و اشاری به ماهیت این اسم هم توجه می‌نماید:

«...الزمان له أصل يرجع إليه و هو الاسم الإلهي الدهر (همان، ج. ۴، ص. ۳۳۷) ... زمان دارای

اصل و ریشه‌ای است که به آن بازگشت داده می‌شود و همان اسم الهی دهر است»

در تفسیر و بسط این سخن ابن عربی، نخستین شارح افکار او یعنی جناب صدر الدین قونوی در اعجاز البیان، مطالب مهمی را بیان نموده است.

او ضمن تفسیر آیه شریفه "مالک یوم الدین" (حمد/۴) در بحثی تحت عنوان "سرّ الیوم"، عباراتی را در تبیین ماهیت اسم دهر بیان می‌دارد.

البته او برای ورود به اصل بحث ابتدا مقدماتی ذکر می‌کند که با آن‌ها قصد آماده سازی علمی برای ورود به بحث اسم دهر را دارد (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۳-۱۸۴) و نتیجه و تلخیص این مقدمات، درگیر نمودن ذهن مخاطب با یک پرسش است:

که اگر غیب الهی دارای حد و تناهی نیست، نحوه ارتباط این امر نامتناهی با اموری که دارای حکم محدود هستند از حیث غایت و رتبه و تدریج و تدرّج آن‌ها چیست؟ چون این امر مسلّم است که آنچه از فیض حق بر ممکنات ظاهر می‌شود به اندازه، غایت و حدودی بر اشیاء ممکن می‌رسد، پس به عبارت ساده تر تدبیر این غایات و حدود، توسط امر نامتناهی که حدّ و ابتدا و غایتی ندارد چگونه و از چه مجرای صورت می‌پذیرد؟

در اینجا او به صراحت وارد شناساندن ماهیت اسم دهر می‌شود:

«و إذا وضح هذا، فنقول: أصل الزمان الاسم "الدهر" و هو نسبة معقولة كسائر النسب الأسمائية و الحقائق الكلية، و هو من أمهات الأسماء، و يتعين أحكامه في كلّ عالم بحسب التقديرات المفروضة، المتعينة بأحوال الأعيان الممكنة و أحكامها و آثار الأسماء و مظاهرها السماوية و الكوكبية (همان)

حال که [این مقدمات] روشن شد، پس می‌گوییم: اصل زمان اسم دهر است و آن نسبت معقوله‌ای است مانند سایر نسبت‌های اسمائی و حقایق کلی و از امهات اسماء الهی است و احکام اسم دهر در هر عالمی به حسب تقديرات مفروضه و با احوال اعیان ممکنه و احکام و آثار اسماء و مظاهر سماوی و کوبی آن‌ها [آن اسماء] معین و متعین می‌شود (خود را نشان می‌دهد).

محقق فناری این نقل قول از جناب قونوی را در ضمن سرفصلی (پس از ذکر حرکات چهارگانه قدسی ذاتی اُحدی که از تعیین اوّل شروع و به استداره عرش رحمن ختم می‌شود) با عنوان "امر دور" می‌آورد:

«و هی نکته شریفه فی امر الدور، و لبیانہ مقدمات ذکرها الشیخ قدس سره فی تفسیر قوله تعالی: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ: الاوّلی اصل الزمان الاسم الدهر و هو نسبة معقولة کسائر النسب الاسمائیة... (محمد بن حمزه فناری، ۲۰۱۰، ص. ۵۱۲).

و این نکته شریفی است در مسأله دور و برای بیان آن مقدماتی است که [آن مقدمات] را شیخ (قونوی) ذکر نموده است در تفسیر کلام خداوند متعال: مالک یوم الدین: نکته اول این‌که: اصل زمان اسم دهر است و آن نسبت معقوله‌ای است مانند سایر نسبت‌های اسمائی...»

پس از بیان عبارات قونوی و شارح کلمات او یعنی فناری، سمت و سوی بحث را باید اندک اندک به شرح و تبیین این عبارات والا سوق داد. این مهم در قالب بیان نکاتی در پی می‌آید:

نکته اوّل: اینکه جناب قونوی بحث اسم دهر را در ضمن تفسیر "یوم الدین"، که یکی از اسامی روز قیامت است، مطرح می‌کند، خود این عنوان، نشان از این امر دارد که او در صدد بیان چگونگی ظهور زمان و تقدیر و تدرّج در ورای عالم ماده است. و نکته‌ای که از عنوان منتخب محقق فناری (امر دور) برای بیان خصوصیات اسم دهر به دست می‌آید این است که: چون او قبل از این تتمه از چهار حرکت قدسی ذاتی اُحدی که فراتر از عالم ماده، حتی بالاتر از افلاک شکل گرفته بودند، سخن می‌گوید و در نفس حرکت نوعی تقدیر، تدرّج و آمدن چیزی پس از دیگری نهفته است. لذا با ذکر مبحث اسم دهر به عنوان تتمه مبحث این چهار حرکت فرا مادی و انتخاب عنوان "دور" برای آن، که

اشاره به حرکت نزولی و صعودی حقایق دارد، قصد دارد این حرکات را تحت ربوبیت اسم دهر نشان دهد. و بگوید که تمام حرکات در عالم چه در قوس نزول و چه در قوس صعود با ربوبیت اسم دهر سامان و چینش مناسب خود را پیدا کند.

نکته دوم: عبارت ابتدائی قونوی که اصل و روح زمان اسم دهر است تقریباً تکرار همان جمله ابن عربی در فتوحات است که قبل تر ذکر شد (ابن عربی، بی تا، ج. ۴، ص. ۳۳۷) اما چه شیخ اکبر و چه خود قونوی با این عبارت قصد دارند، نکته‌ای دقیق را بیان کنند: اسم دهر برای همه حرکات و ترتیب‌ها و تدرّج‌ها، چه در ماده و چه فراماده، چه در خلق و فراخلق، به منزله روح برای کالبد است، که اگر اسم دهر اثر و فیض نرساند با وجود اجزاء حرکت، حرکتی رُخ نمی‌دهد. در مقام تمثیل مثل یک آسیاب آبی که در عین موجود بودن همه اجزایش به صورت مرتّب، ولی با جریان آب در آن، به حرکت در می‌آید و دارای اثر می‌شود.

نکته سوم: مسأله‌ای که در اینجا وجود دارد این است که محقق قونوی با عبارت حقائق کلیه می‌خواهد نکته‌ای را بیان کند: که اسم دهر در زمره اسماء کلی الهی است یعنی در هر موطنی به شکلی خود را نشان می‌دهد.

در تمام عوالم دارای مظهر است، از عالم ماده که به شکل زمان متعارف خود را نشان می‌دهد و به تعبیری شاید بتوان گفت که بر تمامی موجودات زمانی حاکم است، در عالم مثال خود را نشان می‌دهد و جلوه‌ای دارد و نکته مهم و قابل توجه اینکه در عالم عقل هم ظهوری دارد که همان دهر فلسفی است و در صُقع ربوبی هم جلوه و تجلی دارد که همان مفهوم سرمد در میان فلاسفه است. توضیح آنکه:

با تبیینی که ذکر شد نحوه‌ای از تدرّج در همه اشیاء نهفته است که به این اعتبار (تدرّج و ترتّب) همه مظاهری برای اسم دهر کلی الهی هستند، حال اگر این تدرّج دارای شکل

خاص عالم مادی باشد که تا یکی نیاید، دیگری جایگزینش نمی‌شود، مظهر زمانی اسم دهر است، یک نوع تدرّج ویژه عالم عقول و ثابتات داریم که همه این قطعات غیر قار زمان در کنار هم دارای قرار و ثبات هستند جلوه مجزّد و مربوط به عالم عقول مفارقات اسم دهر است، این همان وعاء دهری در عرف فلاسفه است. در این عالم هم ترتیب وجودی و تقدیم و تأخر صورت‌های عقلی تحت ربوبیت اسم دهر صورت می‌گیرد، این نگاه اوج توحید عرفا است که تمام چینش‌ها را به اسمی از اسماء الله نسبت داده و از احکام آن قلمداد می‌کنند و به خود مظاهر و اشیاء به صورت تام و تمام نسبت نمی‌دهند. و یک تدرّج الهی داریم که در فلسفه سرمد نامیده شد که همان تجلّی صقع ربوبی اسم دهر است. پس همانطور که در عالم زمانی و مادی قاعده بر این است که تا جزئی از زمان منصرم نشود جزء دیگر تحقق نمی‌یابد در مراتب بالاتر هم این اصل اینگونه است که تا جلوه و صورتی در کمون نرود، صورت و جلوه بعدی ظاهر نمی‌شود، و تمام این ترتیب‌ها از احکام اسم دهر به اقتضاء هر موطنی است.

پس حال به صورت واضح‌تر می‌توان به این سوال پاسخ داد که: چرا اسم دهر در زمره اسماء و حقائق کلی است؟

چون در هر موطن و عالمی که تقدّری را می‌پذیرد و دارای ترتیب و تدرّج است، اسم دهر جلوه و مظهري دارد و در آن عالم سریان و ظهور دارد.

ضمناً در ضمن تبیین کلی بودن اسم دهر مشخص گردید، یکی از تفاوت‌های اساسی و مهم اسم دهر عرفانی با مفهوم دهر مشهور در فلسفه معلوم گردید. که به عنوان جمع بندی می‌توان اینطور بیان کرد که سه وعاء زمان و دهر و سرمد در فلسفه در واقع سه مظهر از اسم کلی دهر می‌باشند و دهر فلسفی، مظهر عقلی و ثابت و مجزّد اسم دهر عرفانی به عنوان یکی از اسماء کلیه الهیه می‌باشد.

پس اصل، سر و روح زمان و دهر فلسفی همانا اسم دهر است و آن‌ها جَلَوَات و مظاهر این حقیقت شریف می‌باشند

۲. جایگاه اسم دهر در میان اسماء الهی

با این تفصیل یکی از نتایج مهمی که ذیل بحث ماهیت‌شناسی اسم دهر می‌توان گرفت این است که: بر خلاف تصوّر اولیه که اسم دهر را جزء اسماء فعلیه می‌داند، شاید علت این تصوّر، تبادر مفهوم فلسفی دهر باشد که همان عالم ثابتات عقلی و از عوالم خلق و خارج از صُقع ربوبی است). ولی با استناد به مطالب گذشته می‌توان در این نوشتار این فرض را مطرح نمود و تا حدی بر آن پافشاری کرد که: حدّ اقل جایگاهی که برای اسم دهر به عنوان یک تعین خاص و نسبت معقول تعریف کرد مراتب بالای تعین ثانی و عالم واحدیت است و حتی می‌توان فراتر رفت و برای اسم دهر ریشه‌ای در عالم احدیت و اسماء ذاتیه که همان تعین اول است، در نظر گرفت و آن را تبیین نمود. این مدعا بر پایه چند دلیل و قرینه مطرح می‌گردد:

یک. قونوی این اسم را از امتهات اسماء می‌داند و دایره و حیطة آن را کلی و فراگیر قلمداد می‌کند که خود این امر نشان از جایگاه این اسم به عنوان یک اسم تعین یافته در عالم واحدیت دارد. (صدر الدین قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۴)

دو. فناری در مصباح الانس سخن از اسم دهر را با عنوان تتمه‌ای شریف در پی چهار حرکت قدسی ذاتی اُحدی ذکر می‌کند، که این حرکات از وحدت محض که تعین اول باشد، شروع و به استداره عرش رحمن ختم می‌شود و با طرح مبحث اسم دهر به عنوان بحث مکمل آن چهار حرکت، این مطلب را القاء می‌کند که هر جا که حرکت و لوازم آن یعنی ترتیب و تدرّج باشد، پای اسم دهر و احکام و آثار آن هم در میان است.

(محمد بن حمزه فناری، ۲۰۱۰، ص. ۵۱۲)

سه. این امر در عرفان اسلامی مورد قبول است که تدرّج و ترتیب امری همیشگی است که با حرکت حَبّی از اعلی مرتبه هستی آغاز و تا عالم ماده به شکل ترتیب‌های زمانی ادامه دارد.

چهار. استاد جوادی آملی در رَحِیقِ مَخْتوم، ذیل مبحث واجب الوجود بودن زمان، قول کسانی را که زمانرا واجب و امری ازلی و همیشگی می‌دانند قبول می‌کند و این سخن را با نظر به روح زمان یعنی "دهر" به عنوان اسمی از اسماء الهی است و مستند به روایت نبوی می‌باشد، قابل قبول و توجیه می‌داند. ایشان می‌فرماید: «قول کسانی که زمان را واجب الوجود می‌دانند، می‌تواند در معنای فراتر و برتر از آنچه مردم از آن می‌فهمند درست باشد» سپس از طریق نقل روایت نبوی این حقیقت را تبیین می‌نمایند: که زمان به اعتبار صفت الهی که منشأ آن است، همیشگی است و استاد به صراحت واجب الوجود و ازلی بودن زمان را می‌پذیرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ه. ش، ج. ۱۴، ص. ۲۹۳)

حال می‌توان این سؤال را مطرح که اگر ترتیب و تدرّج امری همیشگی و ازلی است، چرا باید فقط بر اساس تبیین فلسفی از دهر که آن هم اثبات شد تنها یکی از جلوه‌های اسم دهر است، بگوییم اسم دهر، یک اسم از اسماء فعلیه است که دایره کاررسانی آن تنها عوالم خلقی است؟ و با وجود تصریحات بزرگان عرفان نظری از جمله استاد جوادی آملی حیظه این اسم کلی را ضیق نماییم.

پنج. حتی اگر از باب مُسامحه، بپذیریم و قبول کنیم که اسم دهر در زمره اسماء فعلی است طبق نظام اسمائی ترسیم شده توسط مرحوم میرزا هاشم اشکوری، باز هم حقیقتی خارج از صُقع رُبوبی نیست، زیرا در اندیشه او اسماء ذاتیه و صفاتیه و فعلیه حقایق جدای از یکدیگر نیستند، هر اسمی از اسماء الله به اعتباری ذاتی و به اعتباری صفاتی و به اعتباری فعلی هستند، اسمی از اسماء الهی از حیث احاطه تام و عدم تعلق به هیچ متعلقی،

اسمی ذاتی است، همان اسم اگر نوعی تعلق به صفتی کمالی داشته باشد در زمره اسماء صفات قلمداد می‌گردد، و آن اسم اگر این صفت کمالی را در جهت نوعی اثر رسانی در عوالم مادون و تاثیر در مخلوقات قرار دهد نوعی تعلق و نسبت فعلی پیدا نموده و می‌شود اسم فعل. (میرزاهاشم اشکوری، بی تا، ص. ۳۵ / علی فضل، ۱۳۹۰، ص. ۸۶-۸۸)، حال با این نگرش اسم دهر اگر نوعی احاطه تام و عدم تعلق داشته باشد اسمی ذاتی است که تفصیل آن در پی می‌آید و اگر دارای تعلق به صفتی کمالی شود مثلاً روح تمامی ترتیب‌ها و تدرج‌ها یا به تعبیر ابن عربی اصل و روح زمان (ابن عربی، بی تا، ج. ۴، ص. ۳۳۷) تلقی شود، با این تعلق طبق بیان قونوی از امهات اسماء می‌گردد (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۴) و در زمره اسماء صفات محسوب می‌شود، حال همین اسم اگر این روح و اصل بی نهایت را مثلاً در کانال ایجاد زمان در عالم ماده به وادی اثر رسانی بکشاند و امتداد دهد اسمی از اسماء فعلی می‌گردد.

۲-۱. ریشه ذاتی اسم دهر

اسم دهر به عنوان یک تعین در مراتب بالا و کلی عالم واحدیت و تعین ثانی در صقع ربوبی واقع شده است. اما با توجه مبانی وجود شناسی عرفانی که تمامی اسماء در عالم واحدیت را دارای ریشه‌های ذاتی در عالم احدیت می‌داند و میان آن‌ها شکاف حقیقی قائل نیست، بلکه تفاوت را فرق میان ظاهر و مظهر می‌داند. می‌توان این سخن برخی از محققین مانند علی عابدی شاهرودی^۱ را پذیرفت که اسم دهر ریشه در اسم "دائم" دارد، (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۴، ص ۳۲-۶۱) برای تبیین این نظر می‌توان گفت که: چون متضاد "دائم"، "مَوْقَّت" است و موقت آن است که منسوب به وقت است. که وقت هم قطعه‌ای از

۱. علی عابدی شاهرودی متولد ۱۳۲۸ ه. ش، از فلاسفه و صاحب نظران حیطه فلسفه و عرفان اسلامی می‌باشد و صاحب اثرات متعدد در این حوزه است.

زمان یا هر چیز که برای آن غایت و حدّی تقدیر شده باشد، معنا شده است. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۱۹۹) بنا بر تبیینی که اهل شهود از تعین اول ارائه نموده‌اند و آن موطن را حیطة وحدت محض می‌دانند و در نتیجه تمام نسبت‌های اسماء ذاتی در آنجا سلبی است می‌توان چنین گفت که ریشه ذاتی اسم دهر در نسبتی سلبی است، که نفی هر گونه توقیت و تعین و غایت و حدّ زمانی و تقدیری از حق می‌نماید. اسم دائم دارای خصوصیات اسماء ذاتی طبق نظر میزهاشم اشکوری را هم دارد. یعنی هم احاطه تام دارد و هم به هیچ وقت و برهه‌ای تعلق ندارد، و با اینکه تجلی این نسبت سلبی در تعین ثانی همان اسم دهر است که خود در دایره اثر رسانی، توقیت ساز و تعیین کننده تمام تقدّم‌ها و تأخرها است ولی خود ریشه ذاتی اسم دهر، دائم و نافی هر گونه غایت و حدّ تقدیری و ترتیبی از حق جلّ و علی است. به مثابه مقام نفس رحمانی یا فیض منبسط، با اینکه خود تعین ساز است و همه تجلیات و تعینات در بستر او شکل می‌گیرند اما خود مطلق است و نفی هر گونه تقیید می‌کند هر چند به نحو اطلاق قسمی..

۳. نسبت اسم دهر با مفاهیم مشابه در عرفان

۳-۱. نسبت اسم دهر با اسماء حاکم بر اعیان ثابت

در تبیین قونوی این نکته بیان شده بود که: احکام اسم دهر به حسب تقدیرات مفروضه و متعینه که بر اساس احوال اعیان ممکنه است متعین و رقم زده می‌شود.. چون خود اعیان ثابت به عنوان صورت اسماء و سمت و سوی امکانی اسماء الله، اقتضائاتی دارد که بر اساس این اقتضاء تقدیم و تأخرها پیش می‌آید. حال با توجه به این تبیین اگر بخواهیم نسبت اسم دهر را با اسماء و احوال حاکم بر اعیان علمی بیان کنیم، می‌توان گفت: مبنای اثر بخشی اسم دهر به عنوان یک اسم کلی خصوصیات اسم حاکم بر اعیان و همچنین

اقتضائات خود آن اعیان است و در واقع احکام اسم دهر دارای اصول و مبانی خاصی است که این اصول، همان خصوصیات اسماء حاکم بر عین ثابت و استعدادهای خود آن عین می‌باشد.

اما این سوال همچنان مطرح است که با وجود اسماء حاکم بر اعیان ثابت، اثر اسم دهر چیست؟

برای پاسخ به این پرسش می‌توان از یکی از کلمات امام خمینی در تعلیقه ایشان بر فصوص و مصباح الانس استفاده نمود: ایشان فرآیندی را تبیین می‌نمایند که از "ملاحظه سر" یا همان عین ثابت در حضرت علمیه شروع و سپس بر اساس این ملاحظه تکوینی جایگاه ترتیبی هر کدام از اعیان در عالم عقل یا دهر فلسفی و سپس عوالم مادون تعیین می‌گردد. (امام خمینی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ص. ۲۲۴)

به نظر می‌رسد با توجه به آثار و احکام خاص اسم دهر این "ملاحظه سر" که نتیجه آن تعیین جایگاه ترتیبی هر عین ثابت است، از احکام خاص اسم دهر است، چون سپس ایشان به صراحت این عبارت را ذکر می‌کنند: «... و المحلّ المعنوی الذی یحصل اللّحظ فیه و هو باطن الزّمان... جایگاه معنوی که این ملاحظه در آن حاصل می‌شود همان باطن زمان است...» (همان) توضیح آنکه: چون اسم دهر بر مبنای سخن قونوی از اسماء کلیه است، دارای سیطره حقیقی بر اسماء جزئی و اعیان تحت ربوبیت ایشان می‌باشد، و با این احاطه با ملاحظه خواص هر اسمی و استعدادهای عین ثابت آن، به منظور زمینه‌سازی رشد و کمال و ظهور آن استعدادها، جایگاه خاص آن را در تدرّج‌ها و ترتب‌های هر موطنی، با توجه به خصوصیات آن مرتبه وجودی، چینی و تعیین می‌نماید. برای روشن‌تر شدن مفهوم ملاحظه سر باید گفت که با نگاه علمی و سیطره وجودی اسم دهر بر اعیان ثابت، استعدادهای آن‌ها رصد و برای رشد آن‌ها حالات مختلف با ترتیب و تدرّج

خاص و تحت ربوبیت اسماء الهی تعیین می‌گردد، مثلاً اسم دهر تعیین می‌کند فردی در یک جایگاه خاص ابتدا در حال تعقل باشد که اسم عالم بر او حاکم باشد و سپس لب به سخن بگشاید که تحت اثر اسم متکلم باشد و یا بالعکس و این سریان توحید ناب در علم عرفان نظری است که حتی تعیین رتبه یک شیء در ترتیب‌ها و تدرج‌ها را تنها به ویژگی‌های خود آن نسبت نمی‌دهد بلکه ضمن لحاظ این خصوصیات، چینش و حکم نهایی را منسوب به اسمی از اسماء الهی می‌داند.

۲-۳. نسبت اسم دهر با مشیت و اراده الهی

با توجه به توضیحاتی که در رابطه با اسم دهر مطرح شد، بسیاری از خصوصیات و آثار آن مشابه با مفهوم مشیت الهی است، لذا این سوال ممکن است در اذهان اهالی اندیشه مطرح شود که: تفاوت اسم دهر با مشیت چیست؟

واژه مشیت در بسیاری از فرهنگ‌های لغت به معنای مطلق خواست و اراده معنا شده است. (معلوف، ۱۹۹۴، ص. ۷۶۴ / دهخدا، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۲۷۲۸) به نظر می‌رسد در جهان‌شناسی شهودی معنای مشیت با معنای لغوی آن تقارب زیادی دارد، در واقع در نگاه عرفانی خود مشیت یک مقوله نفس‌الامری نیست و یک ماهیت متعین حتی در صقع ربوبی نمی‌باشد، بلکه می‌توان گفت اراده حتم الهی که نافذ گشت همان مشیت الهی است و می‌توان تمام مراتب تجلی الهی اعم از ربوبی و خلقی را به آن مستند نمود، با سخنان بزرگان عرفان این سخن استحکام بیشتری پیدا می‌کند.

امام خمینی (ره) مشیت را دارای دو مرتبه می‌داند و به تصریح بیان می‌کند:

« بدان که از برای مشیت حق تعالی جلّت عظمت‌ه... دو مقام است:»

الف) مرتبه اسماء ذاتی و صفتی که به آن را می‌توان مرتبه مشیه ذاتیه حق تعبیر نمود،
ب) مرتبه ظهور اسماء فعلی الهی که حیطة سریان فیض مقدّس است که مقام مشیه فعلیه

حق می‌باشد. (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۹۸)

روایتی هم که از امام عسگری علیه السلام و امام زمان (عج) در باب مشیت الهی منقول است که فرمودند:

«... قُلُوبُنَا أَوْعِيَّةٌ لِمَشِيئَةِ اللَّهِ...؛ ... قلب‌های ما [اهل بیت علیهم السلام] ظرف‌های مشیت الهی

است...» (شیخ طوسی، ۱۴۲۵ ق، ص. ۴۲۷)

در این مقام می‌توان گفت: چون حضرت امام (ره) حقیقت فیض مقدّس را همان مقام مشیت الهی می‌داند و در این روایت هم قلب انسان کامل ظرف مشیت حق معرفتی شده است، لذا می‌توان نتیجه گرفت حقیقت انسان کامل همان فیض مقدّس و مجرای مشیت حق تعالی است.

پس اثر اسم دهر با وجود مشیت الهی چیست؟

پس با این نگاه به مشیت می‌توان نتیجه گرفت که اسم دهر به عنوان یک حقیقت معقوله شأنی از شئون مشیت الهی به صورت کلی را نمایندگی می‌کند. حتی در آثار عرفای قبل از ابن عربی - که به مقوله زمان در عوالم مافوق طبیعت توجه داشتند - به این تفاوت دقیق اشاره شده است.

عین القضاة همدانی در رساله الامکنه و الازمنه خود به این نکته اشاره می‌نماید. او از عواملی یاد می‌کند که در قابلیت اشیاء در پذیرش خواست و اراده الهی یا همان مشیت حق، مؤثر هستند، در ضمن این مبحث یکی از این عوامل را چنین معرفتی می‌کند:

«آنکه بان مدت پدید آید که مُرید خواهد. نه کم و نه بیش...» (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۳، ص. ۳۴)

در واقع او می‌خواهد بیان کند که برای جاری شدن خواست صاحب اراده، مدت معین و معلومی لازم است که از لوازم خواست و مشیت الهی است و طبق مباحث پیش گفته، تعیین و تقدیر این مدت برای سریان مشیت الهی از احکام و لوازم اسم دهر می‌باشد.

علی عابدی شاهرودی در نوشتاری با عنوان بررسی مقدماتی تئوری زمان بر اساس
تقریر قونوی به این امر اشاره دارد:

«همه عالم امکانی معلول مشیت الهیه و تابع احکام اسمای الهی می باشد.» (عابدی

شاهرودی، ۱۳۷۴، ص. ۳۲-۶۱)

و سپس به رابطه دهر و زمان و مشیت الهی با صراحت بیشتری اشاره می کند و می گوید:

«زمان از دهر نشأت می گیرد و پیکری را می ماند که دهر همچون روحی منبع حیات

آن می باشد خود دهر معلول مشیت الهیه از حیث اسم دائم است.» (همان)

پس در مقام جمع بندی می توان گفت: همه تجلیات از مشیت الهی است نشأت

گرفته اند. شأنی در ذیل این مشیت کلی که به صورت امری معقول مقاطع و مقادیر ظهور

و تجلی این مشیت را بر اساس احوال اعیان ثابتة مشخص می نماید و تقدم و تأخر آن ها

را بر اساس اقتضائات آثار اسماء و احوال اعیان سامان می بخشد، اسم دهر است.

این عبارت دقیق ابن عربی در فتوحات که در قالب عنوان یک فصل بیان شده است،

نکته ای لطیف در دل خود دارد، او در ذیل فصل پنجم که "فی المنازلات" نام گرفته

است ابتدا به بیان اجمالی زیر شاخه های این باب می پردازد و در معرفی باب سیصد

ونود چنین می گوید:

«... (الباب التسعون و ثلاثمائة) فی معرفة منازلة زمان الشیء و جوده...؛ باب سیصد و

نود در شناخت منازله و زمان وجود شیء» (ابن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۴)

در همین عنوان کوتاه نکاتی را می توان دریافت:

الف) در ادبیات دینی از لفظ نزول بسیار استفاده شده است ولی مصدر ثلاثی مزید

آن از باب مفاعله بسیار کم کاربرد است که در اینجا ابن عربی از آن استفاده کرده است.

ب) وقتی فعلی به یک باب برده می شود بعضا دچار دگرگونی معنایی می شود، در

اینجا هم نزول که به معنای پایین آمدن است، وقتی به باب مفاعله برده می‌شود دارای یک معنای طرفینی می‌شود مثل مکاتبه نوعی کتابت طرفینی است. در اینجا منازله هم نوعی نزول طرفینی می‌باشد.

ج) دو طرف این نزول زمان و وجود معرفی شده اند

د) استفاده از لفظ "شیء" که دارای بیشترین شمول است و حتی ظهورات پیش از خلقی را هم شامل می‌شود

ه) این نزول طرفینی زمان و وجود را می‌توان چنین تفسیر نمود: که تنها مصداق بالذات وجود در عرف عرفا حق تعالی می‌باشد و نزول طرفینی او با زمان (که در تعبیر ابن عربی اصل و سر آن اسم دهر است) (همان، ج. ۴، ص. ۳۳۷)، را می‌توان به تعلق مشیت الهی برای جلوه و ظهور وجود بی‌نهایت و ایجاد بستر این جلوه توسط اسم دهر برا تجلی بی‌نهایت در قوابل محدود (از حیث تقدم و تأخر و مقدار و اندازه)، تعبیر نمود. و دایره این منازله همه اشیاء است، حتی اسماء و اعیان که جلوه‌های ساحت ربوبی حق تعالی می‌باشند، و بحث و استفاده ما از این عنوان که توسط ابن عربی طرح گردید تنها به جنبه رابطه مشیت و اسم دهر معطوف بود، و گرنه بسیار نکات در این مختصر نهفته است که اهل آن از عهده برآمده اند و در وسع این نوشتار نیست.

۳-۳. نسبت اسم دهر و اسم مقدر

از کنار هم نهادن دو نکته قونوی در تبیین ماهیت اسم دهر گزاره‌ای در رابطه با اسم مقدر و اسم دهر، مُنتَج می‌شود: ۱. اسم دهر از اسماء کلّیه الهیه و از اَقْهَات اسماء می‌باشد ۲. احکام و آثار آن بر حسب تقدیرات مفروضه در هر موطنی تجلی می‌کند، (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۴) نتیجه آن‌که: اسم مُقَدَّر هم در ذیل اسم کلّیه دهر می‌باشد و یکی از شئون و احکام این اسم را نمایندگی می‌نماید. و اسم مقدر تنها مقدار و بازه تجلیات را تقدیر

می‌کند که این امر تنها یکی از احکام اسم دهر و شأنی از شئون او می‌باشد. اما مثلاً اینکه اول این اسم آثارش تجلی کند و سپس آن، یا اینکه به این فرد بر اساس احوال عین ثابتش ابتدا این علم برسد سپس آن علم، دیگر در حیطه اسم مقدر نمی‌باشد و دایره اثرسانی این اسم بسیار محدودتر از اسم دهر است.

۴. اسم دهر روح تاریخ

اگر صدر الدین قونوی و محقق فناری در تبیین ماهیت و آثار اسم دهر در مکتب عرفان نظری ابن عربی، نقشی کلیدی و اساسی داشتند، داوود بن محمود قیصری در تبیین آثار اسم دهر در خصوص تعیین زمانی و ترتیب عصری شرایع، و به تبع آن شکل دهی ادوار تاریخ بشر، دارای نظرات راهگشایی است.

او در فرازی در مقدمه خود بر فصوص الحکم ابن عربی چنین می‌گوید:

«و ظهور تلك الحقيقة بكمالاتها أولاً لم يكن ممكناً فظهرت تلك الحقيقة بصورة خاصة كل منها في مرتبة لائقة باهل ذلك الزمان والوقت حسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الحين من ظهور الكمال و هي صور الأنبياء، عليهم السلام؛ چون ظهور این حقیقت [حقیقت محمدیه ﷺ] با همه کمالاتش ابتدا امکان پذیر نبود، بنابراین صورتهای ویژه آن حقیقت ظاهر شد؛ هر یک از این صورتهای در مرتبه‌ای که شایسته اهل آن زمان و وقت است، بر حسب آنچه اسم دهر در آن زمان از ظهور کمال اقتضا می‌کند، ظاهر می‌شود، این ظهورات صورتهای پیامبران ﷺ است.» (قیصری، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۳-۱۱۴).

صورت و عین ثابت اسم شریف الله، یعنی حقیقت محمدیه ﷺ است. اسم الله در عالم واحدیت در رأس همه اسماء واقع شده است، که تمامی اسماء جلال و جمال در آن به اعتدال مخفی هستند و تمامی تمایزات اسمائی از همو نشأت گرفته است، لذا عین ثابت این اسم شریف هم به عنوان آئینه تمام نمای این حقیقت، دارای عظمتی است که

هیچکدام از اسماء و اعیان از آن برخوردار نیستند،

به سبب چنین جایگاهی، این حقیقت نمی‌تواند به یکباره ظهور کند و باید به صورت تدریجی و به مقتضای هر زمانی ظهور پیدا کند، که ظهور این حقیقت با توجه به مقتضیات زمانی و اهل آن زمان همان صورت انبیاء علیهم‌السلام در هر عصر و دوره‌ای است. قیصری می‌گوید: حاصل ظهور حقیقت محمدیه در هر عصر و زمانی با لحاظ خصوصیات آن دوره تاریخی و ویژگی مردمان آن زمان، صورت جسمانی نبی آن عصر است.

اما عبارت کلیدی در بیان قیصری همان « ما یقتضیه اسم الدهر فی ذلك الحین من ظهور الکمال » است، یعنی این اقتضاء که در چه بازه زمانی و به چه مدت حقیقت محمدیه در قالب نبی آن عصر ظهور کند. توسط اسم دهر تعیین می‌گردد. و اسم دهر هم این چینش را چه از لحاظ تقدّم و تأخر و چه از لحاظ مقطع و بازه زمانی (که از احکام ویژه اسم دهر است) بر اساس هدف والای زمینه‌سازی ظهور کمالات مردمان آن زمان رقم می‌زند.

با بیان این ویژگی اسم دهر، ادوار تاریخی هم دارای چینش و بنیانی الهی می‌گردند. چون هر دوره‌ای در تاریخ بشریت در واقع صورتی از اسم الهی حاکم بر خود است. و ابتکار بیان این مطلب متعلق به ابن عربی در فصوص الحکم است که هر پیامبری را مظهر یک اسم الهی می‌داند. و سخن قیصری مکملی بر این دیدگاه است. هر دوره‌ای از تاریخ بشر دارای خصوصیات ویژه خود از لحاظ مذهبی، فرهنگی، معماری و علمی می‌باشد که منعکس‌کننده اسم حاکم بر آن بازه تاریخی است. (مددپور، ۱۳۷۸، ص. ۸-۹)

به عنوان نمونه: ویژگی‌های علمی یک دوره تاریخی از خصوصیات تمدنی یک عصر است. و یکی از موضوعاتی که ذهن پژوهشگران تاریخ علم را به خود مشغول کرده است، پاسخ به این پرسش است: که چرا دو دانشمند در یک عصر - بدون دیدار و

گفتگوی حضوری با هم - یک حرف و نظریه مشابه را می‌زنند؟ برخی وارد شدن و تبادل فرهنگی و علمی را پاسخی قطعی و عمومی، برای این سؤال مطرح نموده‌اند. اما با یک نگاه عمیق‌تر می‌توان گفت: این امر هم از اقتضائات دهری دوره ایشان است و در واقع این پدیده همواره "تأزُدی" نیست بلکه در بسیاری از موارد "تبادُری" است، یعنی اسم حاکم بر دوره ایشان که توسط اسم دهر و مقتضیات زمانه ایشان تعیین گشته اقتضای این نوع تبادرات و القائات را بر قلوب تلاشگران پاک سیرت راه معرفت دارد. مثل نظرات ملاصدرای شیرازی مسلمان و اسپینوزای هلندی یهودی که هر دو دارای نظرات مشابه به هم هستند، تا جایی که برخی بر این باور شدند که: فلسفه اسپینوزا بر اساس آموزه‌های صدرای بنا شده است. و در این مورد هم قائل به تأزُد گشتند. اما ملاصدرا در سال ۱۰۵۰ ه ق که معادل ۱۶۴۰ میلادی است، از دنیا رفت. و اسپینوزا تنها بیست و سه سال بعد از او در سال ۱۶۲۳ میلادی بدرود حیات گفت. بیست و سه سال برای رسیدن و بسط اندیشه ملاصدرا از شرق به غرب - با توجه به خصوصیات ارتباطی آن دوره - زمان اندکی بوده است. که با این قرائن فرضیه تبادُری که جزء ویژگی‌های دهر عصر تاریخی ملاصدرا و اسپینوزا است، تقویت می‌شود..

لذا تمامی این ویژگی‌ها صورت اسم الهی حاکم بر آن دوره است، که هر کدام از این اسماء هم دوره‌ای دارند، مجموعه این ادوار تاریخ بشریت را شکل داده است. حال دوره و چینش این اسماء توسط چه اسمی تعیین می‌گردد؟ در پاسخ می‌توان گفت: اسم دهر. اسم دهر کلید و راز تاریخ است.

نتیجه‌گیری

- اسم دهر حقیقت معقولی مانند سایر اسماء الهی است. این حقیقت از اسماء کلیه و در زمره امهات اسماء الهی می‌باشد که دارای حیظه وسیع، بلکه نامحدود در اثرسانی و

تأثیرگذاری است، هر کجا از عالم ربوبی گرفته عالم عقل و مثال و ماده که به نحوی ترتیب و تدرّج و آمدن جلوه‌ای در پس جلوه‌ای دیگر باشد، پای اسم دهر و احکام آن هم در میان است و در هر موطنی جلوه خاص خود را دارد. لذا اگر بخواهیم با ادبیات فلسفی سخن بگوییم جلوه اسم دهر در مراتب ربوبی، سرمد و در مراتب خلقی در عالم عقول، دهر فلسفی و در مراتب طبیعت و ماده به شکل زمان خود را نشان می‌دهد

- اسم دهر که مستند به روایت شریف نبوی ﷺ « لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ » و شهودات قدسی عرفاست، در واقع پاسخی برای معمای چینیش تقدم و تأخرها در عوالم فرامادی، بلکه فراخلقی است. با این بنیان توحیدی قبل و بعد بودن هر پدیده‌ای از اسماء الهی گرفته تا اشیاء عالم ماده، تنها مستند به خصوصیات ایشان نیست، بلکه اسمی از اسماء الهی که دارای سیطره‌ای وسیع است، با لحاظ این ویژگی‌ها جایگاه ایشان را در این حرکت ازلی و ابدی - چه در قوس نزول و چه در قوس صعود - تعیین می‌نماید.

- اسم دهر حقیقت معقوله‌ای است که با مفهوم مشیت الهی کاملاً متمایز است زیرا اولاً مشیت یک حقیقت نفس‌الامری نیست بلکه مطلق اراده حق برای ظهور مشیت تلقی می‌شود که به دو جلوه حقی به صورت فیض اقدس و تجلی خلقی در قالب فیض مقدّس تقسیم می‌شود که با مختصات و احکام اسم دهر کاملاً متفاوت و متمایز است و دایره وسیعی را شامل می‌شود و مقدار و تقدّم و تأخر جاری شدن این مشیت در صورت اشیاء، توسط اسم دهر تعیین می‌گردد.

- همچنین اسم دهر با اسم مقدر نیز دارای تفاوت است، و می‌توان بیان کرد چون اسم دهر کلی و دارای سیطره است اسم مقدر را می‌توان از اسمائی دانست که تحت اسم دهر اثررسانی می‌کنند با این تبیین که اسم مقدر، مقدار و بازه تجلیات را تعیین می‌کند. که این اثر اصلی اسم مقدر، تنها حکمی از احکام و شأنی از شؤون اسم کلی دهر می‌باشد.

- تبیین جایگاه اسم دهر نه تنها رمز و راز تقدم و تأخر پدیده‌ها در عوالم فرا مادی را دارای معنایی الهی می‌کند، بلکه کلیدواژه‌ای است برای سر تقدم و تأخر شرایع و ادوار تاریخ بشریت، که هر کدام مظهر اسمی از اسماء الهی می‌باشند که در صورت نبی خود ظهور نموده‌اند و ادوار تاریخی هم بر همین روال می‌باشند. لذا هر دوره تاریخی دارای ویژگی‌های علمی و فرهنگی و تمدنی است، که بر صورت اسم الهی حاکم بر خود ظهور می‌کنند. و ریشه و روح این ادوار که یکی پس از دیگری آمده و رفته‌اند در اسم دهر است. به همین سبب ویژگی‌های تاریخی هر عصری در آثار عرفانی معروف به اقتضائات دهری گشته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی‌الدین بن عربی، (بی تا)، فتوحات مکیه (أربع مجلدات)، بیروت: نشر دارصادر.
۳. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۳ ه ش)، *أشعه اللمعات*، تحقیق و تصحیح: رستگار مقدم گوهری، هادی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳ ه ش)، *رحیق مختوم*، تحقیق: پارسا نیا، حمید، قم: نشر اسراء.
۵. خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ه ق)، *العین*، تحقیق: مخزومی، مهدی، سامرائی، ابراهیم، قم: نشر موسسه دارالهجره.
۶. خمینی، روح الله (رهبر و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران)، (۱۴۱۰ ه ق)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و تعلیقات علی مصباح الانس*، تحقیق و تصحیح: رحیمیان، حسن، قم: پاسدار اسلام.
۷. ————، ۱۳۸۰ ه ش، *شرح چهل حدیث*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳ ه ش)، *لغت نامه*، تهران: نشر روزنه.
۹. سید مرتضی، علی بن حسین، (۱۹۹۸ م)، *أمالی المرتضی*، تصحیح: ابراهیم، محمد ابوالفضل، قاهره: نشر دارالفکر العربی.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۴۲۵ ه ق)، *الغیبه*، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۱۱. عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۷۴ ه ش)، *بررسی مقدماتی تئوری زمان*، مجله کیهان اندیشه، آذر و دی، شماره ۶۳.
۱۲. فضلی، علی، (۱۳۹۰ ه ش)، *هستی‌شناسی عرفانی از دیدگاه میرزا هاشم اشکوری*، قم: نشر ادیان.
۱۳. فناری، محمد بن حمزه، (۲۰۱۰ م)، *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، تصحیح و تحقیق: الکیالی، عاصم ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱ ه ش)، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تصحیح و تحقیق: آشتیانی، سید جلال‌الدین، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۵. قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۷۵ ه ش)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق: آشتیانی، سید جلال الدین، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. _____، (۱۳۹۸ ه ش)، ترجمه مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم، مترجم: سید موسوی، سید حسین، تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. مدد پور، محمد، (۱۳۷۸ ه ش)، سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی، تهران: انتشارات سوره.
۱۸. معلوف، لویس، (۱۹۹۴ م)، المنجد فی اللغه، بیروت: نشر دار المشرق.
۱۹. مکّی، ابوطالب، (۱۴۱۷ ه ق)، قوت القلوب فی معامله المحبوب، بیروت - لبنان، نشر دارالکتب العلمیه.
۲۰. ملا صدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۸۲ ه ش)، شرح و تعلیق بر الهیات شفاء ابن سینا، تصحیح: حبیبی، نجف قلی، تهران - ایران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. ملک شاهی، حسن، (۱۳۹۲ ه ش)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهاً ابن سینا، تهران - ایران، انتشارات سروش.
۲۲. مهنا، عبد الله بن علی، (۱۴۱۳ ه ق)، لسان اللسان: تهذیب لسان العرب، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.
۲۳. میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۳۷۴ ه ش)، القبسات، به اهتمام: ایزوتسو، توشیهیکو / محقق، مهدی / دیباجی، ابراهیم، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۲۴. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، صحیح مسلم، قم: کتابخانه دیجیتال نور
۲۵. همدانی، عین القضاة، (۱۳۹۳ ه ش)، غایه الامکان فی درایه المکان یا رساله الامکنه و الازمنه، به کوشش: فرمنش، رحیم، تهران: انتشارات مولی.

بررسی تحلیلی ملازمات فلسفی «معرفت نفس» با «معرفت رب» با محوریت رابطه نفس و بدن

محمدجواد جعفری زاده* | محمدعلی وطن دوست** | سید مرتضی حسینی شاهرودی***

چکیده

یکی از احادیث مهم در باب ارتباط خودشناسی با خداشناسی حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» می باشد. روایت یادشده، توسط بسیاری از اندیشمندان مسلمان، مورد بررسی، تبیین و تحلیل قرار گرفته است. در این میان، علامه حسن زاده آملی، اندیشمند فیلسوف و عارف معاصر است که در یکی از آثار خود ۹۲ معنای فلسفی و عرفانی و کلامی برای این حدیث بیان نموده است. در میان این تفاسیر، وجوه متعددی به رابطه میان نفس و بدن اشاره دارد و رابطه نفس و بدن از جهات گوناگونی می تواند باعث شناخت رابطه حق و خلق شود. در پژوهش حاضر به شانزده وجه فلسفی و عرفانی در باب رابطه نفس و بدن و رابطه حق و خلق اشاره شده است. در پایان این نتیجه حاصل آمده که مبانی فلسفی و عرفانی فراوانی همچون «احاطه وجودی خداوند بر موجودات، قیام صدوری موجودات به حق متعال، علم احاطی خداوند به موجودات، تساوی نسبت حق متعال به همه اجزای عالم، توحید در ربوبیت، قیامت صغری و قیامت کبری، آینه بودن خلق برای حق و حق برای خلق، تدبیر عالم با عالم، طاعت ذاتی موجودات و...» از طریق رابطه نفس و بدن، قابل استنباط و اثبات

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (tasarrom@gmail.com)

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول). (ma.vatandoost@um.ac.ir)

*** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (shahrudi@um.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴)

است؛ و بدین وسیله اهمیت توجه به مبانی حکمی و شهودی برای فهم لایه های عمیق آموزه های صادر از لسان اهل بیت، بیش از پیش برای خردمندان آشکار می شود، همچنین با بهره گیری از مبانی مذکور، تصویر صحیحی از رابطه نفس و بدن به دست می آید که می تواند بسیاری از شبهات و چالش های مطرح شده در باب «رابطه خدا و موجودات» را پاسخگو باشد.

کلیدواژه‌ها

خودشناسی، حدیث معرفت، نفس و بدن، حق و خلق، حکمت متعالیه.

بیان مساله

معرفت نفس، آموزه ای است که به تایید نقل و عقل به شناخت خداوند منتهی می شود و در آیات و روایات و تراث بزرگان بسیار بدان توصیه شده است. این شناخت تا حدی حائز اهمیت است که ملاصدرا آن را ام حکمت و اصل فضائل معرفی می کند و آن را بعد از شناخت خدا، اشرف معارف تلقی می کند (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۱۱) و معتقد است که معرفت ذات و صفات و افعال نفس، نردبان معرفت ذات و صفات و افعال خداوند است، چرا که نفس بر مثال خداوند خلق شده است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۷)

این آموزه که در حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۳۲) به وضوح به منصفه ظهور رسیده است، توسط اندیشمندان زیادی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. در این میان، علامه حسن زاده آملی که در آثار خود به بحث معرفت نفس عنایت ویژه ای دارد، در کتب و رساله های مختلف خود، تفاسیر و معانی فراوانی برای حدیث مذکور جمع آوری نموده است. ایشان در کلمه ۳۳۰ کتاب «هزار و یک کلمه» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۱۸۹)، نود و دو معنای شریف کلامی، فلسفی و عرفانی برای این حدیث ذکر کرده است.

بررسی و تحلیل این تفاسیر، اهمیت خودشناسی را بیش از پیش آشکار می کند، مخصوصاً که با محور قرار دادن رابطه نفس و بدن می توان به لوازم فلسفی و عرفانی در باب رابطه حق و خلق پی برد و مبانی حکمی و شهودی مهمی را بدین وسیله استنباط و اثبات نمود.

با بهرمندی از این مبانی ارزشمند، می توان به چالش های بسیاری در باب «رابطه خدا و موجودات» پاسخ داد که به چند مورد از مهمترین این چالش ها اشاره می شود: (پاسخ در بخش نتیجه گیری خواهد آمد)

۱. چالش آزادی اراده انسان: یکی از چالش‌های مهم در تفکر معاصر در مورد خداوند و موجودات، بحث «آزادی اراده» است. اگر خداوند بر همه چیز احاطه دارد و همه چیز تحت علم و اراده او قرار دارد، آیا انسان‌ها آزادی اراده دارند؟ با دقت در رابطه نفس و بدن می‌توان این چالش را پاسخ داد.

۲. چالش خدا و جهان دچار تغییر: در فلسفه‌های معاصر و همچنین در میان برخی از فلاسفه الهیات فرآیند، بر تغییرات مستمر جهان و رابطه آن با خدا تأکید شده است، در این دیدگاه‌ها، پرسش اساسی این است که چگونه خداوند ثابت و تغییرناپذیر می‌تواند با جهانی که همواره در حال تغییر است، ارتباط برقرار کند؟ با درک صحیحی از رابطه نفس و بدن می‌توان به این قبیل پرسش‌ها نیز پاسخ داد.

۳. چالش نحوه ظهور خدا در عالم: در بسیاری از مکاتب دینی و فلسفی، مشاهده می‌شود که مفهوم حضور و ظهور خداوند در عالم با چالش‌هایی اساسی مواجه است. با آگاهی صحیحی از رابطه نفس و بدن این چالش‌ها نیز قابل حل خواهد بود.

۴. چالش استقلال یا وابستگی موجودات به خداوند: در میان متکلمین و فلاسفه از دیرباز این پرسش مطرح بوده و در فلسفه غرب و در میان آرای معاصر نیز این سوال چالشی اساسی است که آیا موجودات به‌طور کامل وابسته به خداوند در وجود خود هستند یا می‌توانند مستقل از خداوند وجود داشته باشند؟ رابطه نفس و بدن تصویر دقیق و صحیحی در حل این پرسش ارائه خواهد داد.

۵. چالش مسئله شر و اسناد شرور به خداوند: اگر خداوند عالم و قادر مطلق است و همه چیز از او صادر می‌شود، چرا شر و رنج در جهان وجود دارد؟ و آیا این شرور از او صادر شده و به او اسناد داده می‌شوند؟ فهم صحیحی از رابطه نفس و بدن در پاسخ به این چالش نیز راهگشا خواهد بود.

پاسخ به چالش‌ها: پس از بیان تلازمات میان «رابطه نفس و بدن» و «رابطه حق و خلق» و به دست آمدن مبانی حکمی مهمی در این باب، پاسخ به چالش‌های مذکور (و بسیاری از چالش‌های دیگر) مشکل نخواهد بود که این پاسخ‌ها در بخش نتیجه‌گیری بیان خواهد شد.

ضمناً مبانی ذکر شده در این مقاله، مبانی مشترک میان حکمت متعالیه و عرفان نظری است، و شاهد این مدعا مستندات و منابعی است که در وجوه متعدد مقاله از آنها استفاده شده است که هم از آثار فلسفی حکمت متعالیه و هم از صحف عرفانی می‌باشد.

پیشینه تحقیق

درباره «رابطه نفس و بدن» پژوهش‌های زیادی نوشته شده است اما هیچکدام با محوریت نفس ناطقه به بررسی این مسئله نپرداخته است و از این رو کارآمدی و نوآوری اثر حاضر نسبت به مقالات قبلی تضمین می‌گردد.

همچنین مقالات دیگری در باب تلازم معرفت نفس و معرفت رب به رشته تحریر درآمده است؛ اما پژوهش حاضر محتوایی کاملاً متفاوت با جستارهای مشابه دارد، در ادامه برخی از مقالاتی که شباهت ظاهری با جستار حاضر دارد ذکر شده و در نهایت وجه نوآوری جستار حاضر با دیگر پژوهش‌ها بیان خواهد شد:

۱. مقاله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بررسی و تحلیل حدیث تلازم معرفت نفس و معرفت رب از دیدگاه عالمان شیعه؛ نویسنده: علی الله بداشتی؛ نشریه فلسفه و کلام بهار و تابستان ۱۳۹۱ شماره ۸۸.

در این جستار به شش بحث مهم درباره این حدیث پرداخته می‌شود که عبارتند از: «وجه اهمیت معرفت نفس، رابطه معرفت نفس و معرفت رب، مراد از نفس، مراد از شناخت نفس، میزان شناخت اجمالی یا تفصیلی، حد و وسط برهان»

۲. تبیین حکمی و عرفانی حدیث «من عرف نفسه» نویسنده: شیرزاد، امیر؛ نشریه: مقالات و بررسی‌ها؛ شماره ۷۰. در این مقاله دو تبیین کلی «استحاله معرفت نفس» و «امکان معرفت نفس» ذکر شده و ده تقریر برای وجه امکان بیان شده است.
۳. تبیین برهان معرفت نفس؛ بر مبنای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ نویسندگان: خوش صحبت، مرتضی؛ جعفری، محمد؛ نشریه معرفت کلامی، شماره دوم. در این جستار مفردات حدیث معنا شده و سپس دو تقریر کلی امتناع و امکان مطرح شده است، و در مجموع برای وجه امکان چهار تبیین تجربی، فلسفی، عرفانی و وحیانی ذکر شده است.
۴. تحلیل و واکاوی حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در متون عرفانی؛ نویسنده: محجوب، فرشته؛ نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۲۸. این پژوهش به هفت بحث مرتبط با حدیث مذکور می‌پردازد که عبارتند از: «سند حدیث، مضامین مشابه حدیث، تلازم معرفت نفس و رب، بررسی مفردات حدیث، امکان معرفت نفس و رب، کیفیت ارتباط معرفت نفس و رب، حصولی یا حضوری بودن معرفت نفس»
۵. مقاله «تحلیل دلالت معنایی اوصاف نفس بر اوصاف ربّ بر مبنای حدیث معرفت نفس با تکیه بر آثار علامه حسن‌زاده آملی» نویسندگان: فارسی نژاد، علی رضا؛ شرافت سرشت، فاطمه؛ نشریه سراج منیر، شماره ۳۷. وجه نوآوری تحقیق حاضر: در این پنج مقاله به نکات و تلازماتی در رابطه معرفت نفس و معرفت رب پرداخته شده است، اما وجه تمایز اصلی پژوهش حاضر با مقالات یادشده، در یک تفاوت اساسی و ماهوی است: هیچکدام از مقالات مذکور وارد تلازمات مربوط به بحث «نفس و بدن» نمی‌شوند و تاکنون در هیچ پژوهش و تالیفی به تفصیل

جستار حاضر به بررسی تلازمات معرفت نفس و معرفت رب با محوریت «رابطه نفس و بدن» پرداخته نشده است، لذا اثر حاضر محتوایی اساساً متفاوت با آثار علمی پژوهشی سابق دارد.

تبیین ملازمات حکمی میان «رابطه نفس و بدن» و «رابطه حق و خلق»

۱. ملازمه «احاطه نفس به بدن» با «احاطه خداوند بر موجودات»

شناختن چگونگی همراهی روح و احاطه آن بر بدن، با وجود مجرد و تنزه آن از دخول و خروج از بدن و نیز اتصال و انفصال از بدن، فرد را قادر می‌سازد تا چگونگی احاطه و همراهی خداوند با موجودات را، بدون حلول، اتحاد، دخول، اتصال، خروج و انفصال، درک کند. هرچند تفاوت‌ها در این تمثیل بین نفس و رب بسیار است. (ملاصدرا، ۱۳۶۵، ص. ۱۳۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۱)

توضیح مطلب آنکه، تبیین رابطه حق و خلق، به ویژه بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، همواره جزو پرسش‌های مهمی است که در حکمت متعالیه و عرفان با تقریرات و تمثیل‌های مختلفی بدان پاسخ داده شده است. یکی از بهترین تمثیلات برای فهم این رابطه، تمثیل رابطه نفس و بدن است. بدن نفس نیست و در عین حال، غیر از نفس هم نیست: بدن نفس نیست زیرا شأنی از شئون نفس است نه همه حقیقت آن؛ و همچنین بدن غیر از نفس نیست، چون مرتبه نازل‌تر از نفس است و هستی آن از هستی نفس است. لذا نفس همه حقیقت بدن و ساری در بدن است، نه سریان حلول و اتحاد؛ زیرا آشکار است که حقیقت نفس در قوه ذاتیه حلول نکرده است، بلکه سریان اطلاق و احاطی به نحو اشراق و تجلی دارد که سرتاسر بدن را فرا می‌گیرد و تغایر بین نفس و بدن، تغایری اعتباری و عقلی می‌باشد و بدن از شئون نفس است، بلکه بدن، تجسد روح و مظهر کمالاتش در عالم ماده است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵۷-۲۶۱) بنابراین نفس با همه قوا همراه

است و نمی‌توان برای هیچ قوه‌ای استقلال قائل شد، در عین حال هر قوه، عین نفس ناطقه است و نمی‌توان گفت نفس در چشم حلول کرده است، بلکه هر کدام شأنی از شئون نفس بوده و نفس اگر در یکی به همه جهت حلول کند، سائر قوا از کار افتاده و هیچ می‌گردند و چنین رابطه‌ای رابطه کلی سعی است و نمی‌توان گفت کلی سعی در شأنی از شئون خود حلول نموده است. (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۱۴)

همچنین باید توجه داشت که در رابطه نفس و بدن و همینطور رابطه حق و خلق، تمایز به دو نحو قابل فرض است:

۱. تمایز تقابلی: در این نوع مغایرت، شیء اول کمالات یا نقایصی دارد که شیء دوم ندارد و بالعکس.

۲. تمایز احاطی: این نوع مغایرت بین محیط و محاط برقرار است، در این نوع تمایز، ذات محیط به سبب احاطه وجودی‌اش در محاط، حضور دارد و عین آن است و تمایز تنها در صفت احاطه (محیط یا محاط بودن) فرض می‌شود که یک تمایز اعتباری است، چنین تمایزی در کلی سعی قابل فرض است. (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۱)

نتیجه آنکه که در تمایز تقابلی، مغایرت و بینونت عزلی مطرح است اما در تمایز سعی و احاطی، بینونت صفت وجود دارد و چنین تمایزی در مورد رابطه حق و خلق مطرح است.

این نوع از بینونت در سخنان گهربار امام علی علیه السلام به خوبی نمایان است:

• تَوْحِيدُهُ تَمِيْزُهُ عَنِ خَلْقِهِ؛ وَ حُكْمُ التَّمْيِيْزِ بَيْنُوْنَهُ صِفَةٌ لَا يَبْتُوْنَةُ عُزْلَةً: توحيد خداوند

تمایز نمودن او از مخلوقات است و حکم چنین تمییزی، بینونت صفت است نه

بینونت عزلی. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۵۳)

• دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ ءِ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ ءِ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ ءِ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ: او داخل در اشیاء است نه مانند شیء مادی که داخل در شیء دیگر است و او خارج از اشیاء است نه مانند شیء مادی که خارج از شیء دیگر است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۸۶)

• دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُمَازَجَةِ وَ خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُزَايَلَةِ: خداوند داخل در اشیاء است اما نه به نحو ممزوجیت مادی و بیرون از اشیاء است اما نه به نحو جدایی. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۶۱)

۲. ملازمه «قیام صدوری بدن به نفس» با «قیام صدوری موجودات به خداوند»

از آنجا که بدن به نحو قیام صدوری (نه عروضی) قائم به نفس است، موجودات نیز به گونه قیام صدوری قائم به خداوند متعالاند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۰). در قیام صدوری جنبه فاعلیت مطرح است و در قیام حلولی جنبه انفعالی؛ و در رابطه بین نفس و بدن، نفس مقام فاعلیت دارد، به تعبیر ملاصدرا، خداوند نفس انسانی را از این جهت که از سنخ ملکوت و عالم قدرت است، به گونه ای آفریده که در عالم خودش، اقتدار بر ایجاد و صدور اشیاء دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۵)

نتیجه آنکه، هستی بدن به واسطه ایجاد و صدور آن از سوی نفس است و نفس همه حقیقت بدن می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۴۳) و بدن مرتبه نازل نفس، شأنی از شئون نفس و مظهری از ظهورات نفس می‌باشد. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵۷)

خلاصه آنکه در روایت معرفت نفس، نسبت کل ما سوی الله به خداوند، مانند نسبت بدن به نفس دانسته شده است؛ یعنی همانطور که بدن عین ربط به نفس بوده و قیام صدوری به آن دارد، همه موجودات نیز نسبت به خداوند متعال، صرف تعلق و ربط محض بوده و به نحو قیام صدوری قائم به اویند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹، ج. ۳، ص. ۵۷۶).

۳. ملازمه «تقابل محیطی و محاطی نفس و بدن» با «تقابل محیطی و محاطی در خدا و خلق»

شناخت نفس، از آن جهت که تقابل بین نفس و بدن به یکی از اقسام چهارگانه مشهور تقابل نیست، بلکه بین نفس و بدن تقابل محیطی و محاطی برقرار است، به شناخت رب منجر می‌شود؛ چرا که نسبت خداوند به موجودات همانند نسبت نفس به بدن است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۱۴). توضیح مطلب آنکه، در یک تقسیم بندی تمایز به دو نحو قابل فرض است:

۱. تمایز تقابلی: در این نوع مغایرت، یکی از دو وجود، کمالاتی دارد که وجود دوم ندارد و مغایرت میان دو وجود، ذاتی است. لازمه این تقابل، امتناع اجتماع دو شیء متخالف در موضوع واحد، در زمان واحد از جهت واحد است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۰۲) و اقسام مشهور آن، چهار قسم تناقض، عدم و ملکه، تضایف و تضاد می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۱۴۶)

۲. تمایز احاطی: در این نوع تمایز، ذات محیط به سبب احاطه وجودی اش در نفس محاط حضور دارد و به معنای احاطه شمولی و سعه وجودی است؛ مانند وجود علّت که نسبت به معلول خود سعه وجودی و احاطه شمولی دارد (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۹۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۱۹۳).

در رابطه نفس و بدن از آنجا که نفس به سبب وحدت ظلی خود همه حقیقت بدن را پر کرده و آن را احاطه نموده است، تقابل از نوع احاطی است؛ زیرا واضح است که نفس از چشم و دست و دیگر اعضای خود، تمایز تقابلی ندارد یعنی با آنها غیریت ذاتی ندارد و اصلا در مقابل نفس چیزی نیست تا تمایز تقابلی مطرح باشد. رابطه بین حق و خلق نیز به این نحو است، حق متعال به سبب وحدت حقه، همه موجودات را احاطه کرده و ذره ای از ذرات عالم، بیرون از سیطره وجودی او نیست.

۴. ملازمه «جدایی ناپذیری نفس و بدن» با «جدایی ناپذیری خدا و خلق»

شناخت نفس به معنای درک این حقیقت است که روح بدون بدن متناسب با هر یک از عوالم خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، فردی که به این شناخت رسیده باشد، درمی‌یابد که خداوند نیز بدون مظاهر نمی‌تواند باشد، زیرا نفس مظهر حقیقه الحقائق است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۴). توضیح مطلب آنکه براساس مبانی حکمت متعالیه، انسان در هیچ عالم و نشئه ای بدون بدن نیست و بدن در هر عالم مطابق اقتضای آن عالم است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۵، ص. ۲۸۳). بنابراین زمانی که خداوند جان انسان را می‌گیرد، برای انسان مرکبی غیر از این مرکب مادی خواهد بود، از جنس عالمی که به آن منتقل می‌شود، یا بدن مثالی در برزخ یا بدن اخروی در بهشت و جهنم (جامی، ۱۴۲۵، ص. ۴۰۰).

همچنین در نگاه ملاصدرا در معاد دقیقا همان شخص در دنیا با همان نفس و بدن محشور می‌شود، اگر چه خصوصیات بدن تفاوت کرده است ولی این در بقاء شخصیت بدن ضرری وارد نمی‌کند و تنها بدن از جهت کمال و نقص تفاوت کرده است و این بدن محشور همان بدنی است که انسان با ملکات خود آن را ساخته و انشاء کرده است، لذا هر که را در آن عالم می‌بیند او را خواهد شناخت. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۶۶) نتیجه آنکه همانطور که نفس انسان بدون بدن تصور نمی‌شود، حق متعال نیز بدون مظاهر و تجلیات نخواهد بود.

۵. ملازمه «عدم حلول نفس در بدن» با «عدم حلول خداوند در خلق»

شناخت نفس با درک این معنا که نسبت روح با بدن فراتر از حلول و اتحاد است، منجر به شناخت رب خواهد شد از این جهت که نسبت حق متعال با جهان هستی نیز فراتر از حلول از اتحاد است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۸). توضیح آنکه نسبت نفس به بدن فوق نسبت حلول و اتحاد است، زیرا حلول در جایی گفته می‌شود که یک حال و یک محل

وجود داشته باشد و هر یک وجودی مغایر با دیگری داشته باشند. اتحاد نیز در جایی است که دو شیء حقیقتاً مغایر با هم یکی شوند. نتیجه آنکه بین نفس و بدن رابطه دوگانگی تباینی برقرار نیست و تا سخن از حلول و اتحاد به میان آید.

پس نفس و بدن یک حقیقت‌اند و بدن مرتبه نازله نفس است و نفس همه حقیقت بدن است و ساری در بدن است، اما نه سریان حلول و اتحاد، بلکه سریانی اطلاقی و احاطی به نحو اشراق و تجلی. همچنین تغایر نفس و بدن، تغایر حقیقی نیست تا مستلزم دوگانگی تباینی باشد، بلکه تغایری اعتباری است. از همین رو نفس به اعتبار ظهور، عین قوا و اعضای بدن است و به اعتبار مراتب و تعینات، غیر از قوا و اعضای بدن است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰)

خلاصه آنکه با فهم این معنا در مورد نفس ناطقه، حلول و اتحاد درباره خداوند متعال نیز نفی می‌شود؛ زیرا حلول و اتحاد از ویژگی موجودات مادی است (ملاصدرا، ۱۳۶۵، ص. ۱۳۶).

۶. ملازمه «علم احاطی نفس به بدن» با «علم احاطی خداوند به موجودات»

از آنجا که هیچ یک از حالات بدن بر نفس پوشیده نیست، روشن می‌شود که خداوند متعال نیز به جزئیات و کلیات عالم آگاه است. توضیح بیشتر آنکه نفس ناطقه وحدت ظلی دارد و یک وجود ممتد است که از مرتبه عرش تا فرش مملکت خود را فرا گرفته و بدن مرتبه نازله آن است، بنابراین نفس محیط بر بدن و بدن قائم به نفس است و نفس ناطقه حی مدرک است و این حیات و ادراک، همه ی اعضا و جوارح و قوا و ظاهر و باطن بدن را پر کرده است، لذا به سبب این احاطه ی وجودی، ذره ای از حالات بدن از او پوشیده نیست و نفس به همه احوال بدن احاطه علمی دارد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۲۰۳؛ همو، ۱۳۸۵، ص. ۵۸۴). و از آنجا که بدن از مظاهر و شئون نفس است، اطلاق بدن بر عالم نیز صحیح بوده و عالم به منزله شئون و مظاهر حق و حق به منزله روح عالم است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰)

لذا به همین وزان حق متعال نیز بر همه موجودات احاطه و جودی دارد و هیچ ذره ای از ذرات هستی از احاطه و جودی و علمی او خارج نیست. نتیجه آنکه علم احاطی نفس بر بدن با علم احاطی حق متعال به نظام هستی ملازمه دارد.

۷. ملازمه «حضور بدن نزد نفس» با «حضور کلمات هستی نزد خداوند»

با توجه به اینکه بدن، قوای بدنی و مظاهر آن، همگی صفحات علمی نفس هستند و این مظاهر نزد نفس حاضر می‌باشند، شناخت خداوند متعال از این جهت حاصل می‌شود که همه کلمات نوری نظام هستی با وجود عینی خود در نزد خالقشان حاضرند و این کلمات و جودی، چیزی جز شئون نوری پروردگار نیستند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۹).

منسوب به اشراقیون این است که همه اشیاء مجرد و مادی با وجود عینی خارجی خود نزد خداوند حاضرند و علم تفصیلی واجب تعالی به اشیاء پس از ایجاد آنها است. همچنین در مقام ذات، خداوند متعال به همه اشیاء علم اجمالی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۹۰). این نظریه بیان می‌کند که صفحه اعیان خارجی برای موجودات مجرد و مادی نسبت به خداوند، همانند صفحه ذهن نسبت به نفس انسان است؛ همان‌طور که چیزی در ذهن یافت نمی‌شود مگر آنکه نفس بدان علم دارد، هر آنچه در عالم خارج است نیز در علم واجب متعال است. از منظر شیخ اشراق، علم خداوند به موجودات همان ظهور موجودات برای اوست (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص. ۳۷۸).

نتیجه آنکه، همان‌طور که بدن، قوای حسی و خیالی و عقلی انسان در خواب و بیداری، بیرون از ذات انسان نیست و همه را نفس ایجاد کرده و همه نزد نفس حاضرند و قائم به نفس هستند، به همین قیاس، همه کلمات و جودی عالم، چه مادی و چه مجرد، نسبت به خداوند متعال به همین گونه هستند؛ یعنی همه از منشئات او و همه نزد او حاضرند.

البته ملاصدرا، حضور امور مادی نزد خداوند متعال را نمی‌پذیرد؛ زیرا مادیت با

حضور جمع نمی‌شود. همچنین محدود کردن علم تفصیلی خداوند به اشیا در مرتبه وجودات خارجی آن‌ها، مستلزم این است که ذات واجب از علم تفصیلی به اشیا خالی باشد، در حالی که خداوند متعال وجود صرف جامع است و همه کمالات وجودی را به نحو اعلی و اشرف داراست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۶۴).

۸. ملازمه «تساوی نسبت نفس به اجزای بدن» با «تساوی نسبت خدا به اجزای عالم»

شناخت نفس با درک این حقیقت که نسبت نفس به همه اجزاء بدن، به صورت مساوی است، منجر به شناخت رب خواهد شد از این جهت که نسبت خدای سبحان به همه اجزای عالم برابر است پس هر که نفس خود را از جهت برابری (نسبتش) با قوایش و محل هایش و اعضایش بشناسد، رب خود را از جهت برابری (نسبتش) با مخلوقات خواهد شناخت. توضیح بیشتر آنکه خداوند عاری از جسم و احکام جسمانی است و همانطور که نفس ناطقه مجرد از ماده است و نسبت به به یک عضو خاص نزدیکتر یا دورتر نیست و نسبتش به همه اعضا برابر است، خداوند نیز این گونه نیست که مثلاً به عرش نزدیکتر باشد و از بقیه دورتر، بلکه نسبتش به همه موجودات برابر است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۳؛ قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۴۹) مراد از تساوی نسبت نیز این است که چون خداوند احاطه وجودی بر همه موجودات دارد، اول بلا آخر و آخر بلا اول است و محیط به همه موجودات به یک منوال و به یک وزان است و نسبت به موجود خاصی قرب و بعد جسمانی ندارد و چون نسبت وجودی اش به همه موجودات مساوی است، صفات او نیز که عین ذات اویند، نسبت مساوی با اشیا دارند. در تایید این معنا در توحید صدوق اینگونه آمده است:

«سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، فَقَالَ: اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ» (ابن بابویه، ۱۴۲۳، ص ۳۱۵) درباره سخن خداوند پرسیده شد:

(خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است) و امام فرمودند: بر همه اشیاء استیلاء یافت، پس چیزی وجود ندارد که به او از چیز دیگری نزدیکتر باشد. این کلام امام صادق صریح در مقصود است.

همچنین این وجه را می توان به نحو دیگری نیز تبیین نمود:
عز الدین المقدسی در شرح این حدیث که به این وجه اشاره دارد، اینگونه سخن گفته است:

دل استوائه (نفس انسان) علی استوائه علی خلقه. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳، ص. ۱۶۲)
و علامه طباطبایی در کتاب نهاییه الحکمه، درباره علت حقیقی عبارتی دارد که ناظر به این وجه است:

العلة الحقيقية التي يستند إليها كل منها، جوهر عقلي مجرد و مثال کلی، المراد بکلیته استواء نسبت به إلی جميع الأفراد المادية. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۳۱۸)

در واقع برای کلی اصطلاحات مختلفی وجود دارد:

۱. کلی منطقی که صفت مفهوم است و مفهومی است که قابلیت صدق بر کثیرین دارد.

۲. کلی که صفت علم است و به آن (علم ما قبل الكثرة) گفته می شود.

۳. کلی عرفانی که به معنای سعه وجودی است.

۴. کلی به معنای تساوی نسبت وجودی به موجوداتی که آنها را تدبیر می کند.

مراد از کلی در این عبارت معنای چهارم است. (فیاضی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۲۲۵) یعنی علت حقیقی

به جميع افراد مادی نسبت وجودی و نسبت فیض مساوی دارد. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص. ۳۸۷)

به تعبیر ملاصدرا: «ولا یعنون بالکلی ما نفس تصوّر معناه لا یمنع وقوع الشركة فیه،

بل الذی یعنون به أنّ ربّ النوع لتجرّده نسبت به إلی جميع أشخاص النوع علی السواء فی

اعتنائه بها ودوام فیضه علیها.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۵۷)

مراد از کلی (در علت حقیقی) کلی منطقی نیست که امتناع صدق بر کثیرین دارد، بلکه مراد از کلیت این است که رب النوع به علت تجردش، نسبتش به جمیع اشخاص نوع، در اعتنائش به آنها و در دوام فیض بر آنها، علی السویه است. پس مستفاد از این وجه، این است که نفس ناطقه نسبت به بدن و همچنین حق متعال نسبت به مخلوقات، نسبتی علی السویه در وجود و در فیض دارد.

۹. ملازمه «احتیاج بدن به مدبر» با «احتیاج عالم به مدبر»

اگر به ترکیب اعضاء ظاهری و باطنی، حواس و قوایی که تحت تأثیر نفس قرار دارند و نظم بدن که ناشی از نفس است، توجه کنیم و دریابیم که این وضعیت‌های مختلف مرتبط با اجزای بدن نیستند، زیرا هر یک از اجزای بدن در حرکت از قوه به فعل نیازمند محرکی خارجی است، نتیجه این تفکر اثبات نفس برای بدن است. سپس اگر ترکیب عالم به ترکیب بدن به نحو قیاس کل به جزء مقایسه شود، درمی‌یابیم که اشیاء روحانی و جسمانی، چه علوی و چه سفلی، برای صدور افعالی که سبب نظم عالم هستند، به مدبر و محرکی از خارج نیاز دارند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۵).

برای وضوح بیشتر باید گفت که هر حرکت نیازمند یک محرک فاعلی است. از دلایلی که می‌توان بر این مطلب ذکر کرد این است که شأن محرک، شأنیت فعل است و شأن متحرک، شأنیت انفعال و یک شیء نمی‌تواند همزمان تحت دو مقوله «فعل و انفعال» قرار بگیرد. همچنین لازم می‌آید که یک شیء واحد، از جهت واحد، فاعل و قابل باشد که محال است. پس قطعاً متحرک غیر از محرک است و هر متحرکی به یک محرک نیاز دارد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۴، ص. ۲۶۷). چون فاقد شیء، معطی شیء نیست، این محرک خارج از ذات متحرک است که آن را از نقص به کمال می‌رساند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۱۰۷).

بنابراین، همه اعضاء ظاهری و باطنی بدن و افعالی که از آنها صادر می‌شود، نه در

عمل و نه در حرکت خود از نقص به کمال، مستقل نیستند و نیاز به یک محرک و مدبر خارجی دارند که همان نفس ناطقه است. عالم هستی نیز همانند بدن انسان، دارای اشیاء گوناگون روحانی و جسمانی است که برای حفظ نظام جهان، دارای افعال و حرکات مختلف هستند و این نیازمند یک مدبر و محرک خارجی است که همان حق متعال می‌باشد. توجه به این نکته ضروری است که وجود یک محرک و مدبر خارج از عالم برای عالم، به نظر ابتدایی مشائی است. اما طبق مبانی حکمت متعالیه، متحرک از شئون و مظاهر محرک است نه خارج از ذات محرک. هیچ بعدی ندارد که یک مرتبه از وجود متحرک و مرتبه دیگر آن ثابت باشد. همانطور که ذات انسان ثابت است و تغییرات در مرتبه طبیعی‌اش (مانند چاقی و لاغری، پیری و جوانی) موجب تغییر در هویت او نمی‌شود و تنافی با ذات او ندارد، ذات حق تعالی نیز ثابت است و شئون نازل‌اش در مراتب پایین‌تر می‌توانند با حرکت جوهری و تجدد امثال در تغییر باشند و این حرکات تنافی با ذات ثابت او ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۳۳۴)، لذا هیچ استبعادی ندارد، بلکه حق این است که امکان دارد مرتبه‌ای از وجود ثابت باشد و مرتبه‌ای دیگر از وجود متغیر باشد، و در عین حال همه تحت سلطنت یک وجود ممتد باشند که آن وجود واحد، همه این مراتب و مظاهر را از فرش تا عرش فرا گرفته است.

۱۰. ملازمه «توحید در ربوبیت نفس» با «توحید در ربوبیت خداوند»

شناخت نفس از طریق درک این حقیقت که نفس موجودی یگانه است و اگر همراهی دیگری می‌داشت، موجب فساد در تدبیر بدن می‌شد، منجر به شناخت خداوند می‌گردد. خداوند نیز، به مانند نفس، یگانه است. قرآن نیز تصریح می‌کند که اگر غیر از خداوند یکتا در آسمان و زمین خدایانی وجود داشت، فساد در آسمان و زمین راه می‌یافت (حسن

متکلمان از این آیه (قرآن کریم، انبیاء: ۲۲) «برهان تمنع» را استخراج کرده‌اند. این برهان چنین بیان می‌کند که اگر یکی از دو خالق مفروض بخواهد شیئی را بیافریند و دیگری نخواهد، سه حالت قابل تصور است:

۱. مراد هر دو تحقق یابد، که مستلزم اجتماع نقیضین است.

۲. مراد هیچ‌یک تحقق نیابد، که مستلزم عجز و عدم قدرت هر دو است.

۳. مراد یکی از آن دو تحقق یابد، که در این صورت او قادر مطلق است و تنها او می‌تواند خدا باشد که خلاف فرض است. بنابراین، فرض وجود دو خدا باطل و

محال است (باقلانی، ۱۹۵۷، ج. ۱، ص. ۴۶)

علامه طباطبایی در نه‌ایة‌الحکمه و تفسیر المیزان، تقریر دیگری از این برهان ارائه داده است که در واقع صورت فلسفی آن است. او می‌گوید که تعدد ارباب مستلزم تمایز ذاتی بین آنهاست. بین رب و مربوب، سنخیت وجود دارد و فاعل آنچه در معلول هست را به نحو اعلی و اشرف داراست. لذا این سنخیت اقتضای مغایرت بین فعل این دو فاعل (که با هم تمایز ذاتی دارند) دارد. بنابراین، اگر ارباب متعدد در عالم وجود داشت، منجر به فساد و خلل در نظام هستی و تدافع در اجزای آن می‌شد، در حالی که نظام عالم یک نظام واحد بوده و میان اجزای آن تلازم مستمر وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۱۴، ص. ۲۶۷).

بنابراین، نتیجه‌گیری می‌شود که همان‌طور که نفس انسانی در ربوبیت و تدبیر خود در کشور بدن، هیچ شریکی ندارد، خداوند نیز در تدبیر نظام هستی شریکی ندارد و دارای توحید در ربوبیت است.

۱۱. ملازمه «حیات بخشی نفس به بدن» با «حیات بخشی خداوند به موجودات»

شناخت نفس از این جهت که نفس خاستگاه حیات جسم و موجود زنده است و نفس،

صورت و تمام حقیقت جسم طبیعی آلی می‌باشد، منجر به شناخت خداوند می‌شود؛ زیرا او خاستگاه حیات همه موجودات و صورت همه صورت‌هاست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۸). افلاطون نفس را «مبدأ حیات جسم» می‌داند (فیاضی، ۱۴۰۰، ص. ۳۲) و ارسطو نفس را «مبدأ کائن حی» می‌داند که معادل با «مبدأ حیات» است. ارسطو جان‌دار بودن و حیات داشتن را اصل کمال و کمال اول هر جسم طبیعی زنده تلقی می‌کرد و سایر اوصاف را به عنوان کمالات دوم تلقی می‌نمود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۳۸۷).

همچنین، نفس صورت جسم است و صورت در کتب عقلی به معنای حقیقت شیء است. ابن سینا در الهیات شفا شش معنا برای «صورت» ذکر می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۶) و ملاصدرا در تعلیقه خود بر این مطلب می‌گوید: اکثر فلاسفه معانی متعددی به نحو اشتراک لفظی برای صورت ذکر کرده‌اند، اما با دقت بیشتر، همه این معانی به یک معنای واحد برمی‌گردد و آن معنا «بودن شیء بالفعل است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۱۱۰۱).

بنابراین، فعلیت و شئیت هر شیء به صورت آن است و صورت هر شیء حقیقت آن شیء است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۲۰۲). بدن به واسطه بودن نفس، بالفعل است؛ یعنی صورت فعلیه بدن، نفس است و نفس همه حقیقت بدن است. به تعبیر ملاصدرا، نفس، صورت صور و غایت غایات و نهایت نهایتات و کمالات در عالم اجسام است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۶۶).

از این رو، هر گونه حیات برای بدن، از طراوت و تازگی پوست، زیبایی اعضاء و جوارح، تألیف عناصر متضاد، ادراکات حواس ظاهره و سایر امور در مرتبه بدن، همه از نفس است و هر فعلیت و صورت خاصی در اعضا و جوارح مثل دیدن برای چشم و شنیدن برای گوش و... همه به فعلیت و صورت نفس برمی‌گردد که او صورت‌الصور است: «پرتو روح است نطق و چشم و گوش» (مولوی، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۶).

به همین قیاس، حق متعال مبدأ حیات همه موجودات و صورت صور و حقیقه الحقائق است و چون شیئیت هر شیء به صورت آن است، لذا همه موجودات به وجود او قائمند و شیئیت و فعلیت همه موجودات و هر کمالی در هر موجودی از ذات مقدس اوست. پس حق متعال حقیقه الحقایق و مبدأ المبادی و غایت الغایات و صورة الصور است.

نتیجه این است که بخشیدن حیات به جسم از ناحیه نفس صورت می‌گیرد و حق متعال نیز به همین قیاس، خاستگاه حیات همه موجودات است.

۱۲. ملازمه «قیامت صغری در بدن» با «قیامت کبری در همه موجودات»

شناخت نفس از این جهت که گستردگی پرتوهای قوا و مشاعر بر مواضع بدن از جانب روح انسان است و بازگشت انوار آن‌ها از زندان‌های مظاهر قوا به واسطه مرگ صورت می‌گیرد، و سپس برانگیخته شدن‌شان در آخرت به گونه‌ای دیگر انجام می‌شود، منجر به شناخت خداوند می‌شود. خداوند، خالق این عالم و موجوداتش از آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن‌ها و آنچه در آن‌هاست، و سپس بازگشت همه به سوی او به وسیله در نوردیده شدن آسمان‌ها و پراکنده شدن ستارگان و از بین رفتن کوه‌ها و فشردگی زمین و هر چه در آن است و مرگ مخلوقات و گرفتن ارواحشان و قبض نفوسشان و فنای هر کس که بر روی زمین است. همانطور که خداوند در قرآن می‌فرماید: «کارها را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند، سپس به سوی او عروج می‌یابد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۲۸۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۹).

طبق روایات و اصول عقلی، هر انسانی از زمانی که می‌میرد، قیامت او برپا می‌شود: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۱۰۳۳). این قیامت صغری است، اما قیامت کبری وعده الهی و زمانش نامعلوم و برای همه موجودات است. در قیامت کبری

همه موجودات فانی شده و به خداوند رجوع می‌کنند و حق متعال به وحدت تامه ظهور می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۷).

ملاصدرا در راه‌های اثبات قیامت کبری، پس از بیان راه عقل (از طریق رجوع به غایات با حرکت جوهری) و راه کشف، در طریق دیگری از راه معرفت نفس وارد می‌شود.

همانطور که در قیامت صغری، همه قوای انسان با وجود تفاوتشان و تباین مواضعشان و تفاوت ماهیاتشان، به یک ذات بسیط روحانی (نفس) برمی‌گردند و در او فانی و مستهلک می‌شوند و فقط ذات نفس باقی می‌ماند و سپس در مرتبه بالاتر نفس، به گونه‌ای برتر و ارفع از آنچه در دنیا بوده‌اند، دوباره برانگیخته و محشور می‌شوند؛ به همین قیاس، همه مخلوقات با وجود تفاوتشان و کثرات فراوانشان، فانی شده و به حق متعال رجوع می‌کنند و سپس در هنگام قیامت به گونه‌ای کامل‌تر و برتر از نشأه دنیا و با نحوه وجود شدیدتری برانگیخته می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۲۸۰).

همان‌طور که انسان تولدی در عالم دنیا دارد که به آن ولادت صغری می‌گویند، تولدی هم در قیامت کبری دارد که ولادت کبری است. همان‌طور که در قیامت صغری ارکان و اعضای بدن می‌لرزد، در قیامت کبری زمین لرزه رخ می‌دهد؛ همان‌طور که در قیامت صغری استخوان‌های بدن شکسته می‌شود، در قیامت کبری کوه‌ها خرد می‌شوند؛ و همان‌طور که در قیامت صغری نور قوای بدنی گرفته می‌شود، در قیامت کبری خاموش شدن خورشید و بی‌فروغ شدن ستارگان اتفاق می‌افتد.

نتیجه اینکه از مشاهده فناء و استهلاک همه قوای بدن در نفس و رجوع آن‌ها به یک ذات واحد بسیط و سپس برانگیخته شدن و حشر همه آن‌ها در مرتبه بالاتر نفس با نحوه وجودی بالاتر، می‌توان به قیامت کبری و فناى همه موجودات و رجوع آن‌ها به ذات حق

متعال و سپس حشر همه آنها در عالمی بالاتر پی برد.

ملاصدرا معرفت نفس را به عنوان کلید علم به روز قیامت و معاد مخلوقات معرفی می‌کند و می‌گوید: هر چه در قیامت کبری است نظیرش در قیامت صغری انسانی وجود دارد، زیرا انسان، عالم صغیر بوده و احوالاتش نمونه‌ای از عالم کبیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۱۷۴).

۱۳. ملازمه «آینه بودن بدن برای نفس» با «آینه بودن خلق برای حق»

شناخت نفس از این جهت که بدن آینه روح است و نور روح هر قوه‌ای از قوای بدن را پر کرده و (همچنین) روح او آینه بدن است، به شناخت خداوند منتهی خواهد شد از این جهت که خداوند سبحان نسبتش به ماسوایش بدین صورت است، پس تو آینه ذات او بی و او آینه توست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۱۵).

آینه تمثیلی است که در آثار عرفاء برای فهم حقیقت توحید بسیار به کار رفته است. صورتی که در آینه دیده می‌شود، از جهتی عین صورت صاحب صورت است، چرا که شکل او در آینه نقش می‌بندد، اما در عین حال، این صورت، غیر از صورت صاحب صورت است، چرا که تنها یک نقش و یک عکس است؛ لذا بین صورت مرآت و صورت حقیقی، از یک جنبه عینیت و از یک جنبه غیریت برقرار است، میان نفس و بدن و حق و خلق، چنین رابطه‌ای برقرار است.

سابقاً گفته آمد که روح مظهر ذات خداوند از حیث ربوبیتش است و بر حقیقت انسان نیز اطلاق «روح» می‌شود از این جهت که بدن را تدبیر می‌کند. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰) بدن آینه روح است و روح را نشان می‌دهد، چرا که نور روح، تار و پور بدن را پر کرده است و روح در بدن کمالات و ظهورات خود را مشاهده می‌کند؛ روح نیز آینه بدن است و بدن در آینه روح، به حقیقت و مرتبه عالی خود پی می‌برد.

رابطه بین حق و خلق نیز همینگونه است، «فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک و أنت

مرآته فی رؤیته أسماءه و ظهور احكامها» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج. ۱، ص. ۶۲) ذات خداوند آینه انسان است تا انسان با دیدن حق متعال، عین ثابت و صورت علمیه خویش را مشاهده کند؛ و انسان نیز آینه خداوند است تا حق متعال در انسان، اسماء و صفات و ظهورات خود را مشاهده نماید.

و به بیان ملاصدرا، حق متعال از جهتی می بیند که خود آینه ای است که همه صورت های ممکنات در او منعکس شده است و از جهتی می نگرد که همه صورت های ممکنات آینه وجه اویند و اسماء و صفات خود را در آنها مشاهده می کند، لذا هم ذات و صفات و اسماء الهی آینه خلق هستند و هم خلق، آینه ذات و صفات و اسماء اویند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۴۱)

و هیچ ذره ای از ذرات نظام هستی نیست که جدای از نور وجود باشد و آن نور بر او و در او و با او نباشد، چرا که نور اوست که همه چیز را پر کرده؛ بنابراین هر شیئی به اندازه سعه وجودی خود آینه حق متعال است.

نتیجه آنکه آینه بودن نفس برای بدن و بدن برای نفس، با آینه بودن حق برای خلق و خلق برای حق ملازمه دارد.

نتیجه آنکه تدبیر بدن به وسیله بدن، ما را به تدبیر عالم به وسیله عالم رهنمون می کند.

۱۴. ملازمه «تدبیر بدن با بدن» با «تدبیر عالم با عالم»

شناخت نفس با درک این حقیقت که نفس بدن را به وسیله بدن تدبیر می کند، به شناخت رب منجر می شود از این جهت که حق متعال عالم را به وسیله عالم تدبیر می کند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۳).

این وجه به نحو کامل تری در شرح فصوص محقق قیصری به چشم می خورد:
كما أن الروح يدبّر بدنه بعين البدن إذ لو لا الأعضاء البدنية و قواها ما كان يحصل التدبير كذلك الحقّ مدبّر للعالم بعين العالم، و كما أن الروح يدبّر البدن بقواه كذلك الحقّ

یدبّر العالم باسمائه و صفاته فنسبة الحق إلى العالم و نسبة العالم اليه كنسبة الروح إلى البدن و نسبة البدن إلى الروح. (قيصري، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۱۴)

همانگونه که روح بدنش را به عین بدن تدبیر می‌کند، زیرا اگر اعضاء بدنی و قوایش نبودند، تدبیر حاصل نمیشد، به همین وزن؛ حق متعال عالم را به عین عالم تدبیر می‌کند. و همانطور که روح بدن را به وسیله قوایش تدبیر می‌کند، حق متعال نیز عالم را با اسماء و صفاتش تدبیر می‌کند، لذا نسبت حق به عالم و نسبت عالم به حق، مثل نسبت روح به بدن و نسبت بدن به روح است.

مقصود از این معنای شریف این است که خداوند تدبیر نظام هستی را به وسیله نظام هستی انجام می‌دهد، و گرچه اوست که مسبب الاسباب است اما به واسطه اسباب و مسبباتی که در عالم نهاده است، عالم را تدبیر می‌کند، کما اینکه روح نیز بدن را به وسیله خود بدن تدبیر می‌کند، مثلاً به وسیله قوه نامیه، ابعاد و اندازه اعضاء بدن را تدبیر می‌کند و به وسیله قوه جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه، جذب و هضم و تبدیل غذا و سلامت بدن را تدبیر می‌کند و... «كذلك تدبیر الحقّ العالم فإنه ما دبّرہ إلا به» (ابن عربی، ۱۹۶۶، ج. ۲، ص. ۲۹۴) همینطور تدبیر عالم هم جز به خود اسباب و مسببات موجود در عالم انجام نمی‌شود، مثلاً توقف وجود فرزند بر وجود پدر و مادر، و توقف وجود باران بر وجود ابر و...

بنابراین سلب اسباب از عالم نه تنها توحید نیست بلکه منافی با توحید است، و این اسباب به اذن مسبب الاسباب در تدبیر عالم هستی در کارند.

نتیجه آنکه تدبیر بدن به وسیله بدن، ما را به تدبیر عالم به وسیله عالم رهنمون می‌کند.

۱۵. ملازمه میان «کیفیت ظهور روح در بدن»، با «کیفیت ظهور حق در موجودات»

شناخت حکمی نفس و آگاهی از کیفیت ظهور نفس در بدن و اطلاع دقیق از اینکه نفس از چه جهتی عین بدن و از چه جهتی غیر بدن است، منجر به شناخت رابطه حق و خلق خواهد

شد، از این جهت که کیفیت ظهور حق متعال در اشیاء چگونه است و او از چه جهت عین اشیاء و از چه جهت غیر اشیاء است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۹؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۵).

توضیح آنکه کیفیت ظهور نفس در بدن، مانند مغز در بادام یا رنگ در گل نیست، بلکه به تعبیر امیرالمومنین علیه السلام مانند ظهور معنا در لفظ است «الرُّوحُ فِي الْجَسَدِ كَالْمَعْنَى فِي اللَّفْظِ» (قمی، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۵۳۷) که هم می‌توان گفت معنا در لفظ هست و هم می‌توان گفت معنا در لفظ نیست و این تناقض نیست، زیرا معنا در طول لفظ است نه در عرض آن و نفس نیز در طول بدن است، کما اینکه حق متعال نیز در جهان هست و نیست، زیرا او در طول عالم است نه عرض آن و کل عالم از مظاهر و شئون اوست. (الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۰)

بنابراین بدن مرتبه نازله نفس است و نفس در همه جای بدن حاضر است، نفس هم در چشم است، هم در گوش و هم خارج از چشم و از گوش و با اینکه نه فقط در چشم است و نه فقط در گوش، هم در چشم است و هم در گوش؛ لذا نفس به اعتبار ظهور، عین قوا و اعضای بدن است و به اعتبار مراتب و تعینات، غیر از قوا و اعضای بدن است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۶۰)

و به همین وزن حق متعال در عالم به منزله روح در بدن انسان است و اوست که در همه عالم هست، یعنی به اعتبار ظهور و جلوه، وجود او همان وجود ساری در خلق است و به اعتبار مراتب و تعینات و حدود، غیر از خلق است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۴، ص. ۲۵۷)

۱۶. ملازمه میان «طاعت ذاتی بدن»، با «طاعت ذاتی موجودات»

شناخت نفس از آن جهت که شان وی در مملکت و کشور خود که همان بدن است، (با وجود فقر و عجز ذاتی اش) امیری کردن بر قوای پراکنده بدن می‌باشد و این قوا قبول امر می‌کنند و نافرمانی نمی‌کنند، منجر به شناخت خداوند می‌شود، زیرا آفریننده همه موجودات و توانای بر او، در این مطلب اولی بر نفس است، چرا که فرشتگان قوای عالم

و خاصان حق هستند و از اوامر او نافرمانی نمی‌کنند و آنچه امر می‌کند انجام می‌دهند. بنابراین از این مطلب دانسته می‌شود هر موجودی حتی ذره در طاعت ذاتی است و از موجودی حرکت و سکونی صادر نمی‌شود جز اینکه به امر و اراده حق متعال است. (ابن فناری، ۲۰۱۰، ص. ۱۹۴؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۰۹)

توضیح آنکه در کتب عرفانی از فرشتگان تعبیر به قوای عالم شده است (قونوی، ۲۰۱۰، ص. ۱۰۸) فیض کاشانی در کتاب عین الیقین اینگونه به این مطلب تصریح دارد:

أَنْ لِكُلِّ شَيْءٍ مَلَكُوتًا وَأَنْ لِكُلِّ شَهَادَةٍ غَيْبَاءٌ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ فِي هَذَا الْعَالَمِ إِلَّا وَ لَهُ قُوَّةٌ رُوحَانِيَّةٌ مِنْ عَالَمٍ آخَرَ وَ هِيَ الْمَسْمُومَةُ فِي لِسَانِ الشَّرْعِ بِالْمَلَكِ. (فیض کاشانی، ۲۰۰۷، ص. ۲۰۶)

برای هر چیزی ملکوتی است و برای هر شهادتی غیبی و هیچ چیز در این جهان نیست جز اینکه دارای قوه روحانی از جهان دیگر است، که در زبان شرع فرشته نام گذاری شده است.

پس در این معنا به یک اصل مهم اشاره می‌شود: نسبت قوای انسانی به نفس، همانند نسبت ملائکه به ربّ است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۳۴۹)

همانطور که قوای انسان در کار خود مطیع نفس ناطقه اند و ذره ای نافرمانی نمی‌کنند، مثلاً قوه باصره و سامعه و شامه و ذائقه و... کاملاً در فاعلیت خود خود مسخر نفس بوده و سر مویی تخلف و تمرد در برنامه خود ندارند، به همین وزن، قوای فراوان در جهان هستی که فرشتگان هستند، ذره ای از اوامر خداوند نافرمانی نکرده و در طاعت ذاتی محض اند.

و این معنای فاعلیت بالتسخیر برای قوای نفس و قوای عالم است، همانطور که ملاصدرا در توضیح آن می‌فرماید: نفس از سنخ ملکوت است و اولین اثر از آثارش در بدنش ظاهر می‌شود، همه قوای بدن در انجام افعال خود، مسخر تحت ید و تصرف او

هستند و هرگز تمرد و نافرمانی در این قوا راه ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۴۸۶)

و اطاعت فرشتگان برای خداوند همانند اطاعت قوای نفس ناطقه برای نفس است که نیاز به امر و نهی لفظی ندارند، بلکه نفس به یک امر توجه می‌کند و آن قوه، در جهت همت نفس امتثال می‌کند، اطاعت فرشتگان نیز بدین نحو است و ذره ای تمرد از اوامر و نواهی او در آنها فرض نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۳۵۲)

نهایتاً از این تنظیم این نتیجه برداشت می‌شود که هر موجودی در طاعت ذاتی است و همه افعال موجودات به امر و اراده حق متعال است، زیرا کل ما سوی الله، مسخر اویند و همگی فاعل بالتسخیرند و در ید قهر و تسخیر فاعل کل، مقهور و مسخرند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۵، ص. ۱۷۷) و این جبر نیست، بلکه همانطور که قرآن کریم مخلوقات را فاعل بالتسخیر از روی طوع و رغبت معرفی کرده (قرآن کریم، فصلت: ۱۱)، همه قوای انسان مانند باصره و سامعه و متخیله و حافظه و متفکره و غاذیه و.. با وجود اینکه کار هر کدام با طبیعتشان مناسب است و از فعل خود لذت می‌برند و رغبت به آن دارند، اما در آن کار، ذره ای طغیان و نافرمانی ندارند و در عین حال همه فاعل بالتسخیرند که تحت سلطنت نفس ناطقه اند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۵، ص. ۱۷۵) پس فاعل بالتسخیر، فاعلی است که در فعلش مقهور دیگری است نه مجبور دیگری (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۵، ص. ۱۶۸) و نسبت کل افعال موجودات با حق متعال به این وزن است؛ و با این تبیین، همه موجودات در طاعت ذاتی هستند.

اما نکته مهم اینجاست که باید بین مقام ایجاد و اسناد تفاوت قائل شد، همه افعال مطلقاً از جهت ایجاد از آن خداوند است و فاعل حقیقی اوست، پس ایجاد قدرت و اختیار از حق متعال است اما افعال در مقام اسناد به مظاهر اسناد داده می‌شود، لذا اسناد افعال به انسان و موجودات است؛ همانطور که وقتی انسان می‌گوید: من دیدم، این دیدن

منسوب به چشم است و به چشم اسناد داده می‌شود اما این انتساب به چشم در طول انتساب به نفس و از ایجاد نفس است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ص. ۱۶)

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با محوریت رساله‌ای از علامه حسن زاده آملی، در مجموع شانزده تفسیر فلسفی و عرفانی برای حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ذکر شد و مشخص شد که این تفاسیر با تکیه بر رابطه نفس و بدن، از طرق متعددی به رابطه حق و خلق دلالت دارند. در پایان این نتیجه به دست آمد که مبانی فلسفی و عرفانی فراوانی همچون «احاطه وجودی خداوند بر موجودات، قیام صدور موجودات به حق متعال، علم احاطی خداوند به موجودات، تساوی نسبت حق متعال به همه اجزای عالم، توحید در ربوبیت، قیامت صغری و قیامت کبری، آینه بودن خلق برای حق و حق برای خلق، تدبیر عالم با عالم، طاعت ذاتی موجودات و...» از طریق رابطه نفس و بدن قابل استنباط است.

با بهره‌گیری از مبانی مذکور، تصویر صحیحی از رابطه نفس و بدن به دست می‌آید که می‌تواند بسیاری از چالش‌های مطرح شده در باب «رابطه حق و خلق» را پاسخ دهد:

۱. چالش آزادی اراده انسان‌ها: با توجه به «رابطه نفس و بدن» مشخص شد اگرچه

بدن عین الربط به نفس است و در وجود و بقا محتاج به نفس است و در ید

تسخیر نفس می‌باشد، اما فاعل بالتسخیر، فاعلی است که در فعلش مقهور دیگری

است نه مجبور دیگری، لذا در نظام هستی جبر وجود ندارد و همه موجودات با

وجود اینکه فاعل بالتسخیرند، اما از اراده آزاد بهرمنندند.

۲. چالش خدا و جهان دچار تغییر: با توجه به «رابطه نفس و بدن» واضح شد که بدن

از شئون نفس تلقی می‌شود و مرتبه نازله نفس است، و هیچ بُعدی ندارد که یک

مرتبه از یک حقیقت واحده در حرکت و سیلان و تغییر، و مرتبه دیگر آن حقیقت

واحد، در ثبات و دوام باشد، و در عین حال همه این مراتب تحت سلطنت یک وجود ممتد باشند که همه آن مراتب و مظاهر را از فرش تا عرش فرا گرفته باشد، در رابطه خدا و خلق نیز همین نسبت برقرار است و تغییرات فراوان در مرتبه عالم ماده ضروری به ثبات ذات مقدس واجب وارد نمی‌کند.

۳. چالش نحوه ظهور خدا در عالم: با درک صحیح از «نحوه ظهور نفس در بدن» که در وجوه متعددی از این مقاله بدان اشاره شد، یک جهان‌بینی متعالی و دقیق از ظهور خدا در عالم را تصویر خواهد شد و به چالش‌های مربوط پاسخ خواهد داد. ۴. چالش استقلال یا وابستگی موجودات به خداوند: با درک صحیحی از رابطه نفس و بدن که «نحوه وابستگی بدن به نفس» را در وجوه متعددی از این مقاله با دقت‌ترین مبانی واضح نمود، می‌توان چالش‌های مربوط به نحوه وابستگی خلق به حق را پاسخ داد.

۵. چالش مسئله شر و اسناد شرور به خداوند: با دقت به «رابطه نفس و بدن» اینگونه چالش‌ها نیز قابل حل است: باید بین مقام ایجاد و اسناد تفاوت قائل شد، دیدن منسوب به چشم است و به چشم اسناد داده می‌شود اما این انتساب به چشم از ایجاد نفس است، در افعال موجودات نیز سخن همین است، اگر در نماز می‌گوییم: «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ»، این «بحول الله و قوته» مقام ایجاد است که از جانب حق متعال است و این «اقوم و اقعُد» که ایستادن و نشستن من است، مقام اسناد است که این افعال، منتسب به انسان و در طول ایجاد و در طول حول و قوت خداوند است، لذا شرور نیز از باب این انتساب به انسان نسبت داده می‌شود، گرچه اصل فیض و ایجاد از خداوند بوده که انسان این فیض را آلوده کرده است. چالش‌های مذکور تنها چند نمونه از شبهاتی بودند که با بهرمندی از مبانی حکمی

مذکور قابل پاسخگویی هستند، بنابراین از جمله پیامدهای پژوهشی اثر حاضر، باز نمودن باب جدیدی در مباحث الهیاتی با «محوریت نفس ناطقه انسان» است، و می‌توان با تکیه بر این اسلوب، بسیاری از مباحث مهم الهیاتی را از طریق معرفت نفس و با حد وسط قرار دادن احوالات نفس انسانی، مورد تبیین و بررسی قرار داد و بسیاری از چالش‌های مربوط به رابطه خدا و موجودات را پاسخ داد؛ (به عنوان مثال بحث «عدم تنافی کثرات فراوان در عالم با بساطت حق متعال» از طریق «عدم تنافی وجود کثرات فراوان در بدن انسان با بساطت نفس ناطقه» قابل تبیین و توضیح می‌باشد)؛ لذا مبانی مذکور می‌توانند در پاسخگویی به بسیاری از شبهات و چالش‌های معاصر در بحث «رابطه حق و خلق» موثر واقع شده و بکارگیری این مبانی می‌تواند برای پژوهشگران بعدی بسیار راهگشا و شایان توجه باشد.

ضمن اینکه پژوهش حاضر به خوبی نشان داد که با عنایت به مبانی رصین حکمی مستفاد از «رابطه نفس و بدن»، می‌توان از کج فهمی‌های الهیاتی فراوانی همچون «اعتقاد به حلول و اتحاد»، «اعتقاد به جسمیت در خداوند آنگونه که مجسمه و مشبیه می‌گویند»، «اعتقاد به جبر مطلق»، «اعتقاد به اختیار مطلق» و بسیاری از اعتقادات فاسد مکاتب مختلف دینی و عقلی در امان ماند؛ و همچنین آشکار شد که جهان‌بینی حکمی و عرفانی، یک ایدئولوژی جامع و دقیق است که بر خلاف تفکر متکلمین یا تفکر نقلی صرف و یا تفکرات مکاتب متعدد فلسفه غرب، یک دیدگاه جامع درباره نفس و بدن تصویر می‌نماید و این تصویر جامع، به زیبایی رابطه حق و خلق را نمایان خواهد نمود که به جرئت می‌توان گفت این جهان‌بینی جامع جز از راه مبانی حکمی و شهودی حاصل نخواهد شد.

همچنین این جستار به خوبی آشکار نمود که قواعد فلسفی و عرفانی به درک لایه

های عمیق معارف صادره از لسان سفراء الهی کمک شایانی نموده و با توجه به نحوه کاربرد این قواعد، مشخص شد که عنایت و توجه ویژه به مبانی حکمی و شهودی برای ایضاح و تبیین آیات و روایات اهل بیت:، بسیار مهم، موثر و راهگشا می باشد. اگر چه این حدیث کوتاه را معانی بلند فراوان است که تفاسیر مذکور و جوه انحصاری آن نیستند و این دریای عمیق را کرانه ای نیست:

بس کشتی خرد که در این بحر سال ها طی کرد و پی نبرد که او را کرانه چیست

(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۱)

منابع

- قرآن کریم.
- آملی، محمد تقی. (۱۳۹۱ق). *درر الفوائد*. قم: اسماعیلیان.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۲۳ق). *التوحید*. قم: جماعه المدرسين في الحوزه العلميه بقم.
- ابن ترکه، صائِن الدین علی. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن فناری، شمس الدین محمد حمزه. (۲۰۱۰م). *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الهی قمشه ای، مهدی. (۱۳۶۳). *حکمت الهی علم و خاص*. تهران: اسلامی.
- باقلانی، محمد بن طیب. (۱۹۵۷م). *التمهید*. بیروت: المكتبة الشریقه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵ق). *شرح فصوص الحکم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۳). *انه الحق*. قم: قیام.
- _____ (۱۳۸۵). *دروس معرفت نفس*. قم: الف لام میم.
- _____ (۱۳۹۱). *دیوان اشعار*. قم: الف لام میم.
- _____ (۱۳۹۳). *شرح العیون فی شرح العیون*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷). *شرح فارسی اسفار اربعه*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۶). *کلمه علیا در توفیقیت اسما*. قم: دفتر تبلیغات.
- _____ (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۹). *تعلیق بر شرح منظومه*. تهران: نشر ناب.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. با تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۷۲). *شرح حکمه الاشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: منشورات اسماعیلیان.
- _____ (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم.
- طوسی، نصیر الدین. (۱۳۸۶). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: بوستان کتاب.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۶). *حاشیه بر نهایه الحکمه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۴۰۰). *علم النفس فلسفی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.
- _____ (۲۰۰۷م). *عین الیقین*. بیروت: دار الحوراء.
- _____ (۱۴۱۸ق). *علم الیقین*. قم: بیدار.
- قرچغای خان، علیقلی. (۱۳۷۷). *احیای حکمت*. تهران: احیاء کتاب.
- قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*. قم: سازمان اوقاف و امور خیریه انتشارات اسوه.
- قونوی، صدر الدین. (۲۰۱۰م). *مفتاح الغیب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (ملاصدرا) صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). *اسرار الآیات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۶۵). *الرسائل*. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*.
- تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۷۸). المظاهر الالهيه. تهران: بنياد حكمت
اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲). شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات
شفاء. تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.

_____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدايه الاثريه. بيروت: مؤسسه
التاريخ العربی.

_____ (۱۳۶۳). مفاتيح الغيب. تهران: انجمن حكمت و
فلسفه ايران.

(مولوی) بلخی، جلال الدين محمد. (۱۳۹۰). مثنوی معنوی. تهران: هرمس.

مقایسه ماهیت فلسفه و رویکرد تطبیقی آن از منظر علامه طباطبایی، دکتر حائری یزدی و دکتر فلاطوری

محمد حسن یعقوبیان *

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، مقایسه ماهیت فلسفه و رویکرد تطبیقی آن با تأکید بر آراء علامه طباطبایی، دکتر حائری یزدی و دکتر فلاطوری است که با روشی مقایسه‌ای، ضمن پردازش اولیه در توصیف دیدگاه سه اندیشمند و جستجوی تمایزات و تشابهات، به پردازش ثانویه و تبیین آنها نیز توجه نموده است. وجه پیشاتطبیق در انتخاب اطراف سه گانه تطبیق، آن است که سه اندیشمند در عین اعتقاد به اصالت تراث حکمی سنتی، به گشودن پنجره به سوی دیگری فلسفی و معاصرت آن میراث اندیشیده و البته در مواردی متمایزند. طبعاً بررسی این مسئله در اطراف سه گانه مذکور، علاوه بر جهت‌دهی بهتر به روند تحقیقات فلسفه اسلامی معاصر، می‌تواند گویای وضعیت فلسفه تطبیقی در ایران و رهگشای تکامل آن باشد. یافته‌ها حاکی از آن است که آنها در ارائه خوانشی نوین و احترام و ارتباط با دیگری‌های فکری به شکل گفتگوی فلسفی و طرح فلسفه پویا و جامع، مشترکند اما در نوع ارتباط با فلسفه غرب، دغدغه دینی یا فلسفی و تلقی از ماهیت علم بایکدیگر متمایز بوده تا آنجا که برخی فیلسوف تطبیقی با رویکرد فرافرهنگی و برخی مانند استاد فلاطوری بیشتر گرایش‌های میان‌فرهنگی دارند. استقبال معرفتی از دیگری‌های فلسفی و ارزیابی عقلانی در مقایسه، اخذ رویکرد پویا و روش اجتهادی، حفظ بی‌طرفی روشی و عدم قداست‌بخشی به فیلسوفان و

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران. ایران. (yaghoobian@motahari.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴)

□ محمد حسن یعقوبیان، (۱۴۰۴). مقایسه ماهیت فلسفه و رویکرد تطبیقی آن از منظر علامه طباطبایی، دکتر حائری یزدی و دکتر

فلاطوری، فصلنامه حکمت اسرائ، ۱ (۴۸)، ۱۲۱ - ۱۴۸. | doi: 10.22034/isra.2025.507097.2065

مکاتب سنت خودی و پرهیز از شخصیت‌پرستی، نکات مهم آراء این اندشمندان در تداوم و تکامل فلسفه تطبیقی معاصر است. البته گسترش دامنه شکار مسائل و توجه به موضوعات نوین انضمامی، توسعه طرفین مقایسه در افکار فلسفی غرب و شرق دور، حفظ تواضع معرفتی و پرهیز از تمایزطلبی صرف، از نکات ترمیمی مهم در فلسفه تطبیقی کنونی است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اسلامی، فلسفه تطبیقی، فلسفه میان فرهنگی، ایران معاصر علامه طباطبایی، دکتر مهدی حائری یزدی، دکتر عبدالجواد فلاطوری.

مقدمه

فلسفه تطبیقی در ایران گرچه به یک معنی قابل ریشه‌یابی تا متقدمین و متأخرین است (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۵۳-۱۵۱) اما به مفهوم نوین آن در دوره معاصر با تلاشهای کنت دوگوبینو و میرزا بدیع الملک، جرقه‌ها و شعله‌های اولیه‌اش را در دو نسل اول و دوم سنت حکمی تهران زده تا به سنت حکمی قم و روزگار کنونی رسیده است. این پژوهش می‌کوشد تا با نظر به عصر کنونی، بر سه اندیشمند بزرگوار، علامه طباطبائی، استاد مهدی حائری یزدی و استاد فلاطوری تمرکز نماید. این اطراف سه‌گانه مقایسه، حول مسئله ماهیت فلسفه با رویکرد تطبیقی مورد توجه قرار گرفته‌اند. در توضیح وجه پیشاتطبیق این مقایسه و چرایی انتخاب اطراف آن نیز، قابل ذکر است که هر سه اندیشمند که به نحوی در امتداد سنت حکمی تهران قرار دارند، از فضای گفتمان سنتی و تسلط بر تراث فلسفی برخاسته اما در عین توجه به اصالت آن میراث، به معاصرت نیز اندیشیده و با التفات به دیگری‌های فکری و فلسفی، از ضرورت ورود به گفتمان فلسفی جهان و نخواستاری و پویایی فلسفه اسلامی سخن رانده‌اند که این مهم منجر به التفات به رویکرد تطبیقی در سلوک فلسفی ایشان شده است. توجه به فلسفه‌های مدرن غربی و گفتگو با اندیشمندانی چون هانری کربن توسط علامه طباطبائی، سفر مستقیم و تحصیل فلسفه غرب استاد حائری در آمریکا و کانادا و گفتگوهای بینافرهنگی و بین‌الادیانی استاد فلاطوری در اروپا، شواهدی چند بر این مدعاست. اما علی‌رغم این اشتراکات، چنانکه مباحث آنان یا مباحثات گهگاهی بین آنها نشان می‌دهد، بعضاً در دغدغه‌ها، روش و سبک خود از یکدیگر متمایزند. بازخوانی مقایسه‌ای این موارد، ضمن برجسته‌کردن پویایی تراث فلسفی و گشودگی رویکرد تطبیقی در کار ایشان، می‌تواند رهگشای تداوم و تکامل فلسفه تطبیقی در فضای معاصر باشد که بعضاً مورد بی‌مهری قرار گرفته است. همچنین،

ضمن پاسداشت شانه‌های این بزرگان در راههای رفته، آسیب‌شناسی موانع و شناسایی گامهای نرفته برای نسل جدید را نمودار می‌گرداند. از این رو، روش این پژوهش، روشی مقایسه‌ای است که ضمن پردازش اولیه در توصیف دیدگاه سه اندیشمند و جستجوی تمایزات و تشابهات، به پردازش ثانویه و تبیین آنها نیز توجه نموده تا فرآورده‌های معرفتی بیشتری در باب فلسفه تطبیقی در ایران معاصر را جستجو نماید. در بررسی پیشینه این پژوهش، موردی در مقایسه این سه اندیشمند به ویژه در ماهیت فلسفه تطبیقی مشاهده نشد و معدود مواردی نیز مانند مقاله «مناقشه فلاطوری و طباطبایی؛ دو نگاه به اخلاق علم» از سید حسن اسلامی که به بررسی مناقشه مکتوب دو طرف استاد فلاطوری و علامه طباطبایی پرداخته‌اند، موضوع دیگری مانند اخلاق علم و پژوهش را دنبال کرده‌اند که از موضوع این پژوهش متمایز است.

۱. توصیف اولیه فلسفه و رویکرد تطبیقی آن در اندیشه و عمل سه اندیشمند

در ابتدا به تصور و تلقی سه متفکر در باب فلسفه و رویکرد تطبیقی مورد اشاره و به کار رفته توسط ایشان می‌پردازیم:

۱-۱. نظرگاه علامه محمد حسین طباطبایی

علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) که از طریق سید حسین بادکوبه‌ای و میرزاهاشم اشکوری به نحوی در تداوم سنت حکمی تهران جای دارد (فنائی، ۱۳۹۵، ج. ۳، ص. ۵۱۶)، در برخی کتب خود مانند بدایه و نهایه الحکمه به سیره و سبک قدما، حکمت را علم به موجود بماهوی موجود یا احوال موجود مطلق علی وجه کلی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص. ۸) که در واقع وجود بشر طالا از قیود طبیعی و ریاضی است که تصورا و تصدیقا بدیهی می‌باشد. (همان، ص. ۹) روش پرداختن به این موضوع نیز، برهان ملازمات عامه است (همان، ص. ۱۰) که لوازم مساوی وجود به مثابه عوارض ذاتی را برای رسیدن به یقین بمعنی الاخص به کار می‌برد

که یقینی مضاعف با امتناع نقیض گزاره مورد باور است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲). مطالب معرفت‌شناختی نیز به سیره حکمای سلف، در وجود ذهنی یا مرحله یازدهم در بحث علم و رساله برهان مورد بحث قرار می‌گیرد. اما در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ساختاری نوین درمی‌اندازد که شش مقاله اول به معرفت‌شناسی تعلق می‌گیرد و سپس مباحث وجود و هستی‌شناسی مطرح می‌شوند. در اینجا ضمن توجه به مباحث فلسفی مدرن در معرفت‌شناسی، دیگری‌های فلسفی مانند مارکسیزم نیز در نظر گرفته می‌شود. البته شارح اصول فلسفه علاوه بر مباحث ماتن، در مباحث مختلف به دیگر فلسفه‌های غربی نیز گریز زده و به بحث و بررسی می‌پردازد. لذا در مقدمه جلد اول، ضمن اشاره به مقایسه آراء فلاسفه اسلامی با نظریات جدید غربی (طباطبائی، ۱۳۵۹، ص. ۱۲) و ادعای ابتکار در طرح برخی از مسائل، بیان می‌کند که این کتاب، یک اقدام اساسی است و فلسفه در ایران را وارد مرحله جدیدی می‌کند. (همان، ص. ۱۳)

تداوم راه علامه توسط دو نسل از شاگردان ایشان در این جهت، منجر به رواج نام نوصدرائی می‌شود که البته بعضاً با پذیرش آن موافق نبوده اما شارحان موافق این نامگذاری، جریان نوصدرائی را با ابتکار در طرح مسائل، چیدمان نوین و روشهای جدید، به تبیین می‌نشینند. (رشاد، ۱۳۷۸، ص. ۶۰) جریان نوصدرائی در برابر دو گروه از مخالفان که گاه فلسفیت آن را به چالش کشیده (ملکیان، ۱۳۸۱، ص. ۵۶ و ۸۱) و گاه اسلامیت آن را به زیر سوال برده‌اند؛ در بدایه و نهاییه بدون ذکر یک آیه و روایت، به ذکر و تبیین مباحث فلسفی پرداخته و در عین حال در کتابهایی مانند «علی و فلسفه الهی» و «سیری در نهج البلاغه» از عقل فلسفی شیعه سخن رانده‌اند (مطهری، ۱۳۵۴، ص. ۴۰) تا بُعد دینی و اسلامی فلسفه مورد نظر خود را نیز تبیین نمایند.

علاوه بر اینها، علامه طباطبائی در گفتگوهایش با هانری کربن می‌کوشد تا پنجره‌ای

رو به دیگری‌ها بگشاید و فرصت را مغتنم شمارد. البته اگرچه ظاهراً خروجی این گفتگوها بیشتر بر مباحث کلامی و شیعه‌شناسی تمرکز دارد (طباطبائی، بیتا، ص. ۱۳)؛ اما به هر روی، تشکیل حلقه گفتگو و گشودگی علامه در آن سلسله جلسات که به گزارش شاهدان، در برخی جلسات تا طرح و بحث تائوته چینگ چینی و اپانیشادهای هندی پیش می‌رود (شایگان، ۱۳۹۴، ص. ۴۴)، گام‌های روبه جلویی را به تصویر می‌کشند که در فضای گفتمان سنتی چندان مورد توجه نبوده است.

۲-۱- نظرگاه دکتر مهدی حائری یزدی

استاد مهدی حائری (۱۳۰۲-۱۳۷۸) نیز در فلسفه، میراث‌دار اساتیدی چون حضرت امام، سید احمد خوانساری و میرزامهدی آشتیانی است. (حائری، ۱۳۸۴، ب، ص. ۳۶۰-۳۵۸) پس از آنکه به عنوان نماینده آیت‌الله بروجردی به غرب می‌رود، در دانشگاه‌های جرج تاون و میشیگان تحصیل می‌کند و در دانشگاه کانادا رساله دکتری خود در باب علم حضوری را می‌گذراند تا بدین شکل فرصت شناخت مستقیم فلسفه غرب به ویژه گرایش تحلیلی را بیابد (همان، ص. ۳۶۵) و چنانکه خود اشاره نموده با هر دو سنت فلسفی شرق و غرب به خوبی آشنا باشد. (حائری، ۱۳۸۴، الف، ص. ۲) فلسفه از نگاه او که به مثابه مادر علوم بوده، پی‌جوئی حقیقت و جهان هستی است (حائری، ۱۳۸۴، ب، ص. ۳۵۴) پی‌جوئی‌ای که سیستماتیک (حائری، ۱۳۸۴، الف، ص. ۱۴)، به دنبال بررسی وجود مطلق لابلشرط مقسمی است و لذا شامل همه موجودات مادی و مجرد و خیالی و واقعی می‌شود. (همان، ص. ۲۲) عوارض ذاتی آن را نیز با تفکیک عامل پیدایش و عامل پذیرش مطرح نموده و به نقد نظر علامه طباطبائی می‌پردازد که لزوماً عوارض ذاتی نباید مساوی موضوع باشد بلکه می‌تواند امر اخص نیز باشد و اساساً قسم، اخص از مقسم است. (همو، ۱۳۸۴، ب، ص. ۷۶) در این راستا، فلسفه اسلامی نیز، همانند و میراث‌دار فلسفه هلنیکی است. (حائری، ۱۳۸۴، ب، ص. ۳۸۶) و اگر وصفی به نام اسلامی هم دارد نه به معنی اتخاذ از منابع قرآنی بلکه به معنی نشانه‌ای تاریخی است که

در کشورها و حکومت‌های اسلامی رشد یافته است (همانجا). روایات و آیات در آن نیز تنها جنبه استشهادی دارند. در این راستا، تلقی هائری کربن از فلسفه اسلامی را بر نمی‌تابد که به مثابه تئوزوفی معرفی شده و منجر به بی‌صورت و محتوا کردن فلسفه اسلامی شده است. (همان، ص. ۳۹۷) اگرچه خود در مواردی از موجودشناسی اسلامی و وجودشناسی توحیدی سخن می‌گوید. (همان، ص. ۵۱) با عنایت ویژه‌ای که برای حکمت متعالیه قائل است، برتری آن را در زبان برتر می‌داند که همان اصالت وجود است که با تکیه بر آن، به مسائل و مباحث و مکاتب فلسفی پیش از خود می‌پردازد. (همان، ص. ۱۶)

روش بررسی فلسفی البته تحقیقی و اجتهادی است:

«روش تحقیقی و اجتهادی فلسفه اسلامی رو به ضعف و انحطاط گذاشته و به جای تحقیقات علمی و نقادی‌های تخریبی، بیشتر دانشمندان به توضیح سخنان پیشینیان پرداخته‌اند و منظور ما از روش تحقیقی در فلسفه اسلامی عبارت از مجموعه هدم و تاسیس یا تخریب و سازندگی است.» (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۲۹)

روشی که البته نه به عنوان مشربی تازه در فلسفه اسلامی بلکه به جهت طرح و بحث مبتکرانه و نقادانه و بدون از ترس از شخصیت‌های بزرگ شرق و غرب است. (همان، ص. ۳۱) این روش اگرچه در کسانی چون ملاصدرا تحقق داشته اما به تدریج در برخی شارحان مانند ملاحادی سبزواری و میرزا مهدی آشتیانی افول کرده است (همان، ص. ۳۶ و ۳۷)؛ برخلاف کسانی دیگر چون آقا علی مدرس زنوزی که قریحه نقادی و ابتکار داشته و به تقریر و تحریر صرف نپرداخته است. (همانجا) در ادامه به روش تطبیقی و ضرورت آن اشاره می‌کند (همان، ص. ۴۴) که علی‌رغم مشکلات زبانی و ترجمه، امکان‌پذیر است و فلسفه غربی و شرقی دو قطب مخالف هم نیستند که سازش‌ناپذیر باشند (همان، ص. ۴۵) لذا با نظر به مسئله مورد بحث، آتش بحث عقلی و استدلالی بین نظرات مختلف، برافروخته می‌شود. (همان، ص. ۴۸)

با نظر به چنین تلقی‌ای از فلسفه با روش تطبیقی است که از فلسفه کلی به مثابه فلسفه جامع سخن می‌گوید که به هر دوی فلسفه غرب و اسلامی نظر دارد. (همو، ۱۳۸۴، ب، ص. ۳۷۲)

۱-۳. نظرگاه دکتر عبدالجواد فلاطوری

استاد فلاطوری (۱۳۰۴-۱۳۷۵) نیز به لحاظ میراث فلسفی از محضر شیخ محمد تقی آملی و میرزا مهدی آشتیانی بهره برده است، با سفر به آلمان و تحصیل در علوم جدید، رساله دکتری‌اش را در باب اخلاق عملی کانت می‌نویسد و رساله استادی‌اش را در رابطه فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی به تحقیق می‌نشیند. به نظر می‌رسد که در کنار جنبه‌های فلسفی و تفکیکی خود، یک گفتگوگر فرهنگی در سطح بین‌المللی است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص. ۳۱۶) که دغدغه‌های بین‌الادیانی و بین‌فرهنگی دارد. از منظر او فلسفه فلسفه گویای آن است که فلسفه، تبیینی سیستماتیک و هماهنگ از جهان است نه این که به دنبال حقیقت نفس‌الامری باشد. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۶۱) همچنین، مبدا یونانی و غیردینی داشته و تنها پیشوایان فکر در عالم اسلام به آن صورت اسلامی دادند و بیش از این اسلامی نیست. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۴۲) البته در جایی دیگر استفاده از شیوه اندیشه قرآنی و روح اسلامی را نیز اضافه می‌کند (فلاطوری، ۱۳۹۴، ص. ۳۶۵) اما باز با تأکید بر عدم انطباق آن با اسلام، معتقد است که خلط دین و فلسفه در طول تاریخ ما نه به نفع دین بوده و نه فلسفه چرا که دین را از دین بودنش و فلسفه را از تحرک و پویایی‌اش انداخته است. (همان، ص.

(۱۴۸)

دغدغه‌های فرهنگی، او را به رابطه فلسفه و فرهنگ و البته اجتماع می‌کشاند تا آنجا که بیان می‌کند ما نیازمند فلسفه دیگری هستیم. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۵۳) در واقع، او ضمن اشاره به اینکه صدرا صاحب فکر و دقیق بوده است (همان، ص. ۱۵۶ و ۱۵۷)؛ اشاره می‌کند که فلسفه صدرا هم اکنون نیز می‌تواند منجر به تحولات زیادی در اجتماع ما بشود و نظریات تازه‌ای از آن استنباط شود (همان، ص. ۱۲۰)؛ اما معتقد است که ما نیازمند

یک فلسفه جهانی هستیم:

«الان ما نمی‌توانیم فکری کنیم که فقط منحصر به ایران و اسلام باشد، فکر ما باید جهانی باشد. باید وجود خودمان را در قالب جهانی پیدا کنیم...» (همان، ص. ۱۵۴)

در این راستا فلسفه سستی ما در مواردی نیازمند پیرایش است، چنانکه مواردی از آن مانند بحث افلاک فروریخته و دغدغه‌های دینی و الهیاتی آن را از پرداختن به ابعاد تجربی و طبیعی باز داشته است. (همان، ص. ۱۴۴) لذا از فلسفه پویا سخن می‌گوئید که منجر به تحولات اجتماعی بشود (همان، ص. ۱۲۰) و قلمروی متمایز از دین داشته و مانند نگرش ابوریحان بیرونی به جهان، دارای رویکرد طبیعی و علمی باشد. (همان، ص. ۱۲۹) از اینجا به ربط فلسفه و حقیقت به مثابه یک امر مبنائی نیز می‌پردازد که فلسفه‌ها اساساً به دنبال حقیقت نیستند بلکه بیانی و دیدی از جهان هستند که باید بیانی منسجم و حتی جنبه عملی بیابند، چراکه فلسفه‌ای که فایده عملی نداشته باشد، فلسفه نیست. (همان، ص. ۱۶۰)

در ادامه، ضمن تفکیکی بین دو قلمرو شرق و غرب به مثابه دو فرهنگ و دو فرم متمایز اندیشه، بین فرهنگ یونانی و سامی تمایز قائل می‌شود (همان، ص. ۶۷ و ۱۰۰) و می‌کوشد تا پویائی و تاثیرگذاری فلسفه را حفظ نماید. (همان، ص. ۸۴) لذا در عین غیر یونانی دانستن فلسفه اسلامی به خاطر تلاقی با فرهنگ اسلامی، دینی بودن آن را به زیر سوال می‌برد. در ادامه ضمن توجه و احترام به دیگری‌های فرهنگی و دینی (همان، ص. ۲۱۳) و مشارکت در تمدن بشری (همان، ص. ۳۴) به مواردی از فلسفه تطبیقی مانند ارزشهای اخلاقی کانت و سنتهای شرقی (همان، ص. ۳۰)، حرکت و محرک آن در فلسفه ارسطویی به مثابه علت غائی و علت فاعلی در فلسفه اسلامی (همان، ص. ۱۰۹) و فلسفه وجود هایدگری و صدرائی (همان، ص. ۱۷۳) اشاره و توجه دارد.

۲. واکاوی تمایزات و تشابهات سه دیدگاه

پس از توصیف اولیه از نظرگاه سه اندیشمند در باب فلسفه و توجه به رویکرد تطبیقی، نکات مهمی از وجوه اشتراک و تمایز بین آنها قابل مشاهده است که در ادامه بدانها می‌پردازیم:

۲-۱. وجوه اشتراک

پس از ذکر توصیف اجمالی نظرگاه این سه اندیشمند بزرگوار، موارد اشتراک ذیل قابل ذکر است که می‌تواند برای محصلان و علاقه‌مندان فلسفه، درس آموز باشد:

- هر سه اندیشمند به میراث سنتی تکیه و تاکید کرده و به اصالت آن باور داشته و به ویژه به حکمت متعالیه و صدرا به عنوان قله فلسفه اسلامی اهتمام و نظر ویژه داشته‌اند، چنانکه علامه از توفیق روشی و طرح مطالب و نظریات تازه و عمیق صدرا سخن گفته (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص. ۶) و به شرح و تکمیل حکمت متعالیه در آثارش پرداخته و استاد حائری به تبیین برتری ابتکاری و منطقی حکمت متعالیه نشسته است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۱۶۰). استاد فلاطوری نیز معتقد است:

«...حقیقت مطلب این است که فکر صدرالمتألهین...فکری است مستقل و پرارزش که می‌بایست از دقایق آن استفاده‌ها و استنباطاتی هم در علوم تربیتی و علوم اجتماعی و سیاسی و هم در استنباطات دینی و مذهبی می‌شد. فکر ملاصدرا هم‌اکنون هم می‌تواند باعث تحولات زیادی در شئون مختلفه در اجتماع ما بشود.» (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۲۰) البته این اهتمام مانع از آن نبوده که در مواردی ابتکاری مانند تقریرهای نوین از برهان صدیقین صدرائی، بعضاً به تکمیل یا امکان نقد نظرات صدرا نیز پرداخته باشند. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۶۲)

- هر سه کوشیده‌اند تا با خلاقیت، خوانشی بروز از این تراث فکری ارائه داده یا از لزوم پویایی فلسفه کلاسیک سخن رانده‌اند و چنانکه در بخش توصیف گذشت، علامه طباطبایی به ارائه تقریرهای نوین از اصول و براهین قدما پرداخته و با ارائه ساختار جدیدی از مباحث فلسفه اسلامی در کتاب اصول فلسفه، سبک و مرحله جدیدی از

فلسفه در ایران را جستجو می‌کند و استاد حائری نیز در کنار ارائه تقریرهای نوین، فلسفه جامع با روش اجتهادی و تحقیقی را مطرح می‌نمود و استاد فلاطوری نیز ضمن توجه به روشهای نوین تحقیق و محتواهای جدید طبیعی و تجربی، فلسفه پویا و جهانی را عنوان می‌کرد. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۲۰ و ۱۵۴)

- تجربه زیسته هر سه نشان می‌دهد که به اندازه توان و امکانات محیطی و فرصتها کوشیده‌اند از طریق ترجمه یا گفتگو با اندیشمندان غربی مانند علامه طباطبائی یا تحصیل مستقیم فلسفه در غرب مانند استاد حائری و فلاطوری، با دیگری‌های فرهنگی - فلسفی ارتباط برقرار سازند. به لحاظ نظری نیز احترام و توجه به دیگری فکری را مد نظر داشته‌اند؛ چنانکه علامه طباطبائی از وجود حقایقی در تائوته‌چینگ سخن می‌گفت (شایگان، ۱۳۹۴، ص. ۴۴) و استاد حائری از لزوم شناخت دوسویه فلسفه اسلامی و غربی از روی موازین علمی و تحقیقی سخن می‌راند (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۳۸) و دکتر فلاطوری نیز به پذیرش و عدم نفی دیگری‌های غیرمسلمان اشاره دارد:

«... باید از اول یک چیز را کنار گذاشت و آن نفی انسانهایی است که غیر ما فکر

می‌کنند، یعنی غیر اسلامی می‌اندیشند...» (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۱۳)

- به دنبال توجه به دیگری‌های فکری و فلسفی و سر بلند کردن از دیگری‌های درون فرهنگی به سمت دیگری‌های برون فرهنگی، به مقایسه و رویکرد تطبیقی در فلسفه پرداخته و در این راه به تفلسف و تفکر می‌پردازند. و در واقع، بخشی از پویایی و معاصرت آن تراث اصیل را از مجرای تطبیق و مقایسه دنبال کرده‌اند تا فلسفه اسلامی را به گفتمان جهانی وارد کنند. چنانکه در نکته استاد مطهری در مقدمه اصول فلسفه گذشت (طباطبائی، ۱۳۵۹، ص. ۱۲) و طرح فلسفه جامع با رویکرد تطبیقی استاد حائری (حائری یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص. ۳۷۲) و فلسفه جهانی مورد نظر استاد فلاطوری آن را نشان می‌دهد (رفیعی‌پور،

۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۵۳).

- هر سه به نحوی و به اندازه خود به ارتباط فلسفه و شرائط اجتماعی-فرهنگی توجه نموده‌اند، چنانکه علامه طباطبائی با توجه به جریانات ماتریالیسم دیالکتیک و تفکرات مادی‌گرایانه و نقش فلسفه الهی در آن و بحث اعتباریات اجتماعی در مقاله ششم اصول فلسفه و استاد حائری یزدی با طرح مباحث جامعه و سیاست از منظر فلسفی (حائری یزدی، ۱۳۸۵، ص. ۲۵۱) و (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ب، ص. ۴۵۴) و استاد فلاطوری با توجه به گفتگوهای میان فرهنگی و تاکید بر ارتباط فلسفه و فرهنگ، این مسیر را دنبال کرده‌اند. این تلاشها نکته بسیار مهمی در ارتباط فلسفه و جامعه و فرهنگ است. لذا برخی چون استاد فلاطوری بر اندیشمندانی از قدما مانند فارابی و ابوریحان بیرونی توجه پیدا می‌کند که ترابضات فرهنگی را نیز مد نظر داشته‌اند. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۵۹ و ۱۸۰)

۲-۲. وجوه تمایز

در عین اشتراکات پیش گفته و دغدغه‌ها و نکات بعضا مشترک میان اطراف سه گانه تحقیق که ذکر شد، می‌توان به تمایزاتی میان آنها نیز اشاره نمود که هم از مباحث مستقل آنها و هم مباحثات گاهگاهی که بین آنها شکل گرفته است، قابل دستیابی است:

- مکاتبات و گفتگوهای فلسفی بین علامه طباطبائی و استاد فلاطوری در باب ملاصدرا (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۳-۴۵) و همچنین در بحث امکان، بین علامه و استاد حائری نیز شکل گرفته (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ب، ص. ۲۷۸-۲۰۳) که به نحوی در سبک بحث و آشنایی با روشهای نوین در کار استاد حائری و دکتر فلاطوری خود را نشان می‌دهد. در واقع، نکته اولیه و اصلی استاد فلاطوری در باب مطالب یادنامه ملاصدرا و به طور اخص در باب مقاله علامه، بنا بر آشنایی اش با سنت علمی آلمانی، در باب آسیب‌شناسی روش سنتی این تحقیقات بوده (اسلامی اردکانی، ۱۴۰۰، ص. ۱۲ و ۱۷) که پر بیراه نیست. امتیاز آشنایی مستقیم و

مراجعه به متون زبان اصلی فلسفی غرب نیز از نکاتی است که مورد اشاره استاد حائری (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ب، ص. ۳۷۱) و شارحان ایشان قرار گرفته است. (همان، سی و پنج) استاد فلاطوری نیز که در این ویژگی اخیر با استاد حائری مشترک است، علاوه بر نکات قبلی در جایی به مکاتبات خود با علامه اشاره نموده و ضمن ادای احترام به علامه طباطبائی از توقف این مکاتبات تاسف می‌خورد که می‌توانست برای فلسفه در ایران زاینده باشد، چرا که دو طرز اندیشه در مقابل هم را مطرح می‌نمود (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۰۱) چراکه با تمرکز بر بحث حرکت، قائل به تفاوت خدای ارسطوئی و خدای اسلامی می‌شود. (همان، ص. ۱۰۹)

البته علی‌رغم تفاوت در سبک و در مواردی مانند استاد فلاطوری با دو اندیشمند دیگر در طرز فکر نسبت به فلسفه، گفتگوهای علمی جدی و در عین حال محترمانه بین اندیشمندان درون یک فرهنگ، در پویایی فلسفه و فلسفه تطبیقی که یکی از مولفه‌های مهم آن گفتگو است، بسیار موثر و مفید است، حتی اگر دو طرز مختلف در تفکر و اندیشه داشته باشند. لذا این بحثها بعضاً از طرفین اصلی به افراد دیگری نیز سرایت کرد و منجر به گفتگوهای علمی بیشتری شد. (اسلامی اردکانی، ۱۴۰۰) چیزی که امروزه نیز ما بدان نیازمندیم. همچنین، قابل ذکر است که بحث دسترسی و خواندن متون به زبان اصلی، چندان به نگارش تبدیل نشده به شکلی که در گفتگوی جهانی تاثیرگذار باشد. چراکه علی‌رغم پاره‌ای از عربی / انگلیسی / آلمانی نویسی برخی از آثار این بزرگواران، معمولاً کتب و آراء ابتکاری آنها در فلسفه تطبیقی، مانند کتابهای اصول فلسفه، کاوشهای عقل نظری و عملی و...، فارسی نویسی شده است.

- در باب گرایش دینی فلسفه نیز، استاد فلاطوری در عین اینکه در مواضعی به فلسفه اهتمام دارد اما گرایشات تفکیکی و دغدغه‌های دینی-کلامی اش، اندیشه‌های میانجی و ترکیبی بین دو فرهنگ یونانی و سامی را به نقد می‌نشیند. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۶۱ و ۶۲) در

واقع، او به فلسفه اسلامی به مثابه مولفه سومی در میانه فرهنگ دینی و یونانی نظر دارد و تا آنجا که به ارتباط فلسفه و دین مربوط می‌شود، تفکیک آنها را خواستار می‌شود و چنانکه در توصیف اولیه ذکر شد، حتی فلسفه را از دغدغه حقیقت نیز جدا می‌کند تا صرفاً نگرش و جهان‌بینی فیلسوف از عالم باشد. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۶۱) برخلاف نظر او اما جهت فکری علامه در حفظ فلسفه اسلامی در تعلق به نگرش دینی به مثابه فلسفه الهی و علوی و ضرورت فهم منطقی و معارف عقلیه در کتاب و سنت است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۲۲۰) و استاد حائری نیز به وجودشناسی توحیدی و اسلامی پرداخته است. (حائری، ۱۳۸۴، ص. ۵۱) در واقع، آنها اگرچه فلسفه اسلامی را در امتداد فلسفه یونانی و هلنیکی تعریف می‌کنند اما معتقدند که در پرتو فرهنگ اسلامی به لحاظ تولید کمی مباحث چنانکه علامه طباطبایی رشد مسائل فلسفی از دوپست مسئله در فلسفه یونان را به هفتصد مسئله در فلسفه اسلامی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۱۱) و البته به لحاظ تحوّل کیفی آنها، رشد یافته است. لذا به نظر می‌رسد که استاد فلاطوری، تفکیک دین از فلسفه را به نفع دین و برای حفظ اسلام دنبال می‌کند اما دو اندیشمند دیگر، اگر بر جنبه یونانی یا عقلی فلسفه مستقل از منقولات تاکید دارند، به نفع و دفاع از بعد فلسفی فلسفه اسلامی است.

دغدغه‌های فرهنگی و دینی پر رنگ استاد فلاطوری باعث می‌شود تا دیدگاه وی به تدریج از فلسفه تطبیقی فاصله گرفته و به حوزه میان‌فرهنگی نزدیکتر شود. چنانکه دیدگاه‌های وی مورد توجه اصحاب نگرش میان‌فرهنگی نیز قرار گرفته است. (یوسفی، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۶)؛ اگرچه به لحاظ همان رویکرد تبلیغی به دین به نحوی با رویکرد میان فرهنگی نیز فاصله دارد (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص. ۳۲۳) اما تا آنجا که مخاطب جهان امروز و شرایط فرهنگی و گفتگوهای بین‌الادیانی و بین‌فرهنگی برای او پررنگتر از علامه و دکتر حائری

می‌شود که در امتداد سنت قدما و مباحث فلسفی در لحاظ حکمت خالده و حقیقت بی‌وطن، بیشتر رویکرد فرافرهنگی دارند. گرچه علامه طباطبائی نیز با بحث اعتباریات و گفتگوهای بینافرهنگی خود نیز مورد توجه اصحاب میان‌فرهنگی قرار گرفته (مصلح، ۱۳۹۷، ص. ۲۶۲) و گشودگی او نسبت به دیگری‌های فکری و فرهنگی (مصلح، ۱۳۹۲، ص. ۱۱) را به جهت ابعاد علمی متنوع و رویکرد عرفانی‌اش در مقابل رویکرد الهیاتی استاد مطهری دانسته (همان، ص. ۱۱۱) و در ادامه با رویکرد تطبیقی در مقایسه ماتن و شارح اصول فلسفه، به نزدیکی علامه با نگرش میان‌فرهنگی نظر داده‌اند. البته داوری در تمایزات و احیانا ترجیح میان ماتن و شارح در بحث تطبیقی یا میان‌فرهنگی، محل تامل بیشتری است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص. ۲۰۲ و ۲۰۳) که از عهده این مقاله خارج است. اما برخی از موافقان جریان نو صدرائی، معتقدند که این بعد فرهنگی علامه غیر از بعد فلسفه تطبیقی ایشان است (همان، ص. ۷۴) که از این حیث در شیوه ارائه بحث بین ماتن و شارح، تفاوت چندانی نبوده و علامه نیز علی‌رغم برخی از گشودگی‌ها، در بحث فلسفی در موارد متعددی از مَّبَع بودن برهان (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص. ۱۱۳) در معقولات و مفاهیم فلسفی و صرف کشمکش سخن با سخن (همان، ص. ۹۹) به شیوه مرسوم سنتی سخن گفته و عمل کرده که از جمله آنها همان گفتگوهای مکتوب با استاد فلاطوری و استاد حائری است. جای اضافه کردن این نکته نیز وجود دارد که میان‌فرهنگی دیدن ابعادی از استاد فلاطوری و علامه طباطبائی نیز نباید یکسان پنداشته شود، چه اینکه علامه به کنش انسانی ادراکات و اعتباریات اجتماعی و فرهنگ با خوانشی متفاوت از فطریات معتقد است و استاد فلاطوری نگرشی انفعالی به انسان با کنش و مبدئیت الهی با دغدغه‌های تبلیغ دینی دارد که در ادامه در بحث ماهیت علم خواهد آمد.

- به لحاظ ماهیت علم، برای استاد فلاطوری با نگرش دینی، علم حقیقتی است که

ارتباط با خداوند دارد نه اینکه مبتنی بر مفاهیم و معقولات فلسفی در جستجوی مبدا و علل باشد که در مباحث حکما و از جمله علامه مطرح است:

«فقد ظهر مما تقدم ان البحث عن المطلوب انما يفيد العلم به بالسلوك اليه عن طريق سببه ان كان ذاسبب او من طريق الملازمات العاقه ان كان ممن لا سبب له» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۲۱) درواقع، استاد فلاطوری با تکیه بر مباحث معرفت فطری اهل تفکیک از شاکله اسم - شیء در قرآن بر طبق تعلیم اسماء الهی به انسان صحبت می‌کند (فلاطوری، ۱۳۹۴، ص. ۲۷۱ و ۲۷۷) علمی که به اراده و فعل الهی و انفعال انسان شکل می‌گیرد. (همان، ص. ۳۱۵) از اینرو با مفاهیم کلی و جستجوی علت و مبدا و برهان و تشکیل قیاس، متمایز است (همان، ص. ۲۸۸) و حکمت قرآنی نیز هیچ نسبتی با حکمت مصطلح در مباحث فلسفی ندارد. (همان، ص. ۳۱۱) بدیهی است با چنین تلقی از علم، متافیزیک و فلسفه امکان شکل‌گیری ندارد و به طریق اولی ارزیابی فلسفی با رویکرد تطبیقی جای طرح ندارد و حتی آن مباحث گفتگو با دیگری‌های دینی و فرهنگی مطابق با اصول فکری مخاطبان امروزی که مد نظر استاد فلاطوری است نیز، جای تامل خواهد داشت. البته از سوی دیگر، تعریف غایت معرفت علمی و فلسفی به یقین مضاعف نیز که در مباحث علامه مطرح شده است و طرح بازگشت علم حصولی به حضوری (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص. ۲۹۶) جهت نزدیک‌تر شدن به چنان یقینی، انتظاری حداکثری برای فلسفه است و با تواضع معرفتی در مباحث فلسفی به ویژه با رویکرد تطبیقی که مبتنی بر جستجوی مشترک است نیز، سازگاری چندانی ندارد.

- از منظر موضوع فلسفه نیز، استاد فلاطوری با تفکیک الهیات و حقایق نفس الامری از حوزه تحقیقات فلسفی:

«... ما در فلسفه به دنبال حقیقت نفس الامری نیستیم. سوال از حقیقت نفس الامری

مربوط به حوزه دین است و نه فلسفه و این سوالات دینی از اول هم در فلسفه مطرح نبوده است...» (رفیعی پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۶۱)

و تمرکز بر تبیین ابعاد طبیعی جهان (همان، ص. ۱۴۴)، بر محدودیت موضوع آن تاکید دارد و علامه به سبک معمول قدما وجود بشرط لا از قیود ریاضی و طبیعی را موضوع می داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص. ۸). استاد حائری با طرح وجود لابشرط مقسمی، وسیعترین دایره را در نظر می گیرد:

«اما معنی دوم وجود مطلق در فلسفه اسلامی است که به هیچ گونه قید و شرطی حتی به قید اطلاق هم وابسته نیست... و چون موضوع مابعدالطبیعه وجود مطلق بدین معنی است، تمام حقایق جهان هستی را زیر بال و پر خود خواهد گرفت و هیچ چیز از حیثه شمول آن بیرون نتواند بود.» (حائری یزدی، ۱۳۸۴الف، ص. ۲۲)

طبعا هر کدام از این تلقی ها لوازم خود را در پرداختن فلسفه به موضوعات انتزاعی یا انضمامی دارا می باشد.

- به لحاظ روشی نیز، نوصدرائیان، فلسفه تطبیقی خود را با رویکرد خشک عقلی در باب مسائل دنبال می کنند (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص ۷۵) و استاد حائری نیز با استفاده از روش سنت تحلیلی در فلسفه غرب و با تمرکز بر مفاهیم و اصطلاحات بر روش اجتهادی و جدّیت عقلی تاکید دارد. (حائری یزدی، ۱۳۸۴الف، ص. ۴۸) استاد فلاطوری اما با رویکرد دینی خود، با استمداد از گزاره های نقلی در کنار مباحث عقلی، ضمن تاکید بر مفاهیم و اصطلاحات کلیدی و تحلیل و ریشه یابی نظری آنها (فلاطوری، ۱۳۹۴، ص. ۶۸)، بر جنبه های عملی و کاربردی در فلسفه توجه بیشتری دارد. هر سه اندیشمند معاصر، در نسبت با شخصیت مهم فلسفه تطبیقی در ایران معاصر، یعنی هائری کربن از روش او در پدیدارشناسی تاویلی و کشف المحجوب متمایز هستند (یعقوبیان و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۲) و

چنانکه ذکر شد در مواردی مانند تلقی از فلسفه نیز با او به بحث نشسته‌اند. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۷۶) دیدگاه‌های استاد فلاطوری نیز احیانا با خوانش حکمی-عرفانی کربن از شیعه چندان سازگاری ندارد. اما لازم به ذکر است که صرف ارائه مختصر و اجمالی روش مقایسه به شکل ارزیابی خشک عقلی و یا اجتهادی کافی نیست بلکه مقایسه‌کنندگان باید مولفه‌های نظری و عملی سبک مقایسه خود را به تفصیل و تدقیق بیشتری ارائه نمایند که در ادامه برخی از آنها ذکر خواهد شد.

۳. فرآورده‌های معرفتی مقایسه سه نظرگاه برای فلسفه تطبیقی معاصر

پس از توصیف و ذکر وجوه تشابه و تمایز در پردازش اولیه، در پردازش ثانویه به تحلیل و تبیین نکات مبنایی تری بر اساس مؤلفه‌های اصلی مقایسه فلسفی می‌پردازیم که برای فلسفه تطبیقی معاصر ایران می‌تواند رهگشا باشد:

۳-۱. دامنه مسائل فلسفه تطبیقی

علی‌رغم نکته درست علامه و نوصدرائیان در افزایش کمی و تحوّل کیفی در بعضی از مسائل فلسفه در فلسفه اسلامی (طباطبائی، ۱۳۵۹، ص. ۱۱)، به نظر می‌رسد که دغدغه‌های پررنگ دینی فلسفه اسلامی در اثبات جایگاه فلسفه در طول تاریخ فرهنگ اسلامی و همچنین، انگیزه‌های شخصی فیلسوفان مسلمان، باعث شده تا یکی از ورودی‌های مهم مسائل فلسفه اسلامی، مباحث، چالش‌ها و دغدغه‌های الهیاتی در مبدأ و معاد و چالش‌های درون‌فرهنگی بین جریان‌ات کلامی، عرفانی و فلسفی باشد. اما توجه به نکات انضمامی زندگی انسان و چالش‌های معاصر، توجه به مخاطب‌های امروزی در مقیاس جهانی باعث می‌شود تا دامنه جذب مسائل در ورودی فلسفه گسترده‌تر شود و در عین حال منحصر در بعد الهیاتی نباشد. چه اینکه در هر سه بزرگوار نیز علی‌رغم افق مهم توجه به جامعه و فرهنگ، همچنان دغدغه‌های الهیاتی پررنگ‌تر است. چرا که همچنان

پرسشها و چالشهای الهیاتی (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۲۲۰)، ارائه تقریر نوین از برهان صدیقین، الهیات تطبیقی در کاوشهای نظری (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۲۹۷) و تبیین جامعه بر اساس وحدت وجود و امکان فقری (همو، ۱۳۸۴، ص. ۲۵۸)، در صدر مباحث است. استاد فلاطوری نیز چنانکه گذشت اگر قائل به تفکیک ابعاد الهیاتی از فلسفه است، اتفاقاً از سرِ دغدغه‌های دینی و الهیاتی است تا در مقایسات خود به تمایزاتی نظیر خدای ارسطو و صدرا با قرآن برسد. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۰۹) از سوی دیگر البته، مجالی که موضوع فلسفه مانند وجود مطلق بشرط لا در علامه یا مطلق وجود لابشرط در مباحث استاد حائری، به طرح موضوعات اخص و انضمامی‌تر می‌دهد نیز باید مورد توجه قرار گیرد. یکی از عوامل گسترش دید در شکار مسائل و توجه به موضوعات نوین، رویکرد تطبیقی در فلسفه است که دیگری‌های فلسفی را می‌بیند و لذا مسائل، زاویه دید، اشکالات و یا محاسن دیدگاه خودی را برجسته و شفاف می‌سازد. چنانکه علامه با توجه به فضای فرهنگی خود در تبلیغات مارکسیستی و ماتریالیزم دیالکتیک به بررسی مبانی الهیاتی با نظر به مصداق بارز عصر خود و یا با توجه به مباحث معرفت‌شناسی در پارادایم آگاهی فلسفه غرب، به تقدم مباحث معرفت‌شناسی و گسترش آنها در فلسفه اسلامی در کتاب اصول فلسفه اهتمام می‌ورزد. استاد حائری نیز که در غرب با پرسشهای نوین جوانان روبرو می‌شود که آموخته‌های سنتی و پیشین برای پرداختن به آنها کافی نیست، به تحصیل مبنایی تفکر غرب می‌پردازد (نصری، ۱۳۹۳، ص. ۳۱) و لذا فی‌المثل با توجه به رویکرد تحلیلی و منطقی جدید، برهان صدیقین صدرائی را بازخوانی می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص. ۶۱) و نظر به نکات کانت در الهیات بمعنی‌الاصح، به الهیات تطبیقی در کاوشهای عقل نظری توجه می‌کند. (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۲۹۷)

گاهی نیز بازخوانی نوین از مسائل یا مکاتب یا یک شخصیت نیز، خود مرهون توجه

به رویکردهای نوین است، چنانکه استاد فلاطوری به بازخوانی بیرونی و فارابی توجه و التفات می‌یابد. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۵۹ و ۱۸۰) همچنین، با مواجهه با فرهنگ اروپا با پرسشهایی نظیر اینکه «ما چه داریم و چگونه می‌توانیم عرضه کنیم؟» (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۱۹) درگیر است که مسئله‌هایی مقابل او می‌گشاید. البته این نکته نیز قابل ذکر است که در فلسفه تطبیقی لزوماً نباید به داشته‌های خود برای مقایسه‌ورزی تأکید بورزیم بلکه گاه باید بر نداشته‌های خود که در سنتهای فلسفی دیگر طرح و بحث یافته‌اند نیز نظر نمود و کوشید تا فقدان سنت فلسفی خود را در پرتو این تفلسف مع‌الغیر، ترمیم نموده و فربه نمائیم.

۲-۳. طرفین یا اطراف شرقی - غربی تطبیق

طرفین یا اطراف فلسفه تطبیقی برخلاف تلقی رایج، منحصر در شرقی - غربی به معنی فلسفه اسلامی و غرب نیست بلکه شرق و غرب نیز هر کدام مجموعه متنوعی از مصادیق را دارند. علاوه بر این، این طرفین می‌تواند غربی - غربی یا شرقی - شرقی باشد؛ گو اینکه مباحث جدیدتر فلسفه تطبیقی تلاش می‌کند تا از دوگانه غرب و شرق نیز عبور کند. (Moeller, 2022, p218) در مباحث استاد حائری، تمرکز بیشتر بر فلسفه اسلامی و غرب است: «در هر حال، روش تطبیقی ما این است که پس از تحریر مسائل فلسفه غربی با اصطلاحات مخصوص فلسفه اسلامی، وارد بحث شویم و میان یکی از فلاسفه بنام غرب و یکی از شاخصین فلسفه اسلامی آتش بحث را دامن زنیم...» (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۴۸) استاد فلاطوری نیز البته با گرایش دینی - فرهنگی خود به دیگری‌های دینی مسیحی - یهودی توجه بیشتری دارد. (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۱۱ و ۲۱۵) اما در رویکرد علامه طباطبائی و شاگردان ایشان، ضمن توجهاتی به فلسفه غرب، در گفتگوهای محفلی، به دیگری‌های شرق دور در خوانش تائوته چینگ و اپانیشادها نیز توجه می‌شود (شایگان، ۱۳۹۴، ص. ۴۵)؛ چیزی که در تاریخ اندیشه اسلامی توسط ابوریحان و میرفندرسکی - با

حفظ تمایز رویکردشان - مورد توجه بوده و به تدریج کمرنگ شده است. اما خروجی بالفعل و محصلی در مباحث فلسفی ما نمی‌یابد؛ لذا جای خالی توجه به شرق دور و نزدیک، چنانکه بعضاً در مباحث ایزوتسو در صوفیزم و تائوئیزم و ذن بودائی مطرح شده، خالی است.

علاوه بر این، رویکردی که باید در مطالعات تطبیقی مورد توجه ویژه قرار گیرد این است که مثل مباحث ملل و نحل قدیم در گذشته، مبتنی بر منطق فرقه ناجیه، نباید به نفی و طرد دیگری کلامی، عرفانی و یا فلسفی پرداخت. (جندقیان و یعقوبیان، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۲) چراکه با نفی طرف یا اطراف تطبیق، دیگر مقایسه و تطبیقی در کار نخواهد بود. لذا علی‌رغم توجه به دیگری‌های فکری و دینی که در کار علامه طباطبائی وجود داشته اما به تدریج در نسل دوم شاگردان با طرح ایده‌هایی چون روشنفکری حوزوی با نقد غرب به دلیل نفی و فقدان معرفت و حیانی، یا طرح فلسفه خودی (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۳)، منجر به کمرنگی شده و فلسفه تطبیقی چندان مورد التفات قرار نگرفته است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص. ۸۲) از این‌رو، مباحث فلسفی غربی بعضاً با نگاهی الهیاتی یا کلامی به مثابه شبهه تلقی شده‌اند. در نگرش تفکیکی نیز، نفی و طرد دیگری فلسفی و عرفانی پررنگتر هم بوده است اگرچه در کار کسانی چون استاد فلاطوری به دلیل تجربه زیسته جهانی، تا حدودی تعدیل شده است. البته استاد فلاطوری نیز در عین اینکه در باب دیگری غربی به شکل مدرنش، از نفی و طرد پرهیز می‌کند (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۱۳) و از اصول فکری مورد پذیرش مخاطب امروزی مانند آزادی و کرامت انسانی سخن می‌گوید (همان، ص. ۲۰۹) و همچنین، از مدارا و تساهل ابوریحان در باب افکار و عقاید مختلف (همان، ص. ۱۳۶) و تبادل فرهنگها در بیان فارابی سخن می‌راند (همان، ص. ۱۸۰)؛ هر جا نسبت فلسفه و دین را واکاوی می‌کند، به دنبال تفکیک فلسفه از دین، مطالب فلسفی

را در حوزه تبلیغ اصول دینی بر نتافته (همان، ص. ۱۴۸) و هیچ سازشی با دیگری یونانی ندارد. گرچه بعضاً مقرر است که مخالف فلسفه هم نیست. (همان، ص. ۱۵۱)

۳-۳. پررنگی رویکرد تمایز در تطبیق

یکی از مباحث مهم در فلسفه تطبیقی، رویکرد تشابه یا تمایز در تطبیق است. به نظر می‌رسد رویکرد تمایز در میان سه اندیشمند بزرگوار - با حفظ مراتب - پررنگتر است. چراکه آنچه نویسندگان اصول فلسفه در انگیزه خود تبیین می‌کنند مقابله با انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک است (طباطبایی، ۱۳۵۹، ص. ۲۲) که تمایز آن با مبانی فلسفه الهی را نشان می‌دهد یا در مواردی استاد حائری به تمایز فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در مباحثش نظر دارد:

«سرانجام به این نتیجه رسیده‌ایم که فلسفه ما از بسیاری جهات بر طرز تفکر دیگران برتری دارد و شایسته این است که در محافل جهانی مقام ارزنده خود را بازیابد...» (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۲ و ۴)

همچنین استاد فلاطوری بر مقایسه فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی متمرکز شده است تا تفاوت بنیادی آنها و نسبتشان با دین را مشخص نماید. (فلاطوری، ۱۳۹۴، ص. ۳۲۱) رویکرد اصلی در مقایسه برای استاد فلاطوری، تفاوت و تمایز در مفاهیم اصلی مانند علم، علیت و زمان است. (همان، ص. ۳۲۳) تمایزی که در آن می‌کوشد تا هر نوع تفکر ترکیبی و میانجی بین دو نوع ساختار اندیشه سامی و یونانی را به نقد بنشیند. (رفیعی پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۶۵) اما در ادامه نیز آنگاه که در تجارب زیسته خود در تعاملات و ترابطات فرهنگی در مقیاس جهانی می‌اندیشد، مسئله امکان تفهیم و تفاهم بین آنها (همان، ص. ۱۷۰) ذهن او را مشغول می‌سازد؛ چرا که دیوار تمایزات فرهنگی بین آنها وجود دارد. برخلاف تمایز اول در اینجا استاد فلاطوری پلهایی مانند اخذ زبان مشترک و هم‌پوشانی‌ها برای عبور از دیوار را

مطرح می‌کند. (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ص. ۳۲۰)

به نظر می‌رسد که تمایز مطرح در نگرش نو صدرائیان و استاد حائری به نحوی می‌کوشد تا فلسفه اسلامی را در برابر فلسفه غرب مطرح نموده و فضل و فضیلت آن را اثبات نماید. اما در نوع اول تمایز مطروحه در نگرش استاد فلاطوری در ابتدا مقایسه را در خدمت تفکیک می‌خواهد و می‌کوشد تا در قیاس با دین، نقص مرتبت فلسفه را مبرهن سازد. البته جای تامل دارد که در عین اینکه به نقد اندیشه‌های ترکیبی و مزجی می‌پردازد، فلسفه اسلامی را ترکیبی یکدست و سازگار از عناصر یونانی و اسلامی و سایر اندیشه‌ها می‌داند:

«... آنها (فیلسوفان مسلمان) با این روش نمی‌خواهند اعتقاد خویش به این یا آن اندیشه را بیان نمایند بلکه بیشتر از اینجا و آنجا عناصر فکری‌ای را که به گمان ایشان درستند، برای ساختن نظام فلسفی خود فراهم می‌آورند. برای این منظور موضوعات زیادی را تا سرحد سازگاری با اندیشه یکدست (واحد) خود دگرگون کردند، فارغ از اینکه این موضوعات، آموزه افلاطونی یا ارسطویی یا نوافلاطونی یا قرآنی و غیره بودند...» (فلاطوری، ۱۳۹۴، ص. ۳۶۴)

این مطلب البته حاوی نکات درستی در باب زمینه فرهنگی یک سنت فلسفی و همچنین خصیصه ترکیب در یک فرهنگ است که از عناصر مختلف فکری-فرهنگی تغذیه می‌نماید. دنیای کنونی نیز بیش از پیش، این درهم‌تنیدگی مرزها را ایجاد کرده که در فلسفه تطبیقی نیز ظهور و بروز می‌یابد و دوگانگی متباین غربی-شرقی را پشت سر می‌گذارد. در واقع، این درهم‌تنیدگی‌ها امکان تغذیه و ترابط دو سویه بین سنتهای فلسفی فرهنگهای مختلف را فراهم می‌کند، آنچنانکه در طول تاریخ، کم و بیش چنین بوده است. به شرط آنکه یک ترکیب سازنده مبتنی بر مواجهه آگاهانه و ارزیابی مقایسه‌ای روشمند

باشد و تمایزات و تشابهات را به شکل موازی دنبال کند. این ترکیب سازنده البته مبتنی بر تغذیه و طلب هم‌پوشانی‌ها و سازگارسازی است نه اینکه تنها به تمایز صرف بیانیدشد.

۳-۴. در میان‌بودگی من تطبیق‌کننده

از جمله مؤلفه‌های نظری مهم در بحث فلسفه تطبیقی، حفظ در میان‌بودگی من تطبیق‌کننده از خودمرکزگرائی، در مقایسه و ارزیابی است. اما تا زمانی که ما صرفاً به دنبال فضل تقدم و تقدم فضل فلسفه خودی باشیم، امکان گشودگی در برابر دیگری و حقیقت، در پرتو مقایسه وجود نخواهد داشت. لذا خودمرکزگرائی تبلیغی در کار استاد فلاطوری در جهت توسعه و تبلیغ دینی (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۱۲ و ۲۲۰ و ۱۵۳) چندان با در میان‌بودن و بینانیت روشی من تطبیق‌کننده سازگار نیست. همچنین تا مادامی که مباحث فلسفی را به مثابه شبهه تلقی نموده و با نقد و نفی به استقبالشان برویم، در جهت مقایسه سالم نیستیم حتی آنگاه که مانند علامه، مباحث دیگری‌های فکری-دینی مثل شرق دور را می‌پذیریم چون متضاد با حقایق مقبول خود نیافته‌ایم. (شایگان، ۱۳۹۴، ص. ۴۴) استاد حائری نیز چنانکه گذشت در مواردی اذعان دارد که به دنبال اثبات فضیلت و برتری فلسفه اسلامی است (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۲)؛ گرچه در جایی دیگر بیان می‌کند که رعایت بی‌طرفی، لازمه فلسفه تطبیقی و مقایسه درست است. (همان، ص. ۳) و اگر در مواردی از برتری تفکرات اسلامی سخن گفته است، برای آن است که بیشتر خود را بشناسیم نه آنکه خود را بستائیم. (همان، ص. ۴) نکته مهم استاد حائری در رعایت حقیقت‌جوئی و حفظ بی‌طرفی البته به شکل روشی نه لزوماً وجودی که انسان معلق و بدون داشته‌های هستی‌شناختی باشد، بسیار مهم است. در تکمیل این مطلب، نکته استاد فلاطوری است که نسبت ما با سنت فلسفی و تراث خود مانند حکمت متعالیه نیز نباید به شکل قداست‌بخشی و حقیقت‌تام و تمام باشد (رفیعی‌پور، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۶۲) بلکه به تعبیر علامه طباطبایی:

«متبع در هر حال برهان است نه شخصیت صاحبان سخن» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۲۲۲)، چه اینکه ادعای مالکیت و انحصار حقیقت، اساساً امکان فلسفه تطبیقی را منتفی ساخته و راه را بر جستجو و دوستداری دانائی در فلسفه می‌بندد. علاوه بر نفی خودگرایی، گوش‌سپاری به دیگری و توجه به میل به فهمیده‌شدنش آنگونه که هست نه اینکه در قالب اصطلاحات فلسفه خود، تبدیل به کپی از ما شود، بعد مهم دیگری در حفظ این در میان‌بودگی است.

نتیجه‌گیری

در وجه پیشاتطبیق ذکر شد که اطراف این مقایسه در ایران معاصر، حول مسئله ماهیت فلسفه و رویکرد تطبیقی آن به جهت تکیه بر اصالت تراث فلسفی در عین توجه به معاصرت آن انتخاب شده‌اند. توصیف اولیه از نظرگاه این سه اندیشمند در باب تلقی از فلسفه، اشتراکاتی در التفات آنها به خوانشهای نوین و فلسفه پویا و رویکرد تطبیقی آن در توجه به دیگری‌های فلسفی و زمینه‌های فرهنگی را نشان می‌دهد که البته در مواردی نظیر نحوه و میزان ارتباط با فلسفه غرب و رویکرد دینی و ماهیت معرفت و فلسفه با یکدیگر افتراق دارند. همچنین، استاد فلاطوری را به دلیل گرایش تفکیکی و مبانی متخذ، بیشتر به مثابه گفتگوگر فرهنگی می‌توان مطرح نمود تا آنکه فیلسوف تطبیقی باشد. در پردازش ثانویه، فرآورده‌های معرفتی نشان دادند که ارائه ماهیت انفعالی و غیربشری از علم، چنانکه در نظرگاه استاد فلاطوری ارائه شده است، جایی برای متافیزیک نمی‌گذارد که بخواهد به پویایی نیز برسد. استقبال معرفتی از دیگری‌های فلسفی و ارزیابی عقلانی روشمند در مقایسه، منجر به شکوفایی فلسفه کلاسیک ما خواهد شد. لذا فلسفه تطبیقی در وضعیت کنونی می‌تواند رویکرد پویا و روش اجتهادی و نگاه جامع به فلسفه شرق و غرب در اندیشه‌های این سه بزرگوار را تداوم بخشد. البته

در شکار مسائل باید ضمن تاکید بر داشته‌ها از نداشته‌های سنت خودی و استعانت از دیگری‌های فلسفی و با رویکرد انضمامی، به پرسشها و مسائل بیشتری دست یابد و تنها در قلمرو چالشهای الهیاتی تنفس نکند. طرفین مقایسه در فلسفه تطبیقی را نیز ضمن احترام به دیگری فلسفی، تنها منحصر در فلسفه غرب نداند بلکه در شرق دور و طرفین شرقی-شرقی نیز عرصه نظوروزی گسترده‌ای وجود دارد. تجزیه و تمایز در کنار ترکیب و سازگاری هم‌پوشانی‌ها، البته با حفظ تواضع معرفتی و انتظار معتدل در حقیقت‌جوئی، می‌تواند به فلسفه تطبیقی سالم منتهی شود و الا تمایزطلبی صرف و نفی و طرد دیگری، جز سنگی بر سر راه تطبیق نیست. نکته استاد حائری در حفظ بی‌طرفی روشی و عدم قداست بخشی به فیلسوفان و مکاتب سنت خودی در مباحث استاد فلاطوری و تبعیت از برهان و پرهیز از شخصیت‌پرستی مورد تاکید علامه طباطبایی، از نکات مهم در حفظ درمیان‌بودگی من تطبیق‌کننده و دوستداری دانائی و حقیقت است که اساس تفلسف و مقایسه است.

منابع

۱. اسلامی اردکانی، سید حسن (۱۴۰۰)، «مناقشه فلاطوری و طباطبایی؛ دو نگاه به اخلاق علم»، مجله اخلاق پژوهی، سال ۴، ش ۳، ص ۵-۲۱.
۲. جندقیان و یعقوبیان، محمد مهدی و محمد حسن (۱۴۰۲)، جستارهایی در کلام و الهیات تطبیقی، قم: فروغ فردا.
۳. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، کاوشهای عقل نظری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۴.
۴. _____ (۱۳۸۴ ب)، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. _____ (۱۳۸۵)، هرم هستی؛ تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۴.
۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۷)، فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. شایگان، داریوش (۱۳۹۴)، هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، تهران: نشر فروزان روز، چ ۷.
۸. رشاد، علی اکبر (۱۳۷۸)، «گفتمان فلسفی نوصدرائی»، مجله قیسات، ش ۱۰ و ۱۱، صص ۶۳-۵۲.
۹. رفیعی پور، سید عباس (۱۳۸۳)، فلاطوری، قم: انتشارات دلیل ما.
۱۰. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۵۹)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. _____ (۱۴۱۷ ق)، نهاییه الحکمه، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۷۱)، مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، برهان، ترجمه و تصحیح مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب.
۱۴. _____ (بی‌تا)، شیعه؛ مجموعه مذاکرات با هانری کرین، قم: انتشارات رسالت.

۱۵. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۹۴)، دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی، ترجمه محمد باقر تلغری زاده، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران.
۱۶. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۵)، درآمدهای بر تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: سمت.
۱۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.
۱۸. مصلح، علی اصغر (۱۳۹۷)، با دیگری، پژوهشی در تفکر میان فرهنگی و آئین گفتگو، تهران: انتشارات علمی.
۱۹. _____ (۱۳۹۲)، ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ، تهران: روزگار نو.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۵۴)، سیری در نهج البلاغه، قم: صدرا، چ ۱۶.
۲۱. نصری، عبدالله (۱۳۹۳)، در جستجوی حکمت؛ سیری در زندگی، آثار و اندیشه‌های فلسفی مهدی حائری یزدی، تهران: انتشارات نیلوفر.
۲۲. یعقوبیان، محمدحسن (۱۴۰۱)، فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی؛ چالشها و کاوشها، تهران: نقد فرهنگ.
۲۳. یعقوبیان و حیدری و کلباسی اشتری، محمد حسن و احمدعلی و حسین (۱۴۰۱)، بازخوانی حکمت تطبیقی از دیدگاه هانری کربن و جایگاه آن در ایران معاصر، مجله معرفت فلسفی، سال بیستم، ش ۲، ص ۱۲۹-۱۴۵.
۲۴. یوسفی، حمیدرضا (۱۳۹۶)، مبانی و ساختار فلسفه میان فرهنگی، ترجمه صدیقه خوانساری، تهران: پگاه روزگار نو.

25. Moeller, Hans - Georg (2022), **Before and after comparative philosophy**, Asian studies, pp 224-201.

واکاوی تاثیر اساتید بر شخصیت فلسفی - کلامی آیت‌الله جوادی آملی (با تأکید بر کلام سیاسی)

علی آقاجانی *

چکیده

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی دارای جامعیت نسبی در دین‌شناسی و نیز در پردازش مسایل کلام سیاسی است. وی دارای آثار متنوع و متکثر در اضلاع مختلف علم دینی از جمله حیطه‌های کلامی - سیاسی است که وی را شخصیتی شاخص ساخته است. مقاله بر پایه چارچوب روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر با دخل و تصرفاتی به واکاوی تاثیرات اساتید بر شخصیت علمی آیت‌الله جوادی آملی (با تأکید بر کلام سیاسی) به عنوان مقوله‌ای ذهنی عینی می‌پردازد. بر این پایه سوال اصلی آن است که تاثیر اساتید و آموزگاران بر شخصیت علمی آیت‌الله جوادی آملی (با تأکید بر کلام سیاسی) چیست؟ فرضیه بر این مبنا استوار است که اساتید و آموزگاران در آمل، تهران و قم تاثیر اساسی در شکل‌گیری شخصیت علمی آیت‌الله جوادی آملی به‌ویژه در کلام سیاسی داشته و در تکوین اندیشه‌های وی سهم مهمی ایفا نموده است. سیرت شخصی اساتیدش بر سیرت شخصی او بازتابی جدی داشته است. در میان اساتید آیت‌الله جوادی آملی، علامه طباطبایی و محمدتقی آملی آن‌گونه که در کلام وی هویداست بیشترین تاثیر علمی و شخصیتی همه‌جانبه و جامع بر وی داشته‌اند. الهی‌قمشه‌ای جوانه‌های گرایش به تفسیر قرآن را در وی پرورانده است. شعرانی گرایش‌اتش به کلام را تقویت کرده است. فاضل‌تونی فلسفه‌ورزی را در وجود او شعله‌ور ساخته است. امام‌خمینی علاوه بر اصول‌فقه، در شکل‌گیری شخصیت اجتماعی و سیاسی

* استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشکده علوم اجتماعی، قم، ایران. (aqajani@rihu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۳/۱۲/۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۰۴/۰۲/۱۴۰۴)

□ علی آقاجانی (۱۴۰۴). واکاوی تاثیر اساتید بر شخصیت فلسفی - کلامی آیت‌الله جوادی آملی (با تأکید بر کلام سیاسی). *فصلنامه*

برون‌گرای او موثر است. محقق‌داماد قوام فقهی او را برمی‌سازد و میرزاهاشم آملی آن را ورز می‌دهد. علامه طباطبایی توامان هم شاگردنکر جمعی و هم درس‌نگر فلسفی است که هم شاگردپرور است و هم بینش خود را در عمق وجود آنان مستولی می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

جوادی آملی، شخصیت علمی، اساتید موثر در آمل - تهران - قم، کلام سیاسی، هرمنوتیک اسکینر.

مقدمه

آیت‌الله عبدالله جوادی‌آملی از اندیشمندان معاصری است که در بسیاری از حیطه‌های مختلف علوم انسانی - اسلامی صاحب سخن و نظر بوده و از جمله در حوزه آموزه‌های کلامی - سیاسی آثار و آرای متنوع و ژرفی دارد که شایسته و بایسته تحلیل و بررسی و نقد در جهت بالندگی دانش به‌ویژه در حوزه دانش سیاسی اسلامی است. از دیگر سو کلام سیاسی که از حیث دانشی همچنان تکامل نیافته و در مراحل ظهور و تکوین است از حوزه‌های اصلی اندیشه سیاسی در اسلام است که بسیاری از موضوعات اساسی فکری را به لحاظ تاریخی و اندیشه‌ای پوشش می‌دهد. بر این اساس پژوهش، آیت‌الله جوادی‌آملی را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان فعال کلام سیاسی که دیدگاه‌های مهم و تاثیرگذاری ارایه داده است برگزیده و چگونگی تکوین شخصیت و اندیشه‌های علمی وی (به‌ویژه در کلام سیاسی) را کاویده است.

شخصیت آیت‌الله جوادی‌آملی و کلام سیاسی متخذ از او از چند جهت حایز اهمیت است. جامعیت نسبی در دین‌شناسی، آثار متنوع و متکثر و در اضلاع مختلف کلامی سیاسی، ورود در سیاست عملی و نظری در قواره عالم دینی و حوزوی، زنده بودن و گذراندن دوران حیات پربار خود، فقیه متضلع و دارای فقه اکبر که بخش مهمی از آن مباحث کلامی سیاسی است. وی دارای آثار متعدد در زمینه‌های گوناگون است و از جمله در مسایل مختلف کلام سیاسی آثار کمی و کیفی بسیار خوبی دارد. از این رو پرداختن به شخصیت علمی و ابعاد تاثیرگذاری اساتید بر آن (به ویژه در کلام سیاسی) اهمیت فزون‌تری می‌یابد.

بر این اساس تحقیق بر پایه چارچوب نظری هرمنوتیک قصدگرای اسکینر با دخل و تصرفاتی به واکاوی تاثیرات اساتید بر شخصیت علمی آیت‌الله جوادی‌آملی (با تاکید

بر کلام سیاسی) می‌پردازد. بر این پایه سوال اصلی آن است که تاثیر اساتید و آموزگاران بر شخصیت علمی آیت‌الله جوادی آملی (با تاکید بر کلام سیاسی) چیست؟ فرضیه بر این مبنا استوار است که اساتید و آموزگاران در آمل، تهران و قم تاثیر اساسی در شکل‌گیری شخصیت علمی آیت‌الله جوادی آملی به ویژه در کلام سیاسی داشته و در تکوین اندیشه‌های وی سهم مهمی ایفا نموده است.

پیشینه تحقیق

درباره موضوع تحقیق به عنوان تاثیر اساتید و آموزگاران بر شخصیت علمی آیت‌الله جوادی آملی تا کنون اثر علمی نگاشته نشده است و این پژوهش نخستین اثر با این عنوان و محتوایست. گرچه به جز مصاحبه‌ها و مکتوبات آیت‌الله جوادی آملی مانند مهر استاد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب) که منبع تحقیق است و نمی‌توان پیشینه محسوب کرد؛ برخی اثرواره‌ها و بیوگرافی‌های کوتاه در مجلات و سایت‌ها را می‌توان به عنوان پیشینه زندگینامه‌ای در نظر گرفت (مدرسی، ۱۳۸۷؛ wikipedia.org/wiki/عبدالله_جوادی_آملی، ویکی فقه [/wikifeqh.ir](http://wikifeqh.ir)؛ عبدالله_جوادی_آملی، ویکی شیعه، دانشنامه اسلامی [/wiki.ahlolbait.com/wiki/عبدالله_جوادی_آملی](http://wiki.ahlolbait.com/wiki/عبدالله_جوادی_آملی)، فرهیختگان تمدن شیعی، javadi.esra.ir/زندگینامه-آیت-الله-جوادی-آملی)، گرچه عام و کلی اند.

اما درباره تاثیرات علمی و رفتاری اساتید بر شخصیت شاگردان آثار مختلفی موجود است. مانند تاثیر خودشناسی معلم بر کیفیت آموزش و پرورش (آقایی، ۱۴۰۲)، تاثیر سیرت نیکوی استادان و مؤلفه‌های آن بر انگیزش تحصیلی دانشجویان (نجفی، ۱۳۹۴)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن (رفیعی، ۱۳۷۷) و برخی آثار دیگر (غلامی، ۱۴۰۲؛ روین، ۱۳۹۲؛ حسن زاده، ۱۳۹۳؛ شولتز، ۱۳۹۳؛ فیست، ۱۳۹۲؛ گلشادی، ۱۴۰۲؛ الهامی، ۱۴۰۱؛ Peterson & Seligman, 2004) که قابل تامل است. بر این اساس تفاوت این پژوهش با سایر پژوهش‌ها در پردازش علمی، گزینش هدفمند و روش مندی و تمرکز بر کلام و کلام سیاسی است.

۱. چارچوب نظری؛ هرمنوتیک قصدگرای اسکینر

پژوهش از بخشی از روش هرمنوتیک کونتین اسکینر (متولد ۱۹۴۰) که روشی معتدل نسبت به متن محوری و زمینه‌محوری است با گزینش دخل و تصرفاتی برای تحلیل مساله بهره می‌برد. متغیر مستقل این تحقیق آن است که محیط فکری، ذهنی، علمی و اجتماعی متکلم سیاسی و میزان آشنایی او با دانش‌های گوناگون در فهم وی از کلام سیاسی فی‌الجمله موثر است. پایه‌های فکری این نظر را می‌توان در مباحث مربوط به علم هرمنوتیک جستجو نمود. از هرمنوتیک تعاریف مختلفی ارائه شده است (بلخاری، ۱۳۷۱، پالمر، ۱۳۷۷، بلاشیر، ۱۳۸۰؛ واعظی، ۱۳۸۳: ۲۷).

استفاده از روش اسکینر هم در پژوهش‌های اندیشه در تاریخ گذشته امکان دارد و هم در زمان حال و اندیشمندان یا تفکرات امروزی. در برخی مقالات نیز برخی موضوعات اندیشه آیت‌الله جوادی‌آملی بر اساس روش اسکینر بررسی شده است (عباس‌تبار، زارع‌پور نقیعی، ۱۳۹۸). اسکینر در باب شناخت اندیشه سیاسی به دو نکته توجه می‌کند (اسکینر، ۱۳۹۳ جاوید. ۱۳۹۳): نخست این که متفکر چه معنایی در ذهن دارد. که این کار معمولاً با مطالعه نوشته‌ها یا بیانات مولف میسر است. نکته دوم کشف و دانستن منظوری است که اندیشمند از نوشتن مدنظر داشته است. اسکینر در این مرحله از بحث هرمنوتیک استفاده کرده است. به اعتقاد او برای فهم قصد مولف بایستی به مباحث، مجادلات و پرسش‌هایی که در زمان آن متفکر و در آن فضا مطرح بوده است، مشارکت متفکر در آن فضا و تلاش او برای گفتن سخنی در آن فضا توجه کرد. بنابراین باید بر فضای حاکم بر آن عصر و جریانات فکری رخ داده در زمان مولف آشنا بود.

بر این اساس در میان روش‌های گوناگون هرمنوتیکی، روش اسکینر روشی اعتدالی مابین متن محوری و زمینه‌محوری و در ردیف روش‌های هرمنوتیکی مؤلف‌محور قرار

دارد؛ در این روند، تفسیر هر متن اساساً با فرایند قرائتش متفاوت است و برای رسیدن به معنای متن لازم است به فراتر یا فروتر از سطح ادبی متن برویم و در پس آن، انگیزه ها و نیات مؤلف و زمینه اجتماعی و زبانی نگارش متن را جست و جو کنیم. در این روش، درک صائب از مقوله‌هایی همچون محیط زندگی، فضای سیاسی، زبان، زمینه فکری و از سوی دیگر، آثار و تألیفات فرد مورد نظر در تبیین اندیشه وی، هم‌زمان مورد استفاده قرار می‌گیرد.

این روش در چهار مرحله کلی ۱. تأثیر زمینه‌های عینی ۲. تأثیر زمینه‌های ذهنی ۳. هنجارهای مرسوم و ۴. نحوه تصرف اندیشمند در هنجارها را دربر می‌گیرد. در این روش، تکیه اصلی بر کشف نیت مؤلف است و زمینه اجتماعی متن در روشن شدن انگیزه مؤلف مؤثر است نه کشف نیت او. در این مقاله ما نه با تمام روش اسکینر بلکه با مرحله نخست یعنی تأثیر زمینه‌های عینی مواجهیم و از آن به مثابه چارچوب نظری الهام و بهره می‌گیریم. شاید هم بتوان آن را ذهنی - عینی انگاشت. در این مقاله تأثیر اساتید و آموزگاران مهم در شکل‌گیری فضای ذهنی و شخصیت علمی آیت‌الله جوادی آملی به‌ویژه اندیشه‌های کلامی سیاسی واکاوی می‌شود.

۲. واکاوی نظری تاثیرات شخصیت استاد بر شخصیت شاگردان

تمامی مکاتب فلسفی و نظام‌های تربیتی از گذشته تا به حال استاد را به‌عنوان یکی از ارکان مهم نظام‌های تعلیم و تربیت شناخته و بر جایگاه بی‌بدیل و تأثیر شگرف شخصیت او بر فرایند تربیت اتفاق نظر داشته و نقش استاد را فراتر از سایر ارکان در شکل‌گیری ساختارهای ذهنی عاطفی، اجتماعی و حتی جسمانی افراد دانسته‌اند (روین، ۱۳۹۲: ۶۵؛ حسن

زاده رمضان ۱۳۹۳: ۷۸؛ شولتز ۱۳۹۳: ۳۳؛ فیست ۱۳۹۲: ۸۹؛ بارکر و کوی، ۲۰۰۳: ۷۷. Peterson, 2004: 90).

شخصیت اصطلاحی روان‌شناسانه است که در رفتار آدمی تبلور و تعین می‌یابد و

برآیندی است از خصوصیات بدنی، نحوه تفکر، ایده آل‌ها، علائق، استعدادها، خلیقات و چگونگی سازگاری فرد با محیط و طرز برخورد با دیگران، در حقیقت شخصیت عبارت است از خصوصیتی که در یک طرح یا کل وحدت پیدا کرده و در رفتار فرد ظاهر می‌گردد (شریعتمداری، ۱۳۸۵: ۴۸۴). از این رو شخصیت استاد نیز در رفتار وی تحلیل می‌یابد. از نظر روانشناسی خلق و خو جنبه‌ای از شخصیت نسبتاً پایدار انسان از لحاظ اخلاقی و اجتماعی است (پی‌تسو، ۲۰۰۸: ۷۹) شخصیت عبارت است از آنچه فرد به دنیای بیرون نشان می‌دهد؛ در حالی که سیرت به معنای خود واقعی فرد در دنیای درون است (ساریز و همکاران، ۲۰۰۶). که به نحو دقیق‌تر و مشخص‌تری در آنچه سیرت فرد نامیده می‌شود متبلور می‌گردد. سیرت آن چیزی است که در فرد وجود دارد، هنگامی که هیچ کس به او نگاه نمی‌کند. سیرت چیزی است که فرد هنگام خلوتی و تاریکی شب در مورد خود فکر می‌کند (هاردر، ۲۰۰۸: ۶۴) سیرت، «خود درونی فرد» در عمل است (Maxwell)، (562005). سیرت دیرک اصلی خیمه رهبری است (Zenger, 2004: 64). سیرت انجام کار درست به رغم فشار بیرونی مخالف برای انجام نشدن آن است (ساریز و همکاران، ۲۰۰۶؛ لیکونا، ۱۹۹۱) و غالباً در راستای ارزشهای مذهبی است (پیتسو، ۲۰۰۳: ۶۷). برخی سیرت را جمع ویژگیهای اخلاقی فرد دانسته‌اند (برودی و سیگل، ۲۰۰۱: ۳۵).

ابن سحنون (۱۵۱-۱۰۹ق) به عنوان یک نظریه پرداز مسلمان در یکی از آثار خود به نام آداب‌المعلمین اشاره دارد که از مهمترین وظایف معلم این است که با شخصیت خود دانش آموزان را با مسایل اخلاقی آشنا و آنها را نصیحت و ارشاد کند و مراقب باشد تا به انحرافات اخلاقی و کج رفتاری دچار نشوند (رفیعی، ۱۳۷۷: ۷۷). برهان الدین زرنوجی، از متفکران مسلمان قرن ششم هجری، آراستگی باطن، عزت نفس و دوری از اخلاق و رفتار ناپسند استاد را مطرح می‌نماید (شهیدی، ۱۳۷: ۱۹۱۷). برخی، شاخص های سیرت را

هفت عامل صداقت، شجاعت، تواضع، شوخ طبعی، حکمت، شور و اشتیاق و غمخواری در نظر گرفته اند (Harder, 2008: 32).

اساتید در روش ها و ابعاد شخصیتی متفاوت اند. برخی شاگردنگر و پاره ای درس نگر محسوب می شوند. در روش اساتید شاگردنگر آن چه مورد توجه جدی قرار می گیرد استعداد و رشد تمام عیار شاگردان و انتقال علم و تربیت بدان هاست. اینان به دو زیرگروه شاگردنگر فردی و شاگردنگر جمعی تقسیم می شوند (سلیقه دار، ۲۰/۰۳/۱۳۹۹؛ حسینی، ۱۳۹۵: ۷۵؛ دهدار، ۱۳۹۵؛ ۵۶؛ سیستانی زاده، ۱۳۹۶).

استادانی که شاگردنگر فردی اند با شناسایی خصوصیات، عواطف و احساسات تک تک شاگردان و برقراری ارتباط ویژه و غیر رسمی با هریک سعی در تعلیم و پرورش آن ها مطابق با ویژگی های اختصاصی دارند. این در حالی است که در روش شاگردنگر جمعی رویکرد تقویت دانش عمومی شاگردان در فرایند تعلیم مورد توجه است نه عواطف شخصی. از این رو رفتاری رسمی تر داشته و کم تر درگیر احساسات و خصوصیت های خاص متعلمان می شود (حاجی زاد، ۱۳۹۰: ۶۶).

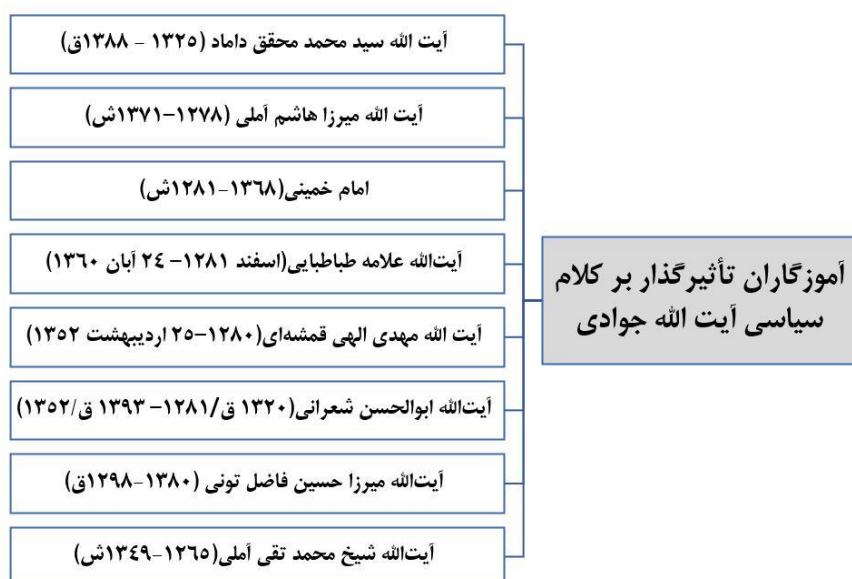
در سوی دیگر اساتید درس نگر قرار دارند که به دو طیف درس نگر علمی و درس نگر فلسفی قابل تقسیم است. برای درس نگران پرورش شاگرد در اولویت نیست بلکه القای درس و انتقال دانش دارای اهمیت است. گروه درس نگر علمی تمرکز بر دانش خاص داشته و با افزودن بر اطلاعات خود در آن حیطه علمی و افزایش روزآمدی و کارآمدی در آن عرصه تلاش می کنند شاگردان را هم علاقه مند و هم توانمند سازند. اینان به جهت وسعت اطلاعات تخصصی بر شاگردان تاثیر گذارند (یوسفی، ۱۳۸۹).

اما در نگرش و رسته اساتیدی که درس نگر فلسفی اند از آن جا که در کلاسشان به مسائل گریبان گیر جامعه در ابعاد فلسفی - اجتماعی پرداخته می شود بر شاگردان تاثیر

گذارند این دسته اساتید معمولاً بیانی گرم، ادبیاتی فاخر و کلاسی گیرا دارند و با شخصیت مبرزی که از خود بروز می دهند مورد اقبال شاگردان اند (یوسفی، ۱۳۸۹).

۳. بررسی چگونگی تاثیرات اساتید بر شخصیت علمی آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی در طی سالیان در مراکز تحصیلی تحت تعلیم و تربیت آموزگاران بزرگی قرار گرفته است که در گرایش‌ها و رویکردهای علمی و اجتماعی او موثر بوده‌اند.



نمودار: آموزگاران شاخص تأثیرگذار بر کلام سیاسی آیت‌الله جوادی آملی

ذکر مختصری از احوال آن‌ها و دامنه و رسته تاثیر گذاری آنان بر جوادی آملی به ویژه در ارتباط با جوانب موضوع پژوهش امری ضرور و مفید است.

الف) اساتید آمل

وی در آمل توسط پدر نزد دو تن از بزرگان روحانی آمل آیت‌الله ابوالقاسم فرسیو و آیت‌الله غروی رفته و دروس طلبگی را در آمل آغاز نمود. این دو از برجستگان علمی و

اخلاقی و از شاگردان آخوند خراسانی - صاحب کفایه - و فارغ التحصیل حوزه علمیه نجف بودند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۲۳). اولین درس فراگرفته آیت الله جوادی آملی از مرحوم فرسیو درس امثله و شرح امثله با طلیعه اول العلم معرفة الجبار و آخر العلم تفویض الامراه بود که بنابه روایت ایشان تاثیر عمیقی در وی گذاشته و «آن چنان این جمله را معنا کردند که هنوز مدیون سرورش غیبی آن بزرگ استاد هستم، و هنوز شیرینی آن را در ذائقه ام احساس می کنم، او هاتفی بود که صدای دلنواز و دلپذیرش هم چنان برای ما جاذبه دارد و در بناگوشمان هست» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۲۴).

سر آغاز جدی موانست آیت الله جوادی آملی با تفسیر و قرآن و کلام و علوم عقلی از حوزه آمل و به ویژه در در محضر آقاضیاء آملی است. آیت الله حاج آقا ضیاء الدین آملی (۱۳۶۱-۱۲۸۳ ه ش)، فرزند آیت الله حاج محمد تقی آملی از علمای وارسته و مجتهدان معاصر است. وی در تهران دیده به جهان گشود. وی در نجف از محضر حضرات آیات سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسین نائینی، حاج آقا ضیاء الدین عراقی، میرزا ابوالحسن مشکینی و شیخ محمد کاظم شیرازی بهره برده و به درجه اجتهاد رسید. حاج آقا ضیاء الدین آملی در آمل و مصر به نشر معارف اسلامی می پرداخت. و حافظ قرآن بود و هیچ آیه و حدیثی نبود که از او پرسیده شود مگر آنکه خود به قرائت ابتدا و انتهای آن می پرداخت. تشکیل جلسات خصوصی و تدریس حدیث و تفسیر و حفظ قرآن، از ابتکارات آیت الله آقاضیاء آملی (۱۳۶۱-۱۲۸۳ ه ش) بود. او که خود حافظ قرآن بود اولین کسی بود که سنت های حسنه را در حوزه علمیه آمل پایه ریزی کرد و در روزهای تعطیل آن ها را تدریس می کرد و به ویژه حفظ سوره هود و آموختن درس تفسیر قرآن را به طور جدی پی می گرفت زیرا معتقد بود که علوم رایج حوزوی، تا زمانی که با قرآن و حدیث، رابطه تنگاتنگ نداشته باشد، انسان از آن طرفی نمی بندد. بر این اساس، هنگامی که آیت الله جوادی آملی برای ادامه

تحصیل به تهران هجرت کرد شوق تفسیر و فراگیری حدیث در او به طور فزاینده‌ای مشهود بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۸). آیت‌الله جوادی آملی سال پنجم حضور در آمل را به توصیه آقاضیاء آملی در مدرسه مسجد امام حسن عسکری سکونت می‌یابد که از آن به جهت معنویت سرشارش بسیار تمجید کرده و می‌ستاید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۹). علاقه خاص به علوم عقلی نیز در همین دوران در پی نشست مشترک اساتید و و رجال علمی حوزه آمل و تصویب تدریس علوم عقلی در کنار علوم نقلی در وی پدید آمد.

ب) اساتید تهران

۱. آیت‌الله محمدتقی آملی (۱۲۶۵-۱۳۴۹ ش)

محمدتقی آملی، از شاگردان آقا ضیاء‌الدین عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی و میرزای نایینی و میرزا علی آقای قاضی است (ر.ک: محمودیان، ۱۳۹۹. خلیلی، ۱۳۹۱؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۰. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵. عابدی، ۱۳۸۰). وی مدت ۴۰ سال در تهران به تدریس و ترویج علوم دینی اشتغال ورزید و سال‌ها در مسجد «مجد» به اقامه نماز جماعت و تبلیغات اسلامی پرداخت. وی پس از سال‌ها تلاش و کوشش توانست به عنوان یکی از علمای طراز اول جهان اسلام به شمار آید. وی آنگاه که امام خمینی مبارزه خویش را علیه دولت پهلوی آغاز کرد، از او حمایت کرده و پس از تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، ایشان از جمله شخصیت‌هایی بود که اعلامیه‌ای صادر کرد و از عموم مردم خواست که در مجلس دعایی که در مسجد عزیزالله تشکیل می‌گردد شرکت کنند.

آیت‌الله جوادی آملی وی را شیخنا الأستاد، حکیمی توانمند و فقیهی قوی (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج. ۱-۳: ۳۸۳) و در علم و عمل کامل (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۷) معرفی نموده و درباره شخصیت او می‌گوید: «استاد شرح مفصلی بر «عروة الوثقی» نگاشته است به نام «مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی» چاپ شده است؛ زمانی که ایشان کاغذ های شرح عروه

را به ما می دادند تا پاک نویس و تنظیم کنیم، دیدیم بالای همه صفحات، بلا استثناء نوشته است: «یا مهدی! ادرکنی» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۷۴).

آیت‌الله جوادی آملی در بدو ورود به تهران همراه پدر نزد این عالم که همشهری و هم طایفه آنان بود و پدرش را می‌شناخت رفته و جوادی جوان تحت حمایت و هدایت وی قرار می‌گیرد و او را به حاج محمد باقر آشتیانی مصدّی مدرسه «مروی» که آن روز، بهترین مدرسه تهران بود معرفی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۵۴) جوادی آملی درباره ارتباطات و زمان و نحوه شرکت در درس استادش می‌گوید:

با این‌که ارتباط ما با مرحوم شیخ محمدتقی آملی (رضی)، قبل از این‌که به صورت رسمی شرکت منظم در درس‌های ایشان باشد، به شکل‌های گوناگون برقرار بود و ایشان مشکلات و شبهات علمی و عقلی ما را حل می‌کردند؛ ولی شرکت ما در درس‌های خارج فقه و اصول ایشان، زمانی بود که سطوح عالی؛ یعنی رسائل، مکاسب و کفایتین به اتمام رسید. چون مرحوم آقای آملی یک فقه و یک اصول تدریس می‌کردند. متن درس فقه ایشان، شرح عروه از کتاب طهارت بود؛ و کتاب شریف مصباح الهدی فی شرح عروة الوثقی (از کتاب‌های ایشان) تازه به صورت دست‌نویس تهیه شده بود و بعدها پس از تدریس، به چاپ رساندند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۷۴).

برخی از تاثیرات یا استفاده‌های آیت‌الله جوادی آملی از وی عبارتند از: تبیین معدوم مطلق و احکام مربوط به آن و مجهول ماندن نهایی مسأله (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج. ۱-۴: ۲۶۱)، ریشه داشتن برخی تأویلات تطبیقی در روایات معصومان علیهم‌السلام مانند تاویل از کنیه ابوالقاسم (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۷-۲۲۶)؛ این‌که در مثل معدوم مطلق و یا مجهول مطلق به دو فرض نیاز است: اول: فرض منطوقه عدم و ظلمت‌کنده نیستی و دوم: فرض مجهول‌ها و معدوم‌های فراوان - و نه فرض وجود مصداق - در آن منطقه. در مثل (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ

لَفْسَدَاتًا) نیز در منطقه مفروض عدم، فرض وجود چند آله و خداوند می‌شود، و البته در فرض وجود، آثار هر يك از آنها که مقتضای ذات آنها بوده، ظاهر می‌گردد و در این حال اختلال و فساد نظام لازم می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج. ۱-۴: ۵۳۱).

۲. آیت‌الله میرزا حسین فاضل تونی (۱۲۵۹-۱۳۳۹)

میرزا حسین فاضل تونی (رک: حسن زاده آملی، ۱۳۷۵ش؛ خوانساری، ۱۳۴۱). مجتهد، ادیب و مدرّس حکمت و عرفان است. محمدحسین تونی در سال ۱۲۹۸ق در تون از توابع فردوس در خراسان جنوبی، متولد شد. وی در تون، مشهد، اصفهان و تهران به تحصیل پرداخت و در درس ادیب نیشابوری، جهانگیرخان قشقایی، آخوند فشارکی و میرزا هاشم اشکوری حاضر می‌شد. او آثاری در کلام، فلسفه، حکمت و عرفان نوشته است. شهرت او بیشتر در علوم معقول است. او در ۱۳ بهمن ۱۳۳۹ش در تهران درگذشت و در قبرستان شیخان قم دفن شد. بسیاری از استادان تونی فضل و توانایی او گواهی داده‌اند (خوانساری، ۱۳۴۱: ۵۲). آیت‌الله بروجردی در نامه‌ای، وی را «عمادالعلماء المتألهین» خطاب کرده بود (خوانساری، ۱۳۴۱: ۵۲). محمدعلی فروغی در مقدمه ترجمه فنون سماع طبیعی (فروغی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳)، علی‌اکبر دهخدا ذیل مدخل ابن سینا و مرتضی مطهری در مقدمه کتاب التّحصیل، بر جلالت قدر و احاطه و دقت نظر و خدمت او به علم و حکمت اشاره کرده‌اند (خوانساری، ۱۳۴۱ص: ۵۳).

آیت‌الله جوادی آملی در ۳۳ جا از آثارش به ویژه در کتاب های مهر استاد و سرچشمه اندیشه با تفصیل از وی به نیکویی نام برده و وی را ادیب یگانه و حکیم فرزانه می‌نامد (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۵۹) و از آزاداندیشی، قلم روان و شیوا (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۸۵) و مهارت در حکمت و عرفان و ادبیات (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۸۷) تمجید نموده و وی را به عنوان استاد متضلع و جامع و کمیاب و گمنام، حکیم متأله (جوادی آملی، ۱۳۷۶ ج ۲-۵: ۱۴۵) عماد الحکماء

المتألهین (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج. ۱: ۲۸۹) ستایش می کند. وی که فاضل تونی را قوی در حکمت مشاء و آشنا با فنون عرفان می خواند، خاطره‌ای از او درباره شدت مخالفت با عرفان در حوزه اصفهان به نحوی که شرح قیصری بر فصوص محی الدین عربی را در سفره غذا مخفی می کرده تا دیده نشود، نقل می کند (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۸۷).

آیت الله جوادی آملی در مواضعی با نقل یا تایید مطالبی از وی تأثیرات تونی بر خود را نشان می دهد. مانند این که بهترین هدیه عبد، بندگی، عجز، مسکنت، ابتهاال و تضرع اوست که مولا آن را ندارد و این نداشتن هم برای او کمال است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج. ۹: ۳۹۴) یا آن که خواجه نصیر حکیم بوده است؛ نه متکلم و سر نوشتن کتاب تجرید الاعتقاد اثبات ولایت امیرمؤمنان، ع و فرزندانش است زیرا فلسفه، بحث کلی نبوت و امامت را دارد؛ اما عهده‌دار بحث مصداقی امامت نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج. ۱۰: ۶۰۶؛ ۱۳۷۹، ج. ۱۸: ۳۴۴). حکم را از سنخ تصدیق دانستن. زیرا حکم ایجاد است و ایجاد در حریم تصدیق است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج. ۲-۲: ۹۷) تأثیر دیگر قلمداد کردن افلاطون و ارسطو از پرورش یافتگان مکتب انبیا است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۴۶) زیرا قرآن کریم در آیاتی مانند «منهم أمة مقتصدة و لیسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آیات الله» از آنان به عظمت یاد می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۷۱).

۳. آیت الله ابوالحسن شعرانی (۱۲۸۱-۱۳۵۲)

میرزا ابوالحسن شعرانی یکی از مهم‌ترین آموزگاران و تاثیرگذاران بر استاد آیت الله جوادی آملی است. او در علوم قرآن، حدیث، فقه، اصول فقه، کلام، فلسفه، هندسه و هیئت تحصیل نمود و چند اثر در این رشته‌ها از وی باقی مانده است (قاسمی خویی، ۱۳۸۲. سلمان، ۱۳۹۹؛ خسروپناه، ۱۳۹۰؛ قوامی واعظ فقهی، ۱۳۸۰؛ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶). آیت الله جوادی آملی در معرفی او عناوین علامه ذوالفنون (سایت فرهیختگان تمدن شیعی، عبدالله جوادی آملی). استاد

جامع فنون (جوادی آملی، ۱۳۷۶ ج ۲-۳: ۱۴۸) استاد علامه (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۹۱)، شیخنا الاستاد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱-۵: ۹۲) را به کار می‌برد

شعرانی علاوه بر مهارت کافی در فقه و اصول و تفسیر و حدیث و فلسفه و ریاضی و عرفان و کلام و...، با چندین زبان - غیر از فارسی و عربی مانند فرانسه، ترکی، انگلیسی و عبری آشنا بود. آثار کلامی وی عبارتند از شرح تجرید الاعتقاد، حاشیه بر فصل الخطاب فی عدم تحریف الكتاب، «راه سعادت» در اثبات نبوت و ردّ شبهات یهود و نصاری، ترجمه کتاب «الامام علی صوت العدالة الانسانیة» از جرج جرداق با انتقاداتی از آن، تعلیقاتی بر کتاب «محمد پیامبر و سیاستمدار» نوشته مونتگمری وات.

آیت‌الله جوادی آملی که بخشی از شرح منظومه حکیم سبزواری و طبیعیات اشارات ابن سینا و نیز مقداری از امور عامه اسفار ملا صدرا و شرح چغمینی و مقداری از مقدمه زیج بهادری را پیش وی خوانده است در ۶۵ جا از وی نام برده است و درباره علامه شعرانی چنین می‌گوید:

«مرحوم آقای شعرانی در طبیعیات خیلی ماهر بود. ایشان مثالهایی را هم که ذکر می‌کند یا هندسی است و یا طبیعی و یا طبی و مانند آن. اگرچه ممکن است مثال در اصل آن بحث نقش نداشته باشد، ولی وقتی طلبه می‌بیند که این مثال را استاد خوب بیان نکرد آن حسن قبول را درباره گفته‌های استاد از دست می‌دهد و احیانا بعضی از این ظرافت‌هاست که از راه مثل می‌تواند مشکل ممثل را حل بکند. نوع مثالهایی که دیگران به کمک يك مسئله ساده القا می‌کردند، مرحوم بو علی با مسائل طبیعی و ریاضی و امثال ذلك القا می‌کرد. مرحوم آقای شعرانی در این بخش‌ها خیلی مسلط و قوی بود. لذا طبیعیات اشارات را حضور ایشان خواندیم. مرحوم آقای شعرانی در ریاضیات هم خیلی مسلط بودند و علاقه شدیدی هم به ریاضیات و طبیعیات داشتند و این درس‌ها را باید حتما مطالعه می‌کردند و می‌گفتند، ولی برای آن درس‌ها اگر توفیق مطالعه هم

پیدا نمی‌کردند باز مسلط بودند. فکر، فکر ریاضی و طبیعی بود... (جوادی آملی ۱۳۶۴: ۵).

تأثیرات شعرانی بر آیت‌الله جوادی آملی قابل توجه است که از نقل قوال و تاییدات او قابل برداشت است. مانند مباحث مربوط به قبله که در معرکه آرای مختلف، آیت‌الله جوادی آملی به نقل و ارجاع تأیید آمیز شعرانی در مورد مسائلی چون محور تکلیف عمومی قرار دادن مسئله قبله با وجود فنی و دقیق بودن آن (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج. ۷: ۳۹۹-۳۹۸) بیت‌المقدس قبله رسمی مسلمانان و روکردن پیامبر به کعبه تشریفاً و تأدباً (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج. ۷: ۴۰۸) پرداخته است.

همچنین دیدگاه‌های شعرانی پیرامون معانی مختلف اشکال فاعلی و مفعولی واژه مسیح (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج. ۱۴: ۲۸۵)، مساوی بودن نسبت طبیعت به ترقی و تنزل و ثبات بر اساس *فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا* (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱۷: ۱۷۲) ستودن ارسطو به عنوان عالم الهی (جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۱۳۸۳، ج. ۳: ۱۷۸) دیدن خدا با چشم برای قومش مقصود از رؤیت مورد درخواست حضرت موسی علیه السلام (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۶۵)، استناد به روایات مذمت کلام و متکلمین در پاسخ مخالفان فلسفه و عرفان (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج. ۱-۵: ۹۲)، ارائه تحلیل جامع از ادله بطلان تسلسل (جوادی آملی ۱۳۷۶، ج. ۲-۳: ۱۴۸)، دفاع از ملاصدرا و نفی نسبت انتحال به وی (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج. ۲-۵: ۴۴۵)، عدم تأثیر اصل حدوث در برهان (جوادی آملی ۱۳۷۶، ج. ۲-۵: ۴۹۱)، وجود اصل شجره طوبا در خانه امیرالمومنین علیه السلام (جوادی آملی ۱۳۸۴، ج. ۱: ۲۷۳)، دفاع از ابن عربی با مدسوس مغشوش یا دارای منظور دیگر خواندن کلمات و جملات. (جوادی آملی، سرچشمه اندیشه ۱۳۸۶، ج. ۳: ۴۲۹)، توضیح قاعده لطف و تبیین آثار آن بر وجود امام معصوم علیه السلام و اشاره به بعضی از آثار عزت دین در زمان امام غیر معصوم (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴: ۳۸۹)

۴. آیت‌الله مهدی الهی قمشه‌ای (۱۲۸۰-۱۳۵۲)

محمی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای فقیه، فیلسوف، عارف، حکیم، شاعر، و مترجم قرآن،

مقدمات علوم فقه و اصول و حکمت را از محمد‌هادی فرزانه قمشه‌ای و دیگران آموخت. در اصفهان از اساتیدی چون محمد حکیم خراسانی و سپس در خراسان از حکیم مشهدی و میرزا حسین فقیه سبزواری و اسدالله یزدی استفاده کرد. وی مدتی هم در حوزه درس سید حسین طباطبایی قمی و مهدی اصفهانی حاضر شد. پس از آن به تهران برگشت و در مدرسه عالی سپهسالار به تدریس حکمت و فلسفه پرداخت. وی استاد زبان عربی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و استاد فلسفه در دانشکده الهیات (معقول و منقول) بود و پس از مرگ پیکرش در وادی‌السلام قم به خاک سپرده شد.

آیت‌الله جوادی‌آملی که بخشی از شرح منظومه و نیز الهیات و بخش عرفان شرح اشارات خواجه نصیر طوسی را نزد وی خوانده است درس او را با روح تر و پرورنده تر دانسته و درباره وی می‌گوید: «... آن وقت ها هم ما از مدرسه مروی تا خیابان خراسان - منزل آقای الهی - را به ناچار پیاده می‌پیمودیم و از چهار راه سیروس که آن وقت ها سه راه بود، ناچار بودیم از مسیر محله «عودلاجان» پیاده برویم... بین نماز مغرب و نماز عشاء، اشارات تدریس می‌نمودند و اصرار داشتند نمازشان در اول وقت شرعی اقامه گردد.» (جوادی‌آملی ۱۳۶۴: ۶).

آیت‌الله جوادی‌آملی شیوه الهی‌قمشه‌ای را تدریس مسائل اعتقادی و الهی و شناخت نفس اشارات بین نماز مغرب و عشاء به عنوان تعقیبات نماز در منزل به جهت تدریس هنگام روز در دانشگاه معرفی می‌کند (جوادی‌آملی ۱۳۶۴: ۵). تفسیر قرآن درس دیگری بود که الهی‌قمشه‌ای در شب‌های جمعه با حضور جوادی‌آملی تدریس می‌کرد. درسی که جوادی با شیرینی زایدالوصفی از آن یاد می‌کند. «درس دیگری که از محضر مرحوم الهی‌قمشه‌ای فرا گرفتیم، تفسیر قرآن بود زیرا پس از آن که ایشان بخش عرفان اشارات (نمط‌های نهم و دهم) را در شب‌های تعطیلی درس می‌گفتند، شب‌های جمعه را به

درس تفسیر اختصاص دادند، که عده ای از اهل معرفت در محضرشان جمع می شدند و ایشان درس تفسیر می گفتند. توفیق حضور در این جلسه نیز نصیب ما شد و ما هم شرکت می کردیم.» (جوادی آملی ۱۳۸۷: ب: ۶۹).

برخی از تاثیرات و نکته‌های برگرفته از الهی قمشه‌ای عبارتند از: فاعل بالعشق دانستن خداوند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج. ۲-۴: ۹۶) آیه «أَلَا مَا شَاءَ رَبُّكَ» نشانه زوال فیض نیست، بلکه نشانه تأکید بر قدرت است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۱۲) تبیین مقام رضا در آیات کل شیء هالک إِلَّا وجهه، کلّ من علیها فانّ و یبقی وجه ربّك ذوالجلال و الإکرام و تطبیق آن با سیدالشهدا (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۴۶)

ج) اساتید قم

۱. علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰):

آیت‌الله جوادی آملی بیشترین بهره علمی در تفسیر و کلام و فلسفه را از سید محمدحسین طباطبایی معروف به علامه طباطبایی مفسر، فیلسوف، اصولی، فقیه، عارف و اسلام‌شناس ایرانی (ر.ک: دانشگاه تبریز، ۱۳۶۸؛ خسروپناه ۱۳۹۰. همایش ملی مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی، ۱۳۹۲. کلباسی، ۱۳۹۶) برده است. علامه طباطبایی از روحانیون تأثیرگذار شیعه در فضای فکری و مذهبی ایران در دوران معاصر است که در حوزه علمیه قم به جای اشتغال به فقه و اصول، درس تفسیر قرآن و فلسفه برقرار کرد. این کار او موجب رونق دانش تفسیر در حوزه علمیه قم شد. روش تفسیری او تفسیر قرآن به قرآن بود. در دوران تعطیلی درس فلسفه، با برقراری جلسات هفتگی با شاگردان خاص خود تدریس مبانی فلسفی ملاصدرا و حکمت متعالیه را ادامه داد. علامه در ۱۳۰۴ رهسپار نجف شد و فقه و اصول را نزد استادان معروف "نائینی" و "کمپانی"؛ فلسفه را نزد "سید حسین بادکوبی"؛ ریاضیات را نزد "آقا سید ابوالقاسم خوانساری" و اخلاق و عرفان را در محضر "میرزا علی قاضی" تلمذ کرد.

«توجه به جهان اطراف» و بررسی «وضعیت حال و آینده» از نشانه‌های بارز علامه طباطبایی است. ایشان در سال‌های دهه ۲۰ و ۳۰ نقش حساس در هدایت جامعه داشت. با هجوم شبهات دشمنان، سلاح قلم بدست گرفته و فلسفه مادی و افکار غربی را پوچ و بی‌مقدار جلوه داد. پس از رحلت آیت‌الله بروجردی «حکومت اسلامی» موضوع درس وی گردید و مقالاتی در این زمینه نگاشت و در آن‌ها توانایی حکومت اسلامی را در اداره جامعه اثبات کرد.

آیت‌الله جوادی‌آملی در ۶۵۸ مورد نام علامه طباطبایی را آورده و از وی تجلیل نموده است (جوادی‌آملی، نرم افزار تسنیم). بیشترین انس علمی جوادی‌آملی با علامه طباطبایی بوده و وی در طول بیش از بیست و پنج سال از بدو ورود به حوزه علمیه قم تا آخرین لحظات زندگی علامه همه جا در جلسات عمومی، که تدریس سطح اسفار، شفا، منطق، عرفان بوده و نیز در جلسات خصوصی او که درس خارج الهیات و فلسفه و تفسیر بوده است، شرکت داشته است (جوادی‌آملی ۱۳۸۷: ب: ۱۳۴). آیت‌الله جوادی‌آملی در درس خارج اسفار ملاحظه کرد که محصول آن دو کتاب *بداية الحکمة و نهاية الحکمة* است؛ (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۷) درس *تمهید القواعد ابن ترکه* در شب‌های پنجشنبه و جمعه؛ درس *مبحث معاد* کتاب اسفار که هر روز عصر به صورت سیار در خانه‌های شاگردان محفلی برگزار می‌شده؛ درس چند جلد از *بحار الأنوار*؛ درس شرح ابیات حافظ (گاهی اوقات)، و سپس تفسیر قرآن شرکت داشته است.

آن گونه درس خصوصی طباطبایی برای جوادی پرجاذبه بوده است که وی به صراحت بیان می‌دارد که پس از ورود به جلسات و درس‌های خصوصی علامه، کم‌کم فهمیدم که تازه ابتدای درس خواندن است (جوادی‌آملی ۱۳۸۷: ب: ۱۲۷). وی دیگران را مدرس، ولی علامه طباطبایی را حکیم و فیلسوف واقعی و مبتکر می‌خواند. از نظر جوادی علامه

در چند جهت، استادی ممتاز بوده است؛ در تبیین سخنان و نظرات حکما و فیلسوفان، و تبیین پیام حکمت؛ در تحلیل مدعیات حکمت؛ در حمایت و دفاع از معارف فلسفی، در شاگردپروری و در نوآوری فرعی در فلسفه و اصلی در تفسیر قرآن (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۱۲۷). از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی علامه مانند صدرالمتألهین می‌کوشید تا منطق را در خدمت فلسفه قرار دهد و نیز فلسفه را تکمیل و به عرفان نزدیک کند؛ آن‌گاه برهان و عرفان را به خدمت قرآن ببرد (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۱۳۲).

وی علامه طباطبایی را جزء احیاگران علوم الهی، دارای جامعیت در روش‌های گوناگون تجربی و عقلی و نقلی و شهودی، انسان کامل، شارح مبتکر در ادراکات اعتباری، جامع معقول و منقول و مشهود؛ و جامع بین تنزیه و تشبیه که «بعد از صد سال یا دویست سال باید سخنان ایشان فهمیده شود» می‌نامد (جوادی آملی، ۱۳۹۳). ایشان در پیامی چنین می‌نویسد:

«علامه طباطبایی جمع کرد بین سرشت عقل و سرنوشت تعبد؛ عقل او در بین جوامع بشری و عادی یک عقل کامل، تعبدش صد درصد و محض بود... اینک می‌بینید بعضی‌ها گفتند بعد از صد سال یا دویست سال باید سخنان ایشان فهمیده شود سخن گزافی نگفتند، این هم یکی از کارهای بزرگ و بزرگوارانه این جامع بین معقول و مشهود بود...» (جوادی آملی، ۱۳۹۳).

نکاتی مانند اقتدا به تفسیر قرآن به قرآن، نهی از تفسیر به رأی قرآن، ناظر به طریق کشف است، نه مکشوف (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج. ۱: ۲۲۳)، عدم ملازمه روش تفسیر قرآن به قرآن با یکسانی پیامبر با سایر مردم یا بی‌نیازی و استقلال مردم در علوم قرآن از معصوم (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج. ۱: ۲۳۰) تعلیم اسماء به آدم علیه السلام به غیر طریق مرسوم و دلایل آن (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج. ۱: ۲۳۰)؛ نعمت بدون قید در قرآن، به معنای نعمت ولایت (جوادی آملی، ۱۳۸۳،

ج. ۴: ص. ۴۵)، دعوت مخفیانه، فراخوانی آشکار و دفاع، سیره پیامبر در برخورد با بیگانگان (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج. ۹، ص. ۵۸۳)، محکم بودن سراسر قرآن (جوادی آملی ۱۳۸۷، ج. ۱۳، ص. ۱۲۸)، بستگی منافع جوامع بشری به رعایت همه‌جانبه حق و پافشاری بر حفظ حق در هر شرایطی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۵)، استخدامی بودن انسان و مدنی بالطبع نبودن وی، و توحش طبعی و تدین فطری انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۸۳) از زمره تاثیرات طباطبایی بر جوادی آملی است.

۲. امام خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸ش)

امام خمینی پس از ورود آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی (نوروز ۱۳۰۰ش) به قم رهسپار حوزه علمیه قم گردید و به سرعت مراحل تحصیلی را گذراند. وی تتمه مباحث کتاب مطول (در علم معانی و بیان) را نزد آقا میرزا محمدعلی ادیب تهرانی، تکمیل دروس سطح را پیش آیت‌الله سید محمدتقی خوانساری و آیت‌الله سیدعلی یشربی کاشانی و دروس خارج فقه و اصول را در درس حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی دنبال کرد. او همزمان به فراگیری ریاضیات و هیئت و فلسفه نزد سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، علوم معنوی و عرفانی نزد آقامیرزا علی‌اکبر حکیمی یزدی و عروض و قوافی و فلسفه اسلامی و فلسفه غرب را نزد آقاشیخ محمدرضا مسجدشاهی اصفهانی و اخلاق و عرفان را نزد آیت‌الله میرزا جواد ملکی تبریزی و عالی‌ترین سطوح عرفان نظری و عملی را به مدت شش سال نزد مرحوم آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی پرداخت. تالیفات امام از مسائل عقلی آغاز گردیده و در زمینه اخلاقیات، فقه و اصول ادامه یافته است. که برخی از آن‌ها عبارتند از: اسرار الصلوه، کشف اسرار، شرح حدیث جنود عقل و جهل، آداب الصلوه، تحریر الوسیله، حکومت اسلامی یا ولایت فقیه، مبارزه با نفس یا جهاد اکبر. از ابتکارات ایشان ولایت مطلقه فقیه، نقش زمان و مکان در اجتهاد، جواز بازی با شطرنج

و تاسیس مجمع تشخیص مصلحت را می‌توان نام برد.

آیت‌الله جوادی آملی در ۳۳۵ مورد نام امام خمینی را در آثارش برده و تجلیل و تحلیل نموده است. با ورود جوادی به قم او که دروس سطح را در آمل و تهران گذرانده بود یکسره پای در دروس خارج می‌گذارد و به دنبال اساتید برجسته می‌گردد. او در درس های فقه و اصول امام هم شرکت می‌کند اما درس اصول را قوی‌تر می‌بیند و حضورش در فقه امام دوامی نمی‌یابد. جوادی بحث اصول امام، را مجمع فضلا می‌خواند و از روش متقن و تحلیل فولادین استادش تمجید می‌کند. تحلیل وی از درس اصول بر آن است که چون امام خود حکیمی قوی و عارفی نیرومند بود مسائل اصولی را که جزو علوم اعتباری است و با قواعد عقلا و امور عرفی آمیخته است، آن چنان فولادین تحلیل می‌کرد که نمی‌گذاشت از مقدار لازم برهانی که در محدوده علوم اعتباری مؤثر است پایین‌تر بیاید و مسائل را با اوهام صرف اعتباریات نمی‌آمیخت (جوادی آملی ۱۳۷۸: ۴۳).

وی درس امام را مهم‌ترین و رسمی‌ترین درس، پس از مرحوم آیه الله العظمی بروجردی دانسته (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۱۶۵). و روش شاگردپروری و نگاه علمی - اجتماعی امام را مبتنی بر آزاد اندیشی، استقلال فکری، فولاد منشی و روحیه سرشار از لطافت و بزرگواری و دید و تفکر حکیمانه توصیف نموده که شاگردان را آزاد و مستقل بار آورده و همانند خود از انس با عوام و تحصیل در آمدهای دنیایی از راه ارتباط با عوام پرهیز می‌داده و همین امر که بر خلاف رویه رایج بوده موجب علاقه شاگردان می‌شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۴: ۵). از این رو است که داوری او را در این جمله می‌توان دریافت. «امام، قرآن مهجور را قرآن مشهور کرد، سنت مستور را سنت مشهور کرد، دین مهجور را دین مأنوس کرد، احکام الهی را با حکم الهی یکجا آشنا و معروف کرد و پیاده نمود.» (جوادی آملی،

نمونه‌ای از تاثیر گذاری امام خمینی بر آیت‌الله جوادی‌آملی در مباحث کلامی که خود روایت کرده است مبحث تحریف قرآن است که در درس اصول، نظر آخوند خراسانی را که معتقد است در قرآن درباره برخی از مسائل مربوط به امامت و ولایت تحریفی رخ داده است؛ زیرا اعتبار مساعد با آن است؛ ولی در فروع دین و احکام فقهی، داعی بر چنین تحریفی نبوده است به شدت نقد نموده و با استدلال‌های گوناگون آن را رد می‌نماید (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۱۶۴).

اولویت حفظ نظام اسلامی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۶۱)، اسلام‌شناسی و تحلیل معارف و احکام اسلام به مثابه دلیل اصلی ولایت فقیه، بدیهی بودن ولایت فقیه (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۴۳)، جامعیت دین به مثابه جامعیت عقل و نقل، ابطال نظریه «دین حداقلی» و نفی نظریه «انحصار نقلی» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵: ۲۲۹) از دیگر تاثیرات خمینی بر آیت‌الله جوادی‌آملی است.

۳. آیت‌الله سیدمحمد محقق داماد (۱۲۸۶ - ۱۳۴۷)

سیدمحمد محقق داماد از اساتیدی است که تاثیری جدی بر آیت‌الله جوادی‌آملی داشته است. وی داماد شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم بود و به همین دلیل لقب داماد را به او دادند. سیدمحمد محقق داماد در احمدآباد اردکان یزد به دنیا آمد. پدرش قبل از تولد او برای زیارت به عتبات عالیات رفته و در همین سفر درگذشت. در شش سالگی مادرش را نیز از دست داد (عقیقی بخشایشی، ۱۴۰۱).

محقق داماد پس از تحصیل علوم مقدماتی در اردکان راهی شهر یزد شد. در حوزه یزد در درس اساتید حاضر شد و بعد از اقامت نه ساله در یزد، بنا به پیشنهاد شیخ غلامرضا یزدی در سال ۱۳۴۱ ق در سن ۱۶ سالگی به قم نقل مکان کرد و در درس اساتید حوزه علمیه قم از قبیل میر سیدعلی کاشانی، سیدمحمدتقی خوانساری، میرزا محمد همدانی، سیدمحمد حجت کوه‌کمری و عبدالکریم حائری یزدی شرکت کرد.

در زمان مرجعیت آیت‌الله بروجردی، داماد جزو ممتحنین حوزه بود که از طلاب امتحان شفاهی می‌گرفت. وی در طول سه دهه تدریس در حوزه قم و با وجود بیان دشوار و محتوای سنگینی که در درس وی وجود داشت، به یکی از شاگردپرورترین استادان تاریخ حوزه قم بدل شد. حاشیه بر عروۃ‌الوثقی به قلم خود او نگارش یافته است. ناصر مکارم شیرازی، عبدالله جوادی‌آملی، سیدجلال‌الدین طاهری اصفهانی، و محمد مؤمن، تقریر درس‌های او را نوشته‌اند. جوادی‌آملی، مباحث حج، صلوٰه، صوم، اعتکاف، خمس، و قسمت عمده زکات را تقریر کرده است.

بنا به گفته آیت‌الله جوادی‌آملی محقق داماد در عین اعتقاد به ملازمه دین و سیاست، از هرگونه فعالیت غیرعلمی پرهیز می‌کرده و همه وقت خود را مصروف تحقیق و تدریس کرده بود. تنها مباحثی که از وی در این زمینه نقل شده است حضور در جمع معترضین به تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی در اوائل دهه چهل است (لاریجانی، ۱۳۷۷). آیت‌الله جوادی‌آملی در بدو ورود به قم پس از بررسی‌های مختلف و قوی نیافتن آن‌ها، درس فقه داماد را به جهت عدم پذیرش مسئولیت‌های غیر درسی قوی و مناسب می‌یابد و و به مدت ۱۲ سال، اکثر ابواب خارج فقه را از خارج زکات نزد او می‌خواند. (جوادی‌آملی ۱۳۶۴: ۵).

وی انتخاب درس محقق داماد را به دلیل جامعیت تدریس به واسطه درک عمیق از نصوص و روایات، دیدن مکتب درسی، درک محضر درسی اساتید، داشتن مناظره علمی و شاگرد پروری توأمان می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۷). وی بررسی همه‌جانبه روایات را از خصوصیت‌ها و ویژگی‌های بارز حوزه درسی محقق داماد می‌داند به نحوی که موجب ترجیح درس ایشان بر سایر درس‌ها و شك در اجتهاد بعضی از اساتید دیگر، توسط شاگردان می‌شد (جوادی‌آملی ۱۳۸۷: ۱۴۲). آیت‌الله جوادی‌آملی «قدر متیقن‌گیری» روی محتوا

و مضمون نه در مقام ظهور یا مخاطب را شیوه جمع بین روایات از سوی استاد خود معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۱۴۳)

آیت‌الله جوادی آملی از ولایتی بودن محقق داماد و تاثیر آن بر خود نقل‌هایی دارد. از جمله آن‌که هنگام خواندن روایتی که امام کاظم علیه السلام مجبور به خطاب کردن هارون با لقب امیرالمؤمنین می‌شود منقلب شده، می‌گرید و می‌گوید: «کار به جایی رسید که امام علیه السلام باید به چنین فاسقی امیرالمؤمنین بگوید.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۱۲)

۴. آیت‌الله میرزا هاشم آملی (۱۲۷۸-۱۳۷۱ ش):

میرزا هاشم آملی لاریجانی، در روستای پردمه لاریجان در هفتاد کیلومتری شهر آمل، به دنیا آمد. او از شاگردان و ادامه دهنده روش اصولی آقاضیاء عراقی است که آراء استادش را در کتاب بدایع الافکار جمع‌آوری کرده است. میرزا هاشم در حوزه‌های علمیه تهران (مدرسه سپهسالار)، قم و نجف تحصیل کرد. از مهم‌ترین اساتید وی می‌توان به میرزای نائینی، سید ابوالحسن اصفهانی، آقا ضیاء عراقی، حائری یزدی، کوه کمره‌ای و شاه‌آبادی اشاره کرد.

در سیزده سالگی به تهران رفت و در مدرسه سپهسالار - که زیر نظر سید حسن مدرس اداره می‌شد - مشغول تحصیل شد و مورد توجه وی قرار گرفت و دوازده سال در این مدرسه ماند. میرزا محمدرضا فقیه لاریجانی، سید محمد تنکابنی، میرزا ابوالحسن شعرانی و محمدعلی شاه‌آبادی و... از استادان وی در این مدت بودند. در سال ۱۳۰۵ به قم رفت. او در آنجا در درس حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، سید محمد حجت کوه‌کمری، محمدعلی شاه‌آبادی و محمدعلی حائری قمی حاضر شد و در مدت شش سال از آنان بهره برد. وی در این مدت دروس فقه، اصول، رجال، حدیث، فلسفه و عرفان را فرا گرفت.

وی در سال ۱۳۱۱ش، پس از به دست آوردن توانایی اجتهاد به نجف مهاجرت کرد. در این مدت در درس فقه و اصول سید ابوالحسن اصفهانی، محمدحسین غروی نائینی و آقا ضیاء عراقی شرکت کرد. در این مدت، مورد توجه آقا ضیاء قرار گرفت و به جلسه استفتای او راه یافت و در نگارش حاشیه دوم وی بر عروة الوثقی نقش بسزایی داشت. او در سال ۱۳۴۱/۱۳۸۱ به ایران بازگشت و در قم به تدریس فقه و اصول پرداخت. وی دارای ۱۱ عنوان تالیف و ۶ کتاب تقریری توسط شاگردان است. او در مقاطعی با انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی همراهی داشته است.

آیت‌الله جوادی‌آملی نزدیک پنج سال در درس خارج فقه میرزا هاشم آملی شرکت می‌کند. سال‌هایی که او آن را پربرکت به جهت پرمحتوایی و عمق می‌خواند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۳). وی علت پرمحتوایی را علاوه بر شاگردپروری و گرمی ارتباط تا سرحد همبستگی، تازگی مطالب و انتقال عصاره سخنان آقا ضیاء عراقی و نایینی و تلاش برای معرفی حوزه نجف می‌داند که برای طلبه‌های قم شنیدنی و قابل استفاده بوده است. وی در این باره می‌گوید: «درس ایشان... برای ما پربرکت و سودمند بود که ما نیز کوشش می‌کردیم همه مطالب درس ایشان را تقریر و تدوین و به محضر ایشان تقدیم کنیم و ایشان نیز با کمال بزرگواری و گشاده‌رویی تقریرات را می‌دیدند. اگر اختلاف نظری بود در جلسه خصوصی آن اختلاف نظر مجدداً مطرح می‌شد و درباره آن بحث می‌شد و پس از جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی، یا اصلاح یا دوباره تدوین و بازنویسی می‌شد.» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۳).

نتیجه‌گیری

در قالب روش اسکینر تاثیر اساتید و آموزگاران بر اندیشه افراد از سویی به جهت محتوای تاثیرگذاری ذهنی است و از سوی دیگر به جهت عاملان تاثیرگذاری شاید عینی هم تلقی شود. از این رو می‌توان آن را ذهنی-عینی هم انگاشت. اگرچه در این جا به جهت

پررنگ‌تر بودن فضای ذهنی آن را مجموعاً در این رسته قلمداد می‌کنیم. آموزگاران و اساتید در همه جا و همه وقت سهم عمده و اساسی در تکوین ابعاد مختلف شخصیت انسان‌ها دارند. این مساله درباره آیت‌الله جوادی‌آملی که خود تقریباً به تفصیل از اساتید خود و نقششان سخن رانده است به شکلی مضاعف صدق می‌کند. اساتید جوادی بنا بر سنت حوزوی هم در پرورش علمی و هم در تربیت نفسی او که به‌طور جامع آن را سیرت شخصی می‌نامیم موثر بوده‌اند. صداقت، شجاعت، تواضع، شوخ طبعی، حکمت، شور و اشتیاق و غمخواری صفات سیرت به عنوان جمع ویژگی‌های اخلاقی است که با قوت و ضعف تشکیکی در اساتید وی نمایان بوده و بر همین منوال بدو منتقل شده است.

در میان اساتید آیت‌الله جوادی‌آملی، علامه طباطبایی و محمدتقی‌آملی آن گونه که در کلام وی هویدا است بیشترین تاثیر علمی و شخصیتی همه‌جانبه و جامع بر وی داشته‌اند. الهی قمشه‌ای جوانه‌های گرایش به تفسیر قرآن را در وی پرورانده است. شعرانی گرایش‌اتش به کلام را تقویت کرده است. فاضل تونی فلسفه ورزی را در وجود او شعله‌ور ساخته است. امام خمینی علاوه بر اصول فقه، در شکل‌گیری شخصیت اجتماعی و سیاسی برون‌گرای او موثر است. محقق داماد قوام فقهی او را برمی‌سازد و میرزاهاشم آملی آن را ورز می‌دهد.

در میان اساتید آیت‌الله جوادی‌آملی؛ محمدتقی‌آملی شاگردنگر فردی است که تنظیم دروس جوادی و در واقع سرپرستی علمی او را را عهده‌دار می‌شود. میرزا حسین فاضل تونی درس‌نگر علمی است که بر انتقال علم تاکید دارد. میرزا ابوالحسن شعرانی به نوعی شاگردنگر جمعی است که مجموع شاگردان و اعتلای فکری و روحیشان را مورد توجه قرار می‌دهد. آیت‌الله مهدی الهی قمشه‌ای را شاید بتوان درس‌نگر فلسفی محسوب

داشت که افراد را شیفته خود و معلوماتش می سازد. امام خمینی نیز درس نگر فلسفی است که منش و نگرشش شاگردان را مجذوب می سازد. علامه طباطبایی توامان هم شاگردنکر جمعی و هم درس نگر فلسفی است که هم شاگردپرور است و هم بینش خود را در عمق وجود آنان مستولی می سازد. سید محمد محقق داماد در رسته شاگردنکر جمعی قابل تحلیل است. میرزا هاشم آملی نیز شاگردنکر فردی است که ارتباطات صمیمانه و دوستانه خاصی با جوادی آملی برقرار می سازد.

منابع

۱. اسپریگنز، توماس، (۱۳۷۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
۲. اسکیز، کوئنتین، (۱۳۷۱)، *ماکیاولی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران طرح نو.
۳. مدرسی. فرید (۱۳۸۷). *تاریخچه زندگی آیت‌الله شیخ عبدالله جوادی آملی*: منبع: شهروند تیر شماره ۵۵.
۴. اسکینر، کوئنتین، (۱۳۹۳)، *بینش‌های علم سیاست ترجمه مجیدی*، اول، تهران.
۵. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، (۱۳۸۵) *زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت‌الله شیخ محمدتقی آملی*، ویراستار امید قنبری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی،
۶. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، (۱۳۸۶)، *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی علامه میرزا ابوالحسن شعرانی*، ویراستار امید قنبری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی،
۷. آقائی، زینب [و دیگران] (۱۴۰۲) *تاثیر خودشناسی معلم بر کیفیت آموزش و پرورش*، تبریز: نشر یاکاموز.
۸. بلاشیر، ژوزف، (۱۳۸۰)، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: پرستش.
۹. بلخاری، حسن، (۱۳۷۱)، *بطن متن*، تهران: افرا.
۱۰. پالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: شهر کتاب.
۱۱. تولی، جیمز (۱۳۸۴)، *قلم شمشیری می‌توان است*، ترجمه غلامرضا بهروزک، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸.
۱۲. جاوید، فرهنگ، (۱۳۹۳)، *بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن*، ترجمه فیروزمند، تهران: آگه.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *توحید در قرآن*. تحقیق: حیدرعلی ایوبی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۹۷)، *مبادی اخلاق در قرآن*، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۰، تنظیم: حسین شفیعی، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۵. _____ (۱۳۸۶) تفسیر انسان به انسان نظریه جدید پیرامون معرفت شناسی انسان، تحقیق: محمدحسین الهی زاده، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۷الف)، سروش هدایت، جلد ۴ تحقیق و تنظیم کتاب سید محمود صادقی قم: مرکز نشر اسراء،
۱۷. _____ (۱۳۸۷ب)، مهر استاد، سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی (دام ظلّه)، چاپ چهارم، قم: اسراء.
۱۸. _____ نرم افزار تسنیم، آثار آیت الله جوادی آملی.
۱۹. _____ (۱۳۷۶)، ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه، حمید پارسانیا، اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۷۸)، بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، چاپ دوم، قم: اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۹۳)، پیام آیت الله جوادی آملی به همایش بین المللی "اندیشه‌های علامه طباطبایی در تفسیر المیزان"، در <https://hawzah.net/fa/News/View/98358>
۲۲. _____ (۱۳۶۴)، مصاحبه با کیهان فرهنگی، کیهان فرهنگی، شماره ۹، آذر.
۲۳. _____ (۱۳۷۵) فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء.
۲۴. _____ (۱۳۷۹) تسنیم: تفسیر قرآن کریم، مرکز نشر اسراء
۲۵. _____ (۱۳۸۸) روابط بین الملل در اسلام، اسراء،
۲۶. _____ (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، واعظی، احمد، محقق: شفیعی، حسین.
۲۷. _____ (۱۳۷۷) شریعت در آینه معرفت، اسراء.
۲۸. حاجی زاد، محمد (۱۳۹۰)، مقایسه مهارت‌های حرفه‌ای معلمان دروس علوم پایه و علوم انسانی دوره راهنمایی، پایان نامه کارشناسی ارشد، علوم تربیتی، دانشگاه آزاد اسلامی.
۲۹. حسن زاده رمضان، سمیرا فرزانه، و عزیز خادم‌لو (۱۳۹۳). شخصیت. نظریه‌ها و کاربرد آزمون‌های روان‌شناختی، تهران: ارسباران

۳۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵)، *در آسمان معرفت*، تهران. بی‌نا.
۳۱. حسن زاده، صادق، (۱۳۸۰) در جستجوی استاد: شرح حال و درسهای اخلاق حضرت آیت‌الله العظمی آقا شیخ محمدتقی آملی رحمه‌الله، قم: آل علی علیه السلام.
۳۲. حسینی، سیده اعظم؛ پویا منش، جعفر؛ جعفری، علیرضا؛ اثربخشی تدریس به روش یادگیری مشارکتی بر رشد مهارت های اجتماعی دانش آموزان، *مجله علوم رفتاری (ابهر)*، زمستان ۱۳۹۵ - شماره ۳.
۳۳. خسروپناه عبدالحسین (۱۳۹۰) *علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی-اسلامی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. _____ (۱۳۹۰) *اندیشه‌نامه‌ی علامه شعرانی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. خلیلی، مصطفی، (۱۳۹۱) *حکیم اخلاقی: سیری در زندگی حکیم فقیه آیت‌الله العظمی شیخ محمدتقی آملی*، تهیه گروه اخلاق پژوهشکده علوم و حیانی معارج. قم: اسراء،
۳۶. خوانساری، محمد، (۱۳۴۱) *ترجمه احوال مرحوم فاضل*، در *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، سال ۹، ش ۳، فروردین.
۳۷. دهدار، مجتبی، ستوان، صادق، و بلوچی، رضا. (۱۳۹۵). *بررسی تاثیر روش تدریس مشارکتی بر مهارت های اجتماعی. کنفرانس بین المللی پژوهش های نوین در مدیریت، اقتصاد و علوم انسانی*. SID. <https://sid.ir/paper/875610/fa>
۳۸. رفیعی، بهروز (۱۳۷۷) *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، جلد اول، تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سمت.
۳۹. روین، جان (۱۳۹۲) *شخصیت نظریه و پژوهش*. ترجمه محمد جعفر جوادی و پروین کدیور. تهران: نشر آبیژ (انتشار به زبان اصلی، ۲۰۰۱).
۴۰. سایت فرهیختگان تمدن شیعی، عبدالله جوادی آملی.

۴۱. سلمان، محمد، (۱۳۹۹) اندیشه سیاسی علامه میرزا ابوالحسن شعرانی، تهیه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی. قم: موسسه بوستان کتاب.
۴۲. سلیقه دار لایلا (۱۳۹۹) شخصی سازی در بسته یادگیری ۲۰/۰۳/۱۳۹۹؛
<https://samanketab.roshdmag.ir/fa/article/24333>
۴۳. سیستانی زاده، فرشته، و محتشم نیا، مهدی. (۱۳۹۶). مقایسه اثربخشی دو روش تدریس پژوهش محور با محتوا محور بر مهارت های پژوهشی و اجتماعی دانش آموزان. همایش ملی پژوهش های نوین در علوم و فناوری. SID. <https://sid.ir/paper/895345/fa>.
۴۴. شریعتمداری، علی، (۱۳۸۵) روانشناسی تربیتی، ج ۱۸، تهران: امیرکبیر.
۴۵. شولتز، دوانیو (۱۳۹۳) نظریه های شخصیت، ویراست دهم. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: نشر ویرایش. (تاریخ انتشار به زبان اصلی، ۲۰۱۳)
۴۶. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۹۱) نهج البلاغه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۷. عابدی، یحیی، (۱۳۸۰) زندگینامه مرحوم آیه الله شیخ محمد تقی آملی، اثر انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۸. عباس تبار، رحمت؛ زارع پور نقی، محمد؛ (۱۳۹۸)، همگرایی عقل و سیاست در حکمت متعالیه جوادی آملی بر اساس نظریه هرمنوتیک اندیشه شناسانه اسکینر، انسان پژوهی دینی، پاییز و زمستان - شماره ۴۲ از ۲۰۱ تا ۲۱۹).
۴۹. عقیقی بخشایشی، (۱۴۰۱) سایت اندیشه قم، برگرفته از مقاله «آیت الله حاج سید محمد محقق داماد»، تاریخ بازبینی ۳۱/۰۱/۱۴۰۱.
۵۰. غلامی، سمیه، (۱۴۰۲) تاثیر تربیت اخلاقی بر تفکر انتقادی معلمان، تهران: میعاد اندیشه.
۵۱. فروغی، محمدعلی، (۱۳۶۶) ابن سینا، ترجمه فنون سماع طبیعی، آسمان و جهان، کون و فساد از کتاب شفا، تهران، ج ۱، ص ۳.

۵۲. فقهی، حسین، (۱۳۸۰) در دیار صالحان: شرح زندگی و حالات معنوی عبد صالح، سالک ربانی، عابد و زاهد صمدانی مرحوم حاج مقدس تهرانی و عالم ربانی حکیم متاله آیت‌... میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: جمهوری.
۵۳. فیست، جستو (۱۳۹۲) نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: نشر روان. (تاریخ انتشار به زبان اصلی، ۲۰۰۲).
۵۴. قاسمی خوبی، یعقوب (۱۳۸۲) ابوالحسن شعرانی نگهبان فرهنگ، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل: سازمان تبلیغات اسلامی، پژوهشکده باقرالعلوم.
۵۵. قوامی واعظ (بی تا) چهره درخشان از ریشه خانوادگی حجت‌الاسلام والمسلمین آیت‌الله آقای حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، قوامی.
۵۶. کلباسی، حسین، (۱۳۹۶) سپهر مهر: زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی علامه سید محمدحسین طباطبائی، به کوشش حسین کلباسی‌اشتری. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران،
۵۷. کنگره سالانه بزرگداشت علامه طباطبائی (۱۳۶۸) یادنامه علامه طباطبائی: مقالات ارائه شده در کنگره سالانه بزرگداشت علامه طباطبائی و بررسی آثار و افکار ایشان در دانشگاه تبریز. تبریز: دانشگاه تبریز،
۵۸. گلشادی، آرزو، (۱۴۰۲) تاثیر رفتار معلم بر یادگیری دانش‌آموزان، گردآورنده آرزو گلشادی. تهران: گلشادی.
۵۹. لاریجانی، صادق (۱۳۷۷) آموزگار جاوید، به اهتمام، قم، نشر مرصاد <https://fa.wikifeqh.ir/>
۶۰. مجتبی زاده، علی، (۱۳۸۹). اندیشه‌سیاسی حضرت آیت‌الله جوادی آملی، دانشگاه باقرالعلوم،
۶۱. محمودیان، زینب، (۱۳۹۹) آیت‌الله شیخ محمدتقی آملی جامع اخلاق و عرفان، تهران: شب‌های سپید،

۶۲. محیطی اردکانی، احمد (۱۳۹۲) سید محمد محقق داماد"، پایگاه اطلاع رسانی حوزه، بازیابی: ۷ اسفند.

۶۳. نجفی، محمد، نصرتی هشی، کمال، حاتمی، مصطفی، متقی، زهره. (۱۳۹۴). تأثیر سیرت نیکوی استادان و مؤلفه‌های آن بر انگیزش تحصیلی دانشجویان دانشگاه اصفهان. رویکردهای نوین آموزشی، ۱۰(۱)، ۲۲-۱.

۶۴. واعظی، احمد، (۱۳۸۳). درآمدهای بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

۶۵. الهامی، حمیدرضا، میرهاشمی، مالک، شریفی، حسن پاشا. (۱۴۰۱). نقش صفات شخصیتی در موفقیت حرفه‌ای معلمان. پژوهش اجتماعی، ۴(۵۶)، ۴۳-۵.

۶۶. همایش ملی مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی، (۱۳۹۲) مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی (ره)، گفت و گوها؛ به کوشش امیررضا اشرفی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

67. Zenger, J. & Joseph, F. (2004). The handbook for leaders, First Edition Barker, C. & Coy, R. (2003).

The 7 heavenly virtues of leadership, Sydney Management Today Series, McGraw-Hill

68. Brody, S & Siegel, M. (2001). The evolution of character, First Edition Madison, CT: International

Universities Press, Inc

69. Harder, P. (2008). Character assassination- bloodless murder, viewable, at www.newhope.bc.ca

70. Maxwell, J. (2005). Communicating with character, viewable, at: www

71. Peterson, C. & Seligman, M. (2004). Character strengths and virtues: A handbook and classification,

First Edition, Oxford University Press

المستخلصات

دراسة في عدم إمكان الحكم على الذات الإلهية مجردةً عن التعينات من منظور العرفان الإسلامي

احمد سعيدى^١

الملخص

ينفي أغلب المفكرين المسلمين البارزين كلاً من نظرية "التشبيه والتجسيم" ونظرية "التعطيل والتنزیه المحض"، معتقدين أن الله - مع تنزّهه عن صفات المخلوقات والحوادث - يمكن معرفته معرفة إجمالية غير اکتناهیة حضورياً وحصولياً. وقد رفض العرفاء أيضاً التشبيه والتعطيل، وأقروا بإمكانية المعرفة الإجمالية لله، لكنهم - خلافاً لغيرهم من المفكرين المسلمين - يعتقدون أنه لا يمكن لأي مخلوق أن يدرك أو يصف الذات الإلهية دون حجاب التعينات. فما يتصور كمعرفة إجمالية أو وصف للذات الإلهية بذاتها هو في الحقيقة معرفة ووصف بحسب التعينات وعلى قدرها. ولا يمكن تسمية هذا الرأي "تشبيهاً" ولا "تعطيلاً وتنزیهاً محضاً"، بل يجب اعتباره "تجاوزاً للتنزیه والتشبيه في الذات الإلهية".

في هذا البحث، تم دراسة مسألة "عدم إمكان الحكم على الذات الإلهية مجردةً عن التعينات" بالمنهج التحليلي - الوصفي، مع توضيح وجوه الاتفاق والاختلاف بينها وبين آراء الفلاسفة ونظرية التعطيل. كما تم تقديم شواهد من النصوص العرفانية والتقليدية لتأييد هذا الرأي.

الكلمات المفتاحية

الذات (الذات الإلهية)، التعین، المطلق، الحكم، عدم القابلية للحكم، العرفاء.

١. أستاذ مشارك في قسم العرفان بمعهد الإمام الخميني (قدس سره) للتعليم والبحوث.

تحليل ودراسة معانى ومتطلبات كمال الظهور و كمال الإظهار من وجهة نظر المتصوفة المسلمين

رضا حصاري^١

حسن رمضانى^٢

محمد محمود خلفان^٣

الملخص

ومن المصطلحات التي كانت محل اهتمام المتصوفة الإلهيين عبر تاريخ التصوف الإسلامي مصطلحا كمال الظهور والظهور. ورغم أن بعض جذوره ومعانيه المشابهة نجدها في النصوص الدينية، إلا أنه يمكن القول إن مبتكري هذين المصطلحين كانوا من الصوفيين. ويعد صدر الدين القونوي من الصوفية الذين حاولوا تفسير هذين المصطلحين، بل يمكن القول بأنه أول من شرحهما شرحاً صريحاً. وبعده حاول الفرغاني، وهو من أتباع مدرسة ابن عربي، أن يفسر ويشرح هذين المصطلحين بالتفصيل. وقد شرح العلاقة بين الكمال الاسمي والكمال الداخلي بالتفصيل، وناقش آثار هذين المفهومين بالتفصيل. وقد قبل فناري أيضاً نفس تحليله. وقد حاول مؤلفو هذه المقالة توضيح التعريفات المختلفة لهذين المصطلحين والمتطلبات التي عبر عنها بعض الصوفية الإلهيين في تفسير هذين المفهومين. ولذلك، سيكون من الصعب تقديم تعريف واحد لهذين المصطلحين. وفي هذه المقالة سيتم توضيح المناهج المختلفة للمتصوفة الإلهيين في هذا الصدد باستخدام المنهج التحليلي المقارن.

الكلمات المفتاحية

كمال الظهور، كمال الظهور، الكمال الجوهرى، الكمال الاسمي، الشهود.

١. حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة باقر العلوم (ع). قم.

٢. أستاذ مشارك في معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

٣. طالب دكتوراه في التصوف الإسلامي بجامعة الأديان والمذاهب.

منظور تحليلي حول موقف المصطلح الصوفي «دهر» في الأنطولوجيا اليهودي

مهدي حسن اهنجاري^١

على فضلي^٢

رضا إلهي منش^٣

الملخص

إن اسم "دهر" بوصفه أحد الأسماء الإلهية الكلية في نظام الأسماء الإلهية في التصوف، يحظى بمكانة خاصة. يُعدّ البحث في ماهية هذا الاسم من الموضوعات المهملة في المؤلفات المكتوبة في التصوف النظري. ومع أن مؤسس بناء الحكمة اليهودية، أي ابن عربي وشراح مذهبه المتقدمون، قد خلّفوا في تراثهم المعرفي سطوراً قصيرة في تعريف هذا الاسم، إلا أن الاهتمام بدراسة ماهيته بشكل تفصيلي ومعرفة مكانته من منظور أنطولوجيا لم يحظَ بالعناية الكافية في الأوساط العلمية والمؤلفات الصوفية، خاصة في العصر الحديث. إن اسم "دهر" في التصوف هو جوابٌ لسبب كلِّ تقدّمٍ وتأخّرٍ في سعة الوجود كلّه. ومن وجهة نظر توحيدية خالصة، لا يُنسب هذا القَبَل والبُعد إلى الخصائص الذاتية للأشياء فحسب، بل يُنسب إلى أحكام أحد الأسماء الإلهية المسمى "دهر". لذلك، في هذا المقالة، وباستخدام منهج تحليلي قائم على أقوال القدامى، تمّ دراسة وتحليل ماهية هذا الاسم الإلهي ومكانته في الأنطولوجيا اليهودية بوصفه روح الزمان وأصل كلِّ التدرّجات، بما في ذلك ترتيب الأديان الإلهية وتجميع الفترات التاريخية الإنسانية، بشكل مفصّل. كما تمّ تحديد الحدود المعرفية الدقيقة لهذا الاسم مع مفاهيم مشابهة، مثل المشية الإلهية والاسم المقدر.

الكلمة المفتاحية

التصوف، الترتيب الوجودي، الزمان، التاريخ، الاسم العرفاني "دهر"

١. طالب دكتوراه في التصوف والتصوف الإسلامي، جامعة قم للأديان والمذاهب. (mahdihassanahangari@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد، قسم التصوف، مؤسسة قم للثقافة والفكر الإسلامي (fazliamolli99@yahoo.com)

٣. أستاذ مساعد و عضو هيئة تدريس، كلية التصوف، جامعة قم للأديان والمذاهب (elahimanesh@urd.ac.ir)

دراسة تحليلية للملازمات الفلسفية بين «معرفة النفس»

و «معرفة الرب» مع التركيز على ارتباط النفس و البدن

محمد جواد جعفري زاده^١

محمد علي فاتاندوست (المؤلف المراسل)^٢

السيد مرتضى حسيني شاهرودي^٣

الملخص

من الأحاديث المهمة في باب ارتباط معرفة النفس بمعرفة الله، حديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وقد تمت تحليل و شرح الرواية المذكورة من قبل العديد من علماء المسلمين. و منهم العلامة حسن زاده آملی، الفيلسوف و العارف المعاصر، فانه قد بين ٩٢ تفسيراً فلسفياً و عرفانياً و كلامياً لهذا الحديث في أحد من مؤلفاته. و في هذه التفاسير، تشير تفاسير عديدة إلى رابطة بين النفس و البدن، و درك الارتباط بين النفس و البدن يؤدي إلى فهم نحو الارتباط بين الله و الخلق بطرق مختلفة. و في هذه الدراسة يبين ستة عشر تفسيراً فلسفياً و عرفانياً للعلاقة بين النفس و البدن و العلاقة بين الحق و الخلق. و في الختام نستنتج أن العديد من الأسس الفلسفية و العرفانية، مثل «احاطة الله على الخلق احاطة وجودياً، قيام المخلوقات بالله تعالى قياماً صدورياً، علم الله تعالى بالمخلوقات علماً احاطياً، و مساواة نسبة الله تعالى بجميع أجزاء الكون، التوحيد في الربوبية، القيامة الصغرى و الكبرى، و كون الخلق مرآة للحق و الحق مرآة للخلق، تدبير العالم بالعالم، و الطاعة الذاتية للمخلوقات، و...» يمكن استنتاجها و إثباتها من خلال الارتباط بين النفس و البدن. و من هنا تتضح أهمية الاهتمام بالأصول الحكيمة لفهم مفاهيم عميقة في التعاليم الصادرة من لسان أهل البيت عليهم السلام. و بالاستمداد من الأسس المذكورة، يحصل لنا التصوير الصحيح للعلاقة بين النفس و البدن، التي يمكن الاجابة على العديد من الشبهات التي تثار حول العلاقة بين الخلق و الخلق.

الكلمات المفتاحية: معرفة النفس، حديث المعرفة، النفس و البدن، الحق و الخلق، الحكمة المتعالية.

١. ماجستير في الفلسفة و الحكمة الإسلامية، جامعة فردوسي مشهد، مشهد، إيران. (tasarrom@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة و الحكمة الإسلامية، كلية الإلهيات، جامعة فردوسي مشهد، مشهد، إيران. (ma.vatandoost@um.ac.ir)

٣. أستاذ، قسم الفلسفة و الحكمة الإسلامية، كلية الإلهيات، جامعة فردوسي مشهد، مشهد، إيران. (shahrudi@um.ac.ir)

مقارنة ماهيه الفلسفة ومنهجها المقارن من وجهة نظر العلامة الطباطبائي والدكتور حائري اليزدي والدكتور فلاطوري

محمد حسن يعقوبيان^١

الملخص

الموضوع الرئيسي لهذا البحث هو مقارنة طبيعة الفلسفة ومنهجها المقارن، مع التركيز على آراء العلامة الطباطبائي والدكتور حائري يزدي والدكتور فلاطوري. وباستخدام المنهج المقارن، فقد اهتمت بالإضافة إلى المعالجة الأولية في وصف آراء المفكرين الثلاثة والبحث عن أوجه الاختلاف والتشابه، بالمعالجة الثانوية وتفسيرها. وتكمن خصوصية التكييف المسبق في اختيار مجالات التكييف الثلاثة في أن المفكرين الثلاثة، مع إيمانهم بأصالة التراث القانوني التقليدي، فكروا أيضاً في فتح نافذة على الآخر الفلسفي ومعاصرة ذلك التراث، وهم بطبيعة الحال يختلفون في بعض الأحيان. ومن الطبيعي أن دراسة هذه القضية حول النقاط الثلاث المذكورة أعلاه، بالإضافة إلى توفير اتجاه أفضل لعملية البحث في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، يمكن أن تشير أيضاً إلى وضع الفلسفة المقارنة في إيران ويمهد الطريق لتطویرها. وتشير النتائج إلى أنهم يتشاركون في فهم مشترك للقراءة الحديثة، والاحترام، والاتصال بالآخرين الفكريين في شكل حوار فلسفي وتصميم فلسفة ديناميكية وشاملة. لكنهم يختلفون في نوع ارتباطهم بالفلسفة الغربية، والاهتمامات الدينية أو الفلسفية، وإدراكهم لطبيعة العلم، إلى حد أن بعضهم فلاسفة مقارنون ذوو نهج عبر ثقافي، وبعضهم، مثل البروفيسور فلاطوري، لديهم ميول أكثر بين الثقافات. إن القبول المعرفي للآخر الفلسفي والتقييم العقلاني في المقارنة، واعتماد المنهج الديناميكي ومنهج الاجتهاد، والحفاظ على الحياد المنهجي، وعدم تقديس الفلاسفة والمدارس التقليدية، وتجنب عبادة الشخصية، هي نقاط مهمة في آراء هؤلاء المفكرين في استمرارية وتطور

١. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، جامعة مطهری، طهران، إيران. (mohammadyaghoobian@yahoo.com)

الفلسفة المقارنة المعاصرة. ومن المؤكد أن توسيع نطاق البحث عن المشاكل والاهتمام بموضوعات ملموسة جديدة، وتطوير جوانب المقارنة في الفكر الفلسفي للغرب والشرق الأقصى، والحفاظ على التوازن المعرفي، وتجنب مجرد التمايز، كلها نقاط مهمة لترميم في الفلسفة المقارنة الحالية.

الكلمات المفتاحية

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، الفلسفة المقارنة، الفلسفة عبر الثقافية، إيران المعاصرة العلامة الطباطبائي، الدكتور مهدي حائري يزدي، الدكتور عبد الجواد فلاتوري.

تحليل تأثير الأساتذة على الشخصية الكلامية - الفلسفية لآية الله جوادي آملي (مع التركيز على الكلام السياسي)

علي أجاجاني^١

الملخص

يعتبر آية الله عبدالله جوادي آملي شاملاً نسبياً في الدراسات الدينية وكذلك في معالجة قضايا اللاهوت السياسي. وله مؤلفات عديدة ومتنوعة في مختلف جوانب العلوم الدينية، بما في ذلك المجالات اللاهوتية والسياسية، مما جعله شخصية بارزة. استناداً إلى إطار المنهج التأويلي القصدي لسكينر، يقوم المقال بتحليل آثار الأساتذة على الشخصية العلمية لآية الله جوادي آملي (مع التركيز على الكلام السياسي) كفتة ذاتية وموضوعية. وعلى هذا الأساس فإن السؤال الرئيسي هو: ما هو تأثير الأساتذة والمدرسين على الشخصية العلمية لآية الله جوادي آملي (مع التركيز على الكلام السياسي)؟ وترتكز الفرضية على أن الأساتذة والمدرسين في أمل وطهران وقم كان لهم تأثير أساسي في تشكيل الشخصية العلمية لآية الله جوادي آملي، وخاصة في علم اللاهوت السياسي، ولعبوا دوراً هاماً في تطوير أفكاره. لقد كان لشخصيات أساتذته تأثيراً كبيراً عليه. ومن بين أساتذته آية الله الجواد آملي، العلامة الطباطبائي ومحمد تقي آملي، كما هو واضح في أقواله، كان لهما التأثير العلمي والشامل الأكبر عليه. لقد زرع إلهي قمشه في نفسه بذور الميل إلى تفسير القرآن الكريم. وقد عزز الشعر ميوله نحو الكلمات. لقد أشعل فازلتنوني الفلسفة بداخله. إضافة إلى مبادئ الفقه، كان للإمام الخميني تأثير كبير في تشكيل شخصيته الاجتماعية والسياسية المنفتحة. المحقق داماد يبني قوته الفقهية، والميرزا هاشم الآملي يصقلها. العلامة الطباطبائي هو تلميذ جماعي ومعلم فلسفي، يربي تلاميذه ويخترق أعماقهم ببصيرته.

الكلمات المفتاحية

جواد آملي، شخصية علمية، أساتذة مؤثرون في أمل - طهران - قم، الكلام السياسي، تأويل سكينر.

١. أستاذ مساعد، قسم العلوم السياسية، مركز البحوث الحوزوية والجامعية، مركز البحوث الاجتماعية، قم، إيران. (aqajani@rihu.ac.ir)

**Analyzing the Influence of Professors on the Theological-Philosophical
Personality of Ayatollah Javadi Amoli
(with Emphasis on Political Theology)**

Ali Aqajani ¹

Abstract

Ayatollah Abdullah Javadi Amoli has a relative comprehensiveness in theology as well as in the processing of political theology issues. He has diverse and numerous works in various aspects of religious science, including the fields of political theology, which has made him a prominent figure. Based on the framework of Skinner's intentional hermeneutic method, the article analyzes the effects of professors on the scientific personality of Ayatollah Javadi Amoli (with an emphasis on political theology) as a subjective-objective category. On this basis, the main question is what is the effect of professors and teachers on the scientific personality of Ayatollah Javadi Amoli (with an emphasis on political theology)? The hypothesis is based on the fact that professors and teachers in Amol, Tehran, and Qom had a fundamental impact on the formation of Ayatollah Javadi Amoli's scientific-human personality, especially in political theology, and played an important role in the development of his thoughts. The personal lives of his teachers have had a serious impact on his personal life. Among Javadi Amoli's teachers, Allameh Tabataba'i and Mohammad Taqi Amoli, as is evident in his words, have had the greatest scientific and comprehensive influence on him. Elahi Qomshe'i has nurtured the seeds of a tendency to interpret the Quran in him. Sha'rani has strengthened his tendencies to theology. Fazel Toni has ignited philosophizing in him. In addition to the principles of jurisprudence, Imam Khomeini is influential in the formation of his extroverted social and political personality.

Keywords: Javadi Amoli, scientific figure, influential professors in Amol-Tehran-Qom, political theology, Skinner's hermeneutics

1. Assistant Professor, Political Science Department, Seminary and University Research Institute, Social Sciences Research Institute, Qom. Iran. (aqajani@rihu.ac.ir)

"Comparison of the nature of philosophy and its comparative approach from the perspective of Allameh Tabatabaei, Dr. Haeri Yazdi and Dr. Flatouri"Muhammad Hasan yaghoubian ¹**Abstract**

The main problem of this research is to compare the nature of philosophy and its comparative approach with emphasis on the opinions of Allameh Tabatabaei, Dr. Haeri Yazdi and Dr. Falaturi, which with a comparative method, while primary processing in describing the views of three thinkers and searching for distinctions and similarities, also paid attention to their secondary processing and explanation in order to have epistemic products in a negative and positive direction for comparative philosophy in contemporary Iran. The pre-comparative aspect in the selection of the three sides of the comparison is that the three thinkers, while believing in the authenticity of the traditional ruling heritage, have thought of opening a window to the other philosophical side and the contemporaneity of that heritage, and of course, they are different in some cases. Naturally, examining this issue, in addition to providing a better direction to the research process of contemporary Islamic philosophy, can reveal the state of comparative philosophy in Iran and pave the way for its evolution. The findings indicate that they are common in presenting a new reading and respecting and communicating with other intellectuals in the form of a philosophical dialogue and a dynamic and comprehensive philosophy plan, but they differ in the type of connection with Western philosophy, religious or philosophical concern, and the perception of the nature of science, to the extent that some are comparative philosophers with a transcultural approach, and some, like Prof. Falaturi, have more intercultural tendencies. Epistemological acceptance of philosophical others and rational evaluation in comparison, taking a dynamic approach and ijtehad method, maintaining methodological impartiality and not sanctifying the philosophers and schools of the insider tradition and avoiding personalism are the

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Mothari university, Tehran, Iran. (mohammadyaghoobian@yahoo.com)

important points of the opinions of these thinkers in the continuation and evolution of contemporary comparative philosophy. Of course, expanding the scope of problem hunting and paying attention to concrete new issues, developing the sides of comparison in the philosophical thoughts of the West and the Far East, maintaining epistemological humility and avoiding mere discrimination are important points of restoration in current comparative philosophy.

Keywords: Islamic Philosophy, comparative philosophy, Intercultural philosophy, Contemporary Iran, Allameh Tabatabaei, Dr. Mehdi Haeri Yazdi, Dr. Abdul Javad Falaturi

Analytical Examination of the Philosophical Correlations between "Self-Knowledge" and "Knowledge of the Lord" with a Focus on the Relationship between Soul and Body

Mohammad Javad Jafarizadeh ¹

Mohammad Ali Vatandoost ²

Seyed Morteza Hosseini Shahroudi ³

Abstract

One of the most important traditions regarding the connection between self-knowledge and the knowledge of God is the tradition "He who knows himself knows his Lord." This narration has been examined, explained, and analyzed by many Muslim thinkers. Among them, Allameh Hassan Zadeh Amoli, a contemporary philosopher and mystic, has elucidated 92 philosophical, mystical, and theological meanings for this tradition in one of his works. Among these interpretations, several aspects refer to the relationship between the soul and the body. The relationship between the soul and the body from various perspectives can lead to understanding the relationship between the Creator and the creation. In the present study, sixteen philosophical and mystical aspects of the relationship between the soul and the body and the relationship between the Creator and the creation have been discussed. The study concludes that numerous philosophical and mystical principles, such as "the existential encompassment of God over creatures, the causal origination of creatures from the Supreme Truth, God's comprehensive knowledge of creatures, the equal relation of the Supreme Truth to all parts of the universe, unity in lordship, minor and major resurrection, creation as a mirror for the Creator and the Creator for the creation, the management of the world with the world, the inherent obedience of

1. MA in Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (tasarrom@gmail.com)

2. (Corresponding Author) Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (ma.vatandoost@um.ac.ir)

3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (shahroudi@um.ac.ir)

creatures, etc.," can be inferred and proven through the relationship between the soul and the body. Also, by using these principles, a correct picture of the relationship between the soul and the body is obtained, which can answer many of the questions raised about the "relationship between God and creatures".

Keywords: Self-Knowledge, Knowledge Tradition, Soul and Body, Creator and Creation, Transcendent theosophy.

**An analytical perspective on the position
of the mystical term "Dahr" in intuitive ontology**

Mehdi Hassan Ahangari ¹

Ali Fazli ²

Reza Elahimanesh ³

Abstract

As one of the general names of God, the “name Dahr” has a special place among the names of God. The nature of this name is one of the abandoned chapters in the written works of theoretical mysticism. Although Ibn Arabi “and the early commentators of his school left short lines introducing this name in their epistemological heritage, but the attention to the detailed nature of this name and understanding its place from the perspective of ontology, in scientific circles and mystical works, especially in the contemporary period has not been considered. In mysticism, the name Dahr is an answer to the cause of all progress and delay in the entire universe and with a pure monotheistic view, she does not attribute this being before and after only to the inherent properties of objects, but also attributes it to the rulings of one of the divine names called Dahr. Therefore, this article aims to analyze in detail the nature of this name of God and its position in the mystical ontology as the spirit of time with an analytical method based on the words of the predecessors. And to determine the effects of this name of God in the order of religions and compilation of human historical periods, and to specify the exact epistemic boundaries of this name with concepts such as the will of God and “the name of Moghadder”.

Keyword: mysticism †Existential order †time †history†The mystical name of Dahr

1. PhD student in Islamic Sufism and Mysticism, Qom University of Religions and Denominations (mahdihassanahangari@gmail.com)

2. Assistant Professor, Mysticism Department, Qom Institute of Islamic Culture and Thought (fazliamoli99@yahoo.com)

3. Assistant Professor and Faculty Member, Faculty of Mysticism, Qom University of Religions and Denominations (elahimanesh@urd.ac.ir)

Analysis and study of the meanings and requirements of perfection of manifestation and perfection of manifestation from the perspective of Muslim mystics

Reza Hesari ¹

Hassan Ramezani ²

Mohammad Mahmoud Khalfan ³

Abstract

Among the terms that have always been of interest to divine mystics throughout the history of Islamic mysticism are the two terms Kamal Jala and Istigla. Although some of their roots and similar meanings are found in religious texts, it can be said that the originators of these two terms were the mystics. Sadr al-Din Qunavi is one of the mystics who has tried to explain these two terms, in fact, it can be said that he was the first mystic to explain them explicitly. After him, Ferghani, another follower of the school of Ibn Arabi, has tried to explain and explain these two terms in detail. He has explained the relationship between nominal perfection and intrinsic perfection in detail and discussed the implications of these two concepts in detail. Fanari has also accepted his analysis. In this article, the author has attempted to explain the different definitions of these two terms and the requirements that some divine mystics have given to explain these two concepts. Therefore, it will be difficult to provide a single definition of these two terms. In this article, the different approaches of divine mystics in this regard will be explained using an analytical-comparative method.

Keywords: Perfection of manifestation, perfection of manifestation, inherent perfection, nominal perfection, intuition.

1. PhD student in Islamic Philosophy, Baqir Al-Ulum University. Qom. (Reza- hesari@birjand.ac.ir)

2. Associate Professor, Institute of Islamic Sciences and Culture.

3. PhD student in Islamic Mysticism, University of Religions and Sects.

A Study of the Ineffability of the Divine Essence Beyond Determinations from the Perspective of Islamic Mysticism

Ahmad Saeidi ¹

Abstract

Almost all prominent Muslim thinkers consider both the theory of "Tashbih" ("similarity and embodiment") and the theory of "Taatil" ("the impossibility of knowing God") to be invalid and they believe that despite the fact that God is superior from the attributes of creatures, his brief and non-exhaustive knowledge is possible to achieve. The mystics also consider "Tashbih" and "Taatil" to be invalid, and they consider it possible to know God briefly, but they, unlike other Muslim thinkers, believe that no creature can see and describe the essence of God without a determination.

According to him, what is thought to be a brief knowledge and description of the divine essence according to the essence, in fact, it is a brief knowledge and description of the essence according to the determinations and according to the determinations. This point of view can neither be considered as "Tashbih" nor as "Taatil". The view of the mystics regarding the knowledge of the essence of the essence is "super-composition and analogy of the essence".

In the present article, we have analyzed and explained the indeterminacy of essence with a analytical-descriptive method and highlighted some similarities and differences with the thought of philosophers and the theory of "Taatil" and mentioned some mystical and narrative evidences.

Keywords: Essence (Divine Essence), Determination (Ta'ayyun), Absolute, Judgment (Hukm), Ineffability (Unfathomability), Mystics (Sufis)

1. Associate Professor at the Department of Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute.

Table of Contents

A Study of the Ineffability of the Divine Essence Beyond Determinations from the Perspective of Islamic Mysticism.....	197
---	------------

Ahmad Saeidi

Analysis and study of the meanings and requirements of perfection of manifestation and perfection of manifestation from the perspective of Muslim mystics	196
--	------------

Reza Hesari

Hassan Ramezani

Mohammad Mahmoud Khalfan

An analytical perspective on the position of the mystical term "Dahr" in intuitive ontology	195
--	------------

Mehdi Hassan Ahangari

Ali Fazli

Reza Elahimanesh

Analytical Examination of the Philosophical Correlations between "Self-Knowledge" and "Knowledge of the Lord" with a Focus on the Relationship between Soul and Body	193
---	------------

Mohammad Javad Jafarizadeh

Mohammad Ali Vatandoost

Seyed Morteza Hosseini Shahroudi

"Comparison of the nature of philosophy and its comparative approach from the perspective of Allameh Tabatabai, Dr. Haeri Yazdi and Dr. Flatouri"	191
--	------------

Muhammad Hasan yaghoubian

Analyzing the Influence of Professors on the Theological-Philosophical Personality of Ayatollah Javadi Amoli (with Emphasis on Political Theology)	190
---	------------

Ali Aqajani

In the name of Allah the compassionate the merciful



Isra Hikmat

A Scholarly-Research quarterly Journal of Philosophy

Affiliated to the Ma'arij Research, Center for Revelatory Sciences

seventeenth Yeare, No. 1, (Serial 48), spring 2025

Publisher: Isra' Research and Cultural Institute

Manager in Charge: Murtaza Waiz Jawadi

Editor in Chief: Mohammad Taqi chavoshi

Managing Editor: Hadi Yasaqi

Editorial Board:

Ahmad Waezi

Ghulamriza Fayyazi

Hamid Parsania

Masoud Azarbajejani Mohammad Taqi
chavoshi

Mohsin Qummi

Muhammadriza Mustafapur

Murtaza Waeze Jawadi

Yadullah Yazdanpanah

Isra is a Bi-quarterly Journal of Islamic Sciences which has been granted the "Scholarly-Research Grade" by the Council of Authorizing and Evaluating Scholarly Ranks of Journals of the Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas) on January 4, 2011.

Editor: Hadi Yasaqi

Affairs Technical & Typesetting: Mahdi Ahmadi



Address: Isra' Journal, the Third Floor Isra' International Foundation of Revelatory Sciences
Ammar Yasir St., at Quddusi St., Qom, Islamic Republic of Iran - **PO Box:** 37195- 1351

Tel: +9825-37189231- **Fax:** +9825-37189231

Site Address: <http://hikmat.isramags.ir> **Email:** israhikmat@yahoo.com