



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

سال هفدهم - شماره دوم - پیاپی ۴۹ - تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیان معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سر دبیر: 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 آذربایجانی (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 حیان معارج)

یدالله بزدان 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 دوفصلنامه 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 حیان اسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن و دورنگار: ۰۲۵ ۳۷۱۸۹۲۳۱

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



شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه حکمت اِسرأ، 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 پانوشت 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

تبیین حقوق اجتماعی انسان بر اساس مبانی حکمی و فلسفی علامه جوادی آملی با تأکید بر رویکرد تفسیر

انسان به انسان/ ۵

پدرام سرکانی | محسن حبیبی | حسین اسفندیاری

منزلت عقل در فهم و کشف حکم الهی با تأملی در اندیشه های علامه آیت الله جوادی آملی/ ۲۹

حسین مقدس

کاربست عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع «تسنیم»/ ۵۷

حسن صادقی | زینب تقی‌لو

تحلیل مقایسه‌ای برزخ صعودی و نزولی در عرفان نظری و تفاوت‌های شهود اُحدِ یَتِ حضرت ختمی مرتبت و خالد

نبی بر اساس فصوص الحکم ابن عربی/ ۸۱

حامد اسماعیل زاده

تشریح آموزه برانیت مبتنی بر دیدگاه عرفانی (با تأکید بر نظرات امام خمینی و نگاهی به آیه آیت الله

جوادی آملی)/ ۹۹

عادل مقادریان | ابوالفضل تاجیک

تبیین نحوه تأثیر دعا در نظام هستی (بر اساس مبانی فلسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه)/ ۱۲۹

فائزه فرزانه | وحیده فخار نوغانی | امیر راستین طرقی

المستخلفات/ ۱۴۵

151/ Abstracts

تبیین حقوق اجتماعی انسان بر اساس مبانی حکمی و فلسفی علامه جوادی آملی

با تأکید بر رویکرد تفسیر انسان به انسان

پدرام سرکانی* | محسن حبیبی** | حسین اسفندیاری***

چکیده

بی تردید «حقوق اجتماعی انسان» بسیار مورد پژوهش قرار گرفته است. اما هر پژوهش بر مبنای خود به نتایجی رسیده است. در این مقاله درصددیم تا به ارزیابی رویکرد تفسیر انسان به انسان جوادی آملی در مسئله «چگونگی تحلیل حقوق اجتماعی انسان» پردازیم. این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی انجام شده است. پرسش پیشرو این است که ضرورت شناخت هویت انسان و جایگاه او در هستی برای دستیابی به حقوق اجتماعی انسان چیست؟ از آنجا که تاثیر این تحقیقات بر نحوه تحلیل حقوق اجتماعی انسان، تاثیر مستقیم دارد، پژوهش در این رابطه ضروری می نماید. به نظر می رسد، پیش نیازی تحلیل چگونگی ارتباط انسان با جامعه، شناخت دقیق از مبانی هستی شناسی انسان و جامعه است. نظر به این رویکرد، شناخت انسان منحصرأ به سه مبدأ تصویری: «شناخت هویت، جایگاه و ارتباط انسان با نظام هستی» صورت می پذیرد. سپس، بر پایه این مبادی تصویری می توان به تحلیلی از جامعه دست یافت. نقطه ثقل نگاه این اندیشمند، تجربه و روح اصیل انسانی است که این دیدگاه، با تأکید بر موقعیت انسان در هستی،

* دانشجوی دکتری، رشته مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (P.serkani@gmail.com)

** دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (Mohsenhabibi212@gmail.com)

*** دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (Hossein.esfandiari@modares.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱)

□ پدرام سرکانی، محسن حبیبی، حسین اسفندیاری (۱۴۰۴). تبیین حقوق اجتماعی انسان بر اساس مبانی حکمی و فلسفی علامه جوادی آملی

با تأکید بر رویکرد تفسیر انسان به انسان، فصلنامه حکمت اسراء، ۲ (۴۹)، ۵-۲۸. | doi: 10.22034/isra.2025.486765.2025

کرامت ذاتی او و لزوم ابتدای تبیین حقوق اجتماعی بر فطرت، زمینه را برای تحقق جامعه‌ای عادلانه، با نظر به الگوگیری از انسان کامل به عنوان خلیفه الهی، فراهم می‌سازد. تأمل در مقالات نگاشته شده، حکایت از آن دارد که در راستای تحلیل حقوق اجتماعی انسان بر پایه آرای جوادی‌آملی پژوهش‌های متعددی انجام شده است اما کمتر به رویکرد تفسیر انسان به انسان این اندیشمند توجه گردیده است. در این مقاله ثابت شده که این مبنا، یکی از بنیادهای قابل توجه در تبیین حقوق اجتماعی انسان می‌باشد که در این اندیشه بسیار بر آن تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها

انسان‌شناسی، جامعه، فطرت، من فردی، حقوق اجتماعی، جوادی‌آملی.

مقدمه

ارتباط انسان و جامعه یکی از موضوعات مهم در آثار جوادی آملی است و فهم فلسفی ایشان از این مقوله مبتنی بر حکمت متعالیه است که با دغدغه نگاه فطری در باب انسان شناسی تلفیق می‌شود. مهم‌ترین مبنایی که جوادی آملی بر پایه آن سخن می‌گوید، تفسیر انسان به انسان او است. تفسیر انسان به انسان به معنای این است که آنچه نقش کلیدی و عنصر اساسی در تعریف انسان دارد و او را به عنوان حقیقت موجود در عالم آفرینش می‌تواند تبیین کند؛ خود انسان است. انسان با توجه به آنچه که در آینه انسانیت قابل مشاهده است؛ می‌تواند خود را تفسیر کند و به حقایق پیدا و ناپیدای درونی و بیرونی خویش پی ببرد و از این رهگذر است که می‌تواند رابطه خود با خود و دیگران و جامعه را ایجاد، تصحیح و تکمیل نماید. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ص. ۷۰)

دو پرسش اصلی در این پژوهش مورد واکاوی قرار می‌گیرد: نخست آنکه چگونه جوادی آملی در تبیین هویت انسان و جامعه و ارتباط و ترابطی که انسان با جامعه دارد با نظر به تفسیری که از کیهان شناسی و نظام خلقت و انسان آفرین دارد؛ آن را تحلیل نموده و سعی می‌نماید تا الگویی برای انسان و جامعه شناسی ارائه دهند؟

از دیگر سوی، یکی از زیر مسائل حوزه بنیادی در شناخت شناسی ارتباط انسان و جامعه، پرسش از حق حقیقی انسان می‌باشد؟ یعنی کدام حق متناسب و هماهنگ با وجود انسان و حقیقت او است؟ چه این که گاه انسان‌ها در اثر عدم برخورداری از حقوق واقعی، برخی ناحقوق‌ها را نیز جزء حقوق خود تلقی می‌نمایند و در این راستا می‌کوشند تا به آنها دست یابند.

پیشینه پژوهش

در خصوص حقوق اجتماعی انسان از نگاه جوادی آملی، پژوهش‌های متعدد و از زوایای مختلف انجام شده است؛ از جمله می‌توان به مقاله احمد شفیعی (۱۳۹۰) با عنوان «صورت پردازی مفهوم انسان و چگونگی تاثیر آن بر اندیشه سیاسی، هابز و جوادی آملی» و مقاله فاطمه سادات

موسوی رنانی (۱۴۰۰) با عنوان «نقد و بررسی کرامت انسانی در اعلامیه حقوق بشر با تکیه بر آراء آیت اله جوادی آملی» و همچنین مقاله «آزادی عقیده و بیان در اندیشه‌های آیت الله جوادی آملی با نگاهی به حقوق غرب» نوشته ابراهیم جوانمرد فرخانی (۱۳۹۷) اشاره کرد. نوآوری پژوهش پیش‌رو، این است که چگونگی ارتباط انسان و جامعه در راستای تحلیل مبنای حقوق اجتماعی انسان، با نظر به رویکرد تفسیر انسان به انسان جوادی آملی بر مبنای انسان‌شناسی فطری را مورد واکاوی قرار دهد.

ضرورت تحقیق

برخی افراد ممکن است فکر کنند که می‌توان بدون در نظر گرفتن جهان‌بینی و ارتباط انسان با جهان، حقوق بشر را تدوین کرد. این افراد، خواه ناخواه، از این واقعیت غافلند که امضای توافقی و قراردادهای همیشه به نفع همه یا اکثریت مردم جهان نیست. «حق فطری و طبیعی همانند آداب و رسوم و سنت‌های ملی نیست که در زمره اعتباریات محض قرار گرفته و نزد ملت‌های گوناگون، متفاوت باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۱۵)

وظیفه دین حق این نیست که به مردم بگوید چه رنگی انتخاب کنند یا چه نوع غذایی مصرف کنند، زیرا این مسائل بسته به اقلیم‌ها و فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. «آنچه دین حق بیان می‌دارد شامل «خطوط کلی زندگی و زیربنای حیات انسان، با صرف نظر از آن اختلاف‌هاست. این خطوط کلی، برخلاف آن اعتباریات محض، هرگز با قرارداد تعیین نمی‌شوند تا ثبوت و سقوط آن‌ها با توافق یا تخالف باشد، بلکه محورهای اصلی آن‌ها براساس رابطه خاص انسان با جهان استوارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۱۵)؛ این رابطه با تغییر سرزمین‌ها دگرگون نمی‌گردد و در هر مکان، ثابت و یکسان است.

از دیگر سوی «بینش صحیح انسان‌شناسی، حقیقت وی را همان فطرت مصون از تبدل و روح ملهم محفوظ از تحوّل» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۱۵) می‌داند. یعنی انسان، هر چند دارای بدنی

است که در اقلیم‌های متنوع، دارای خصوصیات متنوعی نیز می‌باشد، اما از منظر این بینش، «[بدن انسان] فرع حقیقت انسان» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۱۵) است. لذا حقوق اجتماعی ثابتی که برای انسان تدوین و مورد استناد قرار می‌گیرند، فطرت‌مدار خواهند بود. حال مسئله این است که از منظر روشی، چگونه فطرت انسان، می‌تواند حقوق اجتماعی او را تحلیل و ارزیابی نماید؟

انسان‌شناسی از منظر علامه جوادی آملی

چیستی انسان‌شناسی

بعد یا ابعاد وجودی انسان یا گروه خاصی از انسان‌ها در مجموعه معرفتی، انسان‌شناسی شناخته می‌شود. در حقیقت بر اساس مجموعه‌ای از معارف است که انسان‌شناسی به دست می‌آید «مجموعه معارف متعددی که جنبه‌های مختلفی از انسان را بررسی می‌نمایند و تجارب گوناگون را به سان قواعدی تخلف‌ناپذیر در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهند. لذا علوم انسانی از رهیافت شناخت ابعاد وجودی انسان، حاصل می‌گردد» (مصباح، ۱۳۹۰ الف، ص. ۱۲۱).

از این منظر که روح، رکن اصلی تشکیل‌دهنده حقیقت انسانی است، نمی‌توان انسان را بدون معرفت به روح و روان او، شناخت و تنها با اتکاء به ابعاد مادی و جسمانی انسان، به دنبال شناخت حقیقت انسان بود. «آنچه که اصل و اساس و پایه و رکن در شناخت حقیقت انسان می‌باشد؛ همانا روح و جان آدمی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص. ۲۱-۲۱).

فایده انسان‌شناسی

شناخت انسان موجب فهم از ویژگی‌ها، نیازهای خود و چگونگی ارتباط با دیگران می‌گردد. از سوی دیگر، شناخت جهان به انسان این امکان را می‌دهد تا به فهمی از عملکرد محیط و تأثیر آن بر زندگی دست یابد. این آگاهی و معرفت، موجب شناخت بیشتر حقوق خود و دیگران می‌گردد و در نتیجه، انسان در مسیر صحیحی برای زندگی و تعامل با دیگران قرار می‌گیرد. به نوعی، این

شناخت می‌تواند او را به انسانی بهتر و آگاه‌تر تبدیل نماید که به حقوق و نیازهای دیگران احترام می‌گذارد.

مهم‌ترین رکن در انسان، نفس است. انسان دارای نفسی است که در بین دیگر موجودات، افعال ویژه خود را دارد و نفس‌های حیوانی و نباتی از این ویژگی بی‌بهره‌اند؛ به مانند ادراک امور معقول، اکتساب صنعت‌ها، رؤیت کائنات و تفاوت نهادن بین زیبا و زشت. از این منظر لازم است که انسان، دارای قوایی ویژه خود باشد، تا به واسطه آنها این چنین افعال را به انجام برساند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ص. ۳۶).

سه محور شناخت انسان

اساساً شناخت انسان سه محور کلی دارد، که باتوجه به آنها می‌توان به شناخت صحیح از انسان دست یافت؛ زیرا این سه، مبادی تصویری بحث مدنظر ما بوده و بدون در نظر داشتن آنها نمی‌توان به شناختی همه‌جانبه و کامل از انسان دست یافت.

سه محور کلی مورد اشاره عبارتند از:

الف. شناخت هویت: به این معنا که انسان چه حقیقت و هویتی دارد؟ اگر بخواهیم انسان را تعریف نماییم با استفاده از چه مولفه‌ها و عناصری می‌توان به بخشی یا تمام حقیقتی از انسان دست یافت و به آن اشاره کرد و آن را مورد واکاوی و بررسی قرار داد؟ که در این رکن آنچه مورد توجه می‌باشد هویت انسان است.

ب. شناخت جایگاه: انسان چه جایگاهی در نظام هستی دارد؟ انسان در مقایسه با دیگر موجودات توانایی‌هایی دارد و همواره پرسش چنین است، این توانایی برتر چرا به انسان داده شده است؟ و اساساً انسان چه جایگاهی در نظام آفرینش دارد؟ و بر پایه این جایگاه چگونه می‌تواند در خود، عالم و دیگر موجودات تصرف نماید؟ زیرا اساساً انسان دارای قدرت تصرف و تحول است.

ج. شناخت چگونگی ارتباط انسان با نظام هستی: یعنی انسان چگونه با نظام هستی در ارتباط

است؟ این مسئله زمانی که در تراحم‌های اجتماعی واقع می‌شود بیشتر خود را بروز داده و نشان می‌دهد که در حل تعارض‌ها نیازمند محور و ملاکی اساسی در تبیین رابطه انسان با نظام هستی می‌باشیم، تا بتوانیم از این رهگذر به رابطه انسان با هستی دست یابیم؛ چه این‌که انسان مدنی بالطبع، خود را در وجود جامعه می‌تواند معنا و تبیین نماید و از این رهگذر است که می‌تواند با نظام هستی ارتباط مؤثر برقرار نماید. از این منظر است که نظام هستی دارای سه ضلع اساسی یعنی انسان، جهان و ارتباط جهان و انسان است. در نتیجه این سه رکن اساسی شناخت هویت، جایگاه و چگونگی ارتباط انسان با نظام هستی، اهمیت دارند و محور بحث می‌باشند. پردازش این سه بُعد به جهت شناخت مبادی تصویری بحث است و شناخت انسان بدون لحاظ کردن این سه محور، قطعاً شناختی ناقص خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۳۸).

بر این اساس است که هماهنگی و تناسب با این مثلث و سه ضلعی اساسی، حق انسان است؛ به این معنی که هماهنگی در میان هویت و ساختار درونی انسان با چهارچوب بیرونی نظامی کیهانی جهان دیده شود؛ زیرا بدون یافتن جایگاه انسان در هستی، حقوق حقیقی او از حقوق غیر حقیقی و خودساخته متمایز نخواهند شد.

بنابراین اگر انسان در درون این ساختار قرار بگیرد و زندگی او در درون این نظام شکل بگیرد، حقوق انسان در جملگی این ابعاد مطرح خواهد شد؛ تنظیم و هماهنگی حقوق انسان باید با لحاظ این مثلث صورت پذیرد، به این معنی که حق در نظام عالم چه چیزی است تا اینکه حقوق طبیعی او با آن تنظیم گردد. این اصل اساسی در معرفت حقوق انسان است؛ در این راستا علامه جوادی آملی فرموده‌اند: «ممکن است برخی تصور کنند که می‌توان بدون عنایت به جهان بینی و پیوند انسان با جهان، به تدوین حقوق انسان‌ها پرداخت. اینان، خواسته یا نخواستہ، از این حقیقت غفلت ورزیدند که گاهی امضای توافقنامه و قراردادهای هرگز به صلاح و سود همه یا بیشتر مردم جهان نیست. حق فطری و طبیعی همانند آداب و رسوم و سنت‌های ملی نیست که در زمره اعتباریات محض قرار گرفته و نزد ملت‌های گوناگون، متفاوت باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص. ۱۵-۱۶).

مبانی فلسفی، عرفانی و وحیانی محور شناخت انسان

مبانی فلسفی

علامه جوادی آملی از فلسفه اسلامی و مباحثی مانند فلسفه وجود و انسان شناسی برای تبیین هویت و جایگاه انسان استفاده می‌کنند. شناخت حقیقت وجود، به شناخت جایگاه انسان در هستی می‌انجامد و این شناخت زمینه ساز حقوق او است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۳۷).

در دیدگاه فلسفی علامه جوادی آملی، مبنای شناخت هویت انسان و جایگاه او در هستی، که به حقوق اجتماعی او منجر می‌شود، به طور خلاصه بر این موارد استوار است:

الف. ایشان از فلسفه وجودی ملاصدرا و به‌ویژه بحث «صدر» بهره می‌برد. به باور ایشان، همه هستی از خداوند متعال صادر شده است و انسان به عنوان یکی از مراتب وجود، دارای جایگاهی والا و مرتبط با خالق خود است. این رابطه وجودی، مبنای کرامت ذاتی انسان و حقوق اوست. انسان به عنوان تجلی خداوند، حقوقی ذاتی و فطری دارد که ریشه در ماهیت وجودی او دارد، نه قراردادهای اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۹).

ب. مطالعه هستی شناسی در فلسفه ایشان، به شناخت سلسله مراتب وجود و جایگاه انسان در آن منجر می‌شود. انسان در این سلسله مراتب، نه تنها یک موجود صرفاً مادی، بلکه موجودی روحانی و دارای ابعاد فراتر از ماده است. این شناخت از ماهیت و ساختار وجودی انسان، مبنای حقوقی است که از سطح مادی فراتر می‌رود و به ابعاد معنوی و اخلاقی انسان نیز توجه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۹).

ج. ایشان، بر اهمیت معرفت صحیح و شناخت درست از انسان تأکید می‌کند. بدون شناخت صحیح از حقیقت انسان و هستی، امکان تعیین حقوق او به درستی وجود ندارد. بنابراین، معرفت شناسی، به عنوان پیش‌نیاز شناخت هویت انسان و جایگاه او، نقش کلیدی در تعیین حقوق اجتماعی او دارد. شناخت نادرست از انسان، موجب نادیده گرفتن حقوق او و به خطر افتادن کرامتش می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۳).

د. در این فلسفه، انسان شناسی، نقش محوری دارد. ایشان انسان را موجودی مختار، آگاه و دارای اراده آزاد می‌داند. این مختاریت و آگاهی، مبنای مسئولیت انسان و حقوق اوست. در این انسان‌شناسی، انسان نه صرفاً یک موجودی در طبیعت، بلکه موجودی دارای ابعاد روحانی، اخلاقی و اجتماعی با جایگاه و مسئولیت‌های خاص خود است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۵۸۰).

در مجموع، دیدگاه فلسفی علامه جوادی آملی در مورد حقوق اجتماعی انسان، بر شناخت صحیح و عمیق از حقیقت انسان و جایگاه او در سلسله مراتب وجود تأکید دارد. این شناخت، به واسطه فلسفه وجود، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مفهوم ولایت امکان‌پذیر است و مبنای حقوقی محکمی برای تعیین و حفاظت از حقوق انسان فراهم می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۴).

مبانی عرفانی

علامه جوادی آملی بر مبنای عرفان اسلامی با تأکید بر وحدت وجود، به انسان به عنوان تجلی خداوند نگاه می‌کند. این دیدگاه، بر ارزش و شرافت انسان تأکید دارد و حقوق او را به عنوان تجلی خداوند، مهم می‌سازد (جوادی آملی، ج. ۲، ۱۳۹۳، ص. ۵۷).

او به مفهوم «انسان کامل» به عنوان عالی‌ترین مرتبه وجود انسان توجه ویژه‌ای دارد. انسان کامل، تجلی کامل صفات الهی است و به مقام خلافت الهی نائل می‌شود. این مفهوم، نشان‌دهنده ظرفیت‌ها و استعدادهای بی‌نظیر انسان است و بر ارزش و کرامت والای او تأکید می‌کند. حقوق انسان‌ها در دیدگاه عرفانی، مبتنی بر این ظرفیت بالقوه است که همه انسان‌ها به عنوان پاره‌ای از حقیقت الهی، برای رسیدن به کمال و قرب الهی دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۴).

مبانی وحیانی

دیدگاه علامه جوادی آملی در مورد حقوق اجتماعی انسان، به طور عمده بر قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام استوار است. ایشان با تفسیر و تبیین آیات و روایات، مبانی حقوق انسان را بر اساس آموزه‌های وحیانی استخراج می‌کند.

قرآن کریم در آیات متعددی بر کرامت ذاتی انسان تاکید می‌کند. آیه "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (اسراء، ۷۰) به روشنی بر کرامت ذاتی انسان به عنوان یک موهبت الهی دلالت دارد. این کرامت، شامل تمام انسان‌ها، فارغ از نژاد، رنگ، دین و جنسیت می‌شود. علامه جوادی آملی بر اساس این آیه، کرامت ذاتی انسان را مبنای اصلی حقوق او می‌داند و معتقد است که نقض حقوق انسان‌ها، در واقع نقض این کرامت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۵۶۰).

قرآن کریم در آیات متعددی چون (بقره، ۳۰؛ ص ۲۶؛ یونس، ۱۴) انسان را به عنوان "خلیفه الله" بر روی زمین معرفی می‌کند. این خلافت، به معنای جانشینی خداوند در آبادانی و اصلاح زمین است. بر اساس این دیدگاه، انسان دارای جایگاهی والا و مسئولیت خطیری است. حقوق انسان در این چارچوب، به عنوان ابزاری برای انجام این مسئولیت الهی تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، انسان برای انجام وظیفه خلافت الهی خود، نیازمند حقوقی است که به او امکان می‌دهد نقش سازنده خود را در جامعه ایفا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ص. ۶).

بر اساس آیات قرآن، خداوند انسان را بر فطرت الهی خلق کرده است. این فطرت، شامل گرایش به حق، عدل، نیکی و کرامت است. علامه جوادی آملی معتقد است که حقوق انسان، ریشه در این فطرت الهی دارد و هرگونه تجاوز به حقوق دیگران، در واقع مخالفت با این فطرت الهی است. به عبارت دیگر، رعایت حقوق دیگران، با فطرت انسان سازگار است و منجر به شکوفایی و رشد او می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ص. ۱۱۴).

از مبانی فلسفی، عرفانی و وحیانی مطرح شده توسط علامه جوادی آملی، نکات زیر در خصوص شناخت انسان و ارتباط آن با بحث حقوق اجتماعی استخراج می‌شود. این نکات به ما امکان می‌دهند تا درک عمیق‌تری از جایگاه انسان در جامعه و تعاملات اجتماعی او به دست آوریم. همچنین، این مبانی می‌توانند به عنوان راهنمایی برای تدوین اصول حقوقی و اجتماعی عمل نمایند. در این راستا، توجه به ابعاد مختلف وجود انسان و نیازهای اساسی او می‌تواند به

شکل‌گیری یک نظام حقوقی جامع و متوازن منجر شود که به ترویج حقوق بشر و ارتقاء کیفیت زندگی اجتماعی کمک نماید. نکات ذیل در مورد شناخت انسان متناظر با بحث حقوق اجتماعی او، نتیجه می‌شود:

الف) نفس انسان؛ مهم‌ترین رکن در انسان

انسان دارای خلقت ویژه است که علاوه بر ساحت مادی، دارای ساحت فرامادی نیز می‌باشد؛ چنانچه دو ساحت وجودی انسان، یعنی ساحت ماده و ساحت معنویت، از یکدیگر تفکیک نگردند، شناخت حقیقت هویت انسان با خطرات مواجه خواهد شد. یک ساحت، انسان را به سمت حیوانیت و زندگی نباتی سوق می‌دهد که همان طبیعت اصلی و اقتضایی اولیه انسان است و هویتی حیوانی و نباتی داشته، خوی آن خوی انسانی نیست؛ اما ساحت دیگر، معنوی است که انسان را به حقیقت ملکوتی او ره می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۴-۱۱۸).

در انسان‌شناسی اسلامی، جایگاه انسان به عنوان خلیفه خدا مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۲). در قرآن کریم، «انسان دارای قابلیت تسخیر زمین و آسمان و حتی فرمانبرداری فرشتگان از او» (جاثیه، ۱۳) معرفی شده است. لذا، تحقق کامل مقام خلافت، منوط به نمایندگی شایسته انسان از خالق خود و انعکاس صفات و احکام الهی در تمام شئون زندگی بشری است. پرسش اساسی این است که آیا انسان به عنوان موجودی خودساخته و مستقل، حق اظهار نظر در باب ماهیت و شناخت خود را دارد، یا خلقت او مرهون فاعلی برتر است؟ (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص. ۹۴)

در این دیدگاه، انسان دارای ظرفیت‌های بالقوه‌ای است که با بهره‌گیری از عقل و اختیار، می‌تواند به کمال مطلوب خود دست یابد. این کمال، همانا تعالی معنوی و رسیدن به مقام قرب الهی است که در قرآن کریم به آن اشاره فراوان شده است. هدف خلقت انسان، تنها زیستن در این دنیا نیست، بلکه رسیدن به منزلگاهی فراتر از آن است. این هدف، انسان را به سوی مسئولیت‌پذیری و تلاش برای بهبود جهان و جامعه سوق می‌دهد. از دیدگاه اسلامی، انسان دارای کرامت ذاتی و ارزش والایی است که هیچ موجود دیگری از آن برخوردار نیست.

ب) هویت جمعی انسان

در اندیشه علامه جوادی آملی انسان دارای هویت جمعی است و این هویت جمعی مرکب از وحدت حقیقی روح و جسم می‌باشد. این ترکیب به مانند ساختمان نیست که به گونه‌ای بنا شده باشد که تغییر ابعاد آن به اصل بنا آسیبی نرساند، بلکه به این معناست که ترکیب حقیقی انسان به مانند عدد جمعی مرکب است مثل عدد ۱۰ که متشکل از آحاد می‌باشد و نمی‌توان یک عدد را به عدد دیگر تبدیل نمود. به عنوان مثال نمی‌توان عدد ۴ را برداشت و بین عدد ۸ و ۹ قرارداد یا مثلاً عدد ۲ را بین عدد ۵ و ۶ قرار داد (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۵).

ج) هویت انسان از منظر علامه جوادی آملی

از نظر علامه جوادی آملی، انسان‌ها به‌طور طبیعی موجوداتی اجتماعی هستند و تعاملات اجتماعی نقش بسیار مهمی در رشد و شکوفایی شخصیت آن‌ها دارد. به چند دلیل می‌توان گفت که جامعه عامل و محرک انسان به سمت فعلیت انسانی‌اش است:

تأثیر متقابل: انسان‌ها در تعامل با یکدیگر یاد می‌گیرند و رشد می‌کنند. جامعه می‌تواند به عنوان یک بستر آموزشی عمل کند که در آن افراد از تجربیات و دانش یکدیگر بهره‌مند می‌شوند.

ایجاد هویت: جامعه به افراد هویت می‌دهد و آن‌ها را درک می‌کند. این هویت اجتماعی می‌تواند به فرد کمک کند تا خود را بهتر بشناسد و در مسیر فعلیت انسانی‌اش گام بردارد.

توسعه ارزش‌ها: جامعه می‌تواند ارزش‌ها و اصول اخلاقی را ترویج کند که به فرد کمک می‌کند تا در مسیر درست حرکت کند و به فعلیت انسانی خود برسد.

حمایت و همبستگی: وجود یک جامعه همدل و هم‌راستا می‌تواند به فرد انگیزه و حمایت لازم را برای پیشرفت و شکوفایی بدهد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، الف، ص. ۵۰).

د) رابطه هویت اجتماعی انسان و شناخت او

ارتباط انسان با جامعه به گونه‌ایست که جامعه در شکل‌گیری ذات انسان مؤثر بوده و بر اساس

اصول صدرایی، تأثیر عوامل و اسباب بیرونی، سبب ظهور و بالفعل شدن اصل ذات او می‌گردد. «در تعبیر حکمت متعالیه که روح انسان حدوثی جسمانی و بقایی معنوی دارد، در هر فردی در آغاز خلقتش یک «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» وجود دارد. بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود، روح انسان که ابتدا جسمانی بود، در نهایت روحانی می‌شود و شخصی که انسان بالقوه بود، تبدیل به انسان واقعی می‌گردد. بر طبق این دیدگاه، هویت انسانی فرد با تحریک یک محرک بیرونی در درون خود فعال می‌شود، البته انگیزه واقعی و اصلی در واقع مشیت الهی است و این محرک بیرونی جامعه است. حال اگر امامت امام معصوم علیه السلام و ولایت تکوینی و تشریحی یک انسان کامل، تجلی عینی جامعه باشد (به این معنا که وجود و هویت جامعه با این امامت و ولایت شکل می‌گیرد)، و جامعه نیازمند یک روح جمعی و کتابی آسمانی است، آنگاه می‌توان از آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء، ۷۱) استنباط کرد که هر جامعه‌ای به نام امام و رهبر خود خوانده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص. ۳۱۳ - ۳۴۳).

جامعه و البته به معنای امت، عامل و محرک انسان به سمت فعلیت انسانی خویش است. چه این که انسان در درون خود حیوانیتی بالفعل در آغاز پیدایش خود دارد؛ مشتمل بر انسانیت بالقوه‌ای می‌باشد که در بستر جامعه و به تعبیری امت اسلامی رشد می‌یابد.

هـ) حقوق اجتماعی و ضرورت تفسیر انسان به انسان

در میان جملگی راه‌های شناختی مطلوب و نامطلوب در انسان شناسی، راه برتر آن، توجه تمام به دستور خالق انسان است نه خود انسان. «بهترین شیوه تفسیر گوهر انسانیت، همانا تفسیر انسان به انسان است که فنّ خاص و مبنای مخصوصی عهده‌دار تدوین چنین تفسیری است و این گونه انسان شناسی کامل، محصول جهان بینی توحیدی جامع و نتیجه معرفت شناسی همه جانبه و فراگیر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص. ۴۴).

راه‌های بسیاری در شناخت انسان ممکن است وجود داشته باشد؛ بهترین راه ممکن در این

مسیر توجه کامل به راهنمایی خالق انسان است. برخی بر این باورند که بدون توجه به راهنمایی‌های خالق انسان می‌توان به شناخت صحیح و واقعی از انسان دست یافت. این تفسیر از انسان که در دسته انسان‌شناسی اومانستی تعریف می‌شود در حقیقت رویکردی است که انسان را در همه امور جهان، میزان قرار می‌دهد. «اومانسیم، فلسفه‌ای است که ارزش یا مقام انسانی را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد. به دیگر سخن، سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعت آدمی را به عنوان موضوع اتخاذ می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص. ۵۴).

از دیگر سوی، آنچنان که بیان شد، انسان، خلیفه الهی و تجلی‌گر و آینه تمام‌نمای صفات باری تعالی می‌باشد. لذا انسان خود به عنوان منبع شناخت خداوند می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۲۸)؛ در حقیقت آنچه در این طرح به عنوان پایه نگاه تحلیلی موثر است، توجه به تفسیر انسان به انسان است. در حقیقت این تفسیر بر پایه «معرفت نفس» می‌باشد، در پرتو آیات قرآن و رهنمودهای عترت طاهرین علیهم‌السلام و همچنین نگاه عمیق حکمت متعالیه، روشن می‌شود که معرفت نفس بهترین راه شناسی است. علامه جوادی آملی در باب تفسیر انسان چنین می‌گوید:

خودشناسی در جهات مختلفی مورد بحث و گفتگوی اندیشمندان قرار گرفته است؛ جهات قرآنی و برهانی و عرفانی. اما تفسیر انسان به انسان در راستای معرفت نفس افق نویی را در این علم در پیش چشمان اندیشمندان گشوده است. چه این که هر نوع تغییر، تزکیه و تهذیب انسان، بر پایه معرفت او استوار است و برترین روش برای معرفت نفس انسان، دست یافتن به حقیقت او از طریق خود او است و این یک قاعده کلی می‌باشد. و در حقیقت معرفت درونی کامل نسبت به هر چیزی بر پایه اصول و فروعی است که با اشراف بر اصول آن می‌توان فروع را به آن ارجاع داد و از این طریق به زوایای حقیقی آن دست یافت. لذا بهترین راه برای شناخت انسان ابتداءً معرفت به عناصر اصلی وجودی او است و بعد از آن تجلی آن عناصر که اصول آن هستند در اجزای فرعی و سپس ارجاع اجزای فرعی به عناصر اصلی می‌باشد. با چنین شیوه معرفتی می‌توان به تفسیر

انسان به انسان دست یافت و با چنین تفسیری است که صعوبت تهذیب انسان به سهولت تبدیل می‌شود، چه اینکه هر نوع تحول و تغییری در انسان، منوط به معرفت و تفسیری است که از او داریم (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص. ۲۱-۲۰).

باید توجه داشت که انسان را باید به وسیله انسان تفسیر نمود. این تفسیر از منظر علامه جوادی آملی در شعاع آیات الهی قرآن و هدایت ائمه اطهار علیهم‌السلام پرتو نورانی از شمس منیر معرفت نفس می‌باشد که نمایانگر بهترین راه شناخت انسان برای سالکان است که همان راه خودشناسی می‌باشد. لذا از زوایای متفاوت قرآنی، برهانی و عرفانی متفکران در باب خودشناسی تأمل کرده‌اند؛ اما تفسیر انسان به انسان، افق نوینی را از این علم در پیشگاه اندیشمندان قرار می‌دهد. چه این که هر نوع تحول، ترکیه و تهذیب انسان، نوع معرفت او می‌باشد و بهترین راه برای شناخت هر چیزی، دست یافتن به همان شیء از راه خود آن شیء می‌باشد و معرفت کامل هر چیزی از درون با ارزیابی نمودن اصول و فروع آن می‌باشد و از مسیر اشراف بر اصول آن و ارجاع فروع بر اصول محقق می‌شود. با شناخت عناصر محوری و ظهور عناصر اصیل در اجزای فرعی و ارجاع اجزای فرعی به عناصر اصیل است که چنین مهمی دست یافتنی می‌شود. لذا علامه جوادی آملی چنین می‌گوید:

همین تفسیر از انسان، موجب می‌گردد تا ترکیه انسان از صعوبت خارج گشته و سهل می‌گردد و این معنای میسر گشتن تفسیر انسان به انسان است که از دریچه معرفت نفس پدید می‌آید. چه این که اساساً هرگونه تحول و تغییری در انسان، ریشه در معرفت انسان و تفسیر او دارد. انسان ترکیبی از جسم و روح می‌باشد و در راستای تداوم حیاتش، باید به نیازهای آن دو جنبه اهتمام ورزد و این توجهی لازم و ضروری می‌باشد و خداوند رزاق جل اسمه، به جسم و روح همگان روزی بخش است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۵۶).

علامه جوادی آملی از مهترین ثمرات تفسیر انسان به انسان را این می‌داند که: «تفسیر انسان به انسان این است که هویت وجودی انسان را می‌توان با نظر به درون متن هستی او دریافت، و انسان

را از دیگری بیگانه نمود؛ در حقیقت دیگری تن آدم است و خود اصلی او جان انسان است» (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص. ۴۸).

همانگونه که اصل عنوان تفسیر انسان به انسان برآمده از تفسیر قرآن کریم می‌باشد تبیین چنین تفسیری نیز از مبانی قرآن کریم به دست آمده است. «راز تفسیر انسان به انسان را می‌توان در دو منظر تبیین کرد: ۱. توانایی انسان بر ساختار هستی او تبیین می‌شود، ۲. هیچ معادلی نمی‌توان برای فطرت انسان قائل شد و همچنین فطرت انسان را نمی‌توان تحریف یا تبدیل نمود» (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص. ۳۶).

شناخت حقوق اجتماعی انسان بر پایه معرفت انسان

همانگونه که در بخش مبانی پژوهش اشاره شد، این پژوهش بر پایه مبانی فلسفی، عرفانی و وحیانی علامه علامه جوادی آملی استوار است. این مبانی عبارتند از: تجلی خداوند در هستی، مراتب وجود، لزوم شناخت صحیح از فطرت انسان، اراده آزاد انسان، انسان کامل، خلافت الهی، فطرت و کرامت انسان. این مبانی، دیدگاهی جامع و منسجم از انسان و جهان ارائه می‌دهند که می‌تواند در فهم حقوق اجتماعی انسان، راهگشا باشد. با توجه به بحثی که از این مبانی در بخش پیشین انجام شد، در ارتباط آن با حقوق اجتماعی انسان می‌توان به تبیینی از ارتباط این حقوق با مبانی معرفتی علامه جوادی آملی رسید که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

تجلی حقوق الهی در حقوق اجتماعی انسان

از منظر ایشان، هستی، تجلی و ظهور خداوند است. انسان نیز به عنوان جزئی از این هستی، مظهر اسمای الهی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص. ۲۳). بنابراین، حقوق اجتماعی انسان، ریشه در حقوق الهی دارد و نمی‌توان آن را جدا از این مبدأ متعالی در نظر گرفت. حقوق اجتماعی انسان، تجلی حقوق الهی و مبتنی بر فطرت ذاتی انسان به عنوان خلیفه‌الله است. چه این که جامع بودن رهبران الهی، «نیرومندترین عامل برای استنباط حقوق جهان شمول بشری بدون تبعیض و نیز برای پذیرش و اجرای آن بوده و [هست]؛ یعنی انسان کامل که از سطح تجرد عقلی به منظر هستی می‌نگرد و از بام

شهود وحدت جامع، کثرت را می‌بیند؛ با امداد وحی، تمام قوانین حقوقی انسان‌ها را از نظام هستی هماهنگ با طبیعت و فطرت استخراج می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۱۴).

از سوی دیگر، چون هستی، تجلی خداوند است، هر حقی که برای انسان در نظر گرفته می‌شود، در واقع جلوه‌ای از حق الهی است چه این‌که از منظر ایشان، «هیچ یک از مسائل، و از جمله احکام حقوقی، را نمی‌توان یافت که با روح و سرشت و اخلاق انسان بی‌پیوند باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۶). بنابراین شناخت حقوق اجتماعی انسان، بدون توجه به ریشه الهی آن و فطرت ذاتی انسان، ناقص و گمراه‌کننده خواهد بود.

از این‌رو می‌توان از این اصل، به عنوان مثال، به چنین فرعی دست یافت؛ حق حیات از اساسی‌ترین حقوق انسانی است، در واقع تجلی حق حیات الهی است. خداوند، هستی را آفریده و به آن حیات بخشیده است. انسان نیز به عنوان بخشی از این هستی، از این حق حیات برخوردار است. بنابراین، سلب حیات از انسان، نه تنها تعدی به حق او، بلکه تعدی به حق الهی نیز محسوب می‌شود.

بنابراین، حقوق اجتماعی انسان، صرفاً یک قرارداد اجتماعی یا یک حق طبیعی نیست، بلکه حقی است که از سوی خداوند به انسان اعطا شده و ریشه در فطرت و خلافت او دارد.

این در حالی است که در دهه‌های اخیر تلاش شده است تا اعلامیه‌ای برای تبیین حقوق اجتماعی انسان، تنظیم گردد؛ اما از منظر علامه جوادی آملی، این سند به شکل صحیحی منشأ آرامش بشر را شناسایی نکرده است و اساساً مبانی نظری آن دچار اشکال و ایراد می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ص. ۹-۱۱).

کرامت، فطرت و اراده آزاد؛ بنیان‌های حقوق اجتماعی انسان

از دیگر مبانی که به آن پرداخته شد، لزوم شناخت صحیح از فطرت، کرامت و اراده انسان است. ایشان معتقد است که فطرت و کرامت انسان، سرشار از گرایش‌های الهی و فضائل اخلاقی است و انسان دارای اراده‌ای آزاد است. چه این‌که، «فطرت همان بینه شهودی انسان به هستی محض و گرایش

آگاهانه و کَشش شاهدانه و پرسش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. فصلِ اخیر انسان را همان هستی ویژه مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی او تشکیل می‌دهد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ج، ص. ۵).

همچنین، خداوند تنها انسان را از میان دیگر پدیده‌های زمینی به تنهایی، کریم خوانده است؛ «و لقد کرّمنا بنی آدم... و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً» (شعراء، ۷). (جوادی‌آملی، ۱۴۰۰، ص. ۲۵۵). «کرامت انسانی از ترکیب و تلفیق طبیعت و فراطبیعت به دست آمده است». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۷ - ۳۲۸). چه این‌که خداوند دیگر موجودات را نیز دارای کرامت دانسته است؛ (جوادی‌آملی، ۱۴۰۰، ص. ۴۵)؛ اما «اوج کرامت آدمی که جنبه ملکوتی انسان را در «نفخت فیه من روحی» (حجر، ۲۹)، تأمین می‌کند، به فراترین مرتبه تقوا وابسته است» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ص. ۸۳). براین اساس، منبع‌گرایی‌های الهی در انسان، فطرت و کرامت اوست. همچنین، انسان از اراده آزاد برخوردار است و می‌تواند با انتخاب آگاهانه، مسیر کمال را طی کند. چه این‌که «در ساختار شخصیت انسانی، اراده وی نقش کلیدی دارد؛ ... زیرا او می‌تواند با عزمی نیرومند، مصالح خویش را بر امیالش مقدم بدارد. به همین سبب انسان را «متحرک بالاراده» گویند، نه «متحرک بالمیل»، چون تمایز وی با حیوان و نبات و جماد در منشأ تحریک است» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ص. ۴۰)، که منشأ تحریک در انسان، اراده او و منشأ تحریک در سایر موجودات، میل است.

از یک سو، فطرت و کرامت انسان، او را به سوی عدالت، احسان و نیکوکاری سوق می‌دهد و از سوی دیگر، اراده آزاد انسان، او را قادر می‌سازد تا با انتخاب آگاهانه، از این حقوق بهره‌مند شود و در جهت تحقق عدالت و فضیلت در جامعه گام بردارد. بنابراین‌گرایی‌های فطری، مبنای بسیاری از حقوق اجتماعی انسان، مانند حق عدالت، حق آزادی و حق مشارکت در امور اجتماعی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ص. ۹۰). بنابراین از منظر علامه جوادی‌آملی، «نظام حقوقی باید تابع فطرت انسانی و سنت الهی باشد و گرنه اگر بر معیار هوی و هوس بنا شد آسمان و زمین تباه می‌شود و به

تبع آن، انسان که جزئی از پدیده‌هاست به فساد و تباهی کشیده می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص. ۴۷).

انسان کامل؛ الگوی تحقق حقوق اجتماعی

آن چنان‌که بیان گشت، انسان کامل، مظهر تمام اسمای الهی و الگوی تحقق تمام فضائل اخلاقی است. چه این‌که «قلب انسان کامل هم از فرود آمدن اراده حق آگاه است و هم از برخاستن آن مطلع» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۱۱). بنابراین انسان کامل، به دلیل برخورداری از بالاترین مراتب معرفت و فضیلت، بهترین الگو برای تحقق حقوق اجتماعی است و معیار سنجش عدالت و فضیلت در جامعه است؛ «زیرا پویایی جامعه به وجود رهبری انسان کامل است و انسان کامل مایه حیات جامعه انسانی است، آن گونه که قلب عامل حیات است» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص. ۲۷۹). بنابراین هر جامعه‌ای که به انسان کامل نزدیک‌تر باشد، عادلانه‌تر و فاضل‌تر خواهد بود. در آثار ایشان، به نقش انسان کامل در هدایت و اصلاح جامعه اشاره شده است. ایشان معتقدند که انسان کامل، چراغ هدایت و الگوی کمال برای تمام انسان‌ها است؛ چه این‌که «در نظام الهی، قانونگذار اصلی ذات اقدس خداوند است که علم محض، حکمت صرف و قدرت مطلق است و آورنده و مبین و مفسر و شارح آن انسان کامل معصوم و مصون از جهل و خطاست که سودجو نیست تا به نفع فرد یا گروهی قانون را تفسیر، تبیین و اجرا کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص. ۴۸). بنابراین، برای تحقق حقوق اجتماعی، صرفاً وضع قوانین و مقررات کافی نیست، بلکه باید به دنبال تربیت انسان‌های کامل بود و از سیره و روش آنان الگو گرفت.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، با تکیه بر مبانی فلسفی، عرفانی و وحیانی علامه جوادی آملی، تبیینی جامع از حقوق اجتماعی انسان ارائه نمود. این مبانی، به مثابه چارچوبی نظری، امکان درک عمیق‌تری از جایگاه و ضرورت این حقوق در زندگی فردی و اجتماعی انسان را فراهم آوردند. نخست، مفهوم «تجلی خداوند در هستی» به این معناست که تمام موجودات، از جمله

انسان، مظاهر و نشانه‌هایی از ذات الهی هستند. این دیدگاه، کرامت و ارزش ذاتی انسان را به عنوان خلیفه‌الله برجسته ساخته و هرگونه تعدی به حقوق او را، تعدی به حق الهی تلقی می‌کند. از این منظر، حقوق اجتماعی انسان، نه صرفاً مجموعه‌ای از قوانین و مقررات، بلکه جلوه‌ای از حق الهی است که در روابط اجتماعی انسان‌ها تجلی می‌یابد.

دوم، اصل «مراتب وجود» نشان می‌دهد که انسان، در مرتبه‌ای برتر از سایر موجودات قرار دارد. این برتری، ناشی از ظرفیت او برای کسب معرفت، اختیار و مسئولیت‌پذیری است. بر این اساس، حقوق اجتماعی انسان، ابزاری برای تحقق این ظرفیت‌ها و ارتقای او به سوی کمال است. سوم، لزوم شناخت صحیح از «فطرت انسان» تأکید دارد که حقوق اجتماعی، باید مبتنی بر شناخت دقیق از نیازها، تمایلات و استعدادهای فطری انسان باشد. این شناخت، مانع از تحمیل ارزش‌ها و هنجارهای غیرفطری بر انسان شده و زمینه را برای شکوفایی استعدادهای او فراهم می‌سازد. چهارم، «اراده آزاد انسان» مبنای مسئولیت‌پذیری او در قبال حقوق و تکالیف اجتماعی است. انسان، با اختیار خود می‌تواند در راستای تحقق عدالت اجتماعی و رعایت حقوق دیگران گام بردارد. از این رو، نظام حقوق اجتماعی، باید به گونه‌ای طراحی شود که اراده آزاد انسان را در جهت خیر جمعی هدایت کند.

پنجم، مفهوم «انسان کامل» به عنوان الگوی نهایی کمال انسانی، نشان می‌دهد که حقوق اجتماعی، باید به گونه‌ای باشند که زمینه را برای رسیدن انسان به این کمال فراهم آورند. انسان کامل، کسی است که تمام ظرفیت‌های وجودی خود را شکوفا می‌سازد.

ششم، «خلافت الهی» به این معناست که انسان، نماینده خداوند در زمین است. از این رو، حقوق اجتماعی، ابزاری برای تحقق این وظیفه و استقرار حکومت عدل الهی در جامعه است.

هفتم، «کرامت انسان» تأکید دارد که انسان، صرف نظر از نژاد، جنسیت، مذهب و موقعیت اجتماعی، دارای ارزش و احترام ذاتی است. این کرامت، مبنای تمام حقوق اجتماعی اوست و

هرگونه تبعیض و بی‌عدالتی را نفی می‌کند.

هشتم، «فطرت انسان» به عنوان سرچشمه ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی، نشان می‌دهد که حقوق اجتماعی، باید مبتنی بر فطرت انسان، تنظیم و تعریف گردند.

در مجموع، می‌توان گفت که مبانی فلسفی، عرفانی و وحیانی علامه جوادی آملی، دیدگاهی جامع و منسجم از حقوق اجتماعی انسان ارائه می‌دهند که می‌تواند در تدوین قوانین، سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد. این دیدگاه، با تأکید بر موقعیت انسان در هستی، کرامت ذاتی او و لزوم ابتدای تبیین حقوق اجتماعی بر فطرت، زمینه را برای تحقق جامعه‌ای عادلانه، با نظر به الگوگیری از انسان کامل به عنوان خلیفه الهی، فراهم می‌سازد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. مصباح، مجتبی (۱۳۹۰ الف)، بنیادی‌ترین اندیشه‌ها، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۳. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۸۹ الف)، روابط بین الملل در اسلام، قم: اسراء.
۵. _____ (۱۳۹۷)، جامعه در قرآن، مترجم، مصطفی خلیلی، قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۹ ب)، ده گفتار در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر، قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۹ ج)، تفسیر تسنیم، جلد ۳، قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۹۹)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۴ ب)، انتظار بشر از دین، قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۹۰ ب)، معرفت‌شناسی در قرآن، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۹۶)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۴۰۳)، سروش هدایت، قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۹۴ الف)، حماسه و عرفان، قم: اسراء.
۱۵. _____ (۱۴۰۰)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۹۴ ب)، نسبت دین و دنیا، قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۹۰ ج)، رحیق مختوم، قم: اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، جلد ۱۳، قم: اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۹۸)، تفسیر تسنیم، جلد ۱۹، قم: اسراء.

۱۹. _____ (۱۳۹۳)، تحریر تمهید القواعد، جلد ۱ و ۲، قم: اسرا.
۲۰. _____ (۱۳۷۸)، فلسفه حقوق بشر، قم: اسرا.
۲۱. _____ (۱۳۸۴ج)، فطرت در قرآن، قم: اسرا.
۲۲. صادقی، سید محمود (۱۳۸۶)، شمیم ولایت در آثار جوادی آملی، قم: اسرا.

منزلت عقل در فهم و کشف حکم الهی با تأملی در اندیشه های علامه آیت الله جوادی آملی

حسین مقدس *

چکیده

یکی از مباحث مهم در مورد عقل، حجیت و نقش آن در فهم و کشف حکم الهی می باشد. تردیدی نیست که شناخت درست از دین، در سایه سار بهره درست از منابع آن دین می باشد. در این مهم چنانچه دین مجموعه ای از اعتقادات، احکام و اخلاقیات بوده باشد راه دست یابی به این امور از منابعی است که توسط دین مشخص می گردد. فقها برای شریعت اسلامی به طور کلی، چهار منبع مشخص کرده اند که عبارتند از: قرآن؛ سنت، اجماع و عقل. در این میان در مورد حجیت عقل در جهت فهم و یا کشف حکم الهی دیدگاههای متعددی مطرح شده، عده ای قائل به عدم فهم و برخی هم ضمن پذیرش حجیت عقل قائل به کشف حکم الهی از سوی عقل می باشند. در این مهم، از ظواهر برخی سخنان علامه جوادی آملی بر می آید که ایشان قائل به نفی حکم عقل بوده مع الوصف در برخی دیگر از آثار ایشان بر می آید که ایشان عقل را منبعی مستقل در کنار کتاب و سنت دانسته، معتقدند آنچه را که کتاب و سنت بیان نکرد عقل بیان داشته و فتوای آن عین فتوای شرع می باشد. لذا از آنجاییکه فهم این نکته در جهت شناخت جایگاه عقل در کشف حکم الهی به عنوان یک منبع مستقل، مهم به نظر می رسد این تحقیق با روش تحلیلی به بررسی این مواضع پرداخته، یافته های تحقیق بر آن است که عقل از سویی با نگاه به نقل می تواند موفق به درک و کشف حکم الهی گشته و از سویی در کنار نقل خود با تشخیص برخی مصالح و مفاسد می تواند به کشف حکم الهی بپردازد و در حقیقت حکم الهی از دو ابزار نقل و عقل بیان گشته عقل نیز منبعی برای حکم الهی شمرده می شود.

کلیدواژه‌ها: دین، عقل، نظری، عملی، کشف حکم. جوادی آملی.

* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم. ایران. (m.kor82@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱)

□ حسین مقدس، (۱۴۰۴). منزلت عقل در فهم و کشف حکم الهی با تأملی در اندیشه های علامه آیت الله جوادی آملی، *فصلنامه حکمت ابراء*،

۲ (۴۹)، ۲۹-۵۶. | doi: 10.22034/isra.2025.511851.2072

مقدمه

بحث پیرامون منزلت عقل و حجیت آن در جهان اسلام سابقه ای طولانی دارد. اهل حدیث معتقد بودند استدلال عقلی در مسائل دین حرام است و به کارگیری عقل در کشف و فهم معارف الهی ممنوع می باشد. این گروه نه تنها عقل را یک منبع مستقل برای استنباط و فهم معارف دین نمی دانستند، بلکه مخالف هرگونه بحث عقلی پیرامون آیات قرآن و روایات بودند (برنجکار، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۱). از سوی دیگر، معتزله به نوعی دچار عقل گرایی افراطی بودند و برای اثبات عقاید و شناخت معارف دین، فقط عقل را معتبر می دانستند. آنها عقل را بر وحی ترجیح می دادند و حتی اگر مجبور می شدند، به تأویل ظاهر آیات و روایات می پرداختند تا نگاه عقلی خویش را توجیه نمایند (همان، ص. ۱۱۳). در این میان علمای شیعه نیز دیدگاه های چند گانه ای دارند که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد. پرسش این تحقیق آن است که آیا عقل، خود قانونگذاری می کند؟ به تعبیر دیگر آیا عقل ایجاد قانون می کند یا این که عقل زمینه را برای دریافت قانون فراهم می سازد؟ آیا می توان رتبه حکم عقل را مقدم بر شرع دانست و بگوییم شارع بما هو عاقل در مقام حکم است؟ و به تعبیر دیگر آیا در مواردی شارع را نه به عنوان شارع بما هو شارع بلکه به عنوان عاقل و رئیس العقلا می توان در نظر گرفت؟ این مقاله در نظر دارد تا با توجه به منزلت عقل در منابع دینی به خصوص قرآن کریم به نقش عقل در فهم و یا کشف قانون یعنی حکم شرعی با تأملی بر اندیشه های آیت الله جوادی آملی پرداخته و اهمیت آن را در این حوزه مورد تحقیق قرار دهد. هر چند در برخی مقالات در مورد جایگاه عقل و حکم الهی سخن به میان آمده است اما به نظر می رسد یکی از وجوه امتیاز این پژوهش بررسی خاص نظر این استاد بزرگوار می باشد. لذا تلاش شد تا ضمن تبیینی از نظرات استاد در مورد حجیت عقل به نقش آن در فهم و کشف حکم الهی پرداخته و چنانچه در برخی موارد توهم تهافت بین کلام دیده می شود بر طرف گردد.

مفهوم شناسی

عقل

در مورد واژه عقل معانی متعددی بیان شده است. از این رو عقل به معنای تدبیر، حسن فهم، انداز و ادراک (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج. ۸، ص. ۱۹۶) منع و نهی امساک (اصفهان‌ای، ۱۴۱۶، ص. ۵۷۸) به کار رفته است. برخی گفته اند عقل به معنای خودداری، حبس و نقیض جهل است (جوهری، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص. ۱۷۶۹؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص. ۴۴۲؛ ابن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۴، ص. ۶۹). به طور کلی عقل در ریشه مأخوذ از «عقال» به معنای طنابی که به وسیله آن پای شتر را می بندند و او را از حرکت باز می دارند، می باشد. (حسینیان، ۱۳۹۴، ص. ۲۵) در انسان هم به همین مناسبت می توان گفت عقل قوه ای است که مانع سرپیچی کردن او از راه راست می شود. البته باید پذیرفت که عقل به عنوان قوه ای فطری در انسان، نخستین و اصلی ترین معیار تشخیص و فهم و تمییز محسوب می شود و انسان به واسطه عقل، ابتدایی ترین مسائل را درک می نماید. عقل واژه ای است که بار ارزشی دارد و همگان مدعی داشتن آنند. عقل در علوم مختلف و در جهات مختلف بکار برده می شود. لذا چه در فلسفه یا منطق و یا علمای اخلاق و فقه و اصول از این واژه استفاده می نمایند. بنابراین گفت موارد اطلاق عقل به قدری پراکنده و جدای از هم اند که گویا هیچ وجه جامعی میان آنها نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰) عقل را می توان هم نیروی دراکه آدمی دانست که هم به کار فهم می آید و هم استدلال‌گر است. با وجود تعاریف متعددی که درباره عقل به لحاظ حیثیت های مختلف وجود دارد آنچه از تعریف عقل مورد نظر ماست، در حقیقت همان قوه ادراکی نفس انسان می باشد که قادر است از مقدمات بدیهی و معلوم، مجهولات را کشف و مسائل نظری را استنباط و تجزیه و تحلیل نماید. این عقل، مُدرک کلیات و از قوای نفس انسانی به شمار می رود (مطهری، ۱۳۷۷، ج. ۱۳، ص. ۳۵۸). به تعبیر دیگر در اینجا منظور از عقل، نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون می باشد و گزاره های بدیهی و نظری را درک می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص.

۳۱). از منظری دیگر مراد ما از عقل در این مقاله همان است که با اصول و علوم متعارفه خویش اصل وجود مبدأ جهان و صفات و اسمای حسنی او را ثابت می نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۷۴) از منظر استاد جوادی آملی، عقل برهانی حجت دینی است؛ یعنی، مَنبَعی از منابع دین محسوب می شود، (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۴۰۹) و در همه مراحل استنباط از قرآن و سنت به عنوان حجتی الهی حضوری مؤثر دارد؛ اعم از مرحله استنباط از خصوص یک آیه یا مجموع قرآن و همچنین استنباط از یک حدیث یا مجموع سنت و نیز استنباط از مجموع قرآن و سنت برای ارائه پیام نهایی دین. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۱۶۲)

حکم شرعی

به قوانین دینی ای که در ارتباط با وظیفه انسان اند، احکام شرعی می گویند. (حکیم، ۱۴۱۸، ص. ۵۲) مانند وجوب نماز، وجوب روزه، حرام بودن نوشیدن شراب. حکم الهی در معنای مصدری تشریح و قانونگذاری است که از طرف خداوند حکیم و به منظور قانونمندی زندگی شخصی و اجتماعی انسان اعتبار می شود و در معنای اسم مصدری و حاصل مصدر، قانونی است که در دست آحاد بشر قرار می گیرد. شناخت حکم الهی در عصر نبوت از طریق حضرت نبی ﷺ و در عصر امامت از طریق حضرت امام معصوم ﷺ و در عصر غیبت از طریق فقیه جامع الشرایط ممکن است و برای وحدت رویه اجرایی در طول تاریخ تشیع بطور معمول از فتاوی مرجع جامع الشرایط پیروی می شده است. فقهاء دسته بندی مختلفی از احکام شرعی مطرح کرده اند. (ولایی، ۱۳۸۷، ص. ۳۸) احکام شرعی گاهی با عقل و زمانی با نقل معتبر کشف می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص. ۶۲۱) و این احکام، مانند حلیت و حرمت، هر چند امور اعتباری می باشند لیکن، هم مسبوق به حقیقت تکوینی است و هم ملحق آن، (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۴۴۴) اما مسبوق بودن آن به امور تکوینی برای آن است که تنظیم قوانین اعتباری در نظام شریعت به استناد ملاکهای واقعی یعنی مصالح و مفاسد حقیقی است و اما ملحق بودن آن به امور تکوینی برای آن است که پی آمدهای این قوانین مورد عمل، ثواب یا عقاب تکوینی قیامت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص. ۴۲۵)

حجیت عقل در قرآن

در قرآن کریم کمتر واژه‌ای به اندازه عقل و علم آمده است. این دو واژه در تعبیر قرآنی با حفظ هویت جهان‌شناختی، همه مراتب علم و عقل را فرا می‌گیرد و به عقل و علم ابزاری و تجربی محدود و مقید نمی‌شود. (پارسانیا، ۱۳۸۴، ص. ۸۶-۸۸) قرآن عقل را نیرویی می‌داند که انسان در امور دینی از آن منتفع می‌شود او را به معارف حقیقی و اعمال شایسته رهبری می‌کند و در صورتی که از این مجرا منحرف شود، دیگر عقل نامیده نمی‌شود، گرچه در امور دنیوی عمل خود را انجام دهد. از منظر قرآن کریم توجه به حکم عقل در کنار حکم نقل موجب نجات از جهنم خواهد بود: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک، ۱۰) در این راستا می‌توان اذعان داشت ادلة نقلی همچون آیات و روایات بی‌شماری که بر عقل و تعقل دلالت دارند، اندیشه امکان فهم مصالح و مفاسد توسط عقل را تأیید می‌کنند. در نصوص دینی، آثار بسیاری به «عقل» و «تعقل» نسبت داده شده است؛ آثاری فراتر از آنچه در ابتدا به ذهن انسان می‌گذرد. هر چند در قرآن کریم خصوص واژه «عقل» به کار نرفته، ولی مشتقاتی مانند «تعقلون» و «یعقلون» بارها به کار رفته است. افزون بر این، قرآن، گاه از عقل با واژه‌هایی چون «حجر» و «نهی» یاد می‌کند و صاحبان خرد را «ذی حجر» (فجر، ۵)، «اولی الالباب» (بقره، ۱۷۹)، «اولی الابصار» (آل عمران، ۱۳) و «اولی النهی» (طه، ۵۴ و ۱۲۸) می‌خواند. (حسینان، ۳۹۴، ۵۸) قرآن تبیین آیات الهی را به منظور تعقل مردم می‌داند: كَذَلِكَ يبينُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (بقره، ۲۴۲) در نگاه قرآن کریم کسانی که نمی‌اندیشند کور و کر و لال: صُمْ بكم عُمى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (بقره، ۱۷۱)، بدترین جنبنده: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (انفال، ۲۲) و آلوده به رجس و پلیدی: وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (یونس، ۱۰) معرفی می‌شوند. همچنین با استناد به ایه ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ می‌توان گفت قرآن «عقل» را در علمی استعمال کرده که انسان خودش بدون کمک دیگران به آن دست یابد، و کلمه «سمع» را در علمی بکار برده که انسان به

کممک دیگران آن را به دست می‌آورد، (طباطبایی، ج. ۲، ص. ۳۷۵) باید دانست عقل آن چنان فهمیده و قدر و مقتدر است که خدا حجیت او را امضاء می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۴، ص. ۴۰۲) استاد جوادی آملی با پذیرش حجیت عقل معتقدند:

«همان گونه که عده ای گفتند حسبنا کتاب الله و عترت اهلبیت^{علیهم‌السلام} را کنار نهادند برخی نیز شعار قران و عترت ما را بس است را سر نهاده و عقل را کنار نهادند غافل از این که اثبات خدا، ضرورت وحی و نبوت را عقل ثابت می‌کند. عقل آفریده خدا و حجت اوست و هر چه را بفهمد حجت شرعی است هیچ کس نباید بر خلاف آن کار کند که جهنم در پی دارد.» (همان)

در روایتی امام کاظم^{علیه‌السلام} در خطاب به هشام از عقل به عنوان حجت باطنی نام برده است:
 يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَةُ^{علیهم‌السلام}، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۱۳۷)

«ای هشام! خداوند را بر مردم دو حجیت است: حجیت آشکار و حجیت نهان. حجیت آشکار، رسولان و پیامبران و امامان^{علیهم‌السلام} هستند و حجیت نهان خردهایند.»

با این وصف پذیرفتنی نیست که با وجود این نگاه از سوی خداوند به عقل، شارع مقدس درک قطعی عقل نسبت به مصالح و مفاصد را مطلقاً نپذیرد و بر ناهمسویی تشریح و درک عقل تأکید ورزد.

عقل نظری و عملی

عقل از جهات مختلف، تقسیمات متعددی صورت گرفته و تقسیم آن به نظری و عملی از متداول ترین و پر بسامدترین تقسیمات است. از این رو گاهی عقل را از جهت معرفت شناسی بررسی نموده و آن را به قسم نظری و عملی تقسیم نمودند. از منظر برخی عقل نظری و عملی برای قانونگذاری روش شناخت محسوب می‌شود. (نگهداری، ۱۴۰۱، ص. ۱۷) حکما این تقسیم را به اعتبار نوع فعالیت‌های عقل لحاظ کرده‌اند، چون یک قسمت از فعالیت‌های عقل درک واقعیات هستی و چیزهایی است که وجود دارد و به اصطلاح، نگرش انسان نسبت به هستی را معین می‌کند که به

این اعتبار عقل را «عقل نظری» گویند. قسم دیگر فعالیت‌های عقل درک حق و باطل، خوب و بد و باید‌ها و نبایدهای اموری است که باید انجام شود. به این اعتبار، عقل را عقل عملی گویند. پس کار عقل یا در مسائل نظری است یا در امور عملی، (بداشتی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹) از منظر استاد جوادی آملی عقل نظری نیرویی است که با آن اموری فهمیده می‌شود که هستی آنها در اختیار انسان نیست و در جایگاه خود ثابت هستند، و عقل عملی به نیرویی تفسیر شده است که با آن، امور عملی دریافت می‌شود که بود و نبود آنها به اختیار انسان است؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱۱، ص. ۵۲۵) به تعبیر دیگر، محور عقل نظری، علم به «هست و نیست» و محور عقل عملی، فعالیتی است که امور انسان را اداره می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱۲، ص. ۴۴۰)

عقل و بُعد معرفت شناختی دین

نکته دیگری که در اینجا قابل دقت و تأمل است نگاه مصباح یا میزان و یا مفتاح بودن عقل است. از منظر استاد جوادی آملی عقل در بُعد معرفت شناسی دین به عنوان مصباح و چراغ دین بوده که در کنار نقل، منبع معرفت بشر از دین و کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین می‌باشد. عقل صرفاً مضمونی را که به اراده و علم ازلی خداوندی جزء دین قرار گرفته، ادراک می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۵۱) ایشان بیان می‌دارند که عقل بعد از وحی و تحت شعاع آن منبع معرفت شناسی دین را تأمین می‌کند. (همان، ص. ۲۴) استاد جوادی آملی با رد نگاه افراطی و تفریطی نسبت به عقل، بیان می‌دارند:

«در کنار نگرش باطل افراطیون که عقل را میزان شریعت می‌دانند، نگرش باطل تفریطیون است که عقل را صرفاً مفتاح شریعت و کلید ورود بشر به عرصه دین می‌شمرند. مفتاح بودن عقل برای دین یعنی همچنان که پس از گشودن در گنجینه دین با کلید، آن کلید را به کنار می‌نهیم و خود بی‌استعانت از کلید با محتوای گنجینه رو به رو می‌شویم، عقل نیز کلید ورود به ساحت دین است.» (همان).

ایشان هر چند در برخی آثار تاکید بر مصباح بودن عقل داشته (جوادی، ۱۴۰۱، ج. ۵۴، ص. ۴۰۵) و مفتاح و میزان بودن عقل را رد می کنند. (همان) لیکن در جایی دیگر نظر معتدلانه را بر این می دانند که عقل افزون بر مفتاح دین بودن نسبت به اصل گنجینه دین، مصباح آن نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه دین است، (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۵۳)

امکان یا عدم امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع با عقل

در این که آیا می توان به عقل به عنوان منبعی مستقل در جهت فهم مصالح و مفاسد احکام شرعی نگریست که بتواند علاوه بر ابزاری بودن، نقش مستقلی در جهت کشف حکم الهی باشد همواره بین فقها و اندیشمندان دیدگاههای متعددی وجود دارد. برخی قائل به عدم امکان فهم و برخی نیز قائل به امکان و بلکه کشف حکم می باشند.

دیدگاه اول، عدم امکان

صاحبان این دیدگاه که عمدتاً طیف وسیعی از عالمان امامیه و غیر امامیه، اخباریین و اصولیین، را تشکیل می دهند، بر این باورند که بر فرض اعتقاد به وجود مصالح و مفاسد به عنوان مناطات مورد نظر شارع در جعل حکم، این مصالح و مفاسد جز از طریق نص شارع قابل فهم نیست و نمی توان با استمداد از عقل به فهم این مصالح و مفاسد رسید و بر اساس آن به استنباط حکم شرعی پرداخت. افرادی همچون محمد امین استرآبادی (استرآبادی، بی تا، ص. ۱۲۹ - ۱۳۰ و ۱۶۲)، سید نعمت الله جزایری (جزایری، بی تا، ص. ۴۶ - ۴۷؛ ۱۴۱۴، ص. ۴۹۸)، شیخ یوسف بحرانی (بحرانی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۱۳۱، ۱۲۷ - ۱۲۹) از جمله عالمان اخباری شیعه هستند که عقل را ناتوان از درک قطعی مناطات احکام شرع می دانند و بر این باورند که عقل در این زمینه دستاوردی بیش از گمان ندارد؛ گمانی که قرآن و حدیث، مؤمنان را از پیروی آن بازداشته اند. فاضل تونی از اندیشمندان امامیه و از اصولیین متمایل به مسلک اخباریین (فاضل تونی، ج. ۱، ص. ۱۷۲)، محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۱۳۰) و خوئی (فیاض، بی تا، ج. ۳، ص. ۷۰) از دیگر اندیشمندان اصولی و امامی هستند که دیدگاه

فوق را دارند. محقق اصفهانی معتقد است:

«ملاکهای احکام شرع تحت ضابطه‌ای مشخص و شناخته شده برای عقل در نمی‌آید و عقل راهی به ادراک آنها ندارد. بنابراین، از حکم عقل نمی‌توان به حکم شرع رسید. ممکن است عقل در موردی به تمام مصالح عملی برسد؛ اما از آنجا که واجب ساختن آن عمل ملاحظاتی دیگر نیز می‌طلبد، نمی‌توان از ادراک عقل به حکم قطعی شرع رسید» (اصفهانی، همان، ص. ۱۳۰ - ۱۳۱؛ بحرانی، همان، ج. ۵، ص. ۳۶۵؛ بهسودی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۵۵، ج. ۳، ص. ۳۴). از منظر صاحب فصول عقل در نهایت توان درک مقتضی احکام را دارد اما فهم علت تامه برایش میسر نیست، لذا ایشان ملازمه واقعی بین حکم عقل و حکم شرع را نمی‌پذیرد (بجنوردی، ۱۳۸، ج. ۲، ص. ۶۶).

دیدگاه دوم، امکان

در مقابل دیدگاه فوق، جمع بسیاری از فقهای اصولی شیعه که عقل را منبعی برای استنباط قرار داده، یا از قانون ملازمه درک عقل با حکم شرع یاد کرده‌اند، می‌توان نام برد. (نراقی، ۱۴۱۷، ص. ۴۴۰؛ عزتی، ۱۴۱۶، ص. ۱۱۳؛ اصفهانی، ۱۴۰۴، ص. ۳۳۷؛ سبزواری، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۸۳) در این راستا وقتی به سیره عملی و شیوه فقهی برخی از منکران این دیدگاه و معتقدان به نظریه اول را ملاحظه می‌نماییم، حضور و قرار این اندیشه در سیره فقهی آنها محسوس است. بزرگانی همچون شیخ انصاری، محقق اصفهانی و خوئی هر چند که فهم مناطات احکام شرع از سوی عقل را نپذیرفتند لکن این سه فقیه در برخی موارد، در استنباط خویش به گونه‌ای عمل کرده‌اند که جز بر اساس دیدگاه امکان فهم، قابل توجیه نیست. سیره و رویه مزبور را در گفته‌ها و نگاشته‌های فقیهان دیگر نیز می‌توان مشاهده نمود (علیدوست، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۵ - ۱۲۷).

حکم عقل در کلام استاد جوادی آملی

از منظر استاد جوادی آملی هر چند خدای متعال حجیت عقل را امضاء می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۴، ص. ۴۰۲) اما از برخی ظواهر کلامشان بر می‌آید که صدور حکم عقل را قبول ندارند. ایشان

بیان می‌دارند که معنای حکم و قانون عقلی این است که عقل آن را کشف کرده است نه آنکه آن را وضع و تأسیس نموده، همانند فهم طیب حاذق که کاشف است نه قانونگذار. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، د. ص. ۲۵۳)

ایشان با رد حکم انشائی عقل بیان می‌دارند:

«در نگاه اولی ممکن است گمان شود که عقل آدمی احکام و انشائاتی دارد؛ اما وقتی دقیق‌تر شدیم در می‌یابیم که عقل به هیچ رو قدرت بر انشای حکم و اعمال مولویت ندارد. عقل هیچ جایی حکم مولوی ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۴۰).

استاد جوادی آملی با نفی حکم عقلی بیان می‌دارند:

«به صورت سالبه کلی هیچ حکم تأسیسی و قانون عقلی نداریم چون قانونگذار فقط خداست ان الحکم الا لله عقل قانونگذار نیست بلکه قانون شناس است.» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۴، ص. ۴۰۵)

از منظر ایشان، عقل در عالم تشریح و احکام الهی و دینی از خود مطلبی برای ارائه ندارد، بلکه فقط می‌تواند منبعی برای ادراک احکام الهی باشد. اینکه گفته می‌شود عقل حکم می‌کند؛ یعنی حکم خدا را می‌فهمد و معنای حکم عقل در همه این موارد کشف واقع است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۴۰)

از منظر استاد جوادی آملی در علم اصول هم عقل به معنای حاکم یعنی قانونگذار نیست و اگر شرع را حاکم می‌دانیم چنانچه مراد شارع باشد درست است و حتی روایات معصومین هم روایات قانونند نه قانونگذار و معصومان قانون آورند نه قانونگذار. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۴، ص. ۴۰۵)

استاد جوادی آملی معتقدند هر عقلی از منابع اثباتی دین نیست؛ بلکه عقل معیار و ضابطه دارد. عقلی منبع اثباتی دین است که برهانی باشد و با مبادی و مبانی آن، وجود خدا و ضرورت نیاز به پیامبر و وحی ثابت می‌شود حکم فقهی و اخلاقی و حقوقی این عقل، حجت شرعی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۰۱، ص. ۱۰۱)

این نکته نیز قابل دقت است که از برخی سخنان استاد جوادی آملی این گونه فهمیده می‌شود

که ایشان ضمن پذیرش حجیت عقل آن را بی نیاز از قانون ملازمه می دانند. استاد در این زمینه بیان می دارند:

«در اصول باید حجیت عقل ثابت بشود؛ چه اینکه حجیت کتاب و سنت باید ثابت بشود؛ ولی وقتی ثابت شد که عقل، حجّت شرعی است، کتاب هم حجّت شرعی است و سنت هم حجّت شرعی است، تتمیم حجیت هیچ کدام به عهده قانون ملازمه نیست که ما بگوییم: «کُلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» و مانند آن، بلکه خود برهان عقلی، دلیل شرعی است؛ چه اینکه برهان نقلی هم به اصطلاح دلیل شرعی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج. ۶، ص. ۳۰۴)

ایشان با تفکیک عقل به نظری و عملی و نفی شأن حکم آن بیان می دارند:

«آن که حکم خدا را می فهمد و ادراک می کند عقل نظری است که شأن حکم کردن ندارد و آن که در حوزه شخصی حکم می کند و می تواند ولایت و آمریت فردی داشته باشد عقل عملی است که در حریم خود شخص این کار از او برمی آید و ربطی به دیگر انسانها نداشته، چنان که ارتباطی به حریم دین ندارد.» (همان)

استاد جوادی آملی با تفکیک میان بعد هستی شناسی دین و معرفت شناسی آن معتقد است:

«دخالت عقل در بُعد هستی شناختی دین به آن است که عقل بتواند چیزی را به مجموعه دین اضافه کند و به بیان دیگر، دین ساز و در تکوین محتوای آن سهیم باشد. مجرای دخالت عقل در بُعد هستی شناختی دین مقوله جعل و انشای احکام است. اگر کسی ادعا کند که عقل آدمی شأن جعل حکم را دارد، پذیرفته است که عقل می تواند در بُعد تشریحی دین سهمی داشته باشد و احکامی را به مجموعه دین بیفزاید.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۹)

بررسی دیدگاه استاد جوادی آملی

به نظر می رسد همانطور که در مباحث اعتقادی عقل جایگاه خاصی داشته و نقش اساسی در اثبات مباحث توحیدی و نبوی دارد در احکام شرعی نیز جایگاه خاصی را به خود نسبت داده است. در این مهم می توان گفت عقل در محدوده احکام دین، همتای نقل عمل می کند و یکی از

منابع و ابزارهای استنباط احکام فقهی است و از راه تشخیص تلازم بین احکام، حکم جدیدی را کشف می‌کند چنان‌که حتی در علم اصول فقه نیز بسیاری از قواعد عقلی وجود دارد. به هر حال عقل همواره حجت بوده و بلکه نخستین حجت برای شناخت معارف دین محسوب می‌گردد و سایر حجج، اعتبارشان به واسطه عقل اثبات می‌گردد. زمانی که می‌گوییم عقل در کنار نقل حجت شرعی است و منبع معرفت شناسی دین را تأمین می‌کند قطعاً بخش معظمی از شناخت دین به شناخت احکام الهی است که در این مهم عقل و منبع مهمی برای آن شناخته می‌شود. در این راستا وقتی سخن از حجیت عقل به میان می‌آید ابتداء باید دانست مراد از حجیت عقل چیست؟ وقتی عقل را حجت می‌دانیم یعنی درک و یا حکم عقل حجت است. و وقتی سخن از حکم عقل به میان می‌آید و رابطه اش را با حکم شرعی می‌خواهیم بدانیم باید دانست مراد از حکم عقلی چیست؟ از منظر شهید صدر، مقصود از حکم عقلی در این مباحث، حکم قوه عاقله به معنای فلسفی آن نیست بلکه مقصود حکمی است که عقل بشری (منبع شناخت بشری، اعم از عقل فلسفی یا دریافتهای تجربی و...) به نحو یقین و جزم بدون استناد به قرآن و سنت صادر می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۱۱۹-۱۲۰) و به تعبیر دیگر هر قضیه‌ای که عقل آن را درک می‌کند و می‌توان از آن حکم شرعی را استنباط کرد. (صدر، ۱۳۶۴، ص. ۳۱۳). مرحوم مظفر نیز به نقل از میرزای قمی، حکم عقلی را این‌گونه تعریف می‌کند که:

حکمی عقلی است که ما را به حکم شرعی می‌رساند و از علم به حکم عقلی به علم به حکم شرعی منتقل می‌شویم. (مظفر، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۲۲۷)

به تعبیر دیگر آنچه صلاحیت دارد به حیث دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد، عبارت است از: «هر حکمی برای عقل که موجب قطع به حکم شرعی بشود.» و به عبارت دیگر: «هر قضیه‌ای عقلی است که به وسیله‌ی آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل بشود» (مظفر، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۱۲۲) (فهیمی بامیانی، ۱۴۰۰، ص. ۲۲) از این رو می‌توان گفت حکم عقلی، حکمی است که توقف

بر خطاب شرعی ندارد و خود عقل، به تنهایی آن را در می یابد. (بهشتی، ۱۳۹۰، ص. ۲۴۷) مرحوم مظفر در مراحل بررسی دلیل عقلی بیان می دارند اولین کسی که به این مرحله اشاره کرده است مرحوم ابن ادریس است، ایشان فرموده اند ادله ای احکام شرعی سه تا است، کتاب، سنت و اجماع و اگر این سه دلیل وجود نداشت نوبت به دلیل عقل می رسید، یعنی دلیل عقل یکی از ادله ای مثل کتاب و سنت احکام شرعی است (مظفر، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۲۲۷). مراد این است که انسان بواسطه حکم عقل، به حکم شرع دست پیدا می کند لذا تعبیر به حجت بودن عقل با کنار گذاشتن آن از صحنه درک مصالح و عدم حجیت مدرکات آن، سازگار نمی نماید. مثلاً در روایتی، امام صادق علیه السلام پس از بیان آثار زیادی برای عقل، می فرمایند: «و عرفوا به الحسن من القبیح» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۲۸)

پر واضح است که درک حسن و قبح افعال از سوی عقل به این معناست که عقل می تواند پس از درک مزبور، درک وظیفه شرعی نموده یعنی حکمی صادر نماید وگرنه درک محض بدون تعیین وظیفه شرعی هیچ ارزشی ندارد و نقل آن به عنوان آثار عقل صحیح به نظر نمی رسد. از سویی به نظر می رسد اضافه کردن حکمی از سوی عقل در دین به معنای دین ساز بودن و دخالت نیست بلکه در حقیقت می توان گفت شارع به عنوان عاقل بودن حکمی را بیان می دارد. این افزودن، می تواند بر اساس ملازمه بوده و حاکی از حکم الهی باشد. به تعبیر دیگر دین از سویی با زبان نقل و از سویی با ابزار عقل معرفی می شود. باید دانست برخی قضایا هستند که عقل آنها را درک می کند و نیاز به دلیل هم نیست. گزاره هایی همچون قاعده ملازمه حکم عقل و شرع و امکان فهم مناط، بطلان دور و تسلسل، تعدد آلهه مستلزم فساد عالم است و شریک باری غیر ممکن است، بخشی از قضایایی هستند که عقل آنها را دریافته و برای اثبات درستی شان برهان آورده است. این بدان سبب است که عقل واقع این قضایا را می یابد. در قاعده ملازمه نیز انسان، با علم حضوری، ملازمه میان حکم شرع و درک عقل و امکان فهم مناط شرعی را می یابد و وقتی یافت، به دلیل نیاز ندارد (علیدوست، ۱۳۸۵، ص. ۱۹۷ - ۲۰۴). توجه به حکم عقل همواره مورد توجه فقها بوده است به گونه ای که

شیخ مفید گفته است:

«اگر حدیثی را مخالف عقل یافتیم آن را نیز طرد می‌کنیم؛ زیرا عقل به فساد آن حکم کرده

است» (مفید، ۱۴۱۴، ج. ۵، ص. ۱۴۹) (بهشتی، ۱۳۹۰، ص. ۲۴۵)

از سویی اصولیین در شبهات بدویّه، قائل به برائت می‌شوند و دلیل آن همان قاعده معروف «قیح عقاب بلا بیان و مؤاخذه بلا برهان» است که به آن «برائت عقلیه» نیز گفته می‌شود. یعنی عقل مستقلّ است در این حکم که مولا نمی‌تواند مکلف را بر مخالفت تکلیفی که حجّتی بر آن قائم نشده، عقاب و مؤاخذه کند، زیرا مؤاخذه و عقاب در این صورت، عقاب بدون بیان و مؤاخذه بدون برهان است، و قیح مطلب، به شهادت وجدان، از واضحات است. (خراسانی، ۱۳۸۵، ج. ۶، ص. ۵۱)

مرحوم خوبی نیز بعد از تقسیم مسائل اصولی معتقد است قسمی از مباحث مربوط به مستقلّات عقلیه است و زمانی که مکلف از ادراک حکم قطعی و تعبد شرعی عاجز گشت بر او لازم است که به اصولی مراجعه نماید که نامش را اصول عملیه عقلیه می‌گذارد. (خوبی، ۱۴۲۲، ج. ۱، ص. ۲۸۷) ایشان دست یابی به حکم شرع را از طریق ملازمه بین وجوب شی و وجوب مقدمه می‌دانند که بر اساس حکم عقل است. از سویی مرحوم شهید صدر نیز تخصیص قاعده عقلی را محال می‌دانند. (صدر، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۶۰)

اصولتونی مانند شیخ انصاری معتقدند:

«هرگاه عقل درك کند که فلان فعل از افعالی است که انجام آن از نظر عاقلان و حکیمان موجب استحقاق پاداش، یعنی جزای خیر است و انجام فلان فعل، موجب استحقاق عذاب، یعنی جزای شر است یا دو پیامد مزبور را ندارد، محال است که حکم شارع که آفریدگار عاقلان و حکیمان است بر خلاف آن باشد.» (انصاری، ۱۴۰۴، ص. ۲۳۸) ایشان در بیان حجیت خبر واحد سیره عقلا را دلیل بر حجیت خبر می‌دانند (انصاری، ۱۴۲۲، ج. ۱، ص. ۳۴۵) و این بدان معناست که عقل نه فقط در مقام ادراک بلکه حکم، نسبت به حجیت نقل می‌کند. یعنی نه تنها می‌فهمد که خبر واحد می

تواند حجت باشد بلکه حکم به عمل بدان داشته لذا عمل به نقل نیز در سایه سار حکم عقل به حجیت نقل می باشد. لذا می توان گفت که اسلام، روی عقل تکیه کرده و آن را به عنوان يك اصل و به عنوان يك مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است. اینکه فقه اسلامی عقل را به عنوان يك مبدأ برای استنباط می شناسد، بخاطر آن است فقهاء احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعی می دانند و عقل هم می تواند برخی از این مصالح و مفاسد را تشخیص دهد. به تعبیر استاد مطهری:

«عقل مصلحت را کشف می کند، پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم. اینجا حتماً شما باید بر اساس فتوا بدهید. عقل این مفاسد را کشف کرده، حتماً باید بر این اساس فتوا بدهی. پس چون احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری هستند و این مصالح و مفاسد هم غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم می تواند خودش قانون اسلام را کشف کند» (مطهری ۱۳۸۱. ج ۲۱. ص ۲۹۹) استاد شهید مطهری معتقد است:

«عقل عاملی است که مناطات احکام را- البته نه در همه جا بلکه در مواردی- کشف می کند. در مواردی به ملاکات احکام پی می برد و علل احکام را کشف می کند، و آن علل گاهی تغییر پیدا می کنند. اینجا به این منشأ و مبدأ تشریح اجازه داده می شود که کار خودش را انجام بدهد که در واقع کار جدایی نکرده، روح اسلام را کشف می کند» (همان، ص. ۳۰۱)

با توجه به توضیحات فوق، وقتی عقل در انجام عملی مصلحت لازم یا مفاسد حتمی دید، در درک خویش به حسن یا قبح تأمل نمی کند و به دلیل قطع خویش در این درک به درک دیگری می رسد و آن وحدت نظر و رأی هر قانونگذار خبیر و حکیم دیگر با اوست. و از آنجا که قانونگذار اسلام را خبیر در شناخت مصالح و مفاسد و حکیم در رعایت این مصالح و مفاسد می داند، از سوی شارع نیز سخن می گوید و مدعی کشف نظر او می گردد. (علیدوست ۱۳۸۵، ص. ۳۹-۶۰)

به نظر می رسد در بحث ملازمه تعبیر زیبایی مرحوم مظفر دارد و آن این است که حکم عقل را به شارع نسبت می دهیم از آن جهت که او را رئیس العقلاء می دانیم. با توجه به قانون ملازمه وقتی

عقل به حسن یا قبح چیزی حکم کرد (یعنی وقتی آراء جمیع عقلاء، از آن حیث که عقلاء هستند بر حسن چیزی در جهت حفظ نظام و بقاء نوع بشر و یا بر قبح چیزی به خاطر اخلال در حفظ و بقاء نوع متفق باشد) این حکم حکایت از رأی همه عقلاء خواهد داشت. و شارع نیز لزوماً برطبق آن حکم می‌کند چرا که شارع نیز از عقلاء، بلکه رئیس آنان است. پس شارع از آن حیث که عاقل - بلکه خالق عقل - است مانند سائر عقلاء، برطبق حکم عقلاء، حکم کند. (مظفر، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۱۵)

صورت‌های حکم عقل

بنابر این به نظر میرسد حکم عقل را از دو منظر می‌توان بررسی نمود:

۱. گاهی عقل توانایی آن را دارد تا با نگاه به آیات و روایات حکم الهی را ادراک و کشف نماید. در حقیقت این حکم از سوی آیه و یا روایت بیان شده و عقل نقش مصباح بودن در فهم حکم را بر عهده دارد همانطور که در روش تفسیر عقلی نیز گاهی عقل بر اساس فهمی که از آیه دارد به تفسیر آیات قرآن پرداخته به این صورت که عقل فرزانه و تیزبین معنای آیه ای را از جمع بندی آیات و روایات دریابد که در این قسم، عقل نقش «مصباح» دارد و نه بیش از آن و چنین تفسیر عقلی مجتهدانه چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزو تفسیر به مآثور محسوب می‌گردد، نه تفسیر عقلی. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۱) با این توضیح می‌توان عقل را به عنوان قانون شناس نامید که قانون الهی را بر اساس جمع بندی آیات و روایات می‌فهمد.
۲. گاهی نیز عقل به عنوان یک منبع عمل کرده و در قبال نقل به استنباط حکم الهی می‌پردازد. به تعبیری، استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی از منبع عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل، نقش منبع را دارد، نه صرف مصباح. در این صورت با توجه به این که عقل توانایی درک برخی مصالح و مفاسد را داشته و از سویی حجیت آن نیز از سوی خدای متعال ثابت شده است لذا می‌تواند به تنهایی به فهم و ادراک و کشف حکم بپردازد. از همین رو استاد جوادی آملی نیز نقش عقل در دریافت احکام شریعت را گاهی بسان اجماع،

در جهت تلاش برای کشف کتاب و سنت دانسته و از سویی به عنوان منبعی مستقل برای دریافت احکام شرعی می داند که کار عقل در این مورد مانند کار کتاب و سنت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱۳) ایشان هر چند در برخی آثار قائل به نفی حکم عقل می باشند. (همان، ص. ۳۵) که می تواند ناظر به نفی صدور و جعل انشایی حکم عقل باشد، لیکن در برخی دیگر از آثار خود منبع دین را، اعم از دلیل نقلی و دلیل عقلی دانسته (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۷۱) معتقدند که عقل و نقل، دو چشم احکام دین هستند که عقل، نظر دین را درباره مطالبی که در نقل یعنی کتاب و سنت نیامده بیان می کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص. ۳۷۹) و پیام و محتوای هر دلیل عقلی یا نقلی، پیام و محتوای دین را نیز تشکیل می دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۲۰) با این وصف می توان اذعان داشت گاهی از عقل در جهت شناخت کتاب و سنت بهره برداری می شود و به واسطه عقل در کتاب و سنت، حکمی کشف یا استنباط می شود در این صورت عقل، ابزاری برای کشف حکم است لیکن گاهی عقل در کنار کتاب و سنت، برای کشف حکم بکار می رود و در این راستا خود به عنوان منبعی برای حکم شرعی استفاده می شود. (کریبی، ۱۴۰۳، ص. ۱۵۲)

صورت‌های ارتباط حکم عقل و شرع

در مورد رابطه میان حکم عقل و شرع چند نظر متصور است:

- ۱- هرگاه عقل به حسن یا قبح فعلی حکم نماید شارع نیز مطابق آن حکم جعل می کند در نتیجه دو حکم و دو حاکم وجود دارد.
- ۲- هر گاه عقل حکمی جعل نمود شرع عین همان را تصدیق و تایید نموده لذا یک حکم با دو حاکم وجود دارند.
- ۳- حکم عقل عین حکم شرع است. می توان گفت عقل رسول باطنی شرع و پیامبر رسول ظاهری شرع است. همان طور که رسول ظاهری عین حکم شرع است حکم رسول باطنی هم عین حکم شرع می باشد در نتیجه حکم و حاکم یکی می باشند. (انصاری، ۱۴۰۱، ص. ۲۳۴) (گلپایگانی، ۱۳۹۳،

ص. ۷) در این راستا، فتوای عقل برهانی غیر از کشف از حکم خدا نخواهد بود، چنان که مستفاد از متون مقدّس دینی نیز چیزی غیر از حکایت قانون الهی نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۴، ص. ۲۰۴) لذا از منظر استاد جوادی آملی حکم عقل را در برابر حکم شرع قرار دادن از مطالب ناصوابی است که پیامد تلخ فراوانی در بسیاری از مسائل معرفت شناسی و مانند آن دارد؛ زیرا حکم شرع همان است که خداوند فرموده و منبع حکم شرع اراده و علم ازلی خداست. کاشف از اراده الهی یا عقل برهانی است یا نقل معتبر و نقل معتبر یا قرآن است یا سنت. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۶، ص. ۹۶)

با نظر به قاعده ملازمه «کَلِّمًا حَكْمًا بِه الْعَقْلُ بِه حَكْمُ الشَّرْعِ، وَ كَلِّمًا حَكْمًا بِه الشَّرْعُ حَكْمًا بِه الْعَقْلُ» توجه به این نکته لازم است که مقتضای اصل قاعده یعنی «کَلِّمًا حَكْمًا بِه الْعَقْلُ حَكْمًا بِه الشَّرْعِ» آن است که اگر عقل به دور از هر شائبه و آلودگی حکمی کند، حکم شرع نیز مطابق آن است و روشن است که چنین حکم عقلی، دریافت قطعی و یقینی عقلی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۷۰) و معیار و میزان در اعتبار پذیرش دستاورد عقل حصول یقین یا اطمینان عقلی است. استاد جوادی آملی در مورد قاعده ملازمه حکم عقل و شرع بیان می دارند:

«مفاد قاعده این است که عقل همتای نقل و در کنار آیات و روایات، منبع شناخت و کسب معرفت به احکام شرع است. در حوزه شریعت هر جا حضور دارد به عنوان مدرک است نه حاکم؛ در غیر مستقلات عقلیه که عقل ملازمات میان دو حکم مزبور را ادراک می کند مطلب بسیار روشن است که وی حکمی ندارد. در مستقلات عقلیه نیز که به ادراک مناطات و ملاکات احکام نایل می آید، پس از ادراک حکمی صادر نمی کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۴۳)

دلیل مهمی که برای اثبات این قاعده بیان شده است ریشه در دیدگاه عدلیه دارد که همه احکام شرعی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی هستند. اگر خداوند به انجام کاری فرمان می دهد یا از ارتکاب آن باز می دارد، به دلیل مصلحتها و مفسده های نهفته در آن است از این رو، اگر به کمک «دلایل متقن عقلی» به وجود مصلحتی واقعی پی ببریم، ملاک حکم شرعی را به دست می آوریم

و می‌توانیم قاطعانه این حکم مستفاد از عقل را به شریعت نیز نسبت دهیم. و به عکس، هر جا دین حکمی داشته باشد، می‌توان دریافت که یقیناً وجود مصلحتها و مفسده‌هایی به صدور این حکم انجامیده است، هر چند نتوان به طور مشخص، آن مصالح یا مفسد را به وسیله عقل دریافت. می‌توان گفت حکم الهی گاهی مستقیماً از سوی آیات یا روایات بیان می‌شود و عقل به عنوان مصباح می‌تواند چراغی برای فهم و کشف آن حکم باشد و گاهی این حکم از سوی عقل برهانی با نظر به درک مصالح و مفسد کشف می‌شود و در حقیقت حکم از سوی شارع بوده که با دو ابزار نقل و عقل بیان می‌گردد لذا همچنان، حاکم اصلی خدا بوده و می‌توان گفت ان الحکم الا لله. به تعبیر دیگر همانطور که استاد جوادی آملی نیز به آن اشاره دارند برای دین دو سرچشمه و منبع می‌توان در نظر گرفت. منبع ثبوتی، یعنی منبعی که دین از آن جوشش و نشأت گرفته است. تنها منبع ثبوتی دین، اراده تشریحی خداوند است. و منبع اثباتی، منبعی است که با آن اراده خداوند کشف می‌شود. این منبع چهارتا است: کتاب، سنت، اجماع و عقل. استاد جوادی با ارجاع اجماع به سنت و ارجاع سنت به وحی تشریحی الهی در نهایت معتقدند که منبع دین عبارت است از وحی و عقل. با بررسی این دو نیز می‌یابیم که این دو هم بیگانه از یکدیگر نیستند؛ زیرا وحی، پیام الهی به صورت خاص است و عقل هاتف غیبت است، نه مباین کلام و وحی خدا. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص. ۱۸) بنابراین از منظر شیعه عقل توانایی تشخیص و استنباط دارد و حتی در چارچوب و ساختار دین قادر به کشف حکم است. البته همانطور که خود عقل نیز معترف می‌باشد مدار و قلمرو عقل محدود است. شعاع عقل می‌تواند محدوده مشخصی را روشن سازد و خارج از آن محدوده بر عهده نقل است. مانند حکم عقل به حسن و قبح افعال یا درک آن در کشف ملازمات باب تلازم و مقدمه واجب ظاهر است اما در مراتب عالی لازم است نقل دست عقل را بگیرد و او را مدد رساند. عقل در اینجا مانند چراغی است که شعاع نورش در تاریکی مشخص و محدود می‌باشد و برای توسع در آن نیاز به نقل و حیانی دارد. (خلیلی، ۱۳۷۸، ص. ۴۳) از سویی نیز باید دانست

بخشی از احکام به عنوان احکام و اوامر ارشادی محسوب می‌شوند که در اینجا از منظر استاد جوادی آملی باید گفت عقل پیش است و نقل به دنبال آن و چون این گونه از ادله نقلی پس از دلیل عقلی اند، از این رو دلیل عقلی اصل می‌شود و آن‌ها برای تأیید یا ارشاد به آن‌اند؛ در نتیجه، امر ارشادی، تابع مرشد الیه خواهد بود. اگر آن مرشد الیه واجب باشد، امر ارشادی نیز همان وجوب را می‌فهماند و چنانچه مستحب باشد، همان استحباب را، در نتیجه امر ارشادی حکم جدیدی در بر ندارد که در برابر حکم عقلی آمده باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۵۲۷)

نتیجه‌گیری

منزلت عقل به عنوان ابزار و یا منبعی برای شناخت دین همواره محل بحث اندیشمندان مسلمان بوده است. در این مهم برخی از عالمان توانمندی عقل را قاصر از آن دانستند تا بتوانند نقشی در جهت فهم، کشف و یا صدور حکم و قانون الهی ایفاء نمایند. در این میان برخی توانمندی عقل را در فهم و ادراک دین منکر شدند. از منظر این مقاله از سویی نقش عقل در شناخت دین که همانا ابزار بودن آن است، مورد قبول بوده و تردید در آن دیده نمی‌شود لکن از جهتی دیگر منبع مستقل بودن عقل نیز در کنار کتاب و سنت کاملاً توجیه پذیر است. از این رو چه در مباحث اعتقادی مانند آنچه در علم کلام وجود دارد نظیر شناخت خداوند و صفات و افعال او، لزوم شکرگزاری منعم، ضرورت تکلیف و بسیاری از امور و چه در مباحث فقهی عقل یک منبع مستقل برای شناخت به شمار می‌آید. عقل گاهی با مراجعه به کتاب و سنت به فهم حکم و قانون الهی می‌رسد و گاهی هم با توجه به تشخیص مصالح و مفاسدی که دارد می‌تواند کاشف از حکم الهی باشد که در حقیقت حکم شرع نیز محسوب می‌شود. با توجه به این نکته می‌توان گفت هرچند از برخی ظواهر سخنان استاد جوادی آملی بر می‌آید که ایشان منکر حکم عقل اند و در برخی موارد قائل به فتوای آن می‌باشند باید گفت در حقیقت ایشان منکر جعل و صدور حکم استقلالی عقل می‌باشند اما جایی که حکم عقل به عنوان کاشفیت از شرع باشد نه تنها مشکلی نیست بلکه

عین حکم وحی نیز می باشد. لذا از منظر این مقاله حکم عقل در کنار حکم نقل می باشد. یعنی چنانچه در مسئله ای از کتاب و سنت حکمی یافت نشود می توان به عقل مراجعه نموده و حکم الهی را استنباط نمود و این راهکار دست فقیه را نیز در صدور حکم با توجه به نیازهای زمان باز می گذارد. در این مهم حکم الهی از یک منظر توسط نقل یعنی کتاب و سنت و از منظری دیگر توسط عقل صادر می شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، (۱۳۹۹ق) معجم مقاييس اللغة، محقق: عبد السلام محمد هارون، ناشر: دار الفكر.
۳. استرآبادي، محمد امين، الفوائد المدنية، دارالنشر لاهل بيت (ع).
۴. اصفهاني، محمد حسين، (۱۴۰۴) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار احياء العلوم الاسلامية، قم
۵. اصفهاني، محمد حسين، (۱۴۱۸) نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۲ بيروت، مؤسسة آل البيت (ع)، چ اول،
۶. انصاري، مرتضى، (۱۴۰۴) مطارح الانظار، تبين و تقرير، ابوالقاسم كلانتری، قم، مؤسسه آل البيت.
۷. _____، (۱۴۲۲) فرائد الاصول، جلد اول، قم، مجمع الفكر الاسلامي، دوم.
۸. آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، (۱۳۸۵) إيضاح الكفاية شرح كفاية الأصول؛ ج ۶، شارح محمد فاضل موحدي لنكراني، ناشر: نوح، قم.
۹. بجنوردی، حسن، (۱۳۸۰) منتهی الأصول، مؤسسه عروج، تهران.
۱۰. بحراني، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم (۱۴۰۵)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. مصحح: محمد تقی ایروانی - سيد عبد الرزاق مكرم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، قم - ايران، چ اول.
۱۱. برنجكار، رضا، (۱۳۷۸) آشنایی با فرق و مذاهب اسلامي، قم: نشر طه،
۱۲. بهسودی، سيد محمد سرور، (۱۳۸۶) مصباح الاصول (تقريرات درس آيت الله سيد ابوالقاسم خويي)، ج ۲-۳ مطبعة النجف،

۱۳. بهشتی، ابراهیم، (۱۳۹۰) اخباریگری، ناشر: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث محل نشر: قم
۱۴. جزایری، سید نعمت الله، (۱۴۱۴) زهر الربیع، بیروت، دارالجنان،
۱۵. _____، (بی تا) غایة المرام (شرح تهذیب الاحکام).
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، محقق احمد واعظی، قم، انتشارات اسراء، چ دوم.
۱۷. _____ (۱۳۸۹) موجود موعود، ج، محقق سید محمد حسن مخبر، قم، انتشارات اسراء، چ ششم.
۱۸. _____ (۱۳۸۹) ولایت فقیه، الف، محقق محمد محرابی، قم، انتشارات اسراء، چ نهم
۱۹. _____ (۱۳۸۶) تفسیر تسنیم، ج ۱، محقق علی اسلامی، قم، انتشارات اسراء، چ ششم.
۲۰. _____ (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، ج ۲، محقق علی اسلامی، قم، انتشارات اسراء، چ ششم
۲۱. _____ (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، ج ۶، محقق حسن واعظی، قم، انتشارات اسراء، چ هشتم
۲۲. _____ (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، ج ۱۰، محقق سعید بند علی، قم، انتشارات اسراء، چ سوم.
۲۳. _____ (۱۳۸۷) تفسیر تسنیم، ج ۱۱، محقق سعید بند علی، قم، انتشارات اسراء، چ دوم.
۲۴. _____ (۱۳۸۸) تفسیر تسنیم، ج ۱۲، محقق محمد حسین الهی زاده، قم، انتشارات اسراء، چ دوم

۲۵. _____ (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، ج ۱۳، محقق عبدالکریم عابدینی، قم، انتشارات اسراء، پ سوم.
۲۶. _____ (۱۳۹۴) تفسیر تسنیم، ج ۲۶، محققان حسین اشرفی، حیدرعلی ایوبی، ولی الله عیسی زاده، قم، انتشارات اسراء، چ سوم
۲۷. _____ (۱۳۸۳) تفسیر موضوعی قرآن (ج ۲)، محقق حیدر علی ایوبی، قم، انتشارات اسراء، چ اول
۲۸. _____ (۱۳۸۸) اسلام و محیط زیست، محقق عباس رحیمیان، انتشارات اسراء، چ پنجم.
۲۹. _____ (۱۳۸۶) شریعت در آئینه معرفت، محقق حمید پارسانیا، قم، انتشارات اسراء، چ پنجم.
۳۰. _____ (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق بشر، ب، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم
۳۱. _____ (۱۳۸۹) نسیم اندیشه، دفتر سوم، محقق محمود صادقی، قم، انتشارات اسراء، چ دوم.
۳۲. _____ (۱۴۰۱) تفسیر تسنیم، ج ۵۴، محقق سعید بند علی، قم، انتشارات اسراء، چ چهارم
۳۳. _____ (۱۳۸۹) انتظار بشر از دین، ج، محقق محمد رضا مصطفی پور، قم، انتشارات اسراء، چ ششم
۳۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷) صحاح اللغه، ج ۵، دار العلم للملایین، محقق: عطار، احمد عبدالغفور.
۳۵. حسینیان، محمد جعفر، (۱۳۹۴) تفکر عقلی در کتاب و سنت، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۳۶. حکیم، محمد تقی، (۱۴۱۸) الأصول العامة للفقہ المقارن، ناشر مجمع جهانی اهل بیت (ع)، قم، ایران
۳۷. خلیلی، مصطفی (۱۳۸۷) عقل و وحی در اسلام، بوستان کتاب، قم، چاپ اول
۳۸. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۲۲) مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)؛ ج ۱، ناشر: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي، قم، ج اول
۳۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶)، مفردات الفاظ قران، دمشق، دارالقلم.
۴۰. سبزواری، ملاهادی، (بی تا) حاشیه بر اسفار، ج ۷ و ۸، قم، مكتبة المصطفوی،
۴۱. صدر، محمد باقر (۱۳۶۴) علم اصول، مرحله اول و دوم، محمد باقر صدر، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ دوم.
۴۲. صدر، محمد باقر، (۱۴۰۸) مباحث الأصول، محقق کاظم حسینی حائری، ج ۳ قم، چاپ: اول.
۴۳. صدر، ۴/۱۴۱۷: ۱۱۹-۱۲۰) سید محمدباقر صدر، بحوث فی علم الاصول، قم، مرکز الغدير للدراسات الاسلاميه، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۱۱۹ - ۱۲۰
۴۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۵) المیزان، ترجمه موسوی همدانی، ج ۲، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم
۴۵. فاضل تونی، عبدالله بن محمد، (۱۴۱۲) الوافية فی اصول الفقه، ج ۱، تحقیق از سید محمد حسین رضوی کشمیری، قم، مجمع الفكر الاسلامی، چ اول،
۴۶. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس آیت الله سید ابوالقاسم خویی)، انتشارات امام موسی صدر، ج ۳
۴۷. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴) المصباح المنیر، محمد، یوسف شیخ، المكتبة العصرية، بیروت، لبنان.

۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳) جلد اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۹. مجلسی محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق) بحارالانوار: الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، بیروت داراحیاء التراث العربی.
۵۰. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ سوم
۵۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱) مجموعه آثار استاد شهید مطهری (اسلام و نیازهای زمان)، ج ۲۱، قم ناشر انتشارات صدرا، چ اول
۵۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷) مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۱۳)، قم، ناشر انتشارات صدرا، چ پنجم
۵۳. مظفر، محمد رضا، (۱۳۸۸)، اصول الفقه، ترجمه علی شیروانی، ج ۲، انتشارات دارالفکر، قم، چ هشتم
۵۴. _____، (۱۳۷۵) اصول الفقه، ج ۲، اسماعیلیان، قم، چ پنجم
۵۵. مفید، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد (سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۵)، (۱۴۱۴) محقق: میرشریفی، علی، ناشر: دار المفید، بیروت، لبنان .
۵۶. نراقی، احمد، (۱۴۱۷) عوائد الایام، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، اول.
۵۷. ولایی، عیسی، (۱۳۸۷) اصطلاحات اصول، نشر نی، تهران، ایران، چاپ ششم.
۵۸. بداشتی، علی الله، (۱۳۸۳) انسان شناسی شناخت عقل در پرتو عقل و نقل، پژوهش های فلسفی - کلامی، شماره ۱۹.
۵۹. پارسانیا، حمید (۱۳۸۴) از عقل قدسی تا عقل ابزاری، بازتاب اندیشه، مهر ۱۳۸۴ - شماره ۶۶ ص از ۸۶ تا ۸۸.

۶۰. حسینی، سید ابراهیم، (۱۳۸۱)، نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلام، مجله معرفت، شماره ۶۱.
۶۱. عزتی، ابوالفضل، مقاله «دلیل العقل فی التشریح الاسلامی و التشریح الغربی»، فصلنامه الفکر الاسلامی، ش ۹، محرم-ربیع الاول، ۱۴۱۶ ق.
۶۲. علی، ربانی گلپایگانی (۱۳۹۳) قیسات، دوره ۱۹، شماره ۷۱، ص ۵-۲۶.
۶۳. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۵) امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع، فصلنامه حقوق اسلامی، سال سوم شماره ۱ ص (۳۹-۶۰)
۶۴. فهیمی بامیانی، رجب‌علی، (۱۴۰۰) دلیل عقلی چیست و چگونه از ادله شرعی دیگر متمایز می‌شود؟ دوفصلنامه یافته های فقهی معارفی، دوره ۱، شماره ۲، صفحه ۱۹-۴۰.
۶۵. کریمی، علی، (۱۴۰۳) فصلنامه تمدن حقوقی، دوره ۷ شماره ۱۹، بهار ۱۴۰۳ صص ۱۴۷-۱۶۶
۶۶. نگهداری، بهزاد (۱۴۰۱) تقسیمات عقل در قانونگذاری معاصر، مجله پژوهش های سیاسی و بین المللی، شماره ۵۰، دوره ۱۳ صفحه ۱۵-۳۵.

کاربست عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع «تسنیم»

حسن صادقی* | زینب تقی‌لو**

چکیده

تفسیر تسنیم با بهره‌گیری از روش‌های گوناگون تفسیر که بر اساس منابع تفسیر است، دارای روش تفسیر اجتهادی جامع می‌باشد. در این روش جامع، یکی از روش‌ها تفسیر با عقل یا تفسیر عقلی است. آیت الله جوادی آملی در تفسیر ارزشمند تسنیم، با اهتمام به تفسیر اجتهادی جامع، به تفسیر عقلی اهتمام داشته و از عقل برهانی فراوان بهره گرفته است. از دیدگاه ایشان عقل در این جایگاه، نقش «منبع» دارد و تفسیر عقلی در حقیقت، در قبال روش نقلی و مأثور است. نتیجه معرفتی کاربردی کاربست عقل برهانی و منبعی در تفسیر، نه تنها تأیید معارف قرآنی و نشان دادن هماهنگی قرآن با عقل و عقلانیت در معارف و حیانی، بلکه فراتر از آن، تبیین بیشتر و تعمیق فهم معارف و نیز پرهیز از فهم نادرست یا ناقص و سطحی است. مقاله حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی نگارش یافته، چستی عقل و عقل برهانی و تفسیر اجتهادی جامع را بیان کرده و دیدگاه‌های گوناگون در تفسیر با عقل را ذکر و برخی از ادله قرآنی و روایی آن را بیان نموده است. نکته مهم در این مبحث، توجه به اصول کاربرد عقل برهانی در تفسیر است. عقل برهانی در تفسیر کاربردهای متعددی دارد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: نقش عقل برهانی به عنوان قرینه صارفه و نفی معنا، نقش عقل برهانی به عنوان قرینه معین و تعیین معنا، تبیین مفاد و تعمیق فهم، تأیید و تقویت مفاد آیه، تخصیص عام و تنقید مطلق و نقد دلالتی روایات تفسیری.

کلیدواژه‌ها: عقل مصباحی، عقل برهانی، تسنیم، آیت الله جوادی آملی، تفسیر اجتهادی جامع.

* استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم. (sadegi114@chmail.ir)

** دانش پژوه سطح چهار رشته تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهرا (ع)، قم. (taghilo315@chmail.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱)

□ حسن صادقی، زینب تقی‌لو (۱۴۰۴). کاربست عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع «تسنیم». *فصلنامه حکمت‌اسراء*، ۲ (۴۹)، ۵۷-۸۱.

doi: 10.22034/isra.2025.502007.2055

مقدمه

خدای متعال قرآن کریم را برای هدایت انسان به سعادت و کمال نازل کرده است و این هدف هنگامی که تأمین می‌شود که مقصود خدای متعال از آیات قرآن به درستی فهمیده شود. برای فهم درست آیات قرآن باید از روشی که خدای متعال برای انسان قرار داده است، استفاده نمود، تا تفسیر به رأی نشود. یکی از مهم‌ترین روش‌های راهیابی به معانی آیات قرآن، عقل و تفسیر با عقل است. از این رو، نقش عقل در تفسیر قرآن، جدی و اساسی است. «تفسیر تسنیم» اثر گران سنگ حضرت آیت الله جوادی آملی که جایگاه ویژه در میان تفاسیر دارد و از جهت ساختاری و محتوایی ویژگی‌های کم‌نظیری دارد، به تفسیر با عقل و تفسیر عقلی اهتمام فراوانی دارد. بی‌تردید عامل اساسی آن، تبخّر مؤلف ارجمند تفسیر - حضرت آیت الله جوادی آملی - در تفکر عقلی است که حاصل تدریس متون فلسفی همانند اسفار، شواهد الربوبیه، الهیات شفاء، فتح مفتاح الغیب و... و نگارش آثار حکمی مانند ریحیق مختوم، عقلا نیت شهود، عین نضّاخ و... است. یکی از خدمت‌های بزرگ و ستودنی حضرت آیت الله جوادی آملی به تفسیر، بهره‌گرفتن از معارف عقلی در تفسیر با رعایت و حفظ اصول و ضوابط است که سبب شده جنبه عقلانی معارف قرآن روشن شود و معارف ژرفی از قرآن استفاده شود، همانگونه که مرحوم صدرالمتألهین فهم آگاهان به اسرار قرآن را سازگار با ظواهر تفسیر و استکمال آن و رسیدن به مغز و باطن فراتر از ظاهر بیان می‌کند: «و لیس ما حصل للراسخین فی العلم من أسرار القرآن و أغواره مناقضا لظواهر التفسیر، بل هو استکمال له و وصول إلى لبابه عن ظاهره (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ج. ۴، ص. ۱۶۲).

بررسی پیشینه موضوع نشان می‌دهد که مقالاتی پیرامون کارکرد عقل در تفسیر قرآن یا در تفسیر المیزان نگاشته شده است، مانند: «کارکردهای عقل در تفسیر وحی از نگاه فریقین» تألیف دکتر فتح الله نجارزادگان، «کارکرد عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع» تألیف مرضیه عبدلی مسینان و مریم علیزاده و کلثوم رجبی، «چهارده استدلال بر جواز و لزوم بهره‌گیری از عقل در

تفسیر قرآن» تألیف دکتر حمید آریان، «چیستی تفسیر فلسفی و ارزیابی تلقی‌های ناصواب از آن» تألیف آقای احمد فریبی، محمدباقر سعیدی روشن، علی اکبر بابایی و حمید آریان، «نقش تعمق فلسفی در تعمیق فهم قرآن» تألیف محمدمهدی گرجیان و روح الله آدینه‌وند، «قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان» تألیف محمدهادی قهاری کرمانی و «جایگاه عقل در شیوه تفسیری قرآن به قرآن در کتاب المیزان» تألیف محسن ابراهیمی. پیشینه خاص پیرامون موضوع، مقاله «بررسی روش تفسیر قرآن به عقل در تفسیر تسنیم» تألیف آقای محمدعلی دولت است. در مقاله یاد شده، نمونه‌هایی از تفسیر قرآن به عقل بیان و به نقد برخی از تفکرات کلامی از دیدگاه مفسر اشاره شده است. نقص مقاله یاد شده این است که به اقسام نقش عقل در تفسیر بر اساس دیدگاه آیت الله جوادی آملی در تسنیم توجهی نشده است؛ همچنانکه موارد اثرگذاری عقل در تسنیم در هر کدام از اقسام، تبیین نشده است. از سوی دیگر تمام موارد اثر گذاری عقل در تفسیر اشاره نشده است.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی عقل

«عقل» در زبان عربی به معنای منع است و به زانو بند شتر از این جهت که شتر را از حرکت بیجا منع می‌کند، «عقال» گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج. ۴، ص. ۶۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج. ۵، ص. ۱۷۱) عقل در اصطلاح، معانی و کاربردهای گوناگون دارد؛ همچنانکه مرحوم مجلسی شش معنا و کاربرد بیان نموده (برای اطلاع بیشتر از معانی عقل، رک، مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج. ۱، ص. ۱۰۰-۱۰۴) و مرحوم صدرالمتألهین از باب اشتراک لفظی شش معنا بیان کرده و سپس به لحاظ اشتراک معنوی و تشکیک، پنج معنا ذکر کرده و در پایان تصریح کرده است که عقل به هر معنا و مرتبه، حقیقتی غیر از جسم و جسمانی است. (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۲۲۳-۲۲۹) منظور از عقل، در این نوشتار صرفاً «نیروی فکر و قوه تعقل و ادراک» نیست؛ بلکه شامل «معلوم عقلی» به معنای علم و دانشی است که انسان با آن نیروی باطنی به دست می‌آورد. (رک، راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ص. ۵۷۷) روشن است که بخش قابل

توجهی از «معلوم عقلی» در آثار حکمی و فلسفی بیان شده است. بنابراین، عقل در این نوشتار هم به معنای نیروی باطنی فکر و قوه تعقل است و نیز به معنای معلومات عقلی است.

۲. چیستی عقل برهانی

به دلیل اختلافاتی که در تفسیر با عقل وجود دارد و خلطهایی که در این موضوع پیش آمده، نخست لازم است به اقسام کارکردهای عقل از منظر تفسیر تسنیم پردازیم. از دیدگاه آیت الله جوادی آملی عقل در تفسیر قرآن به دو شکل اثرگذار است؛ نخست، به عنوان ابزار فهم. در این نقش، عقل با بهره‌گیری از منابع نقلی به فهم و تفسیر قرآن می‌پردازد. شکل دوم، به عنوان منبع است که عقل با بهره‌گیری از مبادی و براهین عقلی به فهم آیه می‌رسد. آیت الله جوادی آملی عقیده دارد: تفسیر عقلی نیز یا به تفتن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد، یعنی عقل معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایات دریابد که در این قسم، عقل تنها نقش «مصباح» را دارد و چنین تفسیر عقلی مجتهدانه، چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزء تفسیر به مآثور محسوب می‌گردد؛ نه تفسیر عقلی. و یا به استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی، از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل نقش «منبع» را دارد؛ نه صرف مصباح. بنابراین تفسیر عقلی، مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب توسط عقل استنباط گردد و آیه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۵۹)

بنابراین، منظور از عقل در این نوشتار، عقل به عنوان منبع است. حال باید عقل برهانی را بیشتر توضیح دهیم. علامه جوادی آملی در تعریف عقل برهانی می‌نویسد: «عقل برهانی آن است که از گزند مغالطه و هم و از آسیب تخیل مصون باشد. مراد از عقل برهانی همان است که با علوم متعارفه خویش، اصل وجود خدا و ضرورت وحدت، حیات، ابدیت، ازلیت، قدرت، علم، اراده، سمع، بصر، حکمت، عدل و سایر صفات علیای او را ثابت کرده و در این تثبیت، استوار است. (همان، ۵۷)

البته روشن است که در موطن علمی، عقل همان عقل منطقی است و عقل بدون سوگیری مدعیات و مسائل را مورد واکاوی قرار می دهد. از این رو، عقل بدون جهت گیری و هدف مشخص از پیش تعیین شده می تواند اموری را اثبات کند.

شایان ذکر است از نظر آیت الله جوادی آملی شواهد عقلی با ویژگی خاص، منبع تفسیر بیان است که در حقیقت، توضیح عقل برهانی است و آن عبارت از این است که شواهد عقلی و ادله علمی و آنچه بشر از راه عقل نه وهم و خیال و قیاس و گمان تحصیل می کند، یکی از منابع تفسیر قرآن است، نه همه آن (همان، ۱۷۸)

۳. تعریف تفسیر اجتهادی جامع

اجتهاد در تفسیر تلاش برای فهم و آشکار کردن معانی و مقاصد آیات براساس شواهد و قرائن معتبر است و طبق این تعریف، تفسیر اجتهادی، تفسیری است که براساس چنین کوششی انجام گیرد. از این رو، روش تفسیری اجتهادی به روش مفسرانی گفته می شود که کوشش و تلاش می کنند معانی آیات قرآن را بر اساس شواهد و قرائن و دلیل معتبر آشکار و بیان کنند. (بابایی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۱۱)

روش تفسیر اجتهادی اقسام گوناگونی دارد که مهم ترین آنها با عنایت به منابع تفسیر، روش «قرآن به قرآن»، روش «قرآن به سنت» یا «تفسیر روایی» و روش «تفسیر عقلی» یا «تفسیر فلسفی» نامیده می شود. گاهی مفسر از یک روش و گاهی از دو روش استفاده می کند و هنگامی که از هر سه روش استفاده کند، «تفسیر اجتهادی جامع» نامیده می شود. روش تفسیری تسنیم با توجه به این که منابع تفسیر قرآن را، قرآن و سنت و عقل می داند، اجتهادی جامع است؛ یعنی در این تفسیر هم از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده شده، هم از روش تفسیری قرآن به سنت، و هم از روش تفسیری قرآن به عقل. دلیل اجتهادی جامع بودن تسنیم، استفاده فراوان تسنیم از همه روش هاست؛ همانگونه که بررسی اندک بر این موضوع گواهی می دهد.

۴. دیدگاه‌ها در نقش عقل برهانی

دیدگاه‌ها در نقش عقل برهانی در تفسیر در حقیقت، به موضوع حجیت عقل برمی‌گردد؛ همچنانکه در علم اصول فقه بحث و بررسی شده است. در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست، دیدگاه مشهور میان اصولیون است که به «حسن و قبح عقلی» و «تلازم میان حکم عقل و شرع» و «حجیت عقل» عقیده دارند. (صدر، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۹۱-۲۹۲؛ مظفر، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۱۲۲) زیرا عقل و دلیل عقلی موجب قطع به حکم شارع می‌شود و قطع، حجت است و فراتر از آن، حجتی وجود ندارد. به بیان دیگر حجیت هر چیزی به قطع منتهی می‌شود و قطع بذاته حجت است و جدا شدن حجیت از آن، معقول نیست. (مظفر، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۱۲۲) به همین جهت، تنها دلیل عقلی قطعی اعتبار دارد و دلیل عقلی ظنی معتبر نیست؛ زیرا ظنی است و دلیلی بر حجیت دلیل ظنی عقلی وجود ندارد: الدلیل العقلی ان کان ظنیا فهو بحاجة الی دلیل علی حجیته، و لا دلیل علی حجیة الظنون العقلیة، و اما اذا کان قطعیا فهو حجة من اجل حجیة القطع. (صدر، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۹۲)

در این دیدگاه، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی است و هنگامی که ملاک با تمام خصوصیات و شرایط و بدون تأثیرپذیری از موانع تمام باشد، در حکم علت تامه برای جعل حکم شرعی از سوی شارع مقدس بر اساس آن است. از این رو، عقل نظری می‌تواند ملاک حکم با تمام خصوصیات و شئون را درک کرده و حکم شرعی را با دلیل «لیم» یعنی استدلال از علت به معلول کشف کند، مانند آنکه از حسن عدل و قبح ظلم و لزوم رد امانت، به حکم شرعی عدل و ظلم و رد امانت پی ببرد. (ر.ک، همان؛ مرتضوی لنگرودی، ۱۴۴۳ق، ج. ۳، ص. ۱۰۲)

در تحلیل این دیدگاه گفتنی است که با توجه به اینکه عقل، آفریده حق تعالی است، همواره آموزه‌های قطعی آن با احکام الهی سازگار است. در حقیقت، احکام خدای متعالی، همچنان که از راه وحی ابلاغ می‌شود، از راه عقل نیز فهمیده می‌شود، و در نتیجه هر دو - وحی و عقل - از خدای متعالی هستند و رهاورد آنها الهی است. مرحوم نائینی (ره) می‌فرماید:

أن ما كشف عنه العقل السليم داخل فيما بينه الله سبحانه؛ لما ورد من النقل المتواتر على أن العقل رسول باطنی و أنه هو الرسول الباطنی الذی هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج. (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۴۳ق، ج. ۳، ص. ۱۰۵).

حضرت آیت الله جوادی آملی در توصیف روش مرحوم علامه طباطبایی عقل در تفسیر

المیزان می نویسد:

مرحوم علامه (قدس سره) تبخّری کم نظیر در تفکر عقلی داشتند و لذا هر آیه مورد بحث را طوری تفسیر می نمودند که اگر در بین مبادی بین یا مبین عقلی، دلیل یا تأییدی وجود داشت، از آن در خصوص معارف عقلی و نه احکام تعبدی، به عنوان استدلال یا استمداد بهره برداری شود و اگر بحثهای عقلی در آن باره ساکت بود، طوری آیه معنونه را معنا می نمودند که با هیچ دلیل قطعی عقلی مخالف نباشد؛ هر وجه یا احتمالی که با موازین قطعی عقلی و نه مبانی غیر قطعی یا فرضیه های علمی مناقض بود، باطل می دانستند؛ زیرا تناقض عقل و وحی را هم عقل قطعی مردود می داند و هم وحی الهی باطل می شمرد؛ چون هرگز دو حجّت هماهنگ خداوند سبحان، مابین هم نخواهند بود؛ بلکه عقل چراغی است روشن و وحی صراطی است مستقیم که هیچ کدام بدون دیگری سودی ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۴۳۱)

بدیهی است حتی اگر حکم عقلی پیش از ورود خود به یک مساله با موضع گیری نقل مواجّهه شود، با فرض برهانی بودن آن به معنای بهره گیری از مقدمات قطعی عقلی، عقلانی و برهانی بشمار می رود و نمی توان ادعا کرد که چون استدلال کننده به لحاظ روانشناختی به دنبال همسویی عقل با نقل تلاش می کند، نمی توان آن فرایند را عقلانی دانست. دلیل نادرستی این ادعا آن است که می توان بُعد روان شناختی را نادیده گرفت و صرفاً با موازین قطعی عقلی قیاس و برهان ارائه کرد. دیدگاه دوم، دیدگاه اخباریون است که عقل را در استنباط احکام حجّت نمی دانند و تنها روایات را حجّت می دانند. از این رو، از تکیه بر فهم عقلانی و بناهای عقلانی در احکام و نیز تفسیر گریزان بوده و نگاهشان محدود به روایات است. محدث استرآبادی در کتاب خویش، فصلی را با این عنوان «بیان انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین من المسائل الشرعیة اصلية کانت او فرعیة فی السماع عن الصادقین (علیه السلام)» (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص. ۲۵۴-۲۵۵) قرار داده و نوشته است: إن تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسکنا بغيرهم لم نعصم منه. (همان،

ص. ۲۵۹). سپس در ادامه می‌نویسد: لا تفسیر لکتاب اللّٰه الا التفسیر المسموع منهم [العترة الطاهرة^۱] تفسیری برای کتاب خدا نیست، جز تفسیری که از آنان (اهل بیت-ع-) شنیده شود. (همان، ص. ۹۹). همچنین می‌نویسد: لا سبیل الی فهم مراد اللّٰه الا من جهتهم؛ راهی به فهم مراد خدا جز از جهت معصومان^۲ نیست. (همان، ص. ۲۵۴-۲۵۵) محدث بحرانی می‌نویسد: برخی از اخباریون در فهم قرآن دچار تفریط شده و از معنای قرآن مطلقاً جز با تفسیر اصحاب عصمت^۳ منع کرده‌اند، حتی در مثل «قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ» (توحید، ۱) (بحرانی، ۱۴۲۳ق، الدرر النجفیه، ج. ۲، ص. ۳۳۹) البته در اینکه اخباریون چه دیدگاهی درباره حکم عقل دارند، با توجه به تفاوت عباراتشان سه وجه وجود دارد: ۱. عدم حجیت عقل و اینکه شارع حجیت قطع عقلی را نفی می‌کند؛ ۲. حکم شرعی جز با اثبات از راه کتاب و سنت تنجز پیدا نمی‌کند و اخذ به آن جایز نیست؛ ۳. ملازمه‌ای میان حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد. (مظفر، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۱۲۳-۱۲۵)

بنابراین، از دیدگاه مشهور دانشمندان اصول، تردیدی از بهره‌گیری از عقل نیست. آنچه در این موضوع باید مورد توجه قرار گیرد، این است که عقل در تفسیر قرآن، فراتر از درک حکم فقهی درک و کشف دارد و بدین جهت بهره‌مندی از عقل آسان‌تر است؛ زیرا درک امور تعبّدی (احکام) دشوارتر از امور غیر تعبّدی همانند اعتقادات یا دیگر موضوعاتی است عقل توان درک و فهم و تحلیل آنها را دارد و در آیات فراوانی وجود دارد. در این‌گونه امور، عقل برهانی می‌تواند واقع و حقیقت را کشف کند. بدیهی است که بهره‌گیری از عقل در تفسیر، افزون بر نشان دادن هماهنگی عقل و وحی و عقلانیت در معارف و حیانی عامل تبیین، تعمیق و توسعه معارف قرآنی است.

۵. کارکرد عقل برهانی در تفسیر

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی عقل برهانی مصباح و چراغ دین و در کنار نقل، منبع معرفت بشر از دین و کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین است. عقل مصباح

شریعت است و کسانی که آن را میزان دین و شریعت می‌پندارند، نگاهی افراطی به شأن عقل در قلمرو دین دارند، زیرا میزان بودن عقل در ساحت دین به این معناست که هر چه مطابق و موافق با عقل است و عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح بوده و جزء دین محسوب می‌شود و هر چه با عقل موافق نبود و عقل از تأیید استدلالی آن برنیامد، ناصحیح است و جزء دین به حساب نمی‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۵۰-۵۱)

آیت الله جوادی آملی با اعتقاد به نقش عقل برهانی به عنوان یکی از منابع علم تفسیر و اصول بررسی و تحقیق برای دستیابی به معارف قرآنی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۱۶۹-۱۷۰) کارکرد آن را به این صورت تبیین می‌کند: اگر عقل برهانی مطلبی را اثبات یا نفی کرد، حتماً در تفسیر قرآن باید آن مطلب ثابت شده، مصون بماند و با ظاهر هیچ آیه‌ای نفی نگردد و مطلب نفی شده، منتفی باشد و با ظاهر هیچ آیه‌ای ثابت نشود؛ چنانکه اگر آیه‌ای دارای چند احتمال بود و جز يك مُحْتَمَلِ معین همه آنها عقلاً منتفی بود، باید به كمك عقل برهانی آیه مورد بحث را فقط بر همان مُحْتَمَلِ حمل کرد و یا اگر آیه‌ای دارای چند مُحْتَمَلِ بود که یکی از آنها برابر عقل برهانی، ممتنع بود، حتماً باید آن مُحْتَمَلِ ممتنع را نفی کرد و آیه را بر یکی از مُحْتَمَلِهای ممکن بدون ترجیح (در صورت فقدان رجحان) حمل کرد (همان، ج. ۱، ص. ۵۷)

آیت الله جوادی آملی عقل برهانی را حجت باطنی و دارای حجیت ذاتی می‌داند. از دیدگاه ایشان عقل برهانی که از گزند مغالطه و آسیب تخیل مصون است، به منزله رسول باطنی خداوند است که همانند متن نقلی، از منابع مستقل معرفت دینی و مصادر فتاوی شرعی به شمار می‌آید و از اعتبار اصیل و حجیت ذاتی برخوردار است. (همان، ج. ۱، ص. ۱۶۲)

نکته اساسی در دیدگاه آیت الله جوادی آملی بهره‌گیری از عقل در تمام مراحل تفسیر قرآن است. به باور ایشان عقل برهانی در همه مراحل استنباط از قرآن و سنت به عنوان حجتی الهی حضوری مؤثر دارد؛ اعم از مرحله استنباط از خصوص يك آیه یا مجموع قرآن و همچنین استنباط از يك

حدیث یا مجموع سنت و نیز استنباط از مجموع قرآن و سنت برای ارائه پیام نهایی دین. (همان)

ایشان با تقسیم معارف به سه قسم، برخی از معارف را خارج از توان فهم عقل دانسته و برخی را در قلمرو فهم عقل معتقدند معارف مستفاد از متون نقلی (اعم از قرآن و حدیث) سه گونه است و عقل در هر بخش داوری ویژه‌ای دارد:

الف: معارفی که عقل توان شناخت آن را ندارد و از این رو درباره آن حکم به نفی یا اثبات ندارد، بلکه در برابر آن ساکت است. در این بخش، عقل تنها مستمع واعی پیام متن نقلی است و خود اعتراف دارد که وظیفه او در برابر این گونه معارف، استماع، انصات و پذیرش پیام دین است.

ب: معارفی که عقل توان شناخت آن را دارد و درباره آن حکم به «تصویب و تأیید» می‌کند. در این صورت برهان عقلی در کنار متن نقلی سخنگو و پیام‌آور دین خداست.

ج: معارفی که عقل توان شناخت آن را دارد، لیکن درباره آنها حکم به «تخطئه و تکذیب» می‌کند؛ یعنی برهان عقلی بر خلاف ظواهر کتاب و سنت است. در این صورت پیام عقل مبرهن بر ظواهر متن نقلی مقدم است؛ زیرا عقل به منزله دلیل لُبی متصل یا منفصل کلام الهی است و استنباط پیام دین از متن نقلی بدون ملاحظه قراین متصل و منفصل آن نارواست. (همان، ج. ۱، ص. ۱۷۲-۱۶۳)

تاکید بر این نکته ضروری است که از نظر آیت الله جوادی آملی تفسیر عقلی (به عنوان بهره‌گیر از منبع عقل؛ نه عقل مصباحی و ابزاری)، مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب توسط عقل استنباط گردد و آیه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۵۹). از این رو، از دیدگاه ایشان نباید میان عقل مصباحی (ابزاری) و عقل برهانی (منبعی) خلط کرد و نیز نباید تفسیر با بهره‌گیری از عقل مصباحی (در قبال منبعی) را تفسیر عقلی شمرد؛ همچنانکه فراوان این خلط پیش آمده است.

۶. ادله بهره‌مندی از عقل برهانی

برخی از مهم‌ترین دلایل بهره‌مندی از عقل در تفسیر که شامل عقل برهانی نیز می‌شود، عبارت‌اند از:

۷. اصول کاربرد عقل برهانی در تفسیر

برای کاربرد عقل برهانی در تفسیر باید به چند اصل توجه نمود:

۱. قطعی بودن برهان عقلی

همچنانکه قبلاً اشاره شد معلومات عقلی هنگامی معتبر است و در حقیقت، هنگامی برهانی است که از راه وهم و خیال و قیاس و گمان به دست نیامده باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۱۷۸) بنابراین، در تفسیر عقلی باید از قطعیات استفاده کرد. بدیهی است که مقصود از قطعیات، مسائل قطعی عقلی نزد دانشمندان آن علم است و چه بسا برای غیر آنان نه تنها قطعی بلکه اساساً روشن نباشد؛ برای نمونه موضوع حرکت جوهری در حکمت متعالیه و نزد حکیمان متأخر ثابت و قطعی است. از این معلوم عقلی می‌توان در تفسیر آیه بهره برد.

۲. عدم ناهماهنگی با قرآن و سنت قطعی

چنانچه ذکر شد عقل برهانی مصباح و چراغ دین و در کنار نقل، منبع معرفت بشر از دین و کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین است، پس نباید ناهماهنگی با قرآن و سنت داشته باشد. از این رو، عقل و نقل هر دو باید در پیشگاه وحی الهی و پیامبر و امام معصوم خاضع و خاشع باشند، چنان که هستند و اگر قیاس منطقی مفید یقین با وحی قطعی مخالف بود، معلوم می‌شود که برخی از اقسام مغالطه‌های مخفی در آن راه یافته و چنانچه تمام مبادی آن قیاس مصون از آفت شبهه و اُفت مغالطه بود، آن قیاس قطعی می‌تواند قرینه لَبّی برخلاف ظاهر فلان دلیل نقلی باشد و قرینه مراد صحیح از دلیل نقلی باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج. ۴۵، ص. ۵۲۷)

گفتنی است که سخن یاد شده به معنای نفی استقلال عقل نیست و اینکه عقل نیاز به برون‌تأییدگری داشته باشد؛ چرا که در این صورت، عقل از حجیت و اعتبار لازم برخوردار نخواهد بود و این موضوع بر اساس حکم عقل و ادله نقلی فراوان پذیرفتنی نیست. سخن یاد شده به این معناست که عرضه عقل بر وحی و هماهنگی عقل با وحی از این جهت است که هرگاه عقل هنگام

تشکیل قیاس و برهان دچار مغالطه‌ای در مبادی قیاس شود و نتیجه نادرستی بگیرد، با وحی به نادرستی آن پی برده شود.

۳. پرهیز از تحمیل بر آیه

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی به صورت کلی، در تفسیر با عقل و هر منبع و روش دیگر، آراء و اندیشه‌های پیش ساخته را نمی‌توان بر قرآن تحمیل کرد که این همان «تفسیر به رأی» مذموم و از بدترین شیوه‌های شناخت قرآن، بلکه تحمیل رأی بر قرآن و تطبیق قرآن با رأی مفسران است، نه تفسیر. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از خداوند سبحان نقل فرمودند: کسی که کلام مرا به رأی خویش تفسیر کند هرگز به من ایمان نیاورده است: «ما آمن بی من فسر برأیه کلامی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۸۹، ص. ۱۰۷) فطرت‌های تشنه و گرسنه بشری باید به کوثر جوشان و سفره پر بار الهی راه یابد و از آن سیر و سیراب شود. شرط استفاده از قرآن این است که انسان با اصول پیش ساخته و پیش فرض‌های بشری به خدمت قرآن نیاید تا قرآن را مهمان اصول موضوعه خود قرار دهد و آنها را بر قرآن تحمیل کند. البته دانش‌های قبلی می‌تواند ظرفیت فکری اندیشوران را توسعه دهد و به عنوان مبدأ قابل محسوب گردد، نه به عنوان مبدأ فاعلی تا باعث دگرگونی در تفسیر قرآن شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۶۰)

۴. حفظ ظاهر آیه تا حد امکان و پرهیز از تأویل‌گرایی افراطی

گرچه گاهی بر اساس دلیل قطعی عقلی و نقلی، به تأویل نیاز وجود دارد؛ لیکن افراط در تأویل‌گرایی نادرست است و باید از آن پرهیز شود. مرحوم صدرالمتألهین به ضرورت حفظ ظاهر آیه و پرهیز از افراط‌گرایی در تأویل اشاره کرده و مقتضای دین و دیانت را عدم تأویل بیان می‌کند: «فإن مقتضى الدين و الديانة و رعاية الضبط و الأمانة أن لا يأول المؤمن شيئاً من الأعيان التي نطق بها القرآن و الحديث، إلا بصورها كما جاء و فسرها علماء التفسير الواقعي في عهد النبي صلی الله علیه و آله و الأئمة الماضين المعصومين عن الخطاء سلام الله عليهم أجمعين. (صدر المتألهين، ۱۳۶۱، ج. ۶، ص. ۳۵). وی تأویل نصوص کتاب و سنت را به جهت قصور عقل از جمع میان قواعد

دین و حکمت می‌داند و گرنه الفاظ کتاب و سنت، از افاده حقایق و تصویر علوم و معارف مبدأ و معاد قاصر نیستند، تا نیاز به تأویل داشته باشند. (صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ص. ۱۷)

۵. اجرای قاعده تعارض در تعارض عقل و نقل

آیت الله جوادی آملی معتقد است که برهان عقلی در برابر وحی و شرع نیست، بلکه در قبال نقل و سمع است و مانند همتای خود کاشف از فعل، قول و اثر خدا بوده و همانند دلیل معتبر نقلی، حجت شرعی است و هرگونه تعارضی با دلیل نقلی یاد شود، برابر قانون حلّ تعارض دو حجت شرعی، از تقدیم قطعی بر ظنی و از جمع میان هر دو به صورت تخصیص یا تقیید یا تأویل و... استفاده می‌شود. دخالت عقل در متن کار خدا افراط مذموم است و برکناری آن در تشخیص احکام شرعی، تفریط مقدوح و نامیمون. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۸، ص. ۳۳۶)

۸. ابعاد کاربست عقل برهانی در تفسیر

عقل برهانی در تفسیر قرآن کارکردهای گوناگونی دارد. برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از:

یکم: به عنوان قرینه صارفه و نفی معنا

یکی از کارکردهای عقل برهانی نفی معنای ظاهری غیر قابل قبول است؛ آیت الله جوادی آملی بر این باور است که برهان عقلی دلیل مستقلی است که لفظ با آن از ظاهرش منصرف می‌شود؛ اگر برهان عقلی، بین و «بدیهی» باشد، دلیل لَبّی متصل است و چنانچه «نظری» باشد، دلیل لَبّی منفصل است. به هر روی، قرینه لَبّی مانند قرینه لفظی می‌تواند لفظ را از ظاهرش منصرف کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۶، ص. ۳۸۳)

آیت الله جوادی از عقل برهانی برای نفی معنای ظاهری استفاده می‌کنند؛ برای نمونه بر اساس برخی از آیات، حضرت موسی علیه السلام رؤیت خدا را درخواست کرد: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ

الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف، ۱۴۳)

آیت الله جوادی آملی رؤیت را به رؤیت حسی، رؤیت علمی-برهانی، رؤیت تمثیلی و رؤیت شهودی با علم حضوری تقسیم کرده (ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۳۰، ص. ۲۲۳-۲۲۶) و برخی از آنها را خارج از محدوده درخواست حضرت موسی علیه السلام بیان می کند و عقیده دارند رؤیتی که ممکن است که خواسته حضرت موسی علیه السلام و مرادش از جمله «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» باشد، طبق ادله متقن، تنها رؤیت شهودی با علم حضوری است. (همان، ص. ۲۲۶)

از نظر ایشان رؤیت حسی که افزون بر ادله نقلی، بر اساس ادله عقلی قطعاً خارج از درخواست حضرت موسی علیه السلام است؛ زیرا رؤیت حسی، دیدن خدای سبحان با چشم ظاهر است که می بایستی او جسم، ماده و جهت خاصی داشته باشد! ذات بی نهایت خدای سبحان از این امور منزّه است و عقل و نقل، آن ها را نفی می کنند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام، ۱۰۳)؛ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱) (ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۳۰، ص. ۲۲۴)

دوم: به عنوان قرینه معینه و تعیین معنا

یکی از کارکردهای عقل برهانی، تعیین یک معنا از میان معانی متعدد است. از دیدگاه آیت الله جوادی آملی اگر آیه ای دارای چند احتمال بود و جز یک مُحْتَمَلِ معین همه آنها عقلاً منتفی بود، باید به کمک عقل برهانی آیه مورد بحث را فقط بر همان مُحْتَمَلِ حمل کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۵۷-۵۸). برای نمونه، نسیان در کریمه «فَالْيَوْمَ نُنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا» (اعراف، ۵۱) درباره خدای سبحان بکار رفته است. گرچه برخی از لغت شناسان، «نسیان» را مشترک میان دو معنای «ترک از روی غفلت» و «ترک از روی تعمد» دانسته اند؛ (فیومی، بی تا، ۶۰۴) لکن برخی دیگر، برای این واژه، دو معنای «فراموش کردن» و «ترک» را ذکر کرده (جوهری، ۱۴۰۷، ج. ۶، ص. ۲۵۰۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج. ۱۵، ص. ۳۲۲) و برخی مانند ابن فارس به آن تصریح کرده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۴۲۱-۴۲۲)

آیت الله جوادی آملی، نسیان در آیه یاد شده را به معنای «ترک» بیان می‌کند؛ زیرا افزون بر دلیل نقلی و قرائن داخلی و خارجی، (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۲۹، ص. ۵۳-۵۶) دلیل عقلی، نسیان به معنای «فراموشی» را از خدای متعال نفی می‌کند و با کمک آن، نسیان بر معنای دیگر (ترک) حمل می‌شود. ایشان در تبیین دلیل عقلی توضیح می‌دهد که ذات اقدس الهی، علم محض و شهود صرف است و در علم خدایی که عقلاً و نقلاً علم محض است، عزوب و غروب راه ندارد، زیرا جمع میان نقیضین محال است. خدا شهود محض است و شهود با نسیان، سازگار نیست. علم خدا عین ذات اوست و علم هیچ‌گاه جهل یا نسیان نمی‌شود. فراموشی ذات اقدس الهی بدین می‌انجامد که علمش سهو و حضور و شهودش غیب شود، زیرا او «ذات ثبت له الشهود و العلم» نیست، بلکه «عین الشهود و العلم» است. پس عقلاً محال است که چیزی از یاد خدا برود. در صحن‌های قیامت، عذاب، تعذیب، معذب، معذب و... همه معلوم و مشهود الهی‌اند. (همان، ۵۲-۵۳)

سوم: تبیین مفاد و تعمیق فهم

عقل برهانی منبع خوبی نه تنها هماهنگی برهان عقلی با آیات را ثابت می‌کند؛ بلکه عامل تبیین بیشتر مفاد و موجب فهم عمیق مضمون آیه است. آیت الله جوادی آملی در تفسیر قرآن به این کارکرد توجه ویژه‌ای دارند. (ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۲۴، ص. ۵۲۹؛ ۱۳۹۵، ج. ۴۰، ص. ۵۳۵)؛ برای نمونه:

۱. در معنای «هُم دَرَجَاتٍ» (آل عمران، ۱۶۳) سه احتمال هست: ۱. حمل «ذو هو» است؛ یعنی مضاف «درجات» حذف شده است و «هُم دَرَجَاتٍ» به معنای «هم ذو درجات» است. ۲. استعاره و مانند «زید عدل»، در بیان عدالت زید است. ۳. واقعاً برخی خودشان درجه‌اند: کافران در هبوط و سقوط، و سرانجام جهنم می‌شوند: «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» (جن، ۱۵)؛ «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ» (همزه، ۶-۷) و مؤمنان در صعود درجه‌اند و در نهایت، بهشت می‌شوند: «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ» (واقعه، ۸۸-۸۹) در این آیه، روح، ریحان و بهشت نعیم، خبر برای یک مبتدا هستند.

آیت الله جوادی املی احتمال سوم را ترجیح داده و معتقد است اوصاف انسان نخست حال اند؛ آن گاه ملکه و سپس به منزله فصل مقوم می شوند. در حالت اول (حال)، انسان دارای «درجات» است و در وضعیت ملکه و فصل مقوم، باطن او دستخوش دگرگونی است و وی جزو «هم درجات» می شود، چنان که برخی هم بهشت دارند و هم خودشان بهشت اند. نتیجه آنکه ابتدای کار، بر برخی «له درجه» و بر بعضی «علیه درکه» صدق می کند؛ اما در اواخر آن، یا «هم درجات» و «فروغ و ریحان و جنت نعيم» محقق می شود؛ یا «هم درکات» و «...فكانوا لجهنم حطباً» (جن، ۱۵). به هر روی، اطلاق «درجه» بر خود مؤمن وارسته حقیقت است نه مجاز، و سندش اتحاد مقام و متمکن در آن است؛ براساس کمال وجودی علم صائب و عمل صالح (نه اعتباری محض) و نیز شدت و ضعف کمال های وجودی (تشکیک) و امکان اشتداد ضعیف (حرکت جوهری)، زیرا اصول یاد شده همگی راهنمای تحقیق درجه وجودی مؤمن پرهیزگارانند.

(ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۶، ص. ۲۱۰)

۲. در کریمه «وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (کهف ۲۸) از مرحوم علامه طباطبائی نقل می کنند که مراد از «وجه الله» اسمای حسنا و صفات علیای خداست؛ آنان که به درگاهش روی می آورند، خدا را با اسما و صفات می خوانند و می پرستند، چنانکه می فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف، ۱۸۰) اما ذات خدا، راهی به سوی او نیست. گفتنی است که شهود اوصاف نامحدود ذات، مانند مشاهده حضوری خود ذات، ممتنع است و شهود این دو منطقه از نظر علم حضوری محال است؛ اما ادراک آن با علم حصولی و ترتیب اثر عملی برای فهم حصولی، هیچ محذوری ندارد، بلکه بدان ترغیب شده است. (ر.ک، جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۱، ص. ۴۸۲-۴۸۳)

۳. در تبیین برهان محبت در کریمه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام، ۷۶) می نویسند: تقریر فنی برهان محبت، در قالب دو قیاس مترتب-قیاس

مرگب-شکل اول و دوم بدین شرح است: ۱. کوکب، آفل است، هیچ آفلی محبوب نیست، پس کوکب محبوب نیست. ۲. کوکب محبوب نیست، خدا آن است که محبوب باشد، پس کوکب خدا نیست. اثبات مقدمات هر یک از این دو قیاس بدین قرار است: قیاس یکم: «کوکب آفل است»: این مقدمه‌ای تجربی و قضیه‌ای حسی است و همه با چشم خود، افول آن را دیده و باور داشتند. «هر چه آفل است، محبوب نیست»؛ چون منشأ محبت، خیر واقعی و فیض حقیقی است که از محبوب به محب می‌رسد و آفل، هنگام غروب ارتباطش با انسان بریده می‌شود و هیچ نفع و خیری از او به وی نمی‌رسد و در رفع مشکلات او توان ندارد. «کوکب محبوب نیست»: این، نتیجه روشن و قطعی قیاس شکل اول است که در قیاس شکل دوم صغرا قرار می‌گیرد. قیاس دوم: «خدا آن است که محبوب باشد»: انسان‌ها خدا را بدین جهت می‌پرستند که مالک نفع و ضرر است و نیاز آن‌ها را برمی‌آورد و مشکلاتشان را برطرف می‌سازد. [نتیجه: «کوکب خدا نیست»]: این، نتیجه قطعی قیاس شکل دوم و مطلوب و مدعای ابراهیم⁸ است. (ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۲۶، ص. ۱۰۶-

(۱۰۷)

۴. جمله «و ما أرسلنا من رسولٍ إلا ليطاع یاذن الله» (نساء، ۶۴) بدون هیچ قید و شرطی فرمانبری از پیامبران (علیهم‌السلام) را واجب می‌داند و اطاعت از کسی به گونه مطلق واجب است که معصوم باشد؛ یعنی صحت دستور به چنین اطاعتی در گرو مصون بودن مطاع از اشتباه و خطا و نسیان است، زیرا اگر پیامبران (علیهم‌السلام) اشتباه کنند و خدای سبحان ما را به اطاعت بی‌قید و شرط از آنان ملزم کند، مصداق اغراء به جهل است که با حکمت حکیم علی الاطلاق سازگار نیست. (ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۳۴۸-۳۴۹)

چهارم: تایید و تقویت مفاد آیه

یکی از کارکردهای عقل برهانی تایید و تقویت مفاد آیه است، برای نمونه:

۱. مدلول برهان حکمت این است که خدای سبحان حکیم است و کار لغو نمی‌کند، پس

اگر آفرینش مقصدی نداشته باشد و انسان از هدف و مسئولیتی برخوردار نباشد و نظام هستی پس از مدتی معدوم محض شود و انسان با همه زشتی‌ها و زیبایی‌هایی که در جامعه انجام می‌دهد با مردن نابود شود، چنین بی‌هدفی، لغویت نظام خلقت را در پی دارد و کار لغواز ساحت مقدّس خدای حکیم دور است. این برهان در برخی از آیات برهان شده است، مانند: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (ص، ۲۷)؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری، ۵۳). (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۲۴، ص. ۵۰۳)

۲. مدلول برهان عدل بر معاد این است که خدا عادل است و با پرهیزکار و تبه‌کار یکسان عمل نمی‌کند؛ ولی عمل به این میزان در دنیا شدنی نیست، از این رو متقیان بسیاری در دنیا مستمند می‌میرند و تبه‌کاران فراوانی تا پایان عمر مرفّه به سر می‌برند. اگر پس از مرگ هم حسابرسی نباشد و کافر و مؤمن با هم نابود شوند، با توجه به اینکه هیچ تمایزی میان معدوم‌ها نیست، با عدالت خدا ناسازگار است. این برهان در برخی از آیات برهان شده است، مانند: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (ص، ۲۸)؛ «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (جاثیه، آیه ۲۱). (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۲۴، ص. ۵۰۳)

پنجم: تخصیص عام و تقيید مطلق

یکی از کارکردهای مهم عقل برهانی، تخصیص عام و تقيید مطلق است. به باور آیت الله جوادی آملی دلیل معتبر عقلی گاهی موجب تخصیص عام یا تقيید مطلق نقلی است که از آن به مخصّص یا مقیّد لثبی یاد می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۲۱، ص. ۶۲۵). برای نمونه قرآن کریم به حق تقوای الهی سفارش می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ». (آل عمران، ۱۰۲) از این آیه استفاده

می‌شود که تقوا درجاتی دارد^۱ و اطلاق آیه نشان می‌دهد که مطلوب، رعایت حق تقوای الهی است، چه در توان انسان باشد، یا نه. از این‌رو، ممکن است از اطلاق آیه، تکلیف به «ما لایطاق» فهمیده شود. آیت الله جوادی آملی این اطلاق را با برهان عقلی^۲ قبیح تکلیف بما لایطاق تقیید می‌زند و عقیده دارند که اینکه تکلیف به «ما لایطاق» قبیح و صدور آن از ذات اقدس خداوندی محال است، به عنوان مخصّص یا مقیّدی لبی در کنار همه تکالیفی است که به صورت عموم یا اطلاق آمده‌اند و از تکلیف نامقدور منع می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۵، ص. ۲۰۴) از این‌رو، خدای سبحان بر اساس توان انسان، به حق تقوای الهی سفارش می‌کند. گرچه رعایت حق تقوای الهی در توان هیچ کس نیست؛ لیکن اگر انسان در حدّ توان خویش به تکالیف الهی ملتزم باشد و به مقدار وسع خود در تهذیب نفس و تزکیه روح بکوشد، به حق تقوا رسیده است. (همان، ۲۰۱)

ششم: نقد دلالتی روایات تفسیری

افزون بر بررسی سندی روایات، بررسی دلالتی روایات نیز ضرورت دارد. برای بررسی دلالتی روایات افزون بر آیات و روایات، می‌توان از عقل برهانی بهره جست. برای نمونه مضمون ظاهر برخی از روایات این است که خدای سبحان تنها به وسیله ظالم از ظالم انتقام می‌گیرد:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «مَا انْتَصَرَ اللَّهُ مِنْ ظَالِمٍ إِلَّا بِظَالِمٍ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ كَذَلِكَ نُؤَلَّى بَعْضُ الظَّالِمِينَ بَعْضًا» (أنعام، ۱۲۹). (ر. ک، کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۳۳۴).

آیت الله جوادی آملی با اشاره به اینکه آیه شریفه درصدد حصر نیست، افزون بر بیان منافات

۱. از آیات دیگر مانند (إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقُوا) (سوره حجرات، آیه ۱۳) و (وَسُجِّتْهَا الْأَتَقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى وَ مَا لِأَخِي عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى وَ لَسَوْفَ يَرْضَى) (سوره لیل، آیات ۱۷-۲۱) نیز مراتب داشتن «تقوا» به خوبی استفاده می‌شود.

۲. آیت الله جوادی آملی افزون بر دلیل عقلی یاد شده، از آیات دیگر برای فهم این آیه استفاده می‌کنند و تعبیر اصولی «حاکم» را بکار می‌برند. از دیدگاه ایشان اطلاقاتی مانند «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (سوره بقره، آیه ۲۸۶) و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (سوره طلاق، آیه ۷) بر همه اطلاق‌ها و عموماتی که ممکن است تکلیف به «ما لایطاق» از عموم یا اطلاق آن‌ها فهمیده شود، حاکم‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۰۴/۱۵)

ظاهر روایت با ادله دیگر،^۱ اشکال عقلی را این گونه بیان می‌کنند که عقلا هم پذیرش چنین حصری دشوار است، زیرا اگر سنت الهی این باشد که از ظالم فقط با ظالم انتقام گرفته شود، این امر در دنیا ممکن نیست، چون از آخرین ظالمی که پس از آن دنیا برچیده می‌شود، چگونه انتقام گرفته خواهد شد؟! اگر انتقام در مجموع دنیا و آخرت باشد، به طوری که از آخرین ظالم در قیامت با عذاب آخرتی انتقام گرفته شود، شاید راهی برای علاج مشکل باشد؛ اما در خصوص دنیا چنین نیست که سرانجام، هر ظالمی گرفتار قهر ظالم دیگر شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۲۷، ص. ۱۸۳)

نتیجه‌گیری

عقل، صرفاً به معنای «نیروی فکر و قوه تعقل و ادراک» نیست؛ بلکه شامل «معلوم عقلی» به معنای علم و دانشی می‌شود که انسان با آن نیروی باطنی به دست می‌آورد. از دیدگاه آیت الله جوادی آملی در تفسیر قرآن عقل در قبال نقل نقش «منبع» دارد و منظور از عقل برهانی آن است که از گزند مغالطه و هم و از آسیب تخیل مصون باشد. بیشتر دانشمندان اعتبار عقل برهانی و نقش آن در تفسیر را پذیرفته‌اند. عقل در روش تفسیری اجتهادی جامع تسنیم، نقش جدی دارد و نه تنها هماهنگی عقل و نقل را ثابت می‌کند؛ توجه به آن موجب تعمیق و توسعه معارف قرآنی و پرهیز از فهم نادرست یا ناقص و سطحی است و شایسته است قرآن‌پژوهان به این گونه موارد عنایت بیشتری داشته باشند و ذوق تفسیری خویش را تقویت و تعمیق بخشند. البته باید در کاربرد عقل برهانی در تفسیر به اصولی توجه نمود، از قبیل: قطعی بودن برهان عقلی؛ عدم ناهماهنگی با قرآن و سنت قطعی؛ پرهیز از تحمیل بر آیه؛ حفظ ظاهر آیه و پرهیز از تأویل‌گرایی افراطی؛ اجرای قاعده تعارض در تعارض عقل و نقل. عقل برهانی در تفسیر کاربردهای متعددی دارد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: نقش عقل برهانی به عنوان قرینه صارفه و نفی معنا، نقش عقل برهانی به عنوان قرینه معین و تعیین معنا، تبیین مفاد و تعمیق فهم، تایید و تقویت مفاد آیه، تخصیص عام و تقیید مطلق و نقد دلالتی روایات تفسیری.

۱. از ادله دیگر مانند: سوره حاقه، آیه ۷؛ سوره قصص، آیه ۴۰ و ۸۱. و... استفاده می‌شود که خدای سبحان بی‌واسطه انتقام می‌گیرد یا به وسیله مؤمنان همانند امام عصر علیه السلام.

منابع

۱. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، مكتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة.
۳. استرآبادی، محمدامین، (۱۴۲۴ق)، الفوائد المدنية و الشواهد المکیة، قم، موسسة النشر الاسلامی.
۴. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۱)، بررسی مکاتب و روش های تفسیری، قم، پژوهشکده حوزة و دانشگاه.
۵. بحرانی، یوسف (۱۴۲۳ق)، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، بیروت، دار المصطفی (ص) لاحیاء التراث.
۶. تمیمی، آمدی عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۱ قم، مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۰) تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۱۶ و ۱۹ و ۲۱ قم، مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۹۱) تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۲۴ و ۲۶ و ۲۷، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۹۲) تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۲۸، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۹۳)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۲۹ و ۳۰، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۹۵) تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۴۰، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۹۶)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۴۵، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____ (۱۴۰۱)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۵۱، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ج چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۸. حسینی مرتضوی لنگرودی، سید مرتضی، (۱۴۴۳ق)، التقريرات العالیة فی اصول الفقه (تقریرات درس مرحوم نائینی)، قم، آثار نفیس.
۱۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، قم، بیدار.
۲۰. _____ (۱۳۷۸) رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۲۱. _____ (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۲. صدر، سید محمد باقر، (بی تا)، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، منشورات دار الرضی.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، چ پنجم، تهران، دارکتب الاسلامیة.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار، چ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۲۶. مظفر، محمد رضا (۱۴۱۵ ق)، اصول الفقه، قم، مرکزالنشر مکتب الإعلام الاسلامی.

تحلیل مقایسه‌ای برزخ صعودی و نزولی در عرفان نظری و تفاوت‌های شهود احدث حضرت ختمی مرتبت و خالد نبی بر اساس فصوص الحکم ابن عربی

حامد اسماعیل زاده *

چکیده

این مقاله به بررسی داستان حضرت خالد (علیه‌السلام) و تبلیغ «عالم برزخ صعودی» توسط ایشان می‌پردازد. همچنین به تحلیل حکمتی که از طریق غلبه اسم «الصمد» بر قلب ایشان افاضه شد و دعوت قوم‌شان به سوی اسم «الاحد الصمد» اشاره دارد. هدف اصلی این پژوهش، واکاوی مفهوم «برزخ» در عرفان نظری، تفاوت‌های میان «برزخ صعودی» و «برزخ نزولی»، و نیز تمایز میان شهود حضرت خالد از مقام «احدیت» الهی با شهود حضرت ختمی مرتبت ﷺ از این مقام است.

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و متون عرفانی، به بررسی مفاهیم «برزخ»، «احدیت» و مراتب آن پرداخته است. «برزخ صعودی» و «برزخ نزولی» دو مفهوم متمایز در عرفان اسلامی هستند که از نُه جنبه مختلف (از جمله جهت حرکت، غایت، و تجلیات اسماء الهی) با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند. شهود حضرت خالد از مقام احدیت با شهود حضرت رسول اکرم ﷺ به سه دلیل، متفاوت است.

کلیدواژه‌ها

احدیت، برزخ نزولی، برزخ صعودی.

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم (Hamed.asrar67@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱)

© حامد اسماعیل زاده، (۱۴۰۴). تحلیل مقایسه‌ای برزخ صعودی و نزولی در عرفان نظری و تفاوت‌های شهود احدث حضرت ختمی مرتبت و خالد نبی بر اساس فصوص الحکم ابن عربی، فصلنامه حکمت/اسراء، ۲ (۴۹)، ۸۱-۹۸. | doi: 10.22034/isra.2025.510327.2070

مقدمه

فصوص الحکم

محمی الدین ابن عربی معروف به «شیخ اکبر» به عنوان پدر عرفان نظری شناخته و مشهور است و یکی از آثار مهم ایشان، کتاب فصوص الحکم می باشد که از مقام محمدی، مشرب ذاتی و جمع احدی وارد شده است (قنوی، ۱۳۸۱ ش، ص. ۱۵۲)، و مشتمل بر بیست و هفت فصّ و هر فصّی به نام یک اسم از انبیاء الهی که اول آنها آدم علیه السلام، و خاتم آنها پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است، می باشد، ترتیب فصّ ها، زمانی و تاریخی نیست؛ لذا فصّ شانزدهم به حضرت سلیمان و فصّ هفدهم به حضرت داوود علیهما السلام و فصّ بیستم به حضرت یحیی و فصّ بیست و یکم به حضرت زکریا علیهما السلام اختصاص پیدا کرده است. ابن عربی فصّ بیست و ششم فصوص را به جناب خالد بن سنان که یکی از پیامبران به نبوت انبائی و نه تشریحی روزگار فترت که فاصله زمانی میان ظهور حضرت عیسی علیه السلام و حضرت ختمی مرتبت ﷺ است، اختصاص داد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج. ۱، ص. ۳۷۶) که پیامبر اسلام ﷺ درباره ایشان فرمودند: «پیامبری بود که قومش حقّ وی را نشناختند» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج. ۱۴، ۴۵۰) و خالد قوم خود را به نزدیکی بعثت رسول اکرم خبر داد. و دخترش در زمان رسالت پیامبر اسلام به دین اسلام درآمد و چون سوره توحید را از آن حضرت شنید گفت: پدرم نیز چنین می گفت (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج. ۲، ص. ۸۲). از آنجا که خالد نبی از یک سو مأمور به اخبار از برزخ بود و مردم را به سوی خداوند با اسم الأحد الصمد، دعوت می کرد و از سوی دیگر رابطه شهود احدیت با برزخ در دو سطح وجودشناختی و سلوکی قابل تحلیل است که در سطح اول، برزخ به عنوان عالم میانی، تجلی اسماء الهی و مقدمه ای برای ادراک وحدت حقیقی است و در سطح دوم، شهود احدیت، هدف نهایی سیر عرفانی است که با عبور آگاهانه از عالم برزخ محقق می شود از اینرو مقاله به تفاوت های میان «برزخ صعودی» و «برزخ نزولی»، و نیز تمایز میان شهود حضرت خالد از مقام احدیت با شهود حضرت ختمی مرتبت ﷺ از این مقام می پردازد.

۱. پیشینه‌ی پژوهش

در عرفان نظری، پژوهش‌هایی در ارتباط با مقام احدث انجام شده است که می‌توان به مقالاتی همچون «مرتبه احدث، نقطه عطف امام خمینی و ابن عربی» نوشته‌ی نفیسه مصطفوی و نیر زکی (۱۳۹۲)، «بررسی ساحت ذات احدث از منظر عرفان نظری» نوشته‌ی هادی وکیلی و حسین زحمتکش (۱۳۹۲) و «تبیین قرآنی-عرفانی احدث» نوشته‌ی مهدی مطیعی و سمیه نادری (۱۳۹۶) اشاره کرد. با این وجود، این مقالات به تفاوت‌های شهود مقام احدث توسط حضرت ختمی مرتبت علیه السلام و حضرت خالد علیه السلام پرداخته‌اند که این موضوع وجه تمایز پژوهش حاضر خواهد بود. از سوی دیگر، در مقاله‌ای تحت عنوان «سیری تطبیقی در معنای برزخ و مثال از دیدگاه فلاسفه، عرفا و متکلمان» نوشته‌ی احسان ترکاشوند و اکبر میرسیاه (۱۳۹۰)، تفاوت‌های برزخ صعودی و نزولی به صورت کوتاه ذکر شده اما به صورت تفصیلی مطرح نشده است که پژوهش پیش رو از این منظر نیز متمایز خواهد بود.

۲. کلیات و مفاهیم

۱.۲. مثال

واژه مثال در لغت به معنای مشابهت در ویژگی‌های برجسته و ممتاز است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱۱، ص. ۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج. ۱۱، ص. ۶۱۰) و در اصطلاح، عالمی روحانی، مجرد و مابین جهان طبیعت و عالم عقل است که از جهت تجرد به عالم عقل شباهت دارد و در محسوس بودن و داشتن مقدار، به جهان طبیعت شبیه است و از آنجا که تدبیر اجساد بر عهده عقل می‌باشد و ارتباط مستقیم بین این دو متعذر است، حق تعالی مثال را به دلیل شباهتش به دو عالم، ایجاد کرد تا تصحیح ارتباط عقول با طبیعت گردد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۹۷).

۲.۲. برزخ

واژه برزخ در لغت به معنای جداکننده، حائل بین دو چیز است. اهل لغت درباره ریشه واژه برزخ

اختلاف نظر دارند: ۱. گروهی معتقدند که این کلمه، یک واژه عربی است که از برز گرفته شده است (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۳۳۳). ۲. گروه دیگر بر این باورند که برزخ، یک واژه معرب است که به زبان عرب راه پیدا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۱۸). هر دو گروه با اختلاف نظری که دارند اما در اینکه واژه برزخ به معنای حائل و حد وسط بین دو چیز است، اتفاق نظر دارند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۴۱۹). در اصطلاح اهل معرفت برزخ به معنای حدفاصل بین معلوم و غیر معلوم، بین موجود و معدوم و بین معقول و غیر معقول است (ابن عربی، ۱۴۰۴ق، ص. ۷).

۳.۲. اُحدیت

واژه اُحدیت در لغت به معنای یکتایی و یگانگی است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۴۴۰) و در اصطلاح عرفانی، ذات حق تعالی به اعتبار نفی اسماء، صفات، تعینات و نسب است (کاشی، ۱۳۷۰ ش، ص. ۲۳).

۳. تفاوت شهود اُحدیت توسط حضرت خالد و حضرت ختمی مرتبت علیهما السلام

یکی از فص‌هایی که در کتاب فصوص الحکم مطرح شده است، «فصّ حکمة صمدیه فی کلمه خالديه» است این فصّ به حکمتی مرتبط با اسم «الصمد» اشاره دارد که بر خالد بن سنان، پیامبر قومش، الهام شد. خالد به دلیل تجلی اسم الصمد (ملجأ و مقصد) در وجودش، پناهگاه قوم خود بود و همواره خدا را با این اسم یاد می‌کرد، تا حدی که دخترش پس از شنیدن سوره توحید از پیامبر اسلام، آن را از پدرش شنیده بود. او مظهر اسم «الأحد الصمد» بود و قومش را به سوی این اسم الهی دعوت می‌کرد (کاشی، ۱۳۷۰ ش، ص. ۳۲۴) که مرتبه اُحدیت حق تعالی در سه منظر متصور هست:

۱. اُحدیت جمع الجمع.

۲. اُحدیت الجمع که در مرتبه اسماء و صفات می‌باشد.

۳. اُحدیت افعال که ناظر به توحید افعالی حق تعالی است (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۷۰۹).

مقام اول تمام کثرات در او مستهلک می‌باشد که دارای وحدت مطلقه‌ای است که کثرت در مقابل آن قرار ندارد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۱۶) که از یک سو هیچ تعدد و کثرت وجودی و نسبی در آن

راه ندارد، و از سوی دیگر عین اسماء ذاتی است و از جهت سوم تعینِ هویت غیبیه است (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۳۱۷) قهراً مشاهده‌ی این مقام، تجلی ذاتی است که گرچه تجلی حق تعالی برای ممکنات همواره به واسطه اسماء و صفات صورت می‌پذیرد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۸؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۸ و ۴۲۷)؛ اما در برخی موارد صفت و اسم، لحاظ، اعتبار و حجاب از ذات نمی‌شود (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۴۱۴) که در این صورت تجلی ذاتی نامیده می‌شود. اما مقام دوم ناظر به اسماء و صفات است که تمام اسماء در اسم «الله» به نحو جمع و نه مجموع وجود دارند و «الله» جامع تمامی آنها است (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۳۶۲)؛ زیرا هر یک از اسماء الهی کمال و مرتبه‌ای خاص دارد که ظهور آن در اعیان خارجیه محقق می‌گردد و برای این امر، هر مرتبه‌ای از اسماء، طلب وجودی از اسم الله می‌کنند تا کمالات مختص خود را ظاهر کنند. (قونوی، ۱۳۸۷، ص. ۹۹) در این مقام عبد و سالک حق تعالی را به واسطه اسم الله به‌گونه‌ای که اسم، حجاب از ذات گردد، مشاهده می‌کند.

مقام سوم، مرتبه عدم اعتبار و لحاظ اسباب و وسائط است. مشاهده این مقام بدین صورت است که که حضرت حقّ به صفتی از صفات فعلی که صفات ربوبیت‌اند متجلی شود. به بیان دیگر عبد در مرحله شهود فعل حق تعالی که واحد و ساری در تمام اشیا است، قرار گیرد (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۶۲). به دلیل تشکیک در مظاهر که از آن به تشکیک خاص الخاصی تعبیر می‌شود، مرتبه مشاهده حضرت خالد (علیه‌السلام) در اُحدیت حق تعالی، به سه دلیل همانند مشاهده حضرت ختمی مرتبت ﷺ نیست؛ اول: از یک سوء ادراک شهودی و اتحاد وجودی با کمالات بر اساس استعداد مُتجلی‌له صورت می‌پذیرد؛ زیرا ذات الهی به دلیل اطلاقش، صورت متعینه‌ای ندارد تا ذات به سبب آن ظاهر شود از اینرو اهل معرفت مقام هویت غیبیه ذات الهی را معبود و مشهود هیچ‌کسی نمی‌دانند (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۳۴۶؛ فناری، ۱۳۸۸، ص. ۳۰۹ و ۴۴) و از سوی دیگر استعداد وجودی حضرت خالد علیه‌السلام نسبت به نبوت، نبوت انبائی است و نه تشریحی که اولی اخبار از معرفت ذات و صفات و اسماء و افعال است؛ و دومی همه آنها را دارد به اضافه تبلیغ احکام و

تأدیب به اخلاق و تعلیم حکمت و قیام به سیاست که این قسم از نبوت اختصاص به رسالت دارد و دایره رسالت به دلیل جامعیتش، بزرگ‌تر از دایره نبوت است (سیدحیدر آملی، ۱۳۵۲، ص. ۱۶۷)، بالطبع رتبه وجودی حضرت خالد (علیه‌السلام) از حضرت خاتم الانبیاء ﷺ پایین‌تر است و در نتیجه مشاهده‌ی احدیت توسط او هم در سطح شهود ختمی مرتبت نمی‌باشد.

دوم: اخبار از برزخ را موقوف به مرگ خود و بیرون آمدن از قبر قرار داد در حالی که حضرت رسول اکرم در زمان حیات خود اقدام به چنین کاری کرد و موت اختیاری که سبب عروج انسان است بالاتر و والاتر از مرگ اضطراری و طبیعی است؛ زیرا مرگ اختیاری توأم با لذت و اختیار است که عارف رومی در فضیلت آن فرمود:

پس برو شیرین و خوش با اختیار نه به تلخی و کراهت دزدوار

(جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۳، ص. ۴۶۶)

و عظمت و برتری در اختیار و آزادی است، در غیر این صورت بنا بر آیه شریفه‌ی کل نفس ذائقة الموت، موت طبیعی همه را بالجبر فرا می‌گیرد (حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۱۳۴) و حدیث معراج دلیل بر اخبار از برزخ توسط حضرت ختمی مرتبت ﷺ در زمان حیات خود است؛ شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا علیه‌السلام نقل می‌کند که علی بن عبد الله الوراق، از عبد العظیم حسنی، از امام جواد (علیه‌السلام) روایت کرده که گفت: پدرم به واسطه آباء گرامش از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کرد که فرمود: من و فاطمه بر رسول خدا ﷺ وارد شدیم. پس ایشان را در حالی که سخت می‌گریست؛ یافتیم، من عرض کردم: پدر و مادرم فدایت یا رسول الله! چه باعث شده که شما این چنین گریه می‌کنید؟ در پاسخ فرمود: ای علی! شبی که مرا به آسمان بردند (یعنی معراج) زنانی از امام را در عذابی شدید، نگریستم و آن وضع برای من سخت‌تران آمد، گریه‌ام از جهت عذاب سخت آنان است که به چشم خویش وضعشان را دیدم (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج. ۲، ص. ۱۱۰)، ذکر جزئیات در متن روایت اشاره به ابناء حضرت ختمی مرتبت از عالم مثال

دارد؛ تفاوت دو مقام نظیر تفاوت طلب اِحیای اموات توسط حضرت عزیر و ابراهیم خلیل‌لله علیهما السلام است؛ چراکه در جریان حضرت عزیز، حق تعالی او را میراند و سپس زنده کرد تا احیا را بالتحقیق مشاهده نماید، اما در جریان حضرت ابراهیم، خود ایشان مظهر اسم المُحیی شد و زنده کرد نه اینکه بمیرد و زنده شود.

سوم: تمام انبیاء (علیهم السلام) به غیر از حضرت رسول ﷺ، جمع بین تشبیه و تنزیه را به صورت حال و گذرا دارند اما حضرت خاتم الانبیاء ﷺ آن را به صورت مقام و ثابت دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۵۱۳). توضیح مطلب اینست که اهل معرفت وجود و هستی را وحدت شخصی می‌دانند و نه تشکیکی آن‌گونه که حکمت متعالیه معتقد است و نه تباینی آن‌گونه که حکمت مشاء بر آن باور است؛ چرا که حقیقت وجود به دلیل بساطت تامی که دارد، نامتناهی است؛ زیرا در فرض ترکیب باید تأخر وجودی از اجزا خود داشته و غیر آنها باشد، و وجودی که غیر متناهی است مجال برای غیری که از سنخ خود باشد، باقی نمی‌گذارد و چون ذات حق تعالی عین وجود است، عدم تناهی واجب به معنای عدم تناهی هستی اوست و این عدم تناهی مانع از حضور وجودی دیگر است. گستردگی و حضور موجود نامتناهی به‌گونه‌ای است که اول، آخر، ظاهر و باطن همه‌ی امور را فرا می‌گیرد، به‌گونه‌ای که هیچ‌یک از تعینات وجودی در عرض و یا در طول آن قرار نمی‌گیرد تا آنکه چنین موجود محدودی در قبال آن وجود نامحدود به‌عنوان وجودی ضعیف، رابط و یا ظلی معرفی شود، بلکه ظهور و آیتی هستند که اطلاق هستی بر آنها جز به مجاز ممکن نیست و از همین رو تا هنگامی که وجود در یک تقسیم حقیقی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم شود، معلوم است که نامتناهی بودن وجود مستقل مورد غفلت قرار گرفته است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج. ۹، ص. ۵۸۷) در نتیجه توحید از منظر عرفا، تبریّه از تنزیه محض یعنی تفرقه و جدایی واجب از جهان و تبریّه از تشبیه محض یعنی واجب دانستن مجموع جهان است و این تبریّه به جمع بین تنزیه و تشبیه یعنی جمع بین تفرقه و جمع است؛ چراکه در این صورت حق تعالی همان حقیقت مطلقه‌ای

خواهد بود که در عین آنکه همه کارها را انجام می‌دهد از هیچ‌کاری اثر نمی‌پذیرد و در عین آنکه به همه کثرات رنگ می‌دهد، از هیچ کثرتی رنگ نمی‌گیرد: «و هو الذی فی السماء إله و فی الارض إله». (زخرف، ۸۴) او همان حقیقتی است که در آسمان و زمین هست و در هر دو جا حق تعالی است، یعنی نه در آسمان به رنگ آسمان درمی‌آید و نه در زمین گردی به مقام الوهی او می‌نشیند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۱۹۷). پیامبر اسلام به واسطه مظهریت تام اسم الله، فنای مطلق ذاتی پیدا کرده که قرآن درباره معراج پیامبر اسلام سخن از بُردن دارد و نه آمدن «سبحان الذی أُسری بعبده...» که نشان فنای مطلق برای ایشان است لذا از آنجا که اهل معرفت معتقدند کتب آسمانی پیامبران، ترجمان شاکله‌ی خُلُقِی، قولی و فعلی آن پیامبر است (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۴۰۱) قهرا از یک سوء مصحف قرآن، بیان احوالات و مقامات پیامبر اسلام ﷺ می‌باشد؛ و از سوی دیگر برخی از آیات قرآن نظیر «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری، ۱۱) بر جمع میان تشبیه و تنزیه دلالت می‌کنند؛ زیرا در عین حال که ذات اقدس الهی به سمیع و بصیر بودن متصف می‌شود که تشبیه است، اما تمام سمع و بصر به قرینه لفظ «هو» در حق تعالی منحصر شده و از دیگران سلب شده است که تنزیه می‌باشد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۵۱۷) بنابراین شهود توحیدی پیامبر اسلام و دعوت ایشان برای امتش از قبیل جمع بین تشبیه و تنزیه است که مولانا در دفتر ششم مثنوی می‌فرماید:

باز گشته از دم او هر دو باب در دو عالم دعوت او مستجاب

(جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۳، ص. ۸۲۲)

مراد از هر دو باب در مصراع اول، باب وحدت و باب کثرت، یا لطف و قهر، یا تنزیه و تشبیه

است (حاج ملا هادی سبزواری، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۲۶۱).

۴.۴. برزخ

حضرت خالد (علیه السلام) که در سرزمین عدن زندگی می‌کرد، درصدد اخبار از برزخ برای قوم خود بود از اینرو از مرگ قریب الوقوع خود، مردم را مطلع کرد و دستور داد پس از دفنش، چهل روز

از قبرش محافظت کنند و اگر گوسفندانی با پیشروی الاغی بی‌دم مشاهده شد، قبرش را نبش کنند تا از احوالات برزخ به قوم خود خبر دهد، مردم چهل روز انتظار کشیدند و نشانه را دیدند، اما فرزندانش به دلیل ترس از رسوایی، از نبش قبر خودداری کردند. سال‌ها بعد، هنگامی که پیامبر اسلام ﷺ مبعوث شد، دختر خالد رضی الله عنه به حضورش رسید و پیامبر او را به عنوان دختر پیامبری معرفی کرد که قومش او را تباه ساختند! (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۵۹). واژه برزخ در اصطلاح اهل معرفت در صحف و متون عرفانی، مصادیق متعددی دارد که عبارتند از:

اول: اُحدیّت جمع و مقام جمع که از آن با عنوان تعیین اول یاد می‌کنند که برزخ بین حضرت الهیه (حق تعالی) و حضرت کونیه (أعیان) است و مشتمل بر احکام هر دو حضرت می‌باشد، و برزخ اولی نام دارد (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۳۱۳).

دوم: مقام واحدیت که تعیین ثانی است جامع بین وحدت و کثرت، اجمال و تفصیل می‌باشد که برزخ ثانی نام دارد. (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۶ و ۳۲۳).

سوم: مرتبه انسان کامل که برزخ بین غیب و شهادت است. (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۶۲۱)

چهارم: عالم مثال که برزخ بین ارواح و مادیات است و به دو صورت محقق می‌گردد: ۱. برزخ نزولی ۲. برزخ صعودی. برزخی که خالد مشاهده کرد و درصدد تبلیغ آن بود، قسم دوم از معنای چهارم برزخ، یعنی عالم برزخ صعودی بود (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۴۹) که اهل معرفت بر خلاف حکمای مَشاء معتقداند که بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و جهان طبیعت که نشئه مادیات محضه می‌باشد، عالمی دارای مقدار و شکل لکن بدون ماده، وجود دارد که عالم مثال و خیال منفصل نام دارد و دومین تعین خلقی و سومین حضرت از حضرات خمس است، و عالم مذکور مَظهر الإسم القوی می‌باشد؛ چراکه گستره وجودی عالم برزخ بسیار وسیع و بزرگ است به گونه‌ای که علاوه بر موجودات، معدومات را هم در بر می‌گیرد؛ چرا که جمع بین اضداد در عالم خیال امکان‌پذیر است، درحالی که جمع ضدین در پیشگاه عقل و حس ممتنع است و این قدرت و اقتدار الهی را

نشان می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۰۴ ق، ص. ۱۸) نشئه مثال، برزخ بین عالم عقل و عالم ماده است؛ زیرا از جهت مجرد از ماده به عالم مجردات شباهت دارد، و از جهت تلبس به مقدار و شکل، شبیه به عالم مادیات است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۴) و از آنجا که تدبیر جهان طبیعت بر عهده ارواح و مجردات است و ارتباط مستقیم بین این دو امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ زیرا بین مرکب و بسیط مابین ذاتی وجود دارد در نتیجه مناسبت بین آن دو وجود ندارد، و زمانی که مناسبت نباشد، ارتباطی هم برقرار نخواهد شد و هنگامی که ارتباط نباشد، تأثیر و تأثر هم محقق نمی‌گردد، قهراً حق تعالی عالم مثال را که برزخ بین دو عالم است، خلق کرد تا ارتباط عالم ارواح با جهان طبیعت تصحیح گردد و تأثیر و تأثر، شکل گیرد بدین صورت که مجرد عقلی با تنزلش در عالم مثال، مدیریت و مؤثریت خود در عالم اجسام را به منصه ظهور می‌رساند. (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۵۴ و ۵۵). غرض حضرت خالد (علیه السلام)، خبر دادن از حیات برزخی پس از دنیا و ایمان همه عالم در تمام زمان‌ها به آن است؛ زیرا صورت‌های برزخی به دلیل آنکه در بستر زمان و مکان نیستند، نسبت به اجسام طبیعی ارسال و اطلاق دارند قهراً اختصاصی به زمانی خاص ندارند، و نیز چون خداوند، حضرت ختمی مرتبت را رحمت برای عالمیان فرستاده است و حضرت خالد به نبوت رسول الله نزدیک بود؛ لذا از حق تعالی خواست که از این رحمت شامله در رسالت محمدیه حظ وافر حاصل کند و بعد از مرگ و نبش قبر خود توسط قوش، اخبار از برزخ صعودی نماید.

۵. تفاوت‌های برزخ صعودی و نزولی

برزخ نزولی و صعودی با اینکه مجرد هستند و حادث زمانی نیستند، اما فرقی‌هایی با یکدیگر دارند: **اول:** برزخ نزولی نسبت به جهان طبیعت مظهر الإسم الأول است؛ زیرا مظهر موجدیت و مفیضیت وجود و هستی از جانب حق تعالی است، اما برزخ صعودی نسبت به دنیا مظهر الإسم الآخر می‌باشد؛ چراکه برزخ صعودی، نشئه رجوع و بازگشت جهان طبیعت به آن است (قونوی، ۲۰۰۸م، ص. ۳۳۹) که با توجه به این دو جهت، اسم الاول برای برزخ نزولی است و اسم الآخر اختصاص به برزخ صعودی دارد.

دوم: صور برزخ صعودی، نتیجه اعمال و افعال در دنیا است، اما صور برزخ نزولی، محصول اعمال نیست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۴۵)؛ زیرا انسان در سلسلهٔ انواع، نوع متوسط می‌باشد و با حرکت جوهری خاص، سیر وجودی و حرکت اشتدادی خود، خود افزایی درونی پیدا می‌کند و به چهار گروه انسان فرشته‌خو، انسان شیطانی، انسان سَبَعی و انسان بهیمی، تقسیم می‌گردد که هر دسته، فصل ویژگی‌های خاص خود را داراست و در این سیر، هویت شخصیهٔ انسان محفوظ می‌باشد، بنابراین زمانی که آب به هوا و حیوان (مثلاً گوسفند) به انسان تبدیل می‌گردد، هویت شخصیهٔ آب و گوسفند باقی نمی‌ماند، اما انسان زمانی که از نقص به کمال سیر می‌کند، هویت شخصیهٔ اش محفوظ می‌ماند (حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۹۶). و از آنجا که بشر دارای طبیعتی است که برای دستیابی به کمالات ثانوی همواره به ادراک، اراده و اختیار نیاز دارد؛ چرا که کمالات مذکور از ابتدای موجودیتش با او نبوده و با حرکت و سیر، قصد رسیدن به آنها را دارد قهراً آنچه انسان را در این سیر کمک می‌کند، کنش‌های آگاهانه و ارادی است که از او صادر می‌گردد و از غیب وجودی و باطن انسان ظاهر می‌شود، از اینرو خداوند در قرآن فرزند نوح را اینگونه معرفی می‌کند که «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ» (هود / ۴۶) نه عاملٌ غیرٌ صالح؛ زیرا پیوند عمل با عامل، حقیقی است و نه عرضی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۹۳۵)، و انسان به وسیلهٔ اعمال خود، حقیقت آینده خود را می‌سازد لذا برزخ صعودی نشئهٔ ظهورِ تفصیلی انسان است.

سوم: برزخ نزولی امکان ظهور در عالم حس و ماده را دارد، ولی ظهور برزخ صعودی در عالم عنصریات محال و ممتنع است (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۲؛ ابن عربی، ۱۴۰۰، ش. ج. ۷، ص. ۵۵۱)؛ زیرا «ظهور و تجلی» یک کلیدواژه مهم در ساختار عرفان نظری است و مراد اهل معرفت از ظهور، وجود نیست؛ یعنی ظاهر شدن شیء به معنای موجود شدن آن چیز بعد از معدوم بودن آن نیست و نیز مراد از ظهور آشکار شدن چیزی که از مَشاعر حسی مخفی بوده است (مانند آشکار شدن آفتاب از پس ابر) نیست. بلکه مراد از ظهور، تنزل هستی مطلق از اطلاق ذاتی به منزلت و رتبت تعینی

از تعینات است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۳۷۵؛ ترکه اصفهانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۸) که بر اساس حرکت حثّی شکل می‌گیرد که یک سیر رو به جلو است و سیر عقب‌گرد برای حرکت حثّی بی‌معنا است و در هر آن، جلوۀ نو و جدید نمایان می‌گردد و همانطور که در حرکت طبیعی، خروج متحرک از قوه به فعل و نقص به کمال است و عکس آن ممتنع می‌باشد، همچنین در حرکت حثّی هم موجود، سیر به عقب ندارد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۴)، به عبارت دیگر برزخ نزولی نسبت به دنیا، تحت الإسم الظاهر می‌تواند گردد اما برزخ صعودی نسبت به عالم ماده، همواره تحت الإسم الباطن است.

چهارم: برزخ صعودی وسیع‌تر و مفصل‌تر از برزخ نزولی است؛ زیرا از یک سو نفس انسانی در عالم طبیعت با کسب علوم و ملکات، سعه و جودی و اتساع پیدا می‌کند، و از سوی دیگر نشئه ظهور علوم، ملکات، عالم برزخ صعودی است که جناب شبستری در گلشن راز فرمود:

دگر باره به وفق عالم خاص شود اعمال تو اجسام و اشخاص

(شبستری، ۱۳۶۸، ص. ۹۶)

توضیح مطلب اینست که؛ معلوم چه حضوری و چه حصولی با عالم متحد است؛ زیرا اگر معلوم، یک شیء قائم به خود و مستقل از عالم باشد دارای وجود لِنفسه خواهد بود و از آن نظر که برای عالم حضور و حصول یافته است باید دارای وجود لَغیره باشد و ممکن نیست که وجود یک شیء هم لِنفسه باشد و هم لَغیره، از اینرو وجود عالم و معلوم یکی است، و این اتحاد، یک اتحاد وجودی است و نه ماهوی؛ زیرا ماهیات، مثار کثرت و اختلاف‌اند و با یکدیگر تباین دارند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۱۶۰)، لذا حاج ملاهادی سبزواری در کتاب شرح مثنوی در ذیل این بیت از عارف رومی که می‌فرماید:

گر گُل است اندیشه تو گلشنی و ر بود خاری تو هیمة گلخنی

(جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۳، ص. ۱۷۳)

می‌نویسد:

گر گل است اندیشه تو گلشنی: این قول به اتحاد عالم و معلوم است که بسیاری از محققین حکما بر آن اند و مجملی از بیان آن است که معلوم دو است معلوم بالذات؛ چون صورت کلیه گل که در عقل و صورت جزئی آن که در خیال است. و معلوم بالعرض که گل طبیعی مادی باشد و این محققین نمی‌گویند که روح با گل طبیعی اتحاد دارد بلکه با معلوم بالذات از گل. دیگر آن گل که معلوم بالذات ماهیتی دارد و وجودی و نمی‌گویند با ماهیت و مفهوم آن اتحاد دارد، بلکه با وجود او به این معنی که همه مفاهیم حاصله در روح به وجود روح موجودند چنان که در عالم خارج به وجودات متشبه موجود بودند در روح به یک وجود بسیط مبسوط موجودند و با این حال نمی‌گویند روح، تجافی از مقام شامخ لطیفه سربه و خفویه نموده، بلکه بدون تجافی، وجود اینها ظهور اوست (حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۲۴۱).

پنجم: در برزخ نزول، سخن از ایمان و کفر و مانند آن وجود ندارد، اما در برزخ صعود، انسان‌ها به مؤمن و کافر تقسیم و در نتیجه لذت و یا درد را می‌چشند؛ زیرا تقابل بین اسماء الهی به وسیله سزالقدر محقق می‌گردد و عین ثابت مؤمن مطیع از خداوند ظهور رضا و لطفش را خواستار است چه اینکه عین ثابت کافر، غضب و قهرش را طلب می‌کند قهرا احکام دو صفت مذکور به وسیله عمل صالح و طالح ظاهر می‌شود و تقابل بین اسماء شکل می‌گیرد که اسم الرضا و احکام آن تعلق به جمال الهی دارند که سبب ظهور بهشت رضوان می‌گردند و اسم الغضب و احکام آن تعلق به جلال الهی دارند که باعث بروز دوزخ می‌شوند (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۸۲۴).

ششم: برزخ نزولی، مرتبه استیداعی است اما برزخ صعودی انسلاخ معنوی می‌باشد. بدین صورت که تجلیات الهی در قوس نزول از حضرت احدیت سپس مقام و احدیت شروع می‌گردد و در ادامه مراتب عقول و نفوس و در انتها در انسان پایان می‌پذیرد که این نزول در انسان به صورت انصباع می‌باشد و در قوس صعود انسان با انسلاخ و حرکت معنوی از کثرت به وحدت سیر و

رجوع به حق تعالی می‌کند (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۸).

هفتم: برزخ نزولی، به‌گونه تجلی و ظهور در مرتبه پایین‌تر است که تمام حقیقت شیء انتقال پیدا نمی‌کند بلکه با حفظ وجود در مرتبه بالا در مرتبه پایین ظهور می‌نماید؛ اما برزخ صعودی به‌صورت اتحاد مرتبه پایین با عالم برزخ است.

هشتم: آخرین موجود در قوس نزول و اولین موجود در قوس صعود، انسان می‌باشد (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۹)؛ چراکه نشئه عنصری انسان در آخرین مرتبه از تنزلات مظاهر و در پایین‌ترین مرتبه از مراتب ظهورات حق تعالی است و مرتبه نازله واجد تمام مظاهر عالیه و شامل همه مراتب برتر است، به‌عبارت دیگر انسان، جامع جمیع مراتب و مظاهر است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۳۴) قهراً برزخ نزولی میان عالم عقل و عالم انسانی مجمل قرار دارد و برزخ صعودی میان عالم انسانی مفصل و عالم عقل است.

نهم: برزخ نزولی به‌صورت ابداع محقق است یعنی زمان و حرکت در موجودیتش نقشی ندارد، اما برزخ صعودی بر اساس حرکت و زمان موجود می‌گردد. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۶۹).؛ زیرا بر اساس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، نفس انسانی در بستر زمان و مکان حادث می‌گردد و طبق حرکت اشتدادی خاص به روحانیت و تجرد راه می‌یابد که اولین عالم روحانی و ملکوتی، برزخ و مثال صعودی برای اوست.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بیانگر آن است که برزخ صعودی و نزولی در عرفان نظری، دو ساحت متمایز با تفاوت‌های بنیادین در جهت حرکت، غایت، تجلیات اسماء الهی، ارتباط با اعمال انسانی، گستره وجودی، و نقش زمان و حرکت هستند. برزخ نزولی به‌مثابه حائل میان عوالم عقلی و مادی، مظهر اسم «الأول» و تجلی ابداعی حق تعالی است، در حالی که برزخ صعودی، مرتبه بازگشت انسان به سوی مبدأ و مظهر اسم «الآخر» است که با اعمال اختیاری و سیر اشتدادی نفس شکل می‌گیرد.

تفاوت شهود اُحدیت، توسط حضرت خالد نبی (علیه السلام) و حضرت ختمی مرتبت ﷺ نیز از سه جهت وجود دارد: نخست؛ تفاوت در مرتبه نبوت (انبایی در خالد نبی و تشریعی در پیامبر اسلام) که بر استعداد وجودی و جامعیت مقام رسول اکرم ﷺ دلالت دارد. دوم؛ نحوه مواجهه با مرگ؛ خالد نبی پس از مرگ طبیعی و اضطراری به اعلان حقایق برزخی پرداخت، در حالی که پیامبر اسلام ﷺ با موت اختیاری و معراج، حیات برزخی را در زمان حیات شهود کرد. سوم؛ جمع پایدار و مقامی میان تشبیه و تنزیه در شهود پیامبر ﷺ که قرآن کریم با آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» آن را تجلی بخشیده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و استناد به متون کلیدی عرفانی مانند فصوص الحکم نشان می‌دهد که برزخ صعودی، عرصه ظهور تفصیلی اعمال و ملکات انسانی است، در حالی که برزخ نزولی، ساحتی از تجلیات الهی بدون وابستگی به کنش‌های بشری است. تفاوت در مظهریت اسماء الهی و جایگاه انسان کامل به عنوان برزخ اکبر، تمایز این دو عالم را در نه بُعد تبیین می‌کند. این یافته‌ها نه تنها به درک عمیق‌تری از مفاهیم اُحدیت و برزخ در عرفان اسلامی می‌انجامد، بلکه تمایز بی‌بدیل مقام ختمی مرتبت ﷺ را در سیر نبوت و شهود توحیدی آشکار می‌سازد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۶)، تصحیح و تعلیق بر شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۳. آملی، سیدحیدر (۱۳۵۲)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، چاپ اول.
۴. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، چاپ اول.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، چاپ اول. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۰ ش)، الفتوحات المکیة، تحقیق: عبدالعزیز سلطان المنصوب، قم: نشر زین، چاپ اول.
۶. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۴ ق)، الخیال عالم البرزخ و المثال، دمشق: بی‌نا.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
۸. احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول.
۹. بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تحقیق: توفیق سبجانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۰. ترکاشوند، احسان و میرسپاه، اکبر (۱۳۹۰)، «سیری تطبیقی در معنای «برزخ» و «مثال» از دیدگاه فلاسفه، عرفا و متکلمان». نشریه معرفت فلسفی، سال نهم، ش ۱.
۱۱. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۸۶)، تمهید القواعد، قم: الف لام میم، چاپ دوم.
۱۲. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
۱۳. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح الفصوص، تصحیح: ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، ریحی مختوم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، عین نصّاح (تحریر تمهید القواعد)، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ سوم.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.

۱۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲)، دو رساله مُثُل و مثال، تهران: نشر طوبی، چاپ اول.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، شرح العیون فی شرح العیون، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
۲۰. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶)، تعلیقات بر فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۱. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶)، تعلیقات بر شرح فصوص الحکم قیصری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۸)، تعلیقات بر کتاب الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی.
۲۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۷)، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ انتشارات، چاپ اول.
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۲۵. شبستری، محمود (۱۳۶۸)، گلشن راز، تحقیق: صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ اول.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم.
۲۷. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۸۸)، مصباح الأنس، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.
۲۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۸)، الفکوک، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.
۲۹. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۷)، إعجازالبیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۳۰. قونوی، صدرالدین (۲۰۰۸م)، شرح الأسماء الحسنی، تصحیح: قاسم طهرانی، بیروت: دار و مکتبة الهلال، چاپ اول.
۳۱. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۳۲. کاشی، عبدالرزاق (۱۳۷۰ش)، اصطلاحات الصوفیة، قم: انتشارات بیدار.
۳۳. کاشی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، تعلیقات بر فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، چاپ چهارم.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. مسعودی، علی (۱۳۶۳)، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: مؤسسه دارالهجرة. چاپ دوم.

۳۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۸. مصطفوی، نفیسه و زکی، نیر (۱۳۹۲)، «مرتبه احدیت، نقطه عطف امام خمینی و ابن عربی» پژوهشنامه متین، سال پانزدهم، ش ۶۱.
۳۹. مطیع، مهدی و نادری، سمیه (۱۳۹۶)، «تبیین قرآنی عرفانی احدیت». نشریه الهیات تطبیقی، سال هشتم، ش ۱۷.
۴۰. وکیلی، هادی و زحمتکش، حسین (۱۳۹۲)، «بررسی ساحت ذات احدیت از منظر عرفان نظری». نشریه مطالعات عرفانی، ش ۱۷.

تشریح آموزه برائت مبتنی بر دیدگاه عرفانی (با تأکید بر نظرات امام خمینی و نگاهی به آیه آیت الله جوادی آملی)

عادل مقدادیان* | ابوالفضل تاجیک**

چکیده

عرفان شیعی، اگر تعریفی متمایز از سایر عرفان‌ها ارائه ندهد، بی تردید، سرچشمه‌های منحصر به فرد (مثل روایات و ادعیه مأثوره با افقهای معرفتی متفاوت) و در نتیجه آموزه‌هایی دارد که در سایر نحله‌های عرفانی، تقریباً اثری از آن آموزه‌ها به چشم نمی‌خورد. هدف این نوشتار که با روش تحلیلی - توصیفی نگاشته شده آن است که به تبیین مسأله «برائت در عرفان شیعی» به عنوان آموزه‌ای که سایر عرفان‌ها فاقد این آموزه هستند. این مقاله، برائت را در دو قوس صعود و نزول مورد واکاوی قرار داده و به اثبات این فرضیه پرداخته است که برائت در قوس صعود، به عنوان یک مقام سه مرحله‌ای قابل طرح است که سالک الی الله با پیمودن این سه مرحله از غیر خدا بریده می‌شود. در این معنا، برائت عرفانی تفاوت‌های فاحشی با برائت از نگاه متکلمان شیعه دارد. در قوس نزول نیز، این فرضیه مطرح می‌شود که مظهر «اسم بری» حضرت زهرا^{علیها السلام} است که با تناکح اسمائیه در کنار مظهر اسم ولی یعنی امیرالمؤمنین سبب ظهور اثرات وجودی در عوالم خواهد شد. این مقاله روایات و احادیثی در شأن حضرت صدیقه طاهره را با همین ذائقه عرفان شیعی و به خصوص مبتنی بر اندیشه‌های عرفانی سه حکیم متأخر تشیع یعنی امام خمینی، علامه حسن زاده آملی و آیت الله جوادی آملی تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: برائت، اسم بری، عرفان شیعی، حضرت فاطمه، تناکح اسمائی، نظام اسمائی.

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین المللی اهل بیت: تهران. ایران. (meghdadiyan@abu.ac.ir)

** استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین المللی اهل بیت: تهران. ایران. (tajik.abu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱)

□ عادل مقدادیان، ابوالفضل تاجیک (۱۴۰۴). تشریح آموزه برائت مبتنی بر دیدگاه عرفانی (با تأکید بر نظرات امام خمینی و نگاهی به آراء آیت الله

جوادی آملی). فصلنامه حکمت اسراء، ۲ (۴۹)، ۹۹-۱۲۸. | doi: 10.22034/isra.2025.500468.2052

مقدمه

عرفان اسلامی بر اساس زهد شروع شد و آنچنان که بوعلی سینا گفته است زهد نه مقسمی در کنار عرفان اسلامی بلکه مرحله‌ای در طول سیر عرفانی است. اما مرتبه‌ای بالاتر در این سیر عرفانی وجود دارد که زاهد را عارف می‌سازد و آن اشتغال به جبروت الهی و اشراق نور حق در سر و هسته درونی قلب و حقیقت عارف بالله است. «المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها، يخص باسم الزاهد . . . و المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۳) این تفکر در اشراقیات الهی، گاه در سیر صعود معنا پیدا می‌کند و گاه در سیر نزول. در منطق عرفان، آنچه قوس نزول را به ظهور اعیان خارج منتهی می‌کند شوق الهی است:

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر يك عهد و يك میثاق بود
سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم و او به ما مشتاق بود

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۴)

و اساس قوس صعود نیز، که باعث تفاوت نحوه و ارزش سلوک سالکان می‌گردد، بر مبنای شوق است چونان که در ادعیه مأثوره شیعه آمده است که خدایا قلبی به من عنایت کن که شوقی که در آن هست مرا به تو نزدیک سازد. «الهی هب لی قلباً یدنیه منک شوقه» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۲۹۸) لازمه‌ی «شوق»، میرا بودن و به تعبیر روشن‌تر بی‌زاری «شائق» از تمام مفاهیم و مصادیقی که رنگ دوست نداشته باشد.

ز مغز و پوست برون رفته تا به دوست رسیدیم بجان دوست که از هر چه غیر اوست بریدیم

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷، ص. ۱۰۳)

این معنا که در فرهنگ شیعه، از آن به عنوان «آموزه برائت» یاد می‌شود، یک معنای ذاتاً عرفانی است که به عنوان مدخلی در علم فقه و علم کلام نیز از آن سخن به میان رفته است. در

پیشینه این پژوهش به صورت مستقل، کتاب یا مقاله‌ای نگاشته نشده است. یکی از فرضیات این تحقیق، مظهریت حضرت زهراء علیها السلام به عنوان یکی از اسماء جلالی به عنوان ظهور اسم بریء و در مقام تناکح با اسم ولی است. در زمینه مظهریت حضرت فاطمه، علامه حسن زاده آملی کتاب ذیل را نوشته‌اند:

– حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۲ ش). شرح فص حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة. تهران طوبی.
 این کتاب گرچه اولین فتح باب در باب دیدگاه عرفان شیعی به حضرت زهراء علیها السلام است اما به هیچ وجه وارد مباحث تذوقی – علمی جدیدی که مقاله حاضر متعرض آن گردیده، نشده است. سایر انگاره‌های عرفانی به مسأله برائت هم از سوی اهل قلم، با نگاه کاملاً کلامی است مثل این بیان: «از منظر عرفان شیعه، برائت و لعن یکی از ارکان سلوک است. اگر انسان دو بال برای پرواز در فضای ملکوت و تقرب الی الله می‌خواهد، یکی برائت و لعن است و دیگری سلام و موالات. اگر برائت نبود، سلوکی در کار نیست. این که سلوک را ما براساس «صلح کُلّی» تعریف کنیم، با اندیشه شیعه نمی‌سازد.» (میرباقری، ۱۴۰۴، ص. ۶۰) یا محقق دیگری به نام سید صائب هاشمی نسب، در مطلبی تحت عنوان «تبیین عرفانی باورداشت برائت» می‌گوید: «تجلی اوصاف کمال و جمال در وجود هر کس به میزان قربت او به مظاهر اوصاف کمال و جمال خداوند در ابعاد مختلف اعتقاد و احساس و اخلاق است. در مقابل هر گونه ارتباط باطنی یا ظاهری با بدان عالم، موجب ظهور ناپاکی و خباثت در انسان خواهد شد. همین واقعیت تضاد اوصاف، شیعیان امامان هدایت و هواداران امامان ضلالت را در باطن رو در روی یکدیگر قرار داده است هر چند در ظاهر متوجه آن نباشند.» (هاشمی نسب، ۱۴۰۰، ص. ۳۷)

بیش از این مقدار در این رابطه مطلب علمی و درخوری یافت نشده و لذا جنبه نوآوری این مقاله، اصولاً در تبیین علمی – ذوقی یک انگاره عرفانی شیعی مبتنی بر الف) نقش اسم بریء در کنار اسم ولی در عرفان به صورت تناکح اسمائیه و ب) مظهریت حضرت زهراء علیها السلام

برای اسم بریء است. از موانع و محدودیت‌های تحقیق همین کمبود ادبیات پژوهشی است که خود باعث توفیق برای نگارندگان در رجوع به منابع روایی - تفسیری و ذائقه بزرگان متأخر عرفان شیعی علی‌الخصوص امام خمینی، علامه حسن زاده آملی و آیت الله جوادی آملی گردیده است.

اسم «بریء» از مسائل علم عرفان

عرفان عملی، مسأله بردار نیست بلکه در آن سخن از طیّ مرحله برای رسیدن به قرب ذاتی یا فنای ذاتی است. ولی آنجا که سخن از مسائل عرفانی است، به اعتبار عرفان نظری است و عرفان نظری است که در مقام تبیین یافته‌های عرفانی، مسأله عرفانی را به دنبال دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۲) در این علم، حقّ از حیثیت ذات مورد بررسی و التفات نیست بلکه از جهت ارتباط ساحت فیض مقدّس او با کثرات در دو قوس نزول و صعود، آن هم به حدّ طاقت بشری است. (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۴۴) یکی از اسماء الهی که در عرفان نظری باید درباره آن بحث کرد است، اسم شریف و جلاله «بریء» است. این اسم الهی اولاً به عنوان یک اسم در قرآن کریم برای ذات اقدس اله در کریمه‌ی «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (توبه، ۳) بیان شده است، ثانیاً اگر شبهه شود که «بریء» در این آیه شریفه وصف الهی است نه اسم او، و نمی‌توان از توصیفات قرآنی برای خدای متعال اشتقاق اسمی نمود؛ پاسخ آن است که اولاً این مسأله در میان عارفان اختلافی است که چنانکه علامه حسن زاده آملی می‌نویسند: «ساقی اسم فاعل فعل سقی است. در عبارات اهل دل که خطاب به ساقی می‌شود و شراب طلب می‌کنند همین کریمه «سقا هم ربه هم شراباً طهوراً» (انسان، ۲۱) است. عالم روحانی جامع معقول و منقول مولی مهدی نراقی رضوان الله تعالی علیه فرماید: «بیا ساقیا من به قربان تو *** فدای تو و عهد و پیمان تو» مثل مرحوم نراقی اطلاق ساقی را که مشتق از فعل سقیهم قرآن مجید است بر خدای سبحان روا داشته است، با این که اسم ساقی ماثور نیست.» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ص. ۲۶) با این برداشت حتی اگر اسم بریء، صفت نیز باشد می‌توان با بینش عرفانی از

آن اسم مشتق نمود و حداقل با انگاره عرفانی این مسأله خلاف توقیفیت اسمائی نیست. آیت الله جوادی آملی معتقدند «اسم، به اصطلاح اهل عرفان عبارت است از ذات به اعتبار معنایی از معانی. هر یک از معانی حقیقیه خارجیّه چون به شرط لا اعتبار شود، یعنی به شرط لا در معرض شهود عارف قرار گیرد. نعت و صفتی از نعوت و صفات الهی می باشد، این اوصاف اگر وجودی باشند اوصاف جمالیّه و اگر عدمی و سلبی باشند اوصاف جلالیه نامیده می شوند. نظیر علم، قدرت، تسبیح و تقدیس. و هرگاه این معانی لا بشرط اعتبار شوند یعنی ذات در آینه‌ی آن معنی و از طریق حجاب آن، متعین و مشاهده شود، اسمی از اسماء جمالی و یا جلالی الهی نظیر: علیم، قدیر، سبوح و یا قدوس حاصل می گردد... چون اسماء و صفات الهی در نزد اهل عرفان امور لفظی و یا مفهومی نبوده و حقایق تکوینی و تعینات خارجی می باشد، بحث آنان پیرامون عینیت و یا جدایی اسم از مسمی ناظر به یگانگی و یا مغایرت اسماء لفظی با ذات باری نمی باشد بلکه متوجه اسماء تکوینی است». (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۴۰۵) با این بیان، عارفان صفات خداوند را شئون و تجلیات ذات حق می دانند. هنگامی که ذات الهی با آن صفات لحاظ شود، اسمای الهی حاصل خواهد بود.

البته اسماء و صفاتی که بر خدا حمل می شود در یک حد و مرتبه نیستند و به یک نحو بر او حمل نمی شوند. اگر تعین اسم از صفات ذاتی خدا باشد، در ذات با موضوع متحد است و اگر از صفات فعلی ذات اقدس اله باشد، در مقام فعل با موضوع متحد است، نه در مقام ذات. اسمای حسناى الهی نیز با اختلاف مرتبه که همان تفاضل اسمائی است با خدای سبحان متحدند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۰) از سوی دیگر، راه ارتباط عاطفی و معنوی خلق با خالق نیز همین اسماء و صفات است و انسان سالک برای دست یابی به هر یک از خواسته های مادی و معنوی خویش هنگام درخواست و تقاضا از خداوند متعال او را با اسم و صفت مناسب آن می خواند (جوادی آملی،

در عرفان عملی نیز اگر علم عرفان عملی هم توضیح روش رسیدن عملی به خدا باشد، آنگاه مسأله علم عرفان عملی هم همان تلبس به اسماء و صفات الهی در قوس صعود است که یکی از آن اسماء، اسم شریفه‌ی بری‌ء است.

معنای برائت

نویسنده «التحقیق فی کلمات القرآن» بعد از نقل گفتار اعظم اهل لغت در مورد معنای این واژه می‌نویسد: ماده‌ی (ب ر ا) و (ب ر ی) هم‌ری‌شه‌اند و ی‌کئی از دیگری گرفته شده است، از نظر زبان شناختی ریشه واحدی که هر دوی آنها بدان ریشه برمی‌گردند معنای «دوری از کمبود و نادرستی» است، البته گاهی دوری از کمبود و نادرستی در مرحله به منصفه ظهور و آفرینش رسیدن مطرح است و گاهی در مقام دوری از نادرستی و نقصان‌هایی که پس از ایجاد است.

«والتحقیق أنّ مادّة برأ- و- بری- متقارب أحدهما من الآخر، و الأصل الجامع الواحد فیها: هو

التباعد من النقص و العیب، سواء كان فی مرحلة التکوین أو بعده» (مصطفوی، حسن ج ۱، ص. ۲۴۰)

سخن صاحب التحقیق، به تقارب ریشه‌ای واژه‌هایی همچون «برائت»، «تبری»، «بری‌ء»، «مبرّأ»، «أبرء» که دارای معنای «دوری» و «بیزاری» است، با کلماتی چون «باری‌ء»، «بریّه» و «نبرأها» که متضمن معنای «آفرینش» است، اشاره دارد. صاحب «فروق اللغه»، در تفاوت ریشه (ب ر ا) و (خ ل ق) می‌نویسد که «برء» یعنی تمییز و تعین یافتن صورتها و اینکه می‌گویند خدا خلق را ایجاد (برء) کرد، یعنی صورت هر يك را از صورت دیگری جدایی بخشید. از نگاه زبان شناختی «برء»، به معنای «بریدن» است و از همین ریشه، واژه «برائت» گرفته شده که به معنای «بریدن همه وابستگی‌ها حتی کوچکترین اتصال» است. از همین رهگذر، مبرّأ شدن از بیماری را به معنای قطع شدن عوامل بیماری از فرد دانسته‌اند و بر همین سیاق عباراتی مانند: «مبرّأ شدن از بدهی» یا «برء اللحم من العظم» که به معنای جدا شدن گوشت از استخوان است و یا تعبیری چون «تبری جستن از فردی» که به معنای قطع حرمت آن فرد و عدم لزوم برای نگه داشتن حرمت

اوست را بیان کرده‌اند. (عسکری، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۱) بنابراین، «برائت» در معنای لغوی، جدایی هر چیزی است از آنچه برای او ناشایست است. از همین رهگذر امام خمینی (ره) معتقد است ضدیت دو طرفی که مورد «برائت» هستند، چنان شدید است که هر دو یک دیگر را نفی می‌کنند. ایشان در مورد فرد مبتلا به صفت حسادت می‌فرمایند: «خدای تعالی از صاحب آن برائت کرده و خود را از او و او را از خود نفی کرده» (امام خمینی ج ۱۳۸۸، ص. ۱۱۴)

گرچه «برائت» در معنای اصطلاحی هر علم، طبعاً معنایی متفاوت با علم دیگر دارد اما تمام این معنای اصطلاحی در فقه و کلام و عرفان، به لحاظ لغوی با یکدیگر دارای قرابت معنایی هستند. به عبارت دیگر، «برائت» به معنای عام آن، در علوم مختلف به همان معنای «دور بودن» است اما متعلق این برائت در آن علوم، متفاوت است. مثلاً اگر در اصول فقه سخن از «برائت» است منظور برائت موضوع از حکم است و اگر در فقه از «برائت» صحبت می‌شود منظور برائت مکلف از تکلیف است. آنگاه که در کلام صحبت از «برائت» می‌گردد نگاه متکلم به برائت اعتقادی است. چنانکه «شیخ صدوق» در کتاب «الإعتقادات» برائت را کاملاً با تفسیری شیعی و در برابر دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام معنا می‌کند. (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ص. ۱۰۵، باب ۳۸) باوری که در میان نحله‌های برائتی شیعه بسیار پر رنگ دنبال می‌شود و بر مبنای آن، اقرار به توحید و نبوت و حتی امامت جز با برائت از متعدیان به خلافت حقه محمدیه پذیرفته نیست. (شیر، ۱۴۲۴، ص. ۵۱۲)

برائت در حدیث شیعی

نکته حائز اهمیت که در اینجا باید بدان توجه نمود آن است که در اعتقادات شیعی، «برائت» مفهومی عدمی در مقابل «ولایت» نیست بلکه بالاصاله از اجزای اسلام شمرده می‌شود. بدان معنا که اگر کسی، محبت اولیاء الهی را داشته باشد، اما در «برائت» دشمنان آنان کوتاهی کند، اسلامش خالص و محض نیست. چنانکه امام رضا علیه‌السلام، در جواب نامه مأمون می‌نویسند: اسلام محض و خالص، شهادت به توحید و . . . و محبت اولیاء خدای عزّ و جل و بغض از دشمنان

ایشان و برائت از آنها و به خصوص از سرکردگان آنان است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۰، ص. ۳۵۲)

این معنا تا آنجا در اعتقادات شیعی حائز اهمیت است که در روایات آمده است، مختار ثقفی، با تمام آنچه در انتقام از قاتلین امام حسین علیه السلام انجام داده، در صحنه قیامت، به خاطر محبتی که از بعضی دشمنان اهل بیت علیهم السلام، در دل داشته است، به سوی آتش برده می‌شود که با شفاعت سیدالشهداء علیه السلام، رهایی می‌یابد. امام صادق علیه السلام بعد از آنکه این مسأله را ذکر می‌کنند، می‌فرمایند اگر جبرئیل و میکائیل هم در قلبشان ذره‌ای از محبت دشمنان اهل بیت علیهم السلام را داشته باشند، خدا آنان را به رو در آتش جهنم خواهد انداخت. (همان، ج. ۴۵، ص. ۳۳۹)

البته آنچنان که در پیشینه پژوهش نیز آمد، در میان بیانات به اصطلاح عرفانی نیز معنای کلامی از «برائت»، یعنی بیزاری از افراد فاسد العقیده و عقاید آنان و پیروی کنندگان این عقاید، به عنوان جزئی از کل، مورد لحاظ است.

برائت عرفانی در سیر نزول و سیر صعود

نگاه عرفان، به آموزه برائت بیش از نگاه کلامی و فقهی، اصیل است. از منظر عارف شیعی، «عرفان» یک عام مجموعی است که «برائت» از عناصر و ارکان اصلی آن است. به دیگر سخن همان گونه که اگر از «عرفان» آموزه‌هایی چون «عشق» و «ولایت» را بگیریم، دیگر چیزی به نام «عرفان» باقی نمی‌ماند، اگر مفهوم «برائت» نیز از «عرفان» گرفته شود، دیگر چیزی به نام «عرفان» نخواهیم داشت، در حالی که وابستگی «فقه» و «کلام» با مفهوم «برائت» این اندازه نیست.

این معنا به صراحت در روایات شیعه به چشم می‌خورد که اتخاذ امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام به عنوان «امام و مرشد» به اضافه «برائت و بیزاری» از دشمنان آنان، مفهوم «عرفان اسلامی» را تشکیل می‌دهد.

«الاتِّمَامُ بِهِ، وَ بِأَيُّمَةِ الْهُدَى مِنْ بَعْدِهِ وَ الْبِرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ مِنْ عَدُوِّهِمْ وَ كَذَلِكَ عِرْفَانُ اللَّهِ» (عباشی،

«برائت» در «عرفان» گاه در سیر نزول لحاظ می‌شود و گاه در سیر صعود. آنجا که برائت در سیر نزول لحاظ می‌گردد سخن از «حق» است از منظر تجلی الهی با اسم «بریء» و آنگاه که در سیر صعود از «برائت» سخن به میان می‌آید، متعلق آن چیزی است که برای رسیدن به غایت عرفانی باید از آن قطع علقه نمود.

پیش از این گفتیم که در عرفان عملی، سخن از شهود است و مراتب و مراحل که برای تکامل این شهود باید پیمود، و آنچه مسائل علم عرفان (عرفان نظری) خوانده می‌شود، گزارش این مشاهدات است. با این عنایت باید بگوییم، در عرفان عملی، مرحله «برائت» سه گونه دارد.

نخستین مرحله برائت

مرحله نخست «برائت عرفانی»، «دوری» و «بیزاری» از هر «رجس» و «پلیدی» می‌باشد. «عقل» از منظر عرفانی، گوهری است که «سالک الی الله» را به مقام عبودیت خدای رحمان می‌رساند. (عروسی حویزی، ۱۴۰۵، ج. ۵، ص. ۳۸۲) و از آنجا که ریشه این گوهر، عفت (پاکدامنی) است، میوه‌اش «دوری» و «بیزاری» از گناهان می‌گردد: «إِنَّ أَصْلَ الْعَقْلِ الْعَفَافِ وَ ثَمَرَتَهُ الْبِرَاءَةُ مِنَ الْآثَامِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۵، ص. ۷) «عقل» عرفانی، «عقال» نفس از جهل است. (ابن شعبه حزانی، ۱۳۶۳، ص. ۱۵) این تقریر از برائت، تلازم معنایی تامی با مفهوم عرفانی «برائت» دارد. زیرا عارف در سیر صعود، از «جنود جهل» (نک، کلینی، یعقوب، اصول کافی، ج. ۱، ص. ۲۱ کتاب العقل و الجهل) «میراء» می‌شود و این «برائت» نیز، نه بدان‌گونه است که در علم اخلاق از آن به عنوان «تقوا» و «نگه داشتن خود» از «جنود جهل» یاد می‌شود، بلکه «شاکله» نفس انسان از «امارة بالسوء» به لوامه و سپس به «مطمئننه» تغییر یافته و از باب «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴)، «سالک الی الله» که شاکله و درون او متصل به علم شده را به مقام «اعتصام» می‌رساند، از این رو، سالک واصل هیچ عمل خلافی را دوست نمی‌دارد. او متوجه این حقیقت است که «شرط ورود به صراط نعمت، حق برائت و دوری از صراط گمراهان است» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج. ۲۰، ص. ۳۱۹)

بنابراین در مرحله نخستین «برائت عرفانی»، سالک که در حجاب کثرت است گمان می‌برد میان فعل بد و فاعل بدی، نباید تفاوت قائل شد. برای جلوگیری از این اشتباه است که در قرآن و سنت، در يك مقام، صریحاً سخن از برائت از عمل است نه برائت از عامل. همانطور که در کریمه «وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ» (یونس، ۴۱) سخن از برائت از عمل عامل است نه خود او.

البته این مسأله در گونه سوم برائت، که بالاترین مرتبه در نگاه سیر صعودی به این مقوله است، بدون اراده سالک و از طریق ارتباط روحی با انسان کامل، ایجاد می‌گردد که تبیین آن در ادامه خواهد آمد. اما تا پیش از این مرحله، برای آنکه سالک، قدرت تمییز ندارد که در کجا فاعل قبح را باید دشمن بشمرد و در کجا فعل قبیح را، لذا جزئیات مسأله را برایش تبیین می‌کنند. به عنوان نمونه راوی از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام سؤال می‌کند که یکی از کسانی که ولایت شما را قبول دارد، شرب خمر دارد و بعضی کارهای زشت که گناه است از او سر می‌زند؛ آیا از وی برائت و بیزاری و دوری بجوئیم؟ و حضرتش جواب می‌فرماید که از فعلش ابراز برائت کنید و از خودش برائت نجوئید، دوستش داشته باشید اما عملش را دشمن بدارید. (نوری، ج. ۱۲، ص ۲۳۷) به تعبیر امام خمینی (ره)، برخلاف اندیشه عموم، سالک نه تنها از خود این فرد نباید بدش بیاید بلکه ستار عیوب او باشد: «چنانچه حق تعالی ستار عیوب بندگان است، ستاران را دوست دارد و از هتک ستور بیزار است، پس سالک إلى الله ستار عیوب بندگان خداست.» (امام خمینی، ب ۱۳۸۸، ص. ۵۳)

در منطق قرآن، برائت از خود فرد، فقط در جایی است که آن فرد معاند شمرده شود (نک: توبه، ۱ و ۳) و تا پیش از آن باید از عمل او برائت جست نه از خود او، برای واصلان و برای آنان که به وصل نرسیده‌اند با تبعیت از واصلان، شناخت معاند در همین دنیا ممکن است (برای مورد اول نک: توبه، ۱۱۴ و برای مورد دوم نک، ممتحنه، ۴) اما برای غیر این دو گروه در قیامت که پرده‌های یقین برداشته می‌شود ممکن می‌گردد. (نک: بقره، ۱۶۶) در قرآن، برائت در دو مورد دیگر آمده است از خود افراد ذکر گردیده

که هر دو مورد سخن شیطان است. (نک: انفال، ۴۸ و حشر، ۱۶) اما در سایر آیات، «برائت» متوجه فعل است و نه فاعل، که شامل این موارد است: برائت از آنچه به عنوان خدا می‌پرستند (زخرف، ۲۶)، برائت از شریک‌هایی که برای خدا در نظر می‌گیرند (انعام، ۱۹ و...). برائت از عمل افراد (یونس، ۴۱ و شعراء، ۲۱۶) و برائت از جرّم‌هایی که آنها مرتکب می‌شدند (توبه، ۳۵)

دومین مرحله برائت

دومین گونه‌ی «برائت عرفانی»، «بیزاری» از «خود» است. امام خمینی در وظایف سالک می‌نویسد: «و از اعوجاج سلطان نفس تبری جوید و قدم بر سر همّت و رؤیت آن نهد و آینه قلب خود را از زنگار همت خود و قدم ائیت و انائیت خویشتن بزداید، که تا خود را قائم به امر بیند و با قدم همّت در آن درگاه قدم زند.» (امام خمینی، ب ۱۳۸۸، ص. ۹۸)

طبیعتاً و به قیاس اولویت در جایی که سالک از خودیت خود بیزار است، از ما سوی الله، از حیث خودیتشان، بیزار است گرچه از آن جهت که متصل به خدایند آنها را دوست می‌دارد. «آیا دیگر امکان دارد که کسی که امر خود را به او محوّل کند و او را وکیل در مهمّات خود سازد و از حول و قوه خود و دیگران بریء و بیزار، و به حول و قوه او پناه جوید، او را ضایع و مهممل گذارد؟» (نراقی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص. ۷۸۸) سالک در این مقام، حتی از آنانی که خلأ وجودی او را پُر می‌کنند، اگر این پر نمودن از باب محبّت الهی نباشد، بیزار است. چه آنکه مقام برائت بالاتر از مقام حبّ است و ریشه حبّ، تبری از غیر محبوب است. (منسوب به امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۰۰ق، ص. ۱۹۵)

فیض کاشانی آنجا که سخن از آداب باطنی قرآن به میان می‌آورد، آخرین مورد آن را، تبری از خود، می‌داند: «تبری، و مقصود از آن این است که از توان و قدرت خود بیزاری جوید، و به خود به چشم رضا و پاکی ننگرد...» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۳۴۳) و امام خمینی (ره) نیز در این باره می‌گوید: «بهتر آن است که سالک إلى الله پای سلوک خود را بشکند و از اعتماد به خود و ارتیاض و عمل خود یکسره برائت جوید و از خود و قدرت و قوت خود فانی شود و فنا و اضطرار خود را

همیشه در نظر گیرد تا مورد عنایت شود و راه صد ساله را با جذبۀ ربوبیت يك شبه طي نماید، و لسان باطن و حالش در محضر قدس ربوبیت با عجز و نیاز عرض کند: اَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ. (امام خمینی، الف ۱۳۸۸، ص. ۶۷)

در این مقام است که جذبۀ «بمشیتي كنت انت الذي تشاء» سالک را فرا می‌گیرد و به توحید افعالی می‌رسد و در برائت از قدریه ظاهری و قدریه باطنی، هم نوا با امیر مؤمنان می‌گوید: «بحول الله و قوته اقوم و اقعد» (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۶۰۲، باب جواز البراءة فی الصلاة من أعداء الدین) در این مقام سالک واصل از آخرین حجاب نورانی که با او در نزاع است، یعنی انانیت خویش خلاصی می‌یابد و از خودیت خود برائت می‌جوید و از میان بر می‌خیزد:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۶)

امام خمینی (ره) این مفهوم را اینگونه توضیح می‌دهند: «و اگر بخواهد به قدم اعتماد به خود و عمل خود این راه را طي کند، هلاک شود، چه که ممکن است از او دستگیری نشود، چون طفلی که تا خود به جسارت راه رود و به قدم خود مغرور شود و به قوت خود اعتماد کند، مورد عنایت پدر نشود و او را به خود واگذار کند. و چون اضطرار و عجز خود را به پیشگاه پدر مهربان عرضه دارد و از اعتماد به خود و قوت خود یکسره خارج شود، مورد عنایت پدر گردد و او را دستگیری کند، بلکه او را در آغوش کشد و با قدم خود او را راه برد.» (امام خمینی، الف ۱۳۸۸، ص. ۶۷) سالک در این مقام، اگر توبه می‌کند نه از گناه خود است، که او را جرأت بر گناه نیست بلکه به مصداق «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب» از بود خود است که اظهار توبه می‌کند. گرچه عارفان در این مقام گاهی معتقدند ما وجود داریم اما وجودمان فقری است:

دم از «وجودك ذنب» زدند بی‌خبران چه سان عطیه حق را گناه ما گویند؟

بلی گناه بود دعوی وجود از ما به اهل راز چنین گوی تا به جا گویند

(غالب دهلوی، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۲)

و گاه معتقد است ماسوی الله، نبود بود نما یا همان «نمود» هستند. عارفان شیعی، با ذائقه روایی عمدتاً در دسته اول جای گرفته و از غنای «بود» خود و اینکه حق آن بود را با همه طاعتش نمی‌توانند ادا کنند خجالت زده‌اند و احساس فقر می‌کنند و در مقام دعا می‌گویند ما در مرتبه غنا هم فقیریم چه آنکه قائل باشیم همین نمود بودنما را هم نداریم: «أنا الفقير في غنای فكيف لا أكون فقيراً في فقری» (ابن طاوس، ۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۳۴۸) چنین ذائقه‌ای در عرفان خود را نبود نمی‌داند بلکه ناچیز می‌پندارد و اگر از خدای متعال می‌خواهد که او را عذاب نکند نه به خاطر ترس از جهنم، که بدان خاطر است که برای خود و افعال خود در ملك خدا مقداری نمی‌بیند: «اللهم من أنا حتى تغضب عَلَيَّ فوعزتك ما يزين ملكك إحسانی و لا يقبحه إساءتی و لا ينقص من خزانتك غنائی و لا يزيد فيها فقری» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج. ۲، ص. ۱۰۲)

اما نگاه عارفان شیعی دارای ذوق حکمی-روایی است. همچون فیض کاشانی در سیره پیامبر اکرم ﷺ می‌نویسد: «هر گاه مشکلی پیش می‌آمد حل آن را به خدا واگذار می‌کرد و از نیرو و توان خود تبری و از خداوند هدایت می‌طلبید (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج. ۴، ص. ۱۶۲)

همانطور که در این دعا آمده است، سالک در مقام تبری از خود چنان پیش می‌رود تا اندک اندک وارد آستانه مرتبه سوم از «برائت» می‌شود که در آن هوا و اراده‌اش نسبت به خواست، مطاع الهی می‌گردد. البته در خصوص این معنا که محو انیت و خودی به چه معناست برخی عارفان شیعی معتقدند که «فنا فی الله» به معنای «فنا فی ذاتی» یا فنا فی صفات ذاتی، امکان دارد اما به نظر می‌رسد به مصداق «و قربك غاية سؤلی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۱، ص. ۱۴۸) هیچ‌گاه سالک واصل نمی‌تواند از فنا فی صفاتی بالاتر بگذارد و الا مصداق «و لو دنوت انملة احترقت» (همان، ج. ۱۸، ص. ۳۸۲) می‌شود، و مقام فنا فی ذاتی (نسبی) که از آن تعبیر به مقام «او ادنی» می‌کنند، مرتبه‌ای است که فقط انسان کامل و چهارده معصوم در آن عرصه، قدم گذاشته‌اند و به مقام «فكان قاب قوسين أو أدنی» (نجم، ۹) رسیده‌اند. امام خمینی آنگاه که از اولین تجلی الهی صحبت می‌کنند، «او ادنی»

را فرای مقامات می‌دانند. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۴۵) با عنایت به اینکه تشکیک در مظاهر تشکیک خاص الخاصی است، فنای ذاتی در مظاهر تشکیکی است و از همین رهگذر است که در فص شیشی از شرح فصوص الحکم وقتی شیخ اکبر سخن از عطایای ذاتی می‌کند که مساوق با تجلی ذاتی است، شارح شیعی معاصر فصوص می‌نویسد: «عطایای ذاتی بی‌واسطه اسماء و صفات ظاهر نمی‌شود زیرا که حق تعالی از حیث ذاتش تجلی بر موجودات نمی‌کند مگر از وراء حجابی از حجب اسمائیه (اسم یعنی حجاب)» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ۷۲)

سومین مرحله برائت

پیش از آنکه این مرحله را توضیح بدهیم ذکر این نکته مهم است که منطق سلوکی میان این مراحل گرچه از لحاظ نفس الامری حقیقی است یعنی قوام وجودی‌اش، وابسته به وضع و قرارداد بشر نمی‌باشد و فی نفسه تقرّر وجودی دارد؛ چرا که در عرفان عملی، قرارداد و اعتبار بی‌معناست اما در مقام عرفان نظری و با نگاه فلسفی عناوین و ترتیب این مراحل اعتباری است و می‌تواند به جهت اغراض بیانی و تبیینی این مراحل نام‌گذاری یا مرتّب شود. در ما نحن فیه نیز گرچه از اولین لوازم محبت و متابعت این است که حبّ و بغض سالک محبّ با حبّ و بغض محبوب یکی شده باشد و پس از نیل به عالم ولایت و رسیدن به مقام قرب فرائض، اساساً غضب الهی و غضب ولی یکی شود اما از آنجا که نمود عملی این حبّ و بغض می‌تواند خودآگاه یا ناخودآگاه باشد، از همین رهگذر می‌توان سومین و بالاترین مرحله «برائت» در سیر صعود و عرفان عملی را بیزاری ناخودآگاه سالک محبّ از هر چیزی دانست که محبوب و مراد و معشوق از آن بیزار است:

عشق از طلب مراد دور است	عاشق از مراد خود نفور است
شادان به غم و غمین ز شادی	خاک است به کسوی نامرادی

(جامی، ۱۴۰۱، ص. ۷۳)

در نگاه نخست، شاید تصوّر شود که این مرحله از برائت عرفانی چیزی جز همان نگاه کلامی

به مقوله برائت نیست. نکته‌ای که باید به آن توجه نمود آن است که برای متکلم باید محبوب و دشمن محبوب معرفی شود تا محبوب را دوست بدارد و با دشمنان او دشمن باشد اما عارف در مقام «سلم لمن سالمکم و حرب لمن حاربکم» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج. ۲، ص. ۱۳۶) به فطرة الله بازگشت نموده و مانند کودکان حلال‌زاده‌ای که بر سر راه امیرالمؤمنین قرار داده می‌شدند و به مقتضای «کلّ مولود یولد علی الفطرة» (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص. ۱۴۹) روی از ایشان بر نمی‌گرداندند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۴۵) بدون آنکه محبوب را به او معرفی کنند، او را می‌شناسد و دوست می‌دارد و بدون آنکه دشمنان محبوب را به او بشناسانند، با کمالات و ارتباط روحی که با محبوبش دارد آنها را می‌شناسد و نسبت به آنها «برائت» دارد.

اثر ارتباط روحی

نتیجه این «ارتباط روحی»، آن است که حسّ و حال محبوب به محبّ منتقل می‌شود، به گونه‌ای که با خوشحالی او خوشحال و با ناراحتی او ناراحت است، بدون اینکه در کنار او باشد. این حالت می‌تواند در عشقهای مجازی هم باشد.

در طریق معنویات این حالت میان استاد و سالک در مراحل ابتدائی ایجاد می‌گردد ولی در مراحل بالاتر و به صورت کامل‌تر میان سالک الی الله و امام برقرار می‌گردد. «ارتباط روحی» قدر متیقّن امر به ارتباط با امام زمان، در تفسیر آیه «یا ایّها الذّین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا» (آل عمران، ۲۰۰) است. در تفسیر اثری این آیه چنین آمده که فردی که عقل و فهم و معرفت در او پدید آید، غیبت و نبود امام برای او با زمان مشاهده امام فرقی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳۶، ص. ۳۸۷) و اثر وضعی انتظار برای او نوعی فرج شخصی و ظهور فردی را ایجاد می‌کند. (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۳۰) سالک در این مقام، به جایی می‌رسد که بی آنکه در کنار امام باشد، از باب «یفرحون لفرحنا و یحزنون لحزننا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۰، ص. ۱۱۰) با خوشحالی امام خوشحال و با ناراحتی او ناراحت می‌شود. امام خمینی (ره) برای این ارتباط روحی که نتیجه آن سلم و صلح با آنچه محبوب با آن

در صلح و سلامت است و جنگ با آنچه محبوب با آن در جنگ است می‌باشد، مکانت و جایگاهی خاصّ قاتل بودند و این معنا را بر اساس روایت شریفه «هل الدّین الاّ الحبّ و البغض» اساس دین می‌دانستند. ایشان می‌فرمایند: «مگر تحقق دیانت جز اعلام محبت و وفاداری نسبت به حق و اظهار خشم و برائت نسبت به باطل است؟ حاشا که خلوص عشق موحدین جز به ظهور کامل نفرت از مشرکین و منافقین میسر شود.» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲۰، ص. ۳۱۴)

البته ظهور این «ولایت» و «برائت» بر اساس شاکله روحی آنهاست نه آنکه با تکلف خود را وادار به این کار بکنند. یکی از شیعیان به امام صادق علیه‌السلام عرض می‌کند گاهی می‌شود من بدون هیچ دلیلی که برایم مشخص باشد، خوشحال یا ناراحت می‌شوم. امام علیه‌السلام می‌فرماید دلیل این مطلب آن است که ما همان زمان خوشحال یا ناراحتیم و این حالت روحی به شما هم انتقال می‌یابد چرا که ما و شما شیعیان از نور خدا هستیم. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۹۳)

قوت این «ارتباط روحی» تا بدانجا می‌رسد که سالک می‌تواند از راه دور با امام خویش صحبت کند. یکی از شیعیان به حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام در نامه‌ای می‌نویسد گاهی می‌شود انسان می‌خواهد با امامش مرتبط باشد، همانطوری که با خدا ارتباط برقرار می‌کند، (ولی در کنار امام نیست، در این حالت چه کند؟) امام در جواب می‌فرماید: اگر برای تو حاجتی وجود دارد، کفایت لبه‌ایت را به بیان آن تکان دهی، بی‌تردید بلافاصله جوابت خواهد آمد. (ابن طاوس، ۱۳۷۵، ص. ۲۱۱)

البته این مسأله مخصوص به زمان حضور ائمه علیهم السلام نیست و اکنون و در زمان غیبت امام زمان علیه‌السلام نیز می‌شود این ارتباط روحی و دوستی و دشمنی بر اساس آن را داشت. لذا امام خمینی (ره) حتی حکم برائت سیاسی حجّ را هم در این نگاه عرفانی دائمی و تعطیل ناشدنی می‌دانستند: «فریاد برائت از مشرکان مخصوص به زمان خاص نیست، این دستور است و جاوید.» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲۰، ص. ۹۴)

نکته مهم اینجاست که «ارتباط روحی» یک سویه و فقط از سوی محبّ نیست، بلکه حالات محبّ هم بر محبوب اثر می‌گذارد. از همین رهگذر است که حضرت امیر علیه السلام در جواب کسی که از علّت رنگ پریدگی‌شان سؤال می‌کند، می‌فرمایند مگر تو مریض نبودی؟! ما به خوشحالی شما، خوشحال و به ناراحتی شما ناراحت و با مریضی شما ناخوش می‌گردیم. برای شما دعا می‌کنیم و آنگاه شما دعا کنید ما، آمین می‌گوییم. (صقار، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۶۰)

البته این ارتباط روحی به مقتضای «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» (انعام، ۱۲۱) برای کسانی که روحیه طغیان دارند هم وجود دارد. درست همان گونه که با داشتن ارتباط روحی با خدا و اولیاء الله محبّت غیر خدا از قلب خارج می‌شود، برائت می‌تواند روی و متعلّق دیگری هم داشته باشد. از همین رهگذر است که امام خمینی (ره) می‌فرمایند: «اگر انسان به مرض دنیاپرستی و هواخواهی مبتلا شد، محبت دنیا قلب او را فراگرفت، از غیر دنیا و ما فیها بیزار می‌شود.» (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۵۲) به عبارتی کسانی هستند که تمام وجودشان ظلمانی می‌شود لذا روحشان نمی‌تواند آیات قرآن را که نورند و سخنان اهل بیت علیهم السلام که امرشان رشد است بپذیرد و به تعبیر قرآن سینه‌اشان چنان تنگ می‌گردد که گویی می‌خواهند به آسمان بالا روند و توانشان نیست. (انعام، ۱۲۵) چه آنکه در مراحل عمیق‌تر ممکن است انسان به جایی برسد که آیات خدا را نیز تکذیب کند یعنی اعتقاداتش را هم از دست بدهد. (روم، ۱۰) امام خمینی (ره) در مورد چنین برائتی هشدار می‌دهند: «روزی که خدای تعالی از ما مؤاخذه فرماید و بر ما احتجاج نماید و ائمه اطهار علیهم السلام، نعوذ باللّه، از ما برائت جویند بواسطه برائت ما از احادیث و علوم آنها. پناه می‌برم به خدای تعالی از سوء عاقبت و بدی مرجع.» (خمینی، ج. ۱۳۸۸، ص. ۳۸۹)

گزیده سخن آنکه در این سیر در مرحله سوم، عارف به جایی می‌رسد که نمی‌تواند کسانی را که خدای متعال و معصومین علیهم السلام دشمن می‌دارند دوست داشته باشند گرچه پدر یا فرزند یا برادر یا خانواده او باشند. (مجادله، ۲۲) این بدان خاطر است که در سیر و سلوک به مرحله‌ای رسیده‌اند که «ایمان

مستقر» پیدا کرده‌اند و «ارتباط روحی» آنان، از سوی خدای متعال تأیید و برقرار گردیده است.

موهوبی و اعطایی بودن مرحله سوم برائت عرفانی

نکته حائز اهمیت این که مرحله سوم «برائت عرفانی» از سوی خدای متعال به مقتضای «فَأَسْئَلُ اللَّهَ الَّذِي أكرمَنِي بِمَعْرِفَتِكُمْ وَمَعْرِفَةَ أَوْلِيَائِكُمْ وَرِزْقِنِي الْبِرَاءَةَ مِنْ أَعْدَائِكُمْ . . .» (قمی، زیارت عاشوراء) یک مسأله اعطایی است و باید روزی سالک گردد، همانطور که «معرفت» از نگاه عرفانی، عنایی است نه کسبی. گرچه مقدمات آن، یعنی دو مرحله پیشین برائت، اکتسابی است. به همین ترتیب ممکن است در مرحله اول انسان با اختیار خود بدی و رجس را ترک کند و در مرحله دوم ولایت نفس و شیطان و دنیا را کسب کرده و بعد در مرحله سوم وجودش عین رجس شود چونان که در مورد فرزند نوح گفته شده که او دیگر خودش «عمل غیر صالح» (هود، ۴۶) شده است. در چنین جایگاهی اهل بیت به عنوان ولیّ انسان تبدیل به خصم او می‌شوند. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳، ج. ۱۱، ص. ۱۱۷۴) از همین رهگذر است که امام خمینی (ره) نسبت به تبدیل شدن ولایت اهل بیت علیهم‌السلام به برائت و خصومت ایشان هشدار می‌دهد: «همین به گوش ما می‌رسد از قول امام صادق علیه‌السلام: وَمَنْ يَكُ (كَذَلِكَ) فَلَسْتُ مِنْهُ وَ لَيْسَ مِنِّي. «کسی که از من معرض باشد و سخط کند به من، نه من از او هستم و نه او از من.» نمی‌فهمیم این برائت حق تعالی از ما و این بیزاری چه مصیبتی است و چه چیزها در زیر سر دارد. کسی که خارج شد از ولایت حق و بیرونش کردند از زیر پرچم رحمت ارحم الراحمین، دیگر امید نجات برای او نیست، شفاعت شافعان نصیب او نخواهد شد: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ. کی شفاعت می‌کند کسی را (که) سَخَطْنَاكَ بِهِ خدای است و از حرز ولایت او خارج است و ریسمان مودت ما بین او و مالک رقابش پاره شده؟» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۹)

مظهر اسم «بریء» در سیر نزول

در نگاه عرفانی، تعینات ظهور علم الهی در مرحله فیض مقدّس، خود، اسماء‌الله‌اند بنابراین

اسماء لفظی اسم الاسمند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۷) با این نگاه، اسم الاسم «بریء» در لوح محفوظ و عین ثابتش، کدام حقیقت خارجی است؟ با مراجعه به متون حدیثی این حقیقت به روشنی به چشم می‌خورد که مظهر اسم «بریء» وجود صدیقه طاهره فاطمه زهراء علیها السلام می‌باشد.

دلیل نخست روایت صریحه‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید: خدا به غضب فاطمه غضب می‌کند و با رضایت او راضی می‌شود. (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ص. ۳۸۴) تحلیل عرفانی این روایت، در نگاه سطحی، اینگونه است که مجلای غضب الهی، آینه‌ای به نام فاطمه زهراء علیها السلام است که اسم بریء در آن تجلی نموده است. اما با نگاه عرفانی عمیق‌تر به این روایت، غضب حضرت زهراء علیها السلام همان ظهور اسم بریء و فعل الهی (غضب) همان فعل فاطمی است. با این توضیح در این مقام دوگانگی میان غضب الهی و غضب فاطمه زهراء علیها السلام وجود ندارد تا نوبت آن برسد که بگوییم یکی از دو غضب مسبب غضب دیگری است. لذا در سیر صعود، از شرایط سلوک عرفانی آن است که سالک از هر کسی که صدیقه طاهره علیها السلام بریء و بیزار بوده‌اند، تبری داشته باشد: «مُبَرِّئٌ مِمَّنْ تَبَرَّأَتْ مِنْهُ مَوَالٍ لِمَنْ وَالَيْتِ مُعَادٍ لِمَنْ عَادَيْتِ مُبَغِضٌ لِمَنْ أَبْغَضْتِ مُحِبٌّ لِمَنْ أَحْبَبْتِ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۵۷۳) با عنایت به آنچه تا کنون در باب اسماء الهی بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که اسماء لفظی، از نگاه عارفان اسم الاسمند و اسم الهی همان مظاهر خارجی هستند. با این بیان از آن روی که از نگاه عرفانی همین عبارات زیارتنامه حضرت زهراء علیها السلام نیز در حقیقت نوعی تبیین مقام قرب فرائض برای حضرت فاطمه علیها السلام است، می‌توان ایشان را مظهر اسم بریء و اسم بریء را اسم الاسم دانست و نتایج حاصل از برائت در عالم رانه به این اسم لفظی که به حضرت زهراء علیها السلام منتسب کرد و بیان نمود که سالکی که از آنچه حضرت فاطمه علیها السلام بیزار است بیشتر برائت دارد، بیش از بقیه سالکان الی الله قدرت روحی بر بریدن از هر ناپاکی و تبری از ناخالصی را دارد و از مُخْلِصین خواهد شد. آیت الله جوادی آملی در این باره می‌گوید: «نباید گمان برد که این آثار مهم بر اسم لفظی یا مفاهیم ذهنی مترتب است؛ زیرا هرگز با لفظ و مفهوم ذهنی نمی‌توان در جهان عینی اثر

گذاشت و مرده را زنده کرد. اگر فرموده‌اند کسی که اسم اعظم خدا را بداند صاحب طی الارض خواهد بود، چنین نیست که اگر لفظی را به زبان آورد یا مفهومی را در ذهن حاضر کرد، بدون تکامل روح و رسیدن به حقیقت اسم اعظم بتواند از عهده اینگونه امور برآید. اسم اعظم مرتبه و مقام عینی است نه لفظ و مفهوم. اگر روح کامل شد و به مقام ولایت رسید مظهر قدرت حق یا اسمی از اسماء و صفاتی از خدای سبحان شد، به قدرتی دست می‌یابد که می‌تواند به اذن خدا مرده را زنده کند و تصرفات دیگری داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۲-۲۵۳)

دلیل دیگر بر آنکه فاطمه زهرا^{علیها السلام}، مظهر اسم «بریء» است آن است که بنا بر اعتقادات مسلمه شیعه، دوازده امام مظهر صفت ولایتند. از این رو فردی که بخواهد بهتر از آنها باشد (امی خیر منی) (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۹۴) و بر آنها هم ولایت داشته باشد (و ائمتنا فاطمه حجة الله علینا) (مسعودی، ۱۴۲۰، ص. ۹۹) و طاعتش بر آنها هم فرض باشد (و لقد کانت مفروضة الطاعة علی جمیع من خلق الله من الجنّ والانس . . .) (طبری، ۱۴۱۳، ص. ۱۰۶) بدین معنا که چون ائمه و از جمله امیرالمؤمنین^{علیه السلام} در شمول «علی جمیع خلق الله» وارد می‌شوند پس حضرت زهرا^{علیها السلام} مفروضة الطاعة برای آنان نیز هست. این مطلب با اندیشه کلامی کمی ثقیل و غیرقابل هضم است اما با اندیشه عرفانی می‌توان مسأله را چنین تبیین کرد که تفاضل اسمائی یک اسم بر اسم دیگر در عرفان ثابت شده است و به تبع آن مظهر و رقیقه این اسماء نیز بر مظهر و رقیقه اسماء مفضول برتری خواهد داشت. نحوه این برتری از دو حال خارج نیست یا آنکه این مظهر اتم باید علاوه بر آنکه مظهر اسم «ولی» هست، به واسطه تناکح اسمائی مظهر اسم دیگری هم باشد که او را در ظهور اتم کمک کرده باشد، یا آنکه در مظهریت همین اسم به سبب تشکیک در ظهور، مظهریتی قوی‌تر داشته باشد. بر همین اساس هم فاطمه زهرا^{علیها السلام} نیز به اقتضاء (بضعة منی) بودن (هلالی، ۱۴۰۵، ج. ۲، ص. ۸۶۹)، خود در مقابل رسول خدا جزء از کل است.

این معنا که عارفان از آن با عنوان «تناکح اسماء» یاد می‌کنند، برای فردی که متوجه وجه «نزلونا

عن الرّبوبیة و قولوا فینا ما شئتم» (بسطامی، ۱۳۸۸، ص. ۳۳) شده باشد نه تنها، غلو نیست که حقیقت جز این نیست. علاوه حسن زاده آملی در این خصوص، پس از آنکه نکاح را، بر مبنای حرکت حبّی حضرت قدّوس، در کلّ وجود ساری دانسته، (حسن زاده، ۱۳۸۲، ص. ۵۳ و ۵۴) این بیان را دارد که انسان کامل اگر مرد باشد مظهر عقل کلّ و صورت آن است و اگر زن باشد مظهر نفس کلیه است است، بنابراین علی بن ابیطالب صورت عقل کلّ و فاطمه زهرا مظهر نفس کلیه است. (حسن زاده، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۹)

در افقی بالاتر، از آنجا که خلقت بر مبنای قانون زوجیت شکل گرفته است (ذاریات، ۴۹) و معنای عرفانی این آیه شریفه آن است که اگر در کنار اسمهای جمالی و بلکه مندمج در آنها، اسماء جلال الهی نبودند، اساس خلقت شکل نمی‌گرفت. همان گونه که امام خمینی (ره) به این معنا اشاره می‌کنند:

«فی قول الصادق علیه السلام ما رأیت شیئا الا و رأیت الله فیهِ فالجمال ظهور الجمال و الجلال باطن فیهِ و بالعکس فالتّار صورة الغضب الالهی و باطنها الرّحمة لأنّها خلقت لأجل تخلص العباد عن لوازم اعمالهم» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۲۰)

لذا در کنار اسم «ولی» که ولایت تامّه انسان کامل است، اگر اسم «بری» که فاطمه زهرا علیها السلام است نمی‌بود، خلقت شکل نمی‌گرفت و چون این دو، دو دست بسیط خدای متعال هستند که «بل یداه مبسوطتان» (مائده، ۶۴) و بسط نور الهی، همان وجود منبسط و حقیقت محمّدیه است، از این رو اگر این دو نبودند «حقیقت محمّدیه» هم به ظهور نمی‌رسید و این است معنای روایت قدسی مُحکمه‌ای که می‌فرماید ای محمّد اگر تو نبودی هیچ چیز به وجود نمی‌آمد و اگر علی نبود دلیلی باقی نمی‌ماند که تو را خلق کنم و اگر فاطمه نبود خلقت هر دوی شما و در نتیجه ظهور کلّ جهان شدنی نبود. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج. ۳، ص. ۱۶۹؛ و بحرانی اصفهانی ۱۴۱۳، ج. ۱۱، قسم ۱، ص. ۴۳؛ و عرندس، بی‌تا، ص. ۵) این مسأله با انگاره عرفانی حرکت حبّی نیز قابل تبیین است. از آنجا که بسط

رحمت الهی بر اساس حدیث کنز مخفی مبتنی بر حرکت حبیه است و از دیگر سو، بنا بر قاعده عرفانی «حبّ الشیء مستلزم لِحَبِّ آثاره»، حبّ اسماء نسبت به ظهور لوازم آنها که همان اعیان ثابت آنهاست اثبات می‌شود. (قیصری، ۱۳۶۳، ص. ۲۰۳) مظهریت رحمت الهی در غایت ظهور خویش می‌طلبد که لازمه قریب خویش یعنی برائت از آنچه تحت دایره رحمت قرار نمی‌گیرد را نیز به ظهور برساند، بر همین اساس بسط رحمت الهی بر اساس آموزه حرکت حبّی مستلزم ظهور مظهر اسم بری‌ء نیز هست.

لذا در ذیل آیه شریفه «إِنَّهَا لِإِحْدَى الْكُبْرَى» (مدثر، ۳۵) یعنی او یکی از چیزهای بزرگ است؛ دو تفسیر وارد شده است. نخست اینکه آن امر بزرگ، ولایت علی علیه السلام است (بحرانی، ۱۳۷۴، ج. ۵، ص. ۵۲۸) و دیگر آنکه این بزرگ، وجود مبارکه فاطمه زهراء علیها السلام می‌باشد. (همو، همان) و «امّ ابیها» خوانده شدن صدّیقه طاهره علیها السلام، بدان خاطر است که اگرچه «وجود منبسط» و «حقیقت محمّدیه» بالاترین تجلّی الهی است، امّا عقل کلّ برای افاضه به مراتب بعد، نیازمند است به نفس کلیه. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۹) از همین رهگذر است که اگر پیامبری در میان رسولان الهی، فقط به ظاهر جمالی حقیقت محمّدیه که ولایت است باور می‌داشت و به باطن جلالی آن که برائت است ایمان نمی‌داشت، نبوتش کامل نمی‌گردید و به این مقام برگزیده نمی‌گردید. از همین رهگذر است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به صراحت فرمودند که همه انبیاء باید به فضیلت فاطمه زهراء علیها السلام اقرار می‌داشتند، تا نبی بشوند. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳، ج. ۱۱، ص. ۵)

گرچه مظهریت اسماء با علم الحروف دلیل تامّی نیست امّا از باب مؤیّدی ذوقی می‌توان بیان کرد که حضرت زهرا مظهر اسم بری‌ء الهی است، تناسب ارزش عددی «زهراء» و «بری‌ء» است:

$$\text{(بری‌ء } ۲۱۳ = ۲ + ۲۰۰ + ۱۰ + ۱) \text{ و (زهرا } ۲۱۳ = ۷ + ۵ + ۲۰۰ + ۱)$$

این تناسب زمانی برای تأیید مدّعی ما حائز اهمّیت است که علّت نامگذاری صدّیقه طاهره علیها السلام را به نام شریفه «زهراء» در کلام معصوم دنبال کنیم. امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: حضرت

فاطمه علیها السلام را «زهرا» نامیدند چون خدا او را از نور عظمت خود خلق کرد و آن هنگام که درخشش حضرت زهرا علیها السلام پا به عرصه وجود گذاشت، آسمانها و زمین به نورش روشن شدند و این نور چشمان ملائکه را پر کرد به گونه‌ای که به سجده افتادند و عرضه داشتند خدای ما و مولای ما این نور چیست؟ خدای متعال بر آنان وحی کرد که این نوری است که از نور من سرچشمه گرفته، او را در آسمان سکنی دادم و از عظمتم آفریدم. (اربعی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۴۶۴) با این توضیح، زهرائیت حضرت فاطمه علیها السلام، مقام نوریتی است که از عالم خلق بریده و مبراء است و به ذات اقدس اله وابسته است.

نکته پایانی آنکه چون «برائت» از اسماء «جلالیه» الهی است لذا بطون آن برای عالم ناسوت، بیش از ظهورش می‌باشد و میزان خفای آن در عین ظهورش، مانند پنهانی شب قدر است در عین اهمیتش و مانند رقیقه‌ی حضرت زهرا علیها السلام است که «مجهوله قدرها» باقی مانده است. همانگونه که پیش از این بیان شد، برائت در مرحله سوم، تابع شدن روح انسان به روح محبوب و منعطف شدن مشیت سالک به مشیت مالک است. بنابراین بیان اینکه از چه کسانی باید «برائت» داشته باشیم، برای آموختن سالکان مبتدی مراحل قبل یا برای اقرار و مرور سالکان واصل مرحله سوم است.

جامعترین دستورالعمل «برائت» در فقرات این دعا بیان شده است:

«من ای پروردگرم! در این شب به درگاہت بیزاری می‌جویم از ۱- کسانی که با مشابہات می‌خواهند تو را بیابند ۲- کسانی که تو را تشبیه می‌کنند ۳- آنهایی که تو را نمی‌شناسند ۴- آنانی که تو را به صفات بندگانت توصیف می‌کنند ۵- آنانی که تو را انکار می‌کنند ۶- آنهایی که بندگی تو را نمی‌پذیرند ۷- آنهایی که در کارهایشان تو را به جور و ستم متهم می‌کنند (مجبره) ۸- کسانی که با زشتیهای کارهایشان با تو رو به رو می‌شوند ۹- آنهایی که به تو نسبتهایی می‌دهند که پدران و مادرانشان را از آن نسبتها منزّه می‌دانند ۱۰- افرادی که با مخالفت با پیامبرت و آل او، با تو مخالفت کردند ۱۱- آنهایی که با جنگ افروزی با دوستان تو بر علیه تو جنگ افروزی کردند ۱۲-

از اشخاصی که به واسطه دشمنی با خاندان رسول خدا ﷺ با تو دشمنی کردند.» (طوسی،

۱۴۱۱، ج. ۱، ص. ۱۱۶)

نکته پایانی که جای دارد در همین مقام بیان شود، اهمیت مضاعف مرحله «برائت» در زمان غیبت امام عصر علیه السلام است. این مسأله تا آنجا اهمیت دارد که دارندگان آگاهی استوار و ثابت قدمان در «ولایت» و «برائت» در این زمانه را مانند جناب سلمان، مفتخر به مقام «منا اهل البیت» و راضیه و مرضیه دانسته و مبشره به هم درجه بودن با اهل بیت علیهم السلام می‌دانند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵۱، ص. ۱۵۱)

مقایسه ساحت ولایت و برائت

با توجه به آنچه مطرح شد «برائت» چه در «سیر نزول» و چه در «سیر صعود»، هم عرض با ولایت است و هیچ کدام از آن دو، بدون رکن دیگر، قابل تصور نیست. با این حال «برائت عرفانی» در مرحله سوم از سیر صعودی، از آن جهت که در درون خود، «ارتباط روحی» با محبوب را نیز دارد، بی‌گمان «ولایت» را نیز در کنار خواهد داشت. اما همان‌گونه در مورد مختار ثقفی بیان شد، داشتن «ولایت» (در غیر از مرحله سوم سیر صعود) لزوماً ایجاب نمی‌کند که انسان دارای مقام «برائت» نیز باشد. در همین راستا در روایت صریحاً بیان شده است «عبادت» بدون «ولایت» قابل قبول نبوده و خود «ولایت» اهل بیت علیهم السلام هم بدون «برائت» از دشمنان ایشان قابل پذیرش نیست. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۷، ص. ۶۳)

افزون بر این امام رضا علیه السلام می‌فرمایند گرچه کمال دین به واسطه «ولایت» است، اما با «برائت» است

که «ولایت» تمام و محبت خالص شده و مودت خاندان پیامبر ثابت می‌گردد. (همان، ج. ۲۷، ص. ۵۸)

همان گونه که مطرح شد اسم «بری» در سیر نزولی، باطن اسم «ولی» می‌باشد. و نیک مبرهن است که در مرتبه فیض اقدس، تجلی اسماء تنزیهی بیش از تجلی اسماء مقابل آنها است. لذا اسم «بری» در مقام سیر نزولی متجلی شد و خاصیت آن در مرتبه فیض مقدس ایجاد

«حقیقت فاطمیه» بود که نمود آن رقیقه‌ای به نام «لیلة القدر» بود:

«لقد خلق الله جلّ ذكره ليلة القدر اول ما خلق الدنيا ولقد خلق فيها اول نبي يكون و اول

وصي يكون» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۵۰)

از این روایت و آنچه پیش از این در مورد تلازم خلقت رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ با خلقت حضرت فاطمه زهراء ﷺ آمد، مشخص می‌شود که اگر این لیلة القدر نبود، زمینه تجلّی «انسان کامل» پدید نمی‌آمد. از این رو بعضی محققین گفته‌اند: «لیلة القدر هی بنية الإنسان الکامل» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۶۵۴) و در روایات وارد شده است که «لیلة القدر» یعنی «فاطمه‌ی خدا» و چون شناخت صدیقه طاهره ﷺ شناخت تنزیهی خدای متعال است، درک منزلت ایشان برابر با درک هزار ماه (شهر) است. (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص. ۵۸۱) و «شهر» به معنای آن چیزی که مشهور و شناخته شده است می‌باشد. (فیومی، ۱۴۱۴، ذیل ریشه ش ه ر) بنابراین می‌توان گفت شناخت خدا به «عرفان تنزیهی» هزار برابر با ارزش‌تر از شناخت او به «عرفان تشبیهی و توصیفی» است. نکته پایانی در این مقام آنکه ظهور اسم «بریء» در کنار اسم «ولی» باعث رسیدن به «مقام سکینه» خواهد بود و کناره‌گیری از اسم «ولی»، باعث غضب «حقیقت فاطمیه» که منعطف به غضب الله است خواهد شد، که در عالم خلقت اثرات وضعی خواهد گذاشت. همانطور که اولین «رقیقه فاطمیه» و «قندیل نوریه» که بر ملائکه ظاهر شد و به واسطه او آسمانها روشن گشت، با غضبش اسم «مُضَلَّ» و «لیل سرمد» رقم می‌خورد که هر کس به هر اندازه‌ای که به سوی این غضب برود مظهر «مَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام، ۱۲۲) خواهد شد و به جای برخورداری از مزایای وجودی اسم «ولی» به ساحت عدمی غضب خلافت علویه و مظهر اسم «مُضَلَّ» نزدیک خواهد شد به گونه‌ای که با مجاورت فیزیکی با پیامبر اکرم ﷺ از سکینه و آرامش بهره نخواهد برد و افزون بر آن قرآن نیز به عنوان «ثقل اکبر» و حقیقت قرآن به عنوان «قرآن ناطق» بر خسران او می‌افزاید. (اسراء، ۸۲) از تمام آنچه گفته شد، ثابت می‌گردد که برخلاف گمان آنانی که

«برانت» را آموزه‌ای کلامی یا فرعی فقهی می‌پندارند، «برانت» ذاتاً یک عنوان عرفانی است. چونان که شخصیتی مانند امام خمینی نیز، مفهوم «برانت» را فقط در جنبه‌ی فقهی - سیاسی، آن هم به انگاره برخی محدود در برانت از مشرکین در آیام حج نمی‌بینند. ایشان صریحاً مطرح می‌کنند که نگاهشان در این مقوله بر مبنای تولی و تبری آن هم با نگاه عرفانی است:

«اعلان برانت کهنه شدنی نیست و نه تنها اعلان برانت به ایام و مراسم حج منحصر نشود، که باید مسلمانان فضای سراسر عالم را از محبت و عشق نسبت به ذات حق و نفرت و بغض عملی نسبت به دشمنان خدا لبریز کنند و به وسوسه خناسان و شبهات تردیدآفرینان و متحجرین و منحرفین گوش فرا ندهند.» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج. ۲۰، ص. ۳۱۵)

نتیجه‌گیری

«آموزه برانت» از مختصات «عرفان شیعی» است. برانت گاه در سیر صعودی لحاظ می‌شود که شامل سه مرحله‌ی برانت از «رجس و پلیدی»، برانت به معنای بریدن از «خود و آئیت» و نهایتاً برانت از «ماسوای مشیت و خواست محبوب» است. اما در سیر نزول، «برانت» به معنای ظهور خدای متعال بر اساس اسم «بری» است که مظهر آن وجود مقدسه «حقیقت فاطمیه» و «لیلة القدر» الهی، حضرت «صدیقه طاهره» است. در این مقاله با یک نوآوری تحلیلی از روایاتی که در شأن مقام حضرت زهرا^{علیها السلام} آمده است، این فرضیه مطرح و ثابت شد که چون از نگاه عرفانی ظهور مظاهر جزء با تناکح اسمانی دست فاعل و دست قابل امکان پذیر نیست، لذا مظهر اسم ولی که وجود امیرالمؤمنین^{علیه السلام} است با مظهر اسم «بری» که وجود حضرت زهرا^{علیها السلام} است در مقام حقیقه توانسته‌اند بر اساس قانون زوجیت باعث ظهور اسم اعظم الهی و مظهر اسم الله یعنی وجود حقیقت محمدیه بشوند و به طفیل وجود این اسم کامل و مظهر اتم که تمام حقایق در مقام عین ثابت در آن مندمج و مندک هستند، عالم اعیان خارجی به ظهور رسیده است. مبانی عرفانی امام خمینی که میراث دار عرفان شیعی است، در این مقاله مورد مطالعه و استشهاد در جهت معنایابی برانت عرفانی در سیر نزول و سیر صعود بر اساس ذائقه عرفان شیعی بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ادريس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم. جامعه مدرّسین حوزة.
۳. ابن سینا، حسین بن علی. (۱۳۷۵ش). الاشارات و التنبیهاة. قم. نشر البلاغة.
۴. ابن شعبه حرّانی. (۱۳۶۳ش). تحف العقول. قم، جامعه مدرّسین.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶ش). الإقبال بالأعمال الحسنة. قم. دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. _____ . (۱۳۷۵ش). كشف المحجة لثمره المهجة. قم. بوستان کتاب.
۷. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۸ق). آداب الصّلاة. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۸. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس. تهران. پاسدار اسلام.
۹. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۷). جهاد اکبر. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۸ب). سرّ الصّلاة. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۸ج). شرح چهل حدیث. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۸د). صحیفه امام. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الخلافة فی الامامة و الولاية. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۴. بحرانی اصفهانی، عبدالله. (۱۴۱۳ق). عوالم العلوم و المعارف، مصحح: محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی. قم. مؤسسه الامام المهدي.
۱۵. بحرانی، سید هاشم. (۱۳۷۴ش). البرهان فی تفسیر القرآن. قم، مؤسسه بعثت.
۱۶. بسطامی، علی بن طیفور. (۱۳۸۸). منهاج النجاح فی ترجمة مفتاح الفلاح. تهران. حکمت.

۱۷. جامی، نورالدین، (۱۴۰۱)، مثنوی هفت اورنگ، تهران، کارگاه فیلم و گرافیک سپاس.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، قم، اسراء.
۱۹. _____، عبدالله، (۱۳۹۸)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
۲۰. _____، عبدالله، (۱۳۸۷)، توحید در قرآن، قم، اسراء.
۲۱. _____، عبدالله، (۱۳۸۷ ش)، عین نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)، قم، اسراء.
۲۲. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۴)، دیوان حافظ، تصحیح: قاسم غنی، محمد قزوینی، تهران، کتابسرای نیک.
۲۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۲ ش)، شرح فص حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة، تهران طوبی.
۲۴. _____، (۱۳۷۶)، کلمه علیا در توفیقیت اسماء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. _____، (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. شبر، سید عبدالله، (۱۴۲۴ ق)، حقّ الیقین فی معرفة أصول الدین، قم، انوارالهدی.
۲۷. شیخ صدوق، (۱۴۱۴ ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۸. _____، (۱۳۶۲ ش)، امالی، بیروت، اعلمی.
۲۹. _____، (۱۳۸۵ ش)، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری.
۳۰. _____، (۱۴۰۳ ق)، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه.
۳۱. _____، (۱۴۱۳ ق)، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه.
۳۲. شیخ مفید، (۱۴۱۳ ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، آل البيت.
۳۳. صفّار، محمّد بن حسن، (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۴. صفای اصفهانی، (۱۳۳۷)، دیوان اشعار، تصحیح: احمد سهیلی خوانساری، تهران، شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکاء.
۳۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ ق)، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثة.

۳۶. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت. مؤسسة فقه الشيعة.
۳۷. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت. دار الآفاق الجديدة.
۳۸. عرندس، الح بن عبد الوهاب. كشف اللآلی؛ نسخه خطی
۳۹. عروسی حویزی. عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم. اسماعیلیان.
۴۰. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران. المطبعة العلمية.
۴۱. غالب دهلوی. (۱۳۸۹). دیوان غالب دهلوی. تهران. نشر باز.
۴۲. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات کوفی. تهران. مؤسسه چاپ و نشر وزارت ارشاد.
۴۳. فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴ش). مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب). تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران. مولی.
۴۴. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۲ش). راه روشن (ترجمه المحجة البيضاء). مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۵. فیومی، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم مؤسسه دار الهجرة.
۴۶. قیصری، محمود. (۱۳۶۳). شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). اصول کافی. تهران. دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
۴۹. مسعودی، محمد فاضل. (۱۴۲۰ق). الأسرار الفاطمیه. قم. امیر.
۵۰. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. منسوب به امام صادق علیه السلام. (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعة. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۲. میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۴۰۴)، گفتارهای موضوعی (طرح دشمنان نبی اکرم در قرآن)، قم، کارگروه تدوین حکمت.

۵۳. نراقی، ملاّ احمد. (۱۳۷۷ش). معراج السّعادة. قم. مؤسسه‌ی انتشارات هجرت.
۵۴. نعمانی، محمّد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). غیبت نعمانی. تهران. ذوق.
۵۵. نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۹ق). مستدرک سفینه البحار. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۶. نوری، میرزا حسین بن محمّد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم. مؤسسه آل البيت.
۵۷. هاشمی نسب، سید محمود، (۱۴۰۰)، نقدی بر تصوّف، تهران، خسرو خوبان.
۵۸. هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم (اسرار آل محمّد). قم. الهادی.

تبیین نحوه تاثیر دعا در نظام هستی

(بر اساس مبانی فلسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه)

فائزه فرزانه* | وحیده فخار نوغانی** | امیر راستین طرقي***

چکیده

«دعا» عبادتی است که خداوند بارها در قرآن کریم به انجام آن امر نموده و استجاب و تاثیر را در ازای آن وعده داده است. پرسش این است که در صورت استجاب، نحوه تاثیر دعا بر اساس مبانی فلسفی چگونه می‌باشد؟ در پژوهش حاضر، با روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر آموزه توحید افعالی به این پرسش پاسخ داده خواهد شد و مبانی سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه) در این باب، مورد تبیین و تحلیل قرار خواهد گرفت. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که فلاسفه مسلمان بر تاثیر دعا به عنوان یکی از اسباب تکوینی و حقیقی نظام هستی تصریح دارند، و با وجود اینکه در نحوه سببیت دعا میان سه مکتب یاد شده تفاوت مبنایی وجود دارد، اما در عین حال با ارزیابی و مقایسه این سه مبنا، این نتیجه به دست می‌آید که نفس در پی دعا آماده پذیرش فیض حق متعال می‌شود تا خداوند که موثر حقیقی و مسبب حقیقی است، خواسته داعی را برآورده نماید؛ از این رو تاثیر و سببیت دعا بر اساس جهان‌بینی هر سه مکتب فلسفه اسلامی در نهایت به خداوند متعال ختم می‌شود.

کلیدواژه‌ها: دعا، استجاب، توحید در فاعلیت، حکمت مشاء، حکمت اشراق، حکمت متعالیه.

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

** دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد (fakhar@um.ac.ir)

*** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد. (arastin@um.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱)

□ فائزه فرزانه، وحیده فخار نوغانی، امیر راستین طرقي (۱۴۰۴). تبیین نحوه تاثیر دعا در نظام هستی (بر اساس مبانی فلسفه مشاء، اشراق و حکمت

متعالیه)، فصلنامه حکمت اسراء، ۲ (۴۹)، ۱۲۹ - ۱۴۵. | doi: 10.22034/isra.2025.515685.2075

۱. مقدمه و بیان مسئله

دعا کلید عطا و وسیله نزدیکی به خدا، و حیات روح و روح حیات، و کوبه باب رحمت و سبب نزول برکت، و توشه سالکان و شعار عاشقان، و سیر شهودی و کشف وجودی، و راز و نیازی میان مخلوق و خالق، و معراج عروج انسان و دواى هر درد، و موجب نظر و لطف خداوند است، «قُلْ مَا يَعْجُبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (فرقان، ۷۷) «بگو اگر دعای شما نباشد پروردگارم اعتنائی به شما نمی‌کند».

واژه «دعا» در لغت، به معنای صدا کردن و خواندن و خواستن و و طلب کردن (حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۲) بوده، و در اصطلاح شرع، طلب شخص مادون از مافوق همراه با خضوع و فروتنی (حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۲) و اظهار فقر و نداری به خداوند متعال (دیلمی، ۱۳۷۵، ص. ۲۹۳) است.

در آیات فراوانی از قرآن کریم به ضرورت دعا کردن توجه داده شده است: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر، ۶۰) «و پروردگارتان گفت: من را بخوانید تا شما را اجابت کنم، آنان که از عبادت من تکبر ورزند به زودی خوار و رسوا به دوزخ داخل شوند». امام سجاد در دعای ۴۵ صحیفه سجادیه در فرازی که به منزله شرح این آیه است، می‌فرماید: «فَسَمَّيْتَ دُعَاءَ كِ عِبَادَةٍ وَ تَزَكُّهُ اسْتِكْبَارًا، وَ تَوَعَّدْتَ عَلَي تَزَكُّهِ دُخُولَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۵، فراز ۱۵) یعنی «تو دعا به درگاه خودت را عبادت و ترک آن را استکبار نامیدی، و برای ترک دعا، خواری در جهنم را وعده دادی.» که این بیان، صراحتاً بر الزام و ضرورت دعا دلالت می‌کند.

آیات فراوان دیگری نیز هستند که به دعاء کردن امر و تشویق و ترغیب می‌کنند: (قرآن کریم،

اعراف، ۵۶ - اعراف، ۵۵ - نساء، ۳۲ - بقره، ۱۸۶ - فرقان، ۷۷ - فاطر، ۱۵)

با نظر به این توجه ویژه به مسئله دعا در قرآن کریم و وعده استجابت در ازای آن، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که استجابت و سببیت دعا به چه نحو است و دعا چگونه نظام هستی تاثیر می‌نماید؟

در پژوهش حاضر با تکیه بر دیدگاه سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه) به این پرسش پاسخ داده خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه «تأثیر دعا» تاکنون پژوهش‌هایی به رشته تحریر درآمده است، از باب نمونه:

۱. تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف ابن سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی. (علی محمد ساجدی، فاطمه زارع)

۲. تبیین فلسفی دعا در تفکر ابن سینا (رضیه عبدی)

۳. جایگاه دعا و ذکر در جهان‌شناسی سینوی (فاطمه سلیمانی دره باغی)

۴. اجابت دعا در اندیشه ابن سینا (فردین جمشیدی مهر)؛ و...

از آنجا که رسالت پژوهش حاضر سه مورد زیر است:

تأثیر و سببیت دعا در عالم به عنوان یکی از اسباب حقیقی نظام هستی اثبات شود.

با تکیه بر آموزه توحید افعالی، نحوه‌ی این تأثیر و سببیت در نظام هستی تبیین شود.

دیدگاه هر سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه) در این باب، مورد تحلیل و تبیین قرار گیرد.

مشخص می‌شود (افزون بر اینکه محتوای مورد اول در پژوهش‌های پیشین سابقه ندارد حتی)

عنوان مورد دوم و سوم (نیز) تاکنون در هیچ مقاله و نوشتاری مورد بررسی قرار نگرفته است. از این‌رو با عنایت به وجوه یادشده، نوشتار حاضر دارای نوآوری خواهد بود.

در مقاله پیش‌رو، ابتدا با توجه به تصریحات حکما سببیت دعا در نظام هستی اثبات خواهد

شد، سپس مبنای سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی درباره نحوه سببیت اسباب در نظام هستی (توحید افعالی) تبیین می‌شود و در نهایت این مبانی مورد مقایسه و تحلیل قرار خواهد گرفت.

۳. اثبات تأثیر دعا در عالم به عنوان یکی از اسباب نظام هستی

برای اثبات سببیت و تاثیر دعا در نظام هستی به تصریحات بزرگان حکمت اسلامی اشاره می‌شود: از دیدگاه حکمای الهی «دعا امری خارج از نظام هستی و قوانین آن نمی‌باشد، بلکه دعا و طلب از پیشگاه الهی و الحاح و تضرع به درگاه خدا از جمله اسباب حصول مراد است و به اذن الهی تاثیر می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۲)، و «در تمام امور این عالم، اسباب و وسائلی در کار است و از جمله این اسباب دعا است و خداوند دعای بنده را سبب برخی از امور در نظام هستی قرار داده است» (ملاصدرا، بی‌تا، ص. ۲۰۹).

ابن سینا در کتاب اشارات درباره تاثیرات دعا می‌گوید: «شاید اخباری درباره عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی امور عادی باشد و به تکذیب آن مبادرت نمایی، مثلاً بگویند که عارفی دعا برای طلب باران نماید و باران بیبارد، یا طلب شفای کسی را کند و او شفا یابد، یا بر مردم دعای به شر و نفرین کند و خسوف و زلزله و یا نوعی از هلاکت برای مردم پیش آید، یا دعا کند و بیماری وبا و مرگ و سیل و طوفان بازگردد یا درنده رام شود یا امثال این کارها، پس وقتی این اخبار را شنیدی توقف کن و عجله در رد نکن، زیرا امثال این امور علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند.» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۸۷). وی درباره این «علل و اسباب» در کتاب «التعلیقات» توضیح می‌دهد و دعا را یکی از اسباب هستی تلقی می‌کند اما تفاوت تاثیر دعا را به تفاوت نفوس مختلف افراد انسان استناد می‌دهد و در نهایت تاثیر نفس بر ماده عالم را معلول دریافت فیضی از جانب خدای متعال می‌داند که بر اثر دعا اعطاء می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۸)؛ او در مقام تمثیل، سببیت دعا را به سببیت دارو برای مریض تشبیه می‌کند، همانطور که علت حقیقی شفای بیمار خداوند است، اما خداوند خوردن دارو را سبب شفا قرار داده است و تا شخص دارو نخورد شفا نمی‌یابد، سببیت دعا نیز از جانب حق متعال است و دعا می‌تواند در نظام هستی به اذن الهی سبب برآورده شدن اموری شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۷).

سهروردی همانند ابن سینا برای تبیین این مسئله از یک تشبیه استفاده می‌کند، وی در

«تلویحات» می‌گوید: «نسبت دعا با اجابت مطلوب همانند نسبت فکر با مطلوب علمی است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۱۱۹).

ملاصدرا نیز در اسفار دقیقاً همین تمثیل را در تأثیر دعا به کار می‌برد، از دیدگاه وی: «هر امری از امور عالم دارای اسباب و شرایطی است و از جمله این اسباب، دعا داعی و تضرع اوست، بلکه نسبت دعا و تضرع به حصول حاجات همانند نسبت افکار با حصول نتایج علمی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۴).

برای توضیح بیشتر این تنظیر سهروردی و ملاصدرا (تنظیر حصول حاجات به حصول نتایج علمی) باید گفت در تبیین رابطه فکر در پیدایش علم برای نفس، سه دیدگاه اصلی وجود دارد:

۱. نظر اشاعره: اشاعره منکر علیت در عالم هستند و صرف سنّة اللّٰه و عادة اللّٰه را در پدیده های نظام عالم جاری می‌دانند، لذا در این مسئله قائلند که بعد از فکر و نظر به صرف عادت خداوند، علم حاصل می‌شود، همانطور که عادت خدا بر این جاری شده که بعد از آتش حرارت حاصل شود.

۲. نظر معتزله: معتزله که برای انسان استقلال فرض می‌کند، در این مسئله مقدمات قیاس و فکر و نظر را علت حقیقی نتیجه و کسب علم می‌داند.

۳. نظر حکما: شرایط و مقدمات و فکر و کتاب و کلاس و درس و... همه علت اعدادی و زمینه ساز نفس برای حصول علم هستند، اما علم از ماوراء طبیعت به انسان افاضه می‌شود. (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۱، ص. ۲۸۳؛ حلی، ۱۳۷۲، ص. ۲۵۸)

لذا از نظر حکما، دیدگاه صحیح این است که صور علمیه از ماوراء طبیعت بر نفوس افاضه می‌شوند و فکر و نظر و سایر امور مادی، تنها علل اعدادی هستند. ابن سینا در کتاب التعلیقات به این مطلب تصریح دارد، او می‌گوید: «صور معلومات یا همان علم، آثاری هستند که از خارج نفس بر نفس انسان وارد می‌شوند، و هنگامی که نفس استعداد قبول این صور علمی را پیدا کند، واهب

الصور این صور را به انسان افاده و افاضه می‌کند، پس معلومات از خارج نفس انسان برای انسان حاصل می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۶۶)؛ حکیم سبزواری نیز در توضیح دیدگاه حکما معتقد است که از عالم مجرد، صور علمیه بر نفوس ناطقه مستعده افاضه می‌شود، و فکر و نظر تنها علت اعدادی است، پس حرکت ذهنی از مطالب به مبادی ذهنی و از مبادی به مطالب (فکر) علت اعدادی و زمینه ساز نفس برای دریافت صورت علمی از واهب الصور است. (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۱، ص. ۲۹۲)

نتیجه اینکه به تصریح حکما، همانطور که دارو تکویناً در صحت مریض موثر است، و همانطور که فکر حقیقتاً در حصول نتیجه علمی تاثیرگذار است، دعا نیز حقیقتاً و تکویناً یکی از اسباب نظام هستی است، اما این تاثیر و سببیت، سببیتی مستقل نیست، بلکه (همانند نقش افکار در حصول نتیجه علمی که در واقع نقش اعدادی است و نفس انسان را آماده پذیرش حقیقت علم می‌کنند و مفیض اصلی علم حق متعال است)، دعا نیز (در عین حالی که یکی از اسباب است، اما) سببیت مستقلی در نظام هستی ندارد و زمینه و استعداد نفس را برای قبول حاجت آماده می‌کند و خداوند است که استجاب دعا و سببیت حقیقی را بر عهده دارد.

پس با توجه به تصریحات مذکور از اساطین سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی، هم از دیدگاه ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مشائی، و هم از دیدگاه سهروردی به عنوان مؤسس حکمت اشراق و هم از نظر ملاصدرا به عنوان رئیس مکتب حکمت متعالیه، دعا حقیقتاً یکی از اسباب نظام هستی است و امری خلاف سیرت و سنت الهی نیست، بلکه تکویناً در عالم دارای تاثیر و اثر گذاری است و سببیتی در طول سببیت الهی خواهد داشت. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۲)

۴. نحوه تاثیر دعا در نظام هستی

اکنون که با توجه به تصریحات بزرگان حکمت، سببیت و تاثیر دعا در نظام هستی اثبات شد، بایسته است که نحوه‌ی این تاثیر و سببیت با تکیه بر آموزه توحید افعالی به صورت مفصل بررسی شود؛ از این رو به مبنای سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه) در این

زمینه اشاره شده و سپس این مبانی مورد مقایسه و تحلیل قرار خواهد گرفت:

۱-۴. دیدگاه حکمت مشاء درباره نحوه تأثیر اسباب در نظام هستی

حکمای مشائی افعال را با واسطه مستند به خداوند متعال می‌دانستند، اما این استناد را بر اساس علت العلل بودن واجب الوجود تبیین می‌کردند، بر این اساس چون همه علل در هستی (جز واجب بالذات)، در مرتبه ای بالاتر، معلول علت دیگری هستند و در نهایت، این سلسله علل به واجب الوجود ختم می‌شود، لذا می‌توان گفت همه موجودات، معلول خداوند متعال هستند، زیرا خداوند یا علت بی واسطه آنهاست یا علت با واسطه آنها، و علت با واسطه، به این معناست که خداوند علتِ علت آنها می‌باشد.

بدین ترتیب در این جهان‌بینی، هر چند علیت علت‌های غیر از واجب الوجود، نادرست نیست و علیت از آنها سلب نمی‌شود و حقیقتاً می‌توان به آنها نسبت علیت داد، اما این علیت به صورت بالذات از آن خود این علل نیست و علیت بالذات تنها از آن واجب الوجود خواهد بود، لذا سلسله علل در نهایت به خداوند می‌رسد و بر این اساس می‌توان گفت در هستی هیچ موثر و علتی (به معنای بالذات که وجود و علیت خود را از دیگری نگرفته باشد) جز حق متعال وجود ندارد.

بنابراین بر اساس دیدگاه مشاء، خداوند علتی است که سایر علل به او منتهی می‌شوند، لذا او علت چیزهایی است که بدون واسطه به او مستندند و همچنین علتِ علتِ چیزهایی است که با واسطه به او مستند می‌شوند و از آنجا که علتِ علتِ شیء، علت آن شیء می‌باشد، در نتیجه حق متعال فاعل همه چیز بوده و کل علل مسخر او خواهند بود. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۷۶)

۲-۴. دیدگاه حکمت اشراق درباره نحوه تأثیر اسباب در نظام هستی

با توجه به مبانی شیخ اشراق، موجودات دو دسته اند: موجودات نورانی و ظلمانی. جواهر عقلی از موجودات نورانی اند و این جواهر عقلی وسائط نور اول (خداوند) هستند و اوست که فاعل حقیقی است، همانطور که نور قوی نور ضعیف را مستقل در نور دادن نمی‌کند (مثل اینکه ستارگان

نور دارند اما از جهت سطوح نور خورشید نور می‌دهند و همه اشیاء نور خود را از خورشید می‌گیرند و نور خورشید مانع ظهور هر نور دیگری است و فقط نور خورشید مشهود است و بقیه انوار مقهور نور خورشیدند) به همین تبیین خداوند موثر مطلق حقیقی در عالم یا با واسطه یا بدون واسطه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۲۱۹).

لذا همانگونه که شیخ اشراق در رساله «هیاکل النور» نیز بدین مطلب اشاره دارد، انوار امکانی، استقلال ندارند و به حول و قوه خداوند فاعلند، پس فاعل حقیقی نور الانوار (حق متعال) است و انوار دیگر وسائط جود او محسوب می‌شوند. (سهروردی، ۱۴۱۱، ص. ۸۶)

بدین ترتیب در نظام نوری سهروردی و بر اساس جهان‌بینی اشراقی، نور الانوار فاعل غالب و حقیقی است و همه فیض‌ها از جانب او افاضه می‌شود و تمام انوار دیگر استقلالی در تاثیر ندارند و در سلطنت و قهر و سیطره نور الانوار می‌توانند تاثیر کنند، بنابراین همه انوار، به عنوان شأنی از شئون نور الانوار محسوب می‌شوند و در نفس اثر گذاری نور دانی، نور قاهر و اثر او وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۱۷۰).

۳-۴. دیدگاه حکمت متعالیه درباره نحوه تاثیر اسباب در نظام هستی

بر اساس دیدگاه ملاصدرا، چون علل متوسطه خودشان جلوه و شأنی از خدای متعال هستند، هیچ گونه استقلالی در وجود ندارند و افاضه وجود به معنای حقیقی کلمه، مختص به خداوند می‌باشد و سایر علل تنها به منزله مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتب خود، نقش وسایط فیض را بین سرچشمه اصلی وجود و دیگر مخلوقات ایفاء می‌نمایند.

ملاصدرا در فلسفه خود علیت را تبدیل به تشان نموده و معلول را از مراتب و شئون علت می‌داند نه منفک از او، بنابراین معلول با تمام هویت خود، متعلق به تمام هویت علت است و علت با تمام هویت خود، اصل و مقوم معلول است (خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۱۹۵)، پس تأثیر استقلالی و افاضه وجود مخصوص به خدای متعالی است و سایر علت‌ها از شئون علت حقیقی و مقرب

معالیل به فیض خداوند می‌باشند.

در واقع در حکمت متعالیه رابطه میان علت و معلول، از رابطه میان ممکن بالذات و واجب بالذات (نظر مشاء)، به رابطه میان وجود رابط و وجود مستقل تغییر می‌کند؛ در این جهان‌بینی، علیت تبدیل به تشان می‌شود، زیرا در حکمت متعالیه، وجود، یک حقیقت واحد شخصی است و موجودات اطوار و انحاء آن وجود تلقی می‌شوند و تنها در شدت و ضعف وجود با یکدیگر تفاوت دارند که مراتب مختلف آن یک وجود را تشکیل می‌دهند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۳۵). بر این اساس علت و معلول، تفاوتی در اصل وجود خود ندارند و معلول جلوه ای از وجود علت است، بدین نحو که وجود علت، در درجه ای ضعیفتر جلوه گر شده و مرتبه پایینتری از وجود را پدید آورده که معلول نامیده می‌شود، بنابراین معلول از شئون علت می‌باشد.

از این رو، در حکمت متعالیه، معلول، از خود چیزی ندارد و هرچه دارد همان وجود علت است که در مرتبه پایینتر تنزل یافته است، بنابراین همه موجودات جز خداوند متعال، وجود رابط هستند و هستی شان در حقیقت از آن خداوند متعال است که در مرتبه ای پایینتر تنزل یافته و جلوه گر شده است و لذا هرگونه علیت و فاعلیت و تأثیر نیز که از صفات ویژه وجود محسوب می‌شود، از آن حق متعال بوده و سایر موجودات، تنها نقش مجرای فیض را در این جهان‌بینی ایفا می‌کنند، و الا در حقیقت چیزی جز نیاز و ربط محض نیستند و از این رو هیچ کمال و وجودی حقیقتاً به خود آنها (بصورت جداگانه از حق متعال) نسبت داده نمی‌شود تا بتوان گفت که آن کمال یا وجود را به دیگری افاضه کرده و علت آن محسوب می‌شوند، پس موجودات هرچه دارند حقیقتاً از آن حق متعال است و آنها تنها این فیض ایجاد و واجب را به مراتب پایینتر نزدیک می‌کنند و در یک کلام واسطه فیض اند.

خلاصه آنکه در این جهان‌بینی خدای متعال فاعلی است که در مبدأ بودن و افاضه هستی برای همه اشیا، مستقل است و در ایجاد و علیت و تأثیر، قائم به ذات خود می‌باشد و اوست که به معنای

حقیقی کلمه در هستی تأثیر می‌کند، و سایر موجودات همه اطوار و شئون و تجلیات آن حقیقت واحد خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۳۰۰)، لذا هیچ فاعل و مؤثری به حقیقت معنای کلمه در نظام هستی جز او نیست، و بنابراین همه علل فاعلی در عالم، در واقع معدّات و مجاری فیض هستند که معلول‌ها را به فیض او نزدیک می‌سازند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۷۶).

پس اوست که به عنوان «مسبب الاسباب» هم می‌تواند سببیت را از یک سبب سلب کند و هم می‌تواند با وجود ناقص بودن سبب، اثر مورد انتظار را اعمال کند: «تَسَبَّبْتُ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابُ» (صحیفه سجادیه، دعای هفتم، فراز ۲)، لذا تمام علت‌هایی که به ظاهر، علت و سبب حقیقی در عالم شناخته می‌شوند از خود چیزی ندارند و از شئون علت حقیقی و وجودات رابط و مجاری فیض و معدّات و مقرب معالیل به فیض حق متعال هستند، و مسبب حقیقی و مؤثر حقیقی و فاعل حقیقی خداوند متعال است.

۵. مقایسه و تحلیل مبانی مذکور درباره نحوه تأثیر دعا در نظام هستی

اکنون که مبنای سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی درباره نحوه تأثیر اسباب در نظام هستی مشخص شد، باید میان این مبانی مقایسه و تحلیل انجام شود تا مشخص گردد تأثیر و سببیت دعا بر اساس دیدگاه هر مکتب چگونه تبیین می‌شود:

۵-۱. مقایسه دیدگاه اشراق و حکمت متعالیه

از دیدگاه حکمت متعالیه دعا یکی از اسباب عالم است اما همه اسبابی که در هستی به عنوان علت مستقل پندار می‌شوند، از شئون علت حقیقی، و وجودهای رابط و معدّات و مجاری فیض هستند که معالیل را به فیض خداوند نزدیک می‌سازند، بنابراین بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تنها حق متعال است که فاعل حقیقی و مسبب حقیقی و مسبب الاسباب بوده و برآوردن حاجات در انحصار تأثیر اوست.

از دیدگاه اشراق و در نظام نوری سهروردی، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است و حقیقت

نور در همه افراد آن تنها با تفاوت شدت و نقص موجود است. امتیاز علل به واسطه حقیقتشان نیست، بلکه تفاوت نور الانوار و انوار دیگر، تفاوتی تشکیکی و به حسب کمال و نقص در حقیقت نور است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۱۱۹). بنابراین اگرچه سهروردی قائل به اصالت ماهیت است اما از نگاه اشراقی انوار در سببیت خود استقلالی ندارند و در سلطنت و قهر و سیطره نور الانوار می‌توانند تأثیر کنند، و در نفس اثرگذاری نور دانی، نور قاهر و اثر او وجود دارد.

لذا دیدگاه اشراق بسیار نزدیک به دیدگاه حکمت متعالیه است، از این جهت است که ملاصدرا پس از ذکر نظر سهروردی، این دیدگاه را دارای قوت و متانت می‌داند و تنها مشکل آن را این می‌داند که تبیینی اقتناعی است نه برهانی، و مناسب اسلوب علمی و نظری نمی‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۲۱۹) بنابراین در جهان‌بینی حکمت متعالیه، دعا به عنوان یکی از اسباب نظام هستی شناخته می‌شود، اما نه به عنوان سببی مستقل بلکه به عنوان شانی از شئون علت حقیقی و وسیله ای که فیض الهی از طریق آن به مخلوقات می‌رسد، اما در نظام نوری سهروردی دعا به عنوان یک نور دانی شناخته می‌شود که از نور قاهر تأثیر می‌پذیرد و در راس این نظام نوری، نور الانوار قرار دارد که همه انوار مادون، تحت سلطه و سیطره و افاضه نور الانوار (خداوند) تأثیر می‌کنند.

به این ترتیب، هر دو مکتب به نقش دعا به عنوان وسیله‌ای برای برآورده کردن حاجات و یکی از اسباب نظام هستی تأکید دارند و در هر دو دیدگاه عدم استقلال اسباب امری مسلم است، تنها نحوه تبیین تأثیرگذاری دعا بر اساس مبانی فلسفی مختلف آنها متفاوت است که البته این تفاوت نیز به تصریح ملاصدرا تنها «تفاوت لفظی» و «تفاوت در بیان اقتناعی و برهانی» است، لذا می‌توان دیدگاه اشراق و حکمت متعالیه در این بحث را همسو دانست.

۲-۵. مقایسه دیدگاه مشاء با دیدگاه حکمت متعالیه

از نگاه مشائی، دعا به عنوان یکی از اسباب واقعی عالم، در نظام هستی تأثیری مستقل به عنوان علت حقیقی دارد و در سلسله طولی عالم، دعا به عنوان یکی از علل جداگانه محسوب می‌شود و البته این

تأثیر دعا به خداوند نیز منسوب می‌شود زیرا در این سلسله علل، خداوند علت العلل است.

تفاوت دیدگاه مشاء با حکمت متعالیه در چند مورد است:

۱. در دیدگاه مشاء برای علت های ممکن، استقلال وجودی در نظر گرفته می‌شود و آنها از وجود «فی نفسه» برخوردار می‌باشند، اگرچه این وجود «فی نفسه» را از علت خویش دریافت کرده اند؛ اما بنا بر دیدگاه حکمت متعالیه علیت مستقل و جداگانه ای جز برای حق متعال فرض نمی‌شود و سائر علل که علت فرض می‌شوند از شئون او و وجودهای رابط و فی غیره می‌باشند. بنابراین در نگاه مشائی دعا حقیقتاً سببی مستقل در عالم است اما در نگاه حکمت متعالیه، دعا از مجاری علت حقیقی و واسطه فیض است.

۲. بنا بر دیدگاه مشاء، علت های دیگر غیر از خداوند، حقیقتاً فاعل مفیض و هستی بخش هستند، همانطور که خداوند فاعل مفیض است؛ اما بنا بر نظر حکمت متعالیه، فاعل مفیض و هستی بخش و موثر، فقط خداوند است و دیگر موجودات فقط معدّ و مجرای فیض و مقرب معالیل به فیض حق متعال خواهند بود. بنابراین بر اساس مبانی مشاء، دعا حقیقتاً سبب برآوردن حاجت است اما از نگاه حکمت متعالیه، تنها حق متعال است که فاعل حقیقی و موثر حقیقی است و برآوردن هر حاجتی در انحصار تأثیر خداوند خواهد بود.

۳. بنا بر دیدگاه مشاء اثبات می‌شود که خداوند فاعل کل موجودات است، چه با واسطه و چه بدون واسطه؛ اما بنا بر نظر حکمت متعالیه اثر گذاری خداوند به عنوان فاعل قریب و علت بدون واسطه در همه موجودات جریان دارد. لذا دعا از نظر مشائی علتی است که به علت العلل ختم می‌شود اما از نگاه صدرایی در متن اثرگذاری دعا، حق متعال حضور دارد.

۳-۵. وجه اشتراک سه دیدگاه مشائی و اشراقی و صدرایی

وجه مشترک هر سه دیدگاه این است که تأثیر دعا در نهایت به خداوند منتسب می‌شود، از نگاه مشائی این انتساب از این جهت است که سایر علل وجود خود را از حق متعال گرفته اند و علل

حقیقی نظام هستی به علت العلل ختم می‌شوند، اما در نگاه اشراقی، و مخصوصاً در دیدگاه حکمت متعالیه اثرگذاری دعا از جهت این است که دعا از شئون علت حقیقی و مجرای فیض می‌باشد و علیت حقیقی و افاضه حقیقی تنها در انحصار حق متعال است.

پس گرچه جهان‌بینی و تبیین‌ها متفاوت است (و این انتساب به خداوند بر اساس مکتب مشاء معنای بسیار متفاوتی با دو مکتب دیگر دارد)، اما در هر صورت، بر اساس هر سه دیدگاه، اثرگذاری دعا در نهایت به حق متعال ختم می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به اثبات تأثیر و سببیت دعا و نحوه‌ی این تأثیرگذاری در نظام هستی، با تکیه بر آموزه توحید افعالی پرداخت و مبانی حکیمان سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه) در این باب مورد تبیین و تحلیل قرار گرفت. نتایج پژوهش حکایت از آن دارد که به تصریح حکما، دعا همانند دارو برای شفای مریض و همانند فکر برای حصول نتیجه علمی، حقیقتاً یکی از اسباب عالم بوده و تکویناً در نظام هستی دارای تأثیر و سببیت است؛ و با وجود تفاوت در مبانی، این اثرگذاری دعا بر اساس دیدگاه هر سه مکتب فلسفه اسلامی در نهایت به خداوند متعال ختم می‌شود؛ لذا دعا کردن نفس را آماده پذیرش فیض الهی می‌کند و در حقیقت، خداوند است که فاعل حقیقی و موثر حقیقی و مسبب حقیقی و مسبب الاسباب بوده و بر آوردن هر خواسته‌ای در انحصار تأثیر حق متعال می‌باشد.

به عنوان نتیجه‌ی همه سخنان یاد شده، به تصریح علامه جوادی آملی: دعا اثر مستقل ندارد و وسیله و زمینه‌قابلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص. ۴۳۵) و البته هماهنگ با قانون علیت بوده و از علل معده و ممد و زمینه ساز دستیابی به فیض الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۲۹، ص. ۱۹۹) و خداوند است که به عنوان علت‌کل و مسبب الاسباب تأثیر مورد انتظار از دعا را افاضه خواهد نمود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۴۲).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. صحیفه سجادیه.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعليقات. محقق: عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). سروش هدايت. تنظیم سید محمود صادقی. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۱). نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور. قم: تشیع.
۸. حلی، ابن فهد احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعي و نجاح الساعي. بیروت: دار الكتاب العربی.
۹. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: منشورات شکوری.
۱۰. خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره. مقرر: عبد الغنی موسوی اردبیلی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۷۵). إرشاد القلوب المنجی من عمل به من أليم العقاب. تحقیق: سید هاشم میلانی. تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تصحیح و تعليق حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش. (۱۴۱۱ق). ثلاث رسائل (رساله هیاکل النور). محقق: احمد تویسرکانی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.

۱۶. ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۷. ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الرسائل. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۸. ملاصدرا، صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

المستخلصات

شرح الحقوق الاجتماعية للإنسان بناء على المبادئ الحكمية والفلسفية للعلامة الجوادى الآملى مع التركيز على منهج تفسير الإنسان بالإنسان

بدرام سركاني^١

محسن حبيبي^٢

حسين اسفنديارى^٣

الملخص

لاشك أن "الحقوق الاجتماعية للإنسان" حظيت ببحث واسع، إلا أن كل بحث يصل إلى نتائجها الخاصة على أساس المبنى المتخذ فيه. نهدف في هذه المقالة إلى تقييم منهج الجوادى الآملى فى تفسير الإنسان بالإنسان من خلال دراسة "كيفية تحليل الحقوق الاجتماعية للإنسان". أجري هذا البحث باستخدام المنهج الوصفى التحليلي. والسؤال الرئيسى هو: ما ضرورة إدراك هوية الإنسان ومكانته فى الوجود لتحقيق هذه الحقوق؟ حيث مثل هذه البحوث له تأثير مباشر على كيفية تحليل هذه الحقوق، فإن البحث فى هذا الصدد ضروري. يبدو أن فهم الأسس الوجودية للإنسان و المجتمع شرط أساسى لتحليل علاقة الإنسان بالمجتمع. وفقاً لهذا النهج، يركز الإدراك البشرى حصراً على ثلاثة مبادئ مفاهيمية: إدراك هوية الإنسان، ومكانته وعلاقته بنظام الوجود وبناءً على هذه المبادئ، يمكن تحليل المجتمع. يركز هذا المفكر فى رؤيته على التجربة والروح الإنسانية، التى تُشكل أساساً لتحقيق مجتمع عادل، من خلال تأكيدها على مكانة الإنسان فى الوجود وكرامته المتأصلة و ضرورة استناد تفسير الحقوق الاجتماعية إلى الفطرة، بهدف إتخاذ الإنسان الكامل قدوة لخليفة الله. يشير التأمل فى المقالات المكتوبة إلى أن دراسات عديدة أجريت فى تحليل الحقوق الاجتماعية للإنسان إستناداً إلى آراء جوادى آملى إلا أنه يُشاهد إهتماماً أقل لمنهجه فى تفسير الإنسان بالإنسان. يُثبت هذا المقال أن هذا الأساس من الأسس المهمة فى تفسير الحقوق الاجتماعية للإنسان و هو ما تركز هذه الفكرة عليه بالتأكيد.

الكلمات المفتاحية: الأثرولوجيا، المجتمع، الفطرة، الذات الفردية، الحقوق الاجتماعية، الجوادى الآملى

١. طالب دكتوراه، فى مجال الأسس النظرية الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية، قم المقدسة، إيران. (P.serkani@gmail.com)

٢. الأستاذ المشارك، قسم الفلسفة، كلية الأدب الفارسي واللغات الأجنبية، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران.

(Mohsenhabibi212@gmail.com)

٣. دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية، جامعة تربية مدرس، طهران، إيران. (Hossein.esfandiar@modares.ac.ir)

مكانة العقل في فهم الحكم الإلهي واكتشافه مع التأمل في فكر العلامة آية الله الجوادى الآملى

حسين المقدس^١

الملخص

من المسائل المهمة المتعلقة بالعقل حجتيه ودوره في فهم الحكم الالهي. ولا شك أن الفهم الصحيح للدين يكمن في حسن استخدام موارده. وفي هذا الصدد، إذا كان الدين مجموعة من العقائد والأحكام والأخلاق، والسبيل إلى تحقيق هذه الأمور هو من خلال المصادر التي حددها الشرع، وقد حدد الفقهاء عموماً أربعة مصادر للتشريع الإسلامي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والعقل. في هذه الأثناء، ثمة آراء عديدة حول سلطة العقل في فهم القضاء الإلهي أو اكتشافه. يعتقد البعض أنه لا يوجد فهم، بينما يعتقد آخرون، مع قبولهم لحجيه العقل، أن الحكم الإلهي يمكن اكتشافه بالعقل. وفي هذا الصدد يتبين من ظاهر بعض أقوال العلامة الجوادى الآملى أنه كان يعتقد بنفي حكم العقل، بينما يتبين في بعض كتبه الأخرى أنه كان يعتبر العقل مصدراً مستقلاً إلى جانب الكتاب والسنة، وأنه كان يعتقد أن العقل قد نص على ما لم ينص عليه الكتاب والسنة، وأن فتواه هي فتوى الشريعة. لذلك، ولما كان فهم هذه النقطة يبدو ضرورياً لمعرفة موقف العقل في اكتشاف الحكم الإلهي كمصدر مستقل، فقد تناول هذا البحث هذه المواقف بأسلوب تحليلي. وتشير نتائج البحث إلى أن العقل، من جهة، قادر على فهم الحكم الإلهي واكتشافه من خلال النظر في الرواية. من ناحية أخرى، بالإضافة إلى روايته، يستطيع، من خلال إدراكه لبعض المزايا والعيوب، استكشاف الحكم الإلهي. في الواقع، يُعبّر عن الحكم الإلهي من خلال وسيلتين: الرواية والعقل، ويُعتبر العقل أيضاً مصدراً للحكم الإلهي.

الكلمات المفتاحية

الدين، العقل، النظري، العملي، اكتشاف الحكم الإلهي. جوادى آملى.

١. أستاذ مساعد بجامعة القرآن الكريم وعلومه. قم. إيران. (m.kor82@yahoo.com)

تطبيق العقل البرهاني في التفسير الاجتهادي الجامع في التسليم

حسن صادقي^١

زينب تقي لو^٢

الملخص

يعتمد تفسير «التسليم»، من خلال استخدام مناهج تفسيرية متنوعة قائمة على مصادر التفسير، على منهج اجتهادي الجامع. ومن بين هذه المناهج التفسير بالعقل أو التفسير العقلي. في تفسيره القيم لـ«تسليم»، ركّز آية الله جوادي آمل على التفسير العقلي، ووظفه بشكل مكثف. ومن وجهة نظره، يلعب العقل دور «المصدر» في هذا الموقف، والتفسير العقلي في الواقع هو نقيض المنهج السردى والتفسير غير الرسمي. إن النتيجة المعرفية لاستخدام العقل البرهاني والمصدر في التفسير لا تقتصر على تأكيد تعاليم القرآن الكريم وإظهار انسجامه مع العقل والعقلانية في التعاليم المنزلة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى توضيح هذه التعاليم وتعميق فهمها، وتجنب الفهم الخاطئ أو الناقص أو السطحي. تتناول هذه المقالة، المكتوبة بأسلوب وصفي تحليلي، ماهية العقل، والعقل البرهاني، والتفسير الاجتهادي الشامل، وتعرض وجهات نظر مختلفة حول التفسير بالعقل، وتشرح بعض أدلته القرآنية والرواية. والنقطة المهمة في هذا الموضوع هي الاهتمام بمبادئ استخدام العقل البرهاني في التفسير. للعقل البرهاني تطبيقات متعددة في التفسير، من أهمها: دور العقل البرهاني كمرجع ونفي للمعنى، ودور العقل البرهاني كمرجع خاصّ وتحديد للمعنى، وبيان المضامين وتعميق الفهم، وإثبات مضامين الآية وتقويتها، والتكليف العام والتقييد المطلق، ونقد تفسير الروايات التفسيرية.

الكلمة المفتاحية

العقل، عقل المصباحي، العقل البرهاني، تسليم، آية الله جوادي آمل، التفسير الاجتهادي الجامع.

١. باحث وأستاذ في المستويات العليا من الحوزة العلمية. (sadegi114@chmail.ir)

٢. طالب المستوى الرابع في تفسير القرآن وعلومه، جامعة الزهراء (ع)، قم. (taghilo315@chmail.ir)

تحليل مقارن للبرزخ الصُّعُودِي والنُّزُولِي فِي العرفان النظري واختلافات مشهَد الأُحدِيَّة بين خاتم الأنبياء والمرسلين والخالد النبي بناءً على فصوص الحكم لإبن العربي

حامد إسماعيل زاده^١

الملخص

تتناول هذه المقالة قصة الخالد النبي (عليه السلام) و دعايته لعالم البرزخ الصعودي. كما تشير إلى تحليل الحكمة التي أفيضت عليه من خلال غلبة الاسم «الصمد» على قلبه، ودعوته قومه إلى الاسم «الاحد الصمد». الهدف الرئيسي لهذا البحث هو تحليل مفهوم «البرزخ» في العرفان النظري، والتباين بين «البرزخ الصعودي» و «البرزخ النزولي»، وكذلك الفرق بين شهود الخالد (ع) لمقام «الأحدية» الإلهي وشهود خاتم المرسلين (صلى الله عليه وآله) لهذا المقام. اعتمد هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي مستخدماً المصادر المكتبية والنصوص العرفانية لدراسة مفاهيم «البرزخ» و«الأحدية» ومراتبهما. يُمثّل «البرزخ الصعودي» و«البرزخ النزولي» مفهومين متميزين في العرفان الإسلامي، يختلفان جوهرياً من تسعة وجوه (منها: جهة الحركة، الغاية، وتجليات الأسماء الإلهية). يختلف شهود الخالد (عليه السلام) لمقام الأحدية عن شهود رسول الله الأكرم (صلى الله عليه وآله) لثلاثة أسباب.

الكلمات المفتاحية: الأحدية، البرزخ النزولي، البرزخ الصعودي.

١. متخرج من المستوى الرابع في الحوزة العلمية في قم. (Hamed.asrar67@yahoo.com)

شرح مبدأ البراءة من منظور صوفيّ

(مع التركيز على آراء الإمام الخميني ونظرة على آراء آية الله الجوادى الآملي)

عادل مقداديان^١أبو الفضل طاجيك^٢

الملخص

إن التصوف الشيعي، وإن لم يُقدّم تعريفاً مُتميّزاً عن غيره من التصوف، إلا أنه يمتلك بلا شك مصادر فريدة (مثل الروايات والأدعية من مختلف الآفاق المعرفية)، وبالتالي تعاليم تكاد تكون غائبة في فروع صوفية أخرى. يهدف هذا المقال، الذي كُتِب باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، إلى شرح مسألة "البراءة في التصوف الشيعي" كعقيدة تفتقر إليها التصوفات الأخرى. تُحلل هذه المقالة البراءة في قوسي الصعود والنزول، وتحاول إثبات فرضية أن البراءة في قوس الصعود يمكن تقديمها كموقف ثلاثي المراحل، حيث ينقطع الحاج إلى الله عن غيره بالمرور بهذه المراحل الثلاث. وبهذا المعنى، تختلف البراءة الصوفية اختلافاً جذرياً عن البراءة من وجهة نظر علماء الشيعة. وفي قوس النزول، تُطرح فرضية أيضاً أن تجلي "اسم البراءة" هو حضرة الزهراء عليها السلام، التي بجمعها الأسماء مع تجلي اسم الولي، أي أمير المؤمنين، ستحدث آثاراً وجودية في العوالم. شرحت هذه المقالة الروايات والأحاديث المتعلقة بالسيدة الصديقة الطاهرة (سلام الله عليها) من منطلق التصوف الشيعي، وبالاستناد تحديداً إلى الأفكار الصوفية لثلاثة من حكماء الشيعة المتأخرين، وهم الإمام الخميني، والعلامة حسن زاده الآملي، وآية الله الجوادى الآملي.

الكلمات المفتاحية

البراءة، اسم البراءة، التصوف الشيعي، السيدة فاطمة (سلام الله عليها)، جمع الأسماء، نظام الأسماء.

١. أستاذ مساعد، قسم الأديان والتصوف، جامعة أهل البيت (ع) العالمية، طهران، إيران. (meghdadiyan@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد، قسم الأديان والتصوف، جامعة أهل البيت (ع) العالمية، طهران، إيران. (a.tajik1100@gmail.com)

تبيين كيفية تأثير الدعاء في نظام الوجود (استناداً إلى مباني فلسفه المشاء، الاشراق، و الحكمة المتعالية)

فائزة فرزانه^١
وحيدة فخار نوغاني^٢
أمير راستين طريقي^٣

الملخص

الدعاء عبادة أمر به الله مراراً في القرآن الكريم و وعد بازائه الاستجابة و التأثير. السؤال هو: إذا حصل الإستجابة فكيف يؤثر الدعاء في نظام الوجود على أساس الأصول الحكمية؟ في هذه المقالة سيتم الإجابة على هذا السؤال باستخدام الطريقة التوصيفي التحليلي و استناداً الى عقيدة التوحيد الافعالى، ثم سيتم تبيين و تحليل كيفية تأثير الدعاء على نظام الوجود بناء على مباني المكاتب الثلاثة الرئيسية في الفلسفة الإسلامية (المشاء، و الإشراق، و الحكمة المتعالية). تكون نتائج البحث على النحو التالي: أن الفلاسفة المسلمين يؤكدون على تأثير و سببية الدعاء بعنوان أحد الأسباب الحقيقية و التكوينية في نظام الوجود، مع أن هناك اختلافاً مبنائياً في كيفية سببية الدعاء بين المكاتب الثلاث المذكورة، إلا أنه من خلال تحليل و مقارنة هذه المباني الثلاثة، نصل إلى نتيجة مفادها: أن النفس تصبح بسبب الدعاء مستعدة لقبول فيض الله تعالى، حتى يستجيب الله (الذي هو المؤثر الحقيقي و المسبب الحقيقي) الطلب للداعي، فلذا أن تأثير الدعاء و سببيته وفاقاً لنظر المكاتب الثلاثة في الفلسفة الإسلامية، ينتهي في النهاية إلى الله تعالى.

الكلمات المفتاحية

الدعاء، الاستجابة، التوحيد الافعالى، حكمة المشاء، حكمة الإشراق، الحكمة المتعالية.

١. ماجستير في الفلسفة و الحكمة الإسلامية، جامعة فردوسي بمشهد (frzanhfayzh@gmail.com)

٢. أستاذة مشاركة، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الإلهيات و الدراسات الإسلامية، جامعة فردوسي بمشهد. (fakhar@um.ac.ir)

٣. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة و الحكمة الإسلامية، كلية الإلهيات و الدراسات الإسلامية، جامعة فردوسي بمشهد. (arastin@um.ac.ir)

Explanation of the way prayer effects on the System of being (Based on the Principles of Peripatetic philosophy, Illuminationist philosophy and Transcendent theosophy)

Faezeh Farzaneh ¹

Vahida Fakhar Noghani ²

Amir Rastin Turoqi³

Abstract

Amir Rastin Tarqi; Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad. arastin@um.ac.ir Prayer is a form of worship that God has commanded multiple times in the Holy Quran, promising response and impact in return. The question is, how is the effect of prayer based on philosophical foundations? In the present study, this question will be answered with a descriptive-analytical method and based on the doctrine of Divine Unity in Actions (Tawhid Afali), and the Principles of the three main schools of Islamic philosophy (Peripatetic philosophy, Illuminationist philosophy, Transcendent theosophy) will be explained and analyzed. The findings of the study indicate that Muslim philosophers emphasize the effect of prayer as one of the true causes of the system of existence, and although there is a difference in the how of the causality of prayer among the three mentioned schools, at the same time, by evaluating and comparing these three bases, the conclusion is reached that The soul, as a result of prayer, becomes prepared to receive the grace of the divine, so that God, who is the real cause, acceptance the request of the person praying. Therefore, the impact and causality of prayer, based on the worldview of all three schools of Islamic philosophy, ultimately lead to the god.

Keywords: Prayer, acceptance, Tawhid in agency, Peripatetic philosophy, Illuminationist philosophy, Transcendent theosophy.

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

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad. (fakhar@um.ac.ir)

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

Explaining the Doctrine of Aversion Based on Sufi Perspectives
(With Emphasis on Imam Khomeini's Views and a Look at the Views of
Ayatollah Javadi Amoli)

Adel Meghdadian ¹

Abolfazl Tajik ²

Abstract

Shiite Sufism, in its distinctive form, exhibits characteristics that distinguish it from other forms of Sufism. The sources of Shiite Sufism, including the hadiths and sayings of the great ones, are different from those found in other Sufi traditions. As a result, Shiite Sufism presents teachings that are not found in other Sufi schools. This article, written in an analytical-descriptive style, aims to explain the concept of aversion in Shiite Sufism, a doctrine that does not exist in other Sufi traditions. This article will examine aversion from two distinct perspectives: ascension and descent. In the context of ascension, it is argued that aversion can be considered as a three-stage process that enables the seeker to sever his connection with anything other than God (saliqullah). This view highlights important differences between Shiite Sufi views and the views of Shiite theologians on this issue. In the context of descent, it is assumed that the manifestation of the “name of the bearer” is none other than the sacred personality of Hazrat Fatima (s). The connection of this manifestation with the emergence of the “name of the guardian” creates existential effects in various arenas. This article examines the hadiths and narrations related to the personality of Hazrat Fatima (s) within the framework of Shiite Sufi thought, especially based on the thoughts of three late Shiite scholars: Imam Khomeini, Allama Hassanzadeh Amoli, and Ayatollah Javadi Amoli.

Keywords: aversion, name, Shiite Sufism, Hazrat Fatima (s), unity of being, system of names of Allah

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Ahl al-Bayt International University, Tehran, Iran. (meghdadian@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Ahl al-Bayt International University, Tehran, Iran. (a.tajik1100@gmail.com)

A Comparative Analysis of the Ascending and Descending Interlude in Theoretical Mysticism and the Differences in the Witnessing of the Oneness of Hazrat Khatmi Marbatat and Khalid Nabi Based on Ibn Arabi's Fusous Al-Hikam

Hamed Esmaeilzadeh ¹

Abstract

This article examines the story of Hazrat Khalid (peace be upon him) and his preaching of the "world of the ascending barzakh". It also analyzes the wisdom that was revealed through the dominance of the name "al-Samad" in his heart and referred to the invitation to the name "al-Ahad al-Samad". The main purpose of this research is to analyze the concept of "barzakh" in theoretical mysticism, the differences between "ascending barzakh" and "descending barzakh", and also the distinction between Hazrat Khalid's witnessing of the status of divine "oneness" and Hazrat Khatmi's witnessing of this status. This research has examined the concepts of "barzakh", "oneness" and it, using the sources of libraries and mystical texts. "Ascending barzakh" and "descending barzakh" are two distinct concepts in Islamic mysticism that have fundamental differences, including various aspects (including the direction of movement, the goal, and the manifestations of divine names). Hazrat Khalid's testimony of the status of Oneness differs from the testimony of the Holy Prophet (PBUH) for three reasons.

Keywords: Oneness, descending purgatory, ascending purgatory

1. a fourth-level graduate of Qom Seminary. (Hamed.asrar67@yahoo.com)

Application of Argumentative Reason in Comprehensive Ijtihadic Interpretation of “Tasnim”

Hassan Sadeghi ¹

Zeinab Taghiloo ²

Abstract

Tasnim interpretation, by utilizing various methods of interpretation based on sources of interpretation, has a comprehensive ijtihadic interpretation method. In this comprehensive method, one of the methods is interpretation with reason or rational interpretation. In his valuable interpretation of Tasnim, Ayatollah Javadi Amoli, by focusing on comprehensive ijtihadic interpretation, has focused on rational interpretation and has made extensive use of argumentative reason. From his perspective, reason plays the role of a “source” in this position, and rational interpretation is in fact the opposite of the narrational and apocryphal method. The epistemological result of applying argumentative reason and a source in interpretation is not only to confirm the Quranic teachings and to show the harmony of the Quran with reason and rationality in revealed teachings, but beyond that, to further explain and deepen the understanding of the teachings and also to avoid incorrect or incomplete and superficial understanding. The present article, written using a descriptive-analytical method, explains the nature of reason, demonstrative reason, and comprehensive ijtihadic interpretation, and mentions various perspectives on interpretation with reason, and explains some of its Quranic and narrational evidence. The important point in this topic is to pay attention to the principles of using demonstrative reason in interpretation. Demonstrative reason has several applications in interpretation, some of the most important of which are: the role of demonstrative reason as a common ground and

1. Researcher and Professor at the Higher Levels of the Seminary. (sadegi114@chmail.ir)

2. Level 4 scholar in Quranic interpretation and sciences, Al-Zahra University (AS), Qom. (taghilo315@chmail.ir)

negation of meaning, the role of demonstrative reason as a specific ground and determination of meaning, explaining the contents and deepening understanding, confirming and strengthening the contents of the verse, general assignment and absolute restriction, and criticism of the interpretation of interpretive narrations.

Keyword: reason, Misbahi's reason, demonstrative reason, tasnim, Ayatollah Javadi Amoli, comprehensive ijihadic interpretation

The status of reason in understanding and discovering the divine decree with a reflection on the thoughts of Allama Ayatollah Javadi Amoli

Hossein Moghaddis¹

Abstract

One of the important issues regarding reason is its authority and role in understanding and discovering the divine decree. There is no doubt that the correct understanding of religion lies in the proper utilization of the resources of that religion. In this regard, if religion is a set of beliefs, rules, and ethics, the way to achieve these matters is through the sources specified by religion. Jurists have generally identified four sources for Islamic law, which are: Quran; Sunnah, consensus and reason. In the meantime, there are many views on the authority of reason in understanding or discovering the divine decree. Some believe in the lack of understanding and some, while accepting the authority of reason, believe in discovering the divine decree by reason. In this regard, it is clear from the appearances of some of the words of Allamah Javadi Amoli He believed in the negation of the rule of reason. However, it is clear from some of his other works that he considered reason to be an independent source alongside the Book and the Sunnah. He believed that reason has stated what the Book and the Sunnah did not state, and that its fatwa is the same as the fatwa of the Sharia. Therefore, since understanding this point seems important in order to recognize the position of reason in discovering the divine decree as an independent source, this research has examined these positions using an analytical method. The findings of the research indicate that reason, on the one hand, can succeed in understanding and discovering the divine decree by looking at the narration. On the other hand, besides his narration, by recognizing some advantages and disadvantages, he can explore the divine decree. In fact, the divine decree is expressed through two means: narration and reason, and reason is also considered a source for the divine decree.

Keywords: religion, reason, theoretical, practical, discovery of the decree. Javadi Amoli.

1. Assistant Professor, University of Holy Quran Sciences and Knowledge. Qom. Iran. (m.kor82@yahoo.com)

**Explaining human social rights based on the philosophical foundations
of Allamah Javadi Amoli, emphasizing the approach of interpreting
human to human**

Pedram Serkani ¹

Mohsen Habibi ²

Hossein Esfandiari ³

Abstract

Without a doubt, the “social rights of humans” have been extensively researched. However, each study has reached its own conclusions based on its respective approach. This article aims to evaluate Javad Amoli’s human-to-human interpretation approach in analyzing “how to analyze human social rights.” This research is conducted using an analytical-descriptive method. The central question is: why is it essential to understand human identity and his place in existence to achieve human social rights? Since the impact of these studies directly influences the analysis of human social rights, research in this regard appears to be necessary. It seems that a prerequisite for analyzing how humans relate to society is a precise understanding of the ontological foundations of human beings and society. Based on this approach, understanding human beings is achieved solely through three conceptual principles: “identity recognition,” “place recognition,” and “recognition of the relationship between humans and the universe.” Based on these conceptual foundations, an analysis of society can be drawn. The focal point of Javad Amoli’s perspective is the experience and the authentic human spirit that This perspective, by emphasizing the position of man in existence, his inherent dignity, and the necessity of basing the explanation of social rights on nature, provides the basis for the realization of a just society, with a view to taking the role model of the perfect

1. P.H.D student in the field of Islamic Theoretical Foundations, University of Islamic Education, Qom, Iran. (P.serkani@gmail.com)

2. P.H.D Associate Professor, Department Of Philosophy, Faculty Of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh University, Tehran, Iran. (Mohsenhabibi212@gmail.com)

3. P.H.D in Islamic Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Hossein.esfandiar@modares.ac.ir)

man as the divine caliph. Reflecting on the published articles, it is evident that multiple studies have been conducted on analyzing human social rights based on Javad Amoli's ideas. However, less attention has been given to his human-to-human interpretation approach. This article demonstrates that this foundation is a significant and emphasized principle in explaining and analyzing human social rights within his philosophy.

Keywords: Anthropology, society, nature, individual self, social rights, Javadi Amoli

Table of Contents

Explaining human social rights based on the philosophical foundations of Allamah Javadi Amoli, emphasizing the approach of interpreting human to human .	157
Pedram Serkani	
Mohsen Habibi	
Hossein Esfandiari	
The status of reason in understanding and discovering the divine decree with a reflection on the thoughts of Allama Ayatollah Javadi Amoli.....	156
Hossein Moghaddis	
Application of Argumentative Reason in Comprehensive Ijtihadic Interpretation of “Tasnim”	154
Hassan Sadeghi	
Zeinab Taghiloo	
A Comparative Analysis of the Ascending and Descending Interlude in Theoretical Mysticism and the Differences in the Witnessing of the Oneness of Hazrat Khatmi Marbatat and Khalid Nabi Based on Ibn Arabi’s Fusous Al-Hikam	153
Hamed Esmaeilzadeh	
Explaining the Doctrine of Aversion Based on Sufi Perspectives (With Emphasis on Imam Khomeini’s Views and a Look at the Views of Ayatollah Javadi Amoli).....	152
Adel Meghdadian	
Abolfazl Tajik	
Explanation of the way prayer effects on the System of being (Based on the Principles of Peripatetic philosophy, Illuminationist philosophy and Transcendent theosophy)	151
Faezeh Farzaneh	
Vahida Fakhhar Noghani	
Amir Rastin Turoqi	

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 Year, No. 2, (Serial 49), summer 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