



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و هفتم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

۱۰۷

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

مداور

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)، کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ \* سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)



### داوران این شماره

علیرضا آل بویه، مصطفی آزادیان، حسین اترک، رحمان احترامی، محمد اصغری،  
رضا اکبری، میکائیل جمال‌پور، جواد دانش، منصور رستمی، حسین فقیه، قدرت‌الله  
قربانی، عیسی موسی‌زاده، هادی موسوی، منصور نصیری، وحید واحدجوان.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

### اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های مختلف الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

### اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

### رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### ۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابتهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

### ۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \*\*\* مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنفرانس** (عنوان کامل همایش یا کنفرانس، تاریخ، سازمان مربوطه)

### ۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

### ۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

### ۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)



○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

**حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

**نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

**وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

**ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

**روش استناد دهی: APA** (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

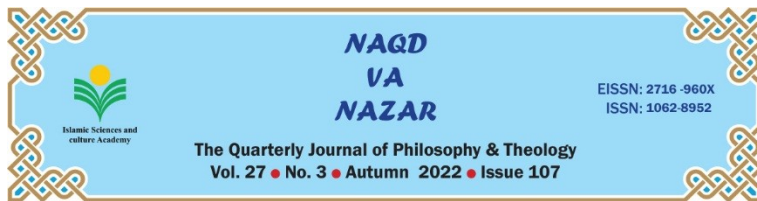
دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- تبیین معناشناختی و هستی‌شناختی تنهایی وجودی  
و ارائه رهیافت‌های آن از دیدگاه اروین د. یالوم و ملاصدرا  
رسول حسین‌پور تنکابنی - جهانگیر مسعودی - سیدمرتضی حسینی شاهرودی  
۹
- بررسی انتقادی «معنویت فطری» در نحله «مکتب»  
بر پایه نظریه انسجام  
احمد شاکرنژاد - سید احمد غفاری قره‌باغ - زکریا فصیحی  
۳۴
- اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس  
و نقش آن در پاسخ به شبهات قصاص  
علیرضا آل‌بویه - سید مهدی سجادی‌فر  
۶۵
- توضیح نسبت مرگ ارادی، معرفت و اخلاق در اندیشه صدرا  
محید تندر - سمیه ناکری  
۱۰۰
- گونه‌شناسی تمثیلات در باب پیوند نفس و بدن  
مصطفی عزیزی علویچه  
۱۲۲
- آسیب‌شناسی مؤلفه‌های دین‌گزیزی اومانیسم در تفکر دینی  
محمدصادق یوسفی مقدم - مرتضی غریب‌ان  
۱۵۰
- تحلیل دیدگاه ملا رجبعلی تبریزی  
درباره اشتراک لفظی وجود و دو تفسیر از آن  
مهدی عسگری - محمد سوری  
۱۷۸



نظر  
هدر



**Research Article**  
**A Semantic and Ontological Account of “Existential Loneliness” and Approaches to it by Irvin D. Yalom and Mullā Ṣadrā**

Rasoul Hoseinpour Tonekaboni<sup>1</sup>

Jahangir Masoodi<sup>2</sup>

Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi<sup>3</sup>

Received: 08/06/2021

Accepted: 24/08/2021

**Abstract**

The present article provides a semantic and ontological account of the concern for “existential loneliness” and approaches to it adopted by Irvin Yalom and Mullā Ṣadrā. Yalom holds that humans should handle their existential loneliness in their connectedness to others, whether it is a connection to fellow humans or to a divine entity. In explication of his approach, Yalom says that the most praiseworthy form of connection to others is the one based on “need-free love.” Mullā Ṣadrā believes that all creatures, including humans, are nothing by relational to God’s existence. In this article, we adopt a descriptive-analytic method to study the approaches taken up by Yalom and Mullā Ṣadrā to emancipation from

---

1. PhD graduated from transcendent wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran: hoseinpour8@gmail.com.

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran: ja\_masoodi@yahoo.com.

3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran: shahrudi@um.ac.ir.

---

\* Hoseinpour Tonekaboni, R. & Masoodi, J. & Hosseini Shahrudi, S. M. (2022). A Semantic and Ontological Account of “Existential Loneliness” and Approaches to it by Irvin D. Yalom and Mullā Ṣadrā. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp.9-31. Doi: 10.22081/jpt.2021.61119.1846

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

existential loneliness. The Sadraean approach involves two attitudes: (1) the (strict) philosophical attitude based on graded unity of existence and a relational view of beings, and (2) the (more strict) mystical attitude based on the personal unity of being and a view of beings as manifestations. The present research finds that a prime example of “need-free love” is to be found in the Transcendent Philosophy, which Mullā Ṣadrā refers to as the “inherent innate love of beings for God.” We conclude that, given the Sadraean principles about the human existence, existential loneliness is absurd.

**Keywords**

Existential unity, relation with fellow humans, existential relationality, illuminated relation, need-free love.

## مقاله پژوهشی

# تبیین معناشناختی و هستی‌شناختی تنهایی وجودی و ارائه رهیافت‌های آن از دیدگاه اروین د. یالوم و ملاصدرا

رسول حسین‌پور تنکابنی<sup>۱</sup> جهانگیر مسعودی<sup>۲</sup> سیدمرتضی حسینی شاهرودی<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸

### چکیده

موضوع نوشتار پیش‌رو تبیین معناشناختی و هستی‌شناختی دغدغه تنهایی وجودی و ارائه رهیافت‌های آن از سوی اروین یالوم و ملاصدرا است. یالوم بر این باور است که انسان‌ها می‌باید تنهایی وجودی را در پیوندیافتگی با دیگران مدیریت نمایند؛ حال یا پیوند با هم‌نوع و یا با موجودی الهی. او در تبیین رهیافت خود معتقد است که پسندیده‌ترین شکل پیوند با دیگران می‌باید بر پایه عشق عاری از نیاز باشد. ملاصدرا نیز بر این باور است که تمامی موجودات، از جمله انسان عین‌الربط به وجود پروردگار دانسته می‌شوند. در این مقاله نگارندگان با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی، رهیافت‌های یالوم و ملاصدرا را در رهایی از تنهایی وجودی مطالعه نموده‌اند. در رهیافت صدرایی دو رویکرد ملحوظ بوده است: ۱. رویکرد حکیمانه (دقیق) با محوریت وحدت تشکیکی وجود و رابطانگاری موجودات؛ ۲. رویکرد عارفانه (ادق) با محوریت وحدت شخصیة هستی و نمودانگاری موجودات. یافته پژوهش حاضر این شد که یکی از بهترین مصادیق عشق عاری از نیاز در حکمت متعالیه نهفته است که ملاصدرا از آن با عنوان عشق ذاتی و فطری موجودات به حق تعالی یاد نموده است. نتیجه آن شد که با وجود مبانی صدرایی پیرامون وجود انسان، تنهایی وجودی بی‌معنا است.

### کلیدواژه‌ها

تنهایی وجودی، ارتباط با هم‌نوع، عین‌الربطیت وجودی، اضافه اشراقی، عشق عاری از نیاز.

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. hoseinpour8@gmail.com
۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) ja\_masoodi@yahoo.com
۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. shahrudi@um.ac.ir

\* حسین‌پور تنکابنی، رسول؛ مسعودی، جهانگیر و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۱). تبیین معناشناختی و هستی‌شناختی تنهایی وجودی و ارائه رهیافت‌های آن از اروین د. یالوم و ملاصدرا. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۹-۳۱. Doi: 10.22081/jpt.2021.61119.1846



## مقدمه

روان‌درمانی هستی‌گرا فرآورده فلسفه آگزیستانسیال و برخاسته از اندیشه‌های هایدیگر، سارتر، کی پر کگور، و هوسرل است که هدف اصلی آن آگاهی‌بخشی به انسان نسبت به دغدغه‌های وجودی با گسترده‌نمودن چشم‌اندازهای او به زندگی و جهان هستی است. یکی از این دغدغه‌ها تنهایی وجودی است که در صورت شناخت صحیح از آن، اندوه و اضطراب فراوانی برای شخص حاصل می‌گردد. اروین د. یالوم، روان‌درمانگر معاصر، بر این باور است که این تنهایی لازمه وجود انسان است و هیچ‌گیزی از پذیرش آن در زندگی نیست. بر این اساس ما می‌باید قسمتی از تنهایی وجودی را در خود نگاه داریم و به عبارتی هضمش کنیم، اما برای قسمت دیگر آن می‌توانیم با دیگران رابطه برقرار نماییم. در کنار رابطه با هم‌نوع، یالوم بر این باور است که خداوند موجودی است که برای بسیاری می‌تواند تنهایی وجودی را کاهش دهد. همچنین او بهترین حالت برای رهیافت خود را زمانی می‌داند که با محوریت عشق عاری از نیاز صورت گرفته باشد. بدین منظور، او دیدگاه‌هایی از مارتین بوبر، آبراهام مزلو و اریک فروم ارائه می‌کند. براساس دیدگاه بوبر، انسان پیوندی ازلی با پروردگار خویش دارد و پرتویی از او به‌شمار می‌آید. این انگاره تا آن اندازه عمیق و مهم است که یالوم با پذیرش آن حتی دغدغه تنهایی وجودی را بی‌معنا تلقی می‌کند.

در این نوشتار، نگارندگان با الهام از انگاره پیوندداستگی در روان‌درمانی وجودی، آن را گذرگاهی به دیدگاه ملاصدرا دانسته و به ارائه رهیافتی نوین برپایه اندیشه‌های صدرایی پرداخته‌اند. دو رویکرد در منظومه حکمی صدرایی مورد توجه بوده است: ۱. رویکرد دقیق یا حکیمانه؛ ۲. رویکرد ادقّ یا عارفانه. در رویکرد حکیمانه که همان وحدت تشکیکی وجود است، نسبت وجودهای امکانی به حق تعالی نسبت عین‌الربط است. اما در رویکرد عارفانه که بر پایه وحدت شخصیه هستی شکل گرفته است، هرآنچه غیر حق است سایه‌ها، نمودها و شئون آن یگانه وجود خوداستوار قلمداد می‌شوند. بر این اساس موجودی چون انسان، ذاتاً و تکویناً عین‌الربط به آفریدگار خویش است. در ادامه، یافته پژوهش خود را براساس گزاره روان‌درمان‌گرایانه عشق



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی)، پاییز ۱۴۰۱

عاری از نیاز و مبتنی بر مبانی و آموزه‌های حکمت متعالیه ارائه کرده‌ایم. پرسش‌های بنیادین ما در این نوشتار از این قرار است:

۱. تنهایی وجودی چیست، تا چه اندازه در زندگی انسان قابل درک است و چه پیامدی از درک آن پدیدار می‌شود؟
۲. چه راهکاری در روان‌درمانی وجودی برای رهایی از تنهایی وجودی پیشنهاد شده است؟
۳. رهیافت صدرایی به دغدغه تنهایی چیست و با چه مبنایی پی‌ریزی می‌شود؟

### ۱. تنهایی وجودی: چیستی و ویژگی‌ها

تنهایی وجودی یکی از دغدغه‌های بنیادین در روان‌درمانی هستی‌گرا است که اگرچه واژه‌ای به‌ظاهر آسان‌فهم و روشن است، اما با کاوش در مقصود فلسفی روان‌شناسان و فیلسوفان اگزیستانس می‌یابیم که اصطلاحی به‌شدت دیرفهم و دیرهمضم است. روان‌درمان‌گران این عرصه به‌منظور تبیین هرچه بهتر تنهایی وجودی، نخست تفاوت آن را با انواع تنهایی مطرح در روان‌درمانی، مشخص و روشن می‌کنند. بر این اساس، ما در زندگی با سه گونه تنهایی روبه‌رو هستیم: ۱. میان‌فردی؛ ۲. درون‌فردی؛ ۳. هستی‌شناختی (وجودی). تنهایی میان‌فردی که معمولاً به شکل بی‌کسی و جداافتادگی به‌وقوع می‌پیوندد، به معنای دورافتادن از دیگران است. عواملی چون انزوای محیطی مکانی، نداشتن مهارت‌های اجتماعی مناسب و سازنده، داشتن تیپ شخصیتی خاص همچون خودشیفتگی و استثمارطلبی که موجب دورشدن شخص از هم‌نوعان می‌شود، از مواردی است که زمینه بروز این تنهایی را فراهم می‌آورد. (این تنهایی به‌شدت با تنهایی وجودی در ارتباط بوده و دارای مرزهای مشترک است). تنهایی درون‌فردی گونه دیگر از تنهایی است که در آن، اجزای وجود یک فرد از وی فاصله گرفته و در اصطلاح فرایند جداسازی رخ می‌دهد. این تنهایی زمانی اتفاق می‌افتد که فرد احساسات و خواسته‌هایش را خفه کند، بایدها و نبایدها را به جای آرزوهایش بپذیرد، به قضاوت خود بی‌اعتماد شود و استعدادهای خود را به فراموشی سپارد (Yalom, 1980, pp. 353- 354).





اما تنهایی ویژه‌ای در زندگی انسان وجود دارد که به هستی او مربوط است و در اصل و اساس او ریشه دارد (ویلاندر برستون، ۱۳۷۸، ص ۲۶۰)؛ تنهایی‌ای که با وجود خُرسندی از روابط با دیگران و به‌رغم خودشناسی و انسجام درونی تمام‌عیار، می‌تواند پابرجا باشد. این تنهایی به معنای اشاره دارد که میان انسان و هر موجودی، دهان گشوده و نمی‌توان بر آن پلی انداخت. این تنهایی زایل‌نشده‌ای است و برخی انسان‌بودن را همان تنهایی‌بودن دانسته‌اند. تنهایی هستی‌گرا پدیده‌ایست که میان فرد و دنیا رخ می‌دهد و با دغدغه‌هایی چون مرگ، مسئولیت و آزادی به‌شدت در ارتباط است (Yalom, 1980, p. 355). در این تنهایی، انسان به بی‌تفاوتی گسترده جهان آگاه می‌شود و او که از خود آگاهی برخوردار است، می‌یابد که می‌باید در جهان هستی بی‌پناه بماند.

تنهایی وجودی چند ویژگی را با خود به همراه دارد: نخست اینکه ما تنها به دنیا می‌آییم و در زادروزمان کسی ما را همراهی نمی‌کند. دوم آنکه ما تنها از دنیا می‌رویم و در سفر مرگ هم سفری از جنس خود نداریم. ویژگی سوم نیز این است که ما در گذر زندگی دنیوی کاملاً تنهایییم و اگر اشخاص و اشیایی را به گرد خود می‌آوریم، به‌منظور رهایی از تنهایی میان‌فردی است، نه تنهایی وجودی. پس ما هرگونه زیست کنیم، خواه تنها و خواه در اجتماع، این تنهایی از ما زدودنی نیست؛ بلکه بودن در کنار کسی و چیزی، تنها باعث سرگرمی و فراموشی ما از تنهایی وجودی می‌شود. علت آن است که تنهایی وجودی درون‌زاد و هم‌زاد انسان است. تنهایی وجودی اگرچه یک‌واژه است، اما به شمار وجودهای انسانی، مصداق و ظهور دارد. پس هر فرد انسانی، از آن جهت که وجود دارد، تنهایی وجودی دارد. از این روی است که ما در این مسئله با هم مشترکیم؛ یعنی اگرچه در وجود خود منحصر به فرد و مستقل هستیم، ولی در همین افراد و تنهایی‌بودن اشتراک داریم.

به هر روی، تنهایی وجودی می‌باید هر چه زودتر شناخته شود. این تنهایی تا مدت‌ها برای بسیاری قابل فهم و پذیرش نیست؛ زیرا ما معمولاً دل‌مشغول امور زندگی هستیم و کمتر به خویشتن خود توجه می‌کنیم. یک علت دیگر نیز که اهمیت دارد این است که ما از اصل تنهایی هراسان و گریزانیم و حتی حاضر نیستیم در مورد آن چندان فکر کنیم.



چنانچه شخص به خود اجازه تأمل درباره تنهایی وجودی را ندهد، تا مدت‌ها و در دوران سالخوردگی نیز نمی‌تواند این مهم را دریابد. بنابراین فهم تنهایی وجودی مستلزم فراهم‌بودن و فراهم‌نمودن بستر اندیشیدن پیرامون آن است. اگر نیک بنگریم، تنهایی وجودی آغازی تلخ و دردآور دارد، اما فرجام آن پسندیده و رهایی‌دهنده است؛ زیرا دست‌کم انسان را از مواجهه ناگهانی با این مسئله در پایان عمر نجات می‌بخشد. بر این اساس، تأخیر در شناخت تنهایی وجودی پیامدی جز اندوه و اضطراب برای انسان ندارد و حتی توان او را در گزینش راه‌حل مناسب می‌زداید (Yalom, 1980, p. 398).

## ۲. هستی‌شناسی تنهایی وجودی

به باور یالوم، ما در فرآیند آگاهی از دغدغه تنهایی وجودی دچار یک نوع درماندگی هستیم. این درماندگی پاسخی هیجانی به این دریافت است که ما را به هستی وارد کرده‌اند، بدون آنکه خواسته باشیم و یا بدان راضی بوده باشیم. افکنده‌شدن اصطلاحی است که هایدیگر برای ترسیم این وضعیت پیشنهاد می‌کند؛ حالتی که برنامه‌های ما را برای آنچه می‌خواهیم سرانجام بشویم و بدان برسیم محدود می‌نماید. یالوم نیز از اصطلاح دیگری با نام آشنایی‌زدایی استفاده می‌کند. از نظر او، تنهایی وجودی چنان زیر لایه‌های دست‌ساخت انسان در زندگی پنهان می‌شود که ما فقط دنیایی سرشار از روزمرگی و فعالیت‌های روزمره آن لایه‌ها را مشاهده می‌کنیم. به‌واقع، ما محصور جهان باثباتی از رسوم و پدیده‌های آشنا هستیم و در بستری گرم و نرم از متعلقات (دنیوی) آرامیده‌ایم؛ درحالی‌که جهان سرشار از تنهایی، مدفون و مسکوت مانده‌است و گاه‌وبی‌گاه در لحظاتی کوتاه دهان می‌گشاید و با ما سخن می‌گوید. گاه پرده واقعیت (طبیعت و ظاهر) کنار می‌رود و نگاه گذرای ما بر بساط پنهان در پشت این ظاهر فریبا افکنده می‌شود. دقیقاً در همین لحظات، معانی پدیده‌ها تحریف می‌شود، نمادها فرو می‌پاشند، و لنگر درخانه‌بودن (روزمرگی) از جای کنده می‌شود تا یک آشنایی‌زدایی آنی اتفاق بیفتد.

در تفسیر یالوم از دغدغه تنهایی که با نام آشنایی‌زدایی شناخته شد، در لحظات





پُر شده از دلهره ژرف اگزستانسیال که رابطه انسان با جهان به شدت دگرگون و لغزنده می شود، تجربه تهی بودن، گم گشتگی و محرومیت رخ می نمایاند. هم هنگام، تمامی چیزهایی که تا پیش از این متعلق به خود می دانستیم، رنگ می بازد و تباه می شود و دیگر چیزی برای دستاویزی و رهایی از این دغدغه درون زاد باقی نمی ماند. این فرایند که تصور نیستی موجب بروز ترس می شود، آغازگاه درک تنهایی وجودی است که بسا افراد بسیاری آن را درنیابند و یا حاضر به آگاهی از آن نباشند. از نظر یالوم، یکی از بسترهایی که امکان تجربه و درک تنهایی وجودی را فراهم می آورد، کنار گذاشتن نقش های زندگی است. بیشتر انسان ها از نقش ها و مسئولیت هایی برخوردارند که اگر از آن دوری گزینند، بهتر از هر لحظه می یابند که در وجود خود تنها هستند و آن نقش ها عاریتی بود به منظور هدفی این جهانی تا نیازهای خود را برآورده نمایند (Yalom, 1980, pp. 358- 360).

### ۳. رهیافت اروین یالوم به تنهایی وجودی: پیوندیافتگی

یالوم تنهایی را پدیده ای گریزناپذیر می داند که چون بخشی از هستی انسان است، می باید فقط به گونه ای هضم شود. او از اینکه چگونه انسان می تواند تا حدودی خود را از تنگنای تنهایی وجودی برهاند، بر این باور است که شخص قسمتی از تنهایی را در نهاد خویش نهان می دارد و سرسختانه آن را تاب می آورد، اما قسمت باقی مانده را در پیوندیافتگی با دیگران مدیریت می کند؛ حال یا با هم نوع و یا با موجودی الهی ارتباط برقرار می کند. یالوم در این قسمت تأکید می کند که پشتیبان اصلی در مقابله با تنهایی وجودی، ماهیتی ارتباطی دارد؛ از این رو او روابط میان فردی را در تظاهرات بالینی هستی گرا مورد توجه قرار می دهد (Yalom, 1980, pp. 362-363). اما مشکلی در این رابطه وجود دارد که نام آن آمیختگی تنهایی است. از نظر یالوم، انسان باید بیاموزد که با دیگری ارتباط برقرار کند، ولی:

۱. بی آنکه با بدل شدن به بخشی از او به فکر فرار از تنهایی باشد؛
۲. بی آنکه او را تا سطح ابزاری برای دفاع در برابر تنهایی فرو بکاهد.

در اینجا می‌توان از دو واژهٔ apart (جدا از ...) و a part (بخشی از/ یک بخش از ...) استفاده کرد. مهم‌ترین وظیفهٔ میان‌فردی انسان این است که در یک آن، هم بخشی از یک فرد در یک رابطه و هم جدا از یک فرد در یک رابطه باشد. بر این اساس می‌باید گفت که تنهایی وجودی و تنهایی میان‌فردی ایستگاه‌های فرعی یکدیگر به‌شمار می‌آیند. فرد، نخست می‌باید خود را از دیگری جدا کند تا بتواند با تنهایی روبه‌رو شود. به سخی دیگر، فرد می‌باید تنها باشد تا تنهایی را تجربه کند. ولی سرانجام این رویارویی با تنهایی است که به فرد امکان می‌دهد رابطه‌ای ژرف و پرمعنا با دیگری برقرار نماید. یالوم بر این باور است با اینکه انسان‌ها در هستی خود تنها هستند، اما به‌علت دارا بودن این صفت مشترک می‌توانند با ایجاد رابطه میان خود و دیگران و پل‌زنی از وجود خود به دیگری از این مفاک و وحشت‌انگیز به‌نحوی گذر نمایند. البته رابطهٔ مدنظرِ یالوم در بهترین شرایط، زمانی به‌وجود می‌آید که یک شخص به‌شیوه‌ای به دور از نیاز با دیگری ارتباط برقرار نماید. به سخی دیگر، دوست داشتن دیگری به خاطر او، نه به خاطر خود که اصطلاحاً به آن عشق عاری از نیاز می‌گویند (Yalom, 1980, pp. 362-364 & 397).

#### ۴. رهیافت صدرایی به دغدغهٔ تنهایی: پژوهشی در انگارهٔ پیوندداشتهگی در ادبیات متعالیه

گفته شد که در روان‌درمانی هستی‌گرا، پشتیبان اصلی در برابر تنهایی وجودی ساختاری ارتباطی دارد. این مسئله در حکمت متعالی صدرایی نیز ریشه‌دار است و در ادبیات متعالیه، با عناوینی چون وجود رابط، عین‌الربط و الفقر، هویات و اُنیات تعلقی (و حتی تجلی و تشأن) یاد شده است. این تعبیر خود ملاصدرا است که بن‌مایهٔ ادعای ما را در این قسمت تشکیل می‌دهد: در فلسفهٔ ما، هستی تمامی ممکنات از قبیل [وجود] رابط‌هایی نسبت به وجود حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۹).

انگارهٔ ربط یا همان پیوندداشتهگی از رکن رکنی چون اصالت وجود تراوش یافته و بر مبنای آن تفسیر و تبیین شده است. بی‌تردید پیوندداشتهگی می‌تواند مبنایی قوی در ارائهٔ راه‌حل برای رهایی از تنهایی وجودی و فروکاهش اندوه و اضطراب برجای مانده از آن به‌شمار آید. در ادبیات صدرایی، ربط/ رابط دو تفسیر را به خود دیده است: تفسیر





نخست براساس نگرش میانی ملاصدرا است که به وحدت تشکیکی هستی و لحاظ وجودهای رابط مشهور است و اصطلاحاً تفسیر حکمی نامیده می‌شود. تفسیر دوم که نگاه ژرفمندانه صدرایی است، گذر از وحدت تشکیکی و ورود به وحدت شخصیّه هستی است که به رویکرد عارفانه معروف شده است. در نگرش میانی، غیر از حق تعالی وجودهایی هستند که رابط نامیده می‌شوند. اما در نگرش نهایی، عنوان وجود دیگر شایسته غیر حق نیست؛ بلکه هر آنچه غیر اوست با عناوینی چون نمود، سایه و بازتاب از آن یاد می‌شود.

آنچه در هر دو تفسیر مشترک به نظر می‌آید، همان وجه پیوندداستگی است که مبنای مقابله با دغدغه تنهایی می‌باشد. بر این اساس، خواه نظام هستی را مشکک بینگاریم و وجودهای ربطی را در آن به‌نظاره بنشینیم و خواه هستی را یگانه و شخصی بدانیم و ظهورات را نمودهای آن وجود یگانه به‌شمار آوریم، وجه پیوندداستگی کاملاً مشهود است؛ چراکه تحقق وجودهای فقری / نمودها به اضافه اشراقیه صورت پذیرفته است. در اضافه اشراقیه دو سو وجود ندارد، بلکه تنها یک سو هست که طرف ساز است و طرفی که به هستی درمی‌آید، چیزی جز ربط و فقر محض به طرف ساز خود ذات اقدس پروردگار محسوب نمی‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۶ و ۳۶۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۷۱-۸۰).

البته یک تفاوت ظریف در تفسیر عرفانی به چشم می‌خورد و آن اوج وابستگی و ربطی است که به‌سبب برداشته‌شدن وجود و ذوات امکانی از تجلیات وجودی و به‌گفته ملاصدرا، لحاظ تعینات مراتب حق اول برای آنها قابل ملاحظه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱). به‌واقع در رویکرد عرفانی، یگانه وجود خوداستوار، دارای تجلیاتی است که این تجلیات نه عین اویند؛ چراکه دیگر تجلی معناداشت و نه غیر او؛ زیرا اگر می‌بودند حتماً از پیش خود دارای لحاظ استقلالی بودند. پس آنها بازتاب حضرت حق هستند که اسمی از اسماء، صفتی از صفات و کمالی از کمالات او را نمود بخشیده‌اند. این سخن همان مطلبی است که ملاصدرا در آثار خود، آن را جایگزینی تشآن به جای علیت نامیده است. در این رویکرد، آفرینشگر و آفریده، دو هویت جدا از هم دانسته

نمی‌شوند، بلکه هویت واحدی هستند که یکی اصل و حقیقت و دیگری فرع، طور و شأن آن قلمداد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۰؛ ج ۱، ص ۳۰۰).

اکنون بایسته است به بررسی تحقیقی مستندات صدرایی پیرامون انگاره پیوندداستگی با دو رویکرد حکمی و عرفانی پردازیم. نخست نگرش میانی ملاصدرا را مطالعه می‌نماییم و انگاره یادشده را در متن آن تحلیل می‌کنیم. پس از آن، نگاه ژرف صدرایی را پیش می‌کشیم و رویکرد عرفانی او را ارائه می‌نماییم. لازم است این مطلب را نیز یادآور شویم که در حکمت متعالیه، واژه رابط، هم با پیشوند وجود (و واژه ربط با پسوند وجودی) به کار رفته است و هم بدون آن. این ویژگی برخی عبارات ملاصدرا است. پس نباید انگاره پیوندداستگی را مختص رویکرد میانی وی برشمرد، بلکه رویکرد عرفانی، ربط را در خود به شیوه‌های دقیق‌تر و عمیق‌تر جای داده است.

#### ۱-۴. بررسی مستندات صدرایی پیرامون انگاره پیوندداستگی

##### ۱-۴-۱. براساس دیدگاه میانی و حکیمانه: وجودهای رابط؛ عین الربط به حق

در حکمت متعالیه با اثبات اصالت وجود و مجعولیت آن، تمام حقیقت موجود امکانی در پیوندداستگی با خاستگاه آن - واجب‌الوجود - و نیازمندی‌اش به آن معنا می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۷۸). در نگرش میانی صدرایی به هستی، وجود یا خوداستوار و بی‌نیاز است و یا نیازمند و وابسته. وجود وابسته، هیچ قوامی جز به ذات اقدس پروردگار ندارد. به‌واقع، هر موجودی از طریق علل و وسایط خود به حق پیوند دارد؛ پیوندی که به گونه‌ی عین‌الربطیت است و فاعلیت نزدیک خداوند را نیز اثبات می‌نماید:

هستی معلول نسبت به هستی علت خود، رابط و وابسته است. به سخنی دیگر، وجودهای امکانی نسبت به وجود واجب، روابطی هستند که هیچ استقلال از خود نداشته و محاط به اویند. پس تنها یک ذات خوداستوار وجود دارد که این روابط بدان تقوم می‌یابند. در نتیجه هر ذاتی که دارای صفات و افعالی است،



افعال همان ذات مستقل محسوب شده و خداوند فاعل نزدیک هر فعل و فاعلی دانسته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۱).

بر این اساس، وجودهای وابسته عین ربط و نیازمندی به حق تعالی هستند، نه آنکه ذاتی باشند که آن ذات وصفی با نام ربط و فقر را بر خود بار نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۶۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰؛ ج ۶، ص ۱۵). به‌واقع در نظام ربط وجودی، برای هر آنچه غیر حق است، هستی فقیرانه در نظر گرفته می‌شود. مراتب فروتر هستی، متقوم به مرتبه فراتر از خود هستند و مراتب فراتر نیز اگرچه قوام‌بخش شناخته می‌شوند، اما آن‌ها نیز از هستی فقیرانه برخوردارند. پس جملگی نسبت به حق تعالی در یک چیز مشترکند: هستی‌هایی که به‌تمامه ربط و فقرند. در چنین رویکردی، وجود و هویت هر موجودی همان پیوندداستگی با حق تعالی است و موجودی چون انسان جز این، حقیقت و هویتی ندارد. بر این اساس، عقل حکم می‌کند که گفته شود: هستی هر موجود و یا حتی ادراک هر موجودی، گویی لحاظ آن موجود در پیوندداستگی با ذات پروردگار است و نه چیز دیگر. در نتیجه اگر موجودی چون انسان، به خود و یا هر موجود (ممکن) دیگری توجه نماید، بالضروره می‌باید او را در پیوند با حق تعالی نگریسته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۷).

اما ملاصدرا تا این اندازه به انگاره ربط بسنده نکرد و تبیین آن را با رویکردی عمیق‌تر پی گرفت. او بر این باور شد که اساساً وجودهای امکانی، نه تنها به‌لحاظ استقلالی از هستی ساقط هستند، بلکه به‌لحاظ تعلقی نیز از تحقق برخوردار نیستند. تنها تعبیر براننده آن‌ها این است که آنان شئون ذات الهی و تطورات هستی بی‌منتهای او شمرده می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۵):

تمامی وجودهای امکانی و ائیات ارتباطی تعلقی، اعتبارات و شئون وجود واجب و پرتوها و سایه‌های آن نور قیومی‌اند که به حسب هویت، هیچ استقلالی از خود ندارند؛ زیرا تابعیت، ربط به غیر و نیازمندی، عین حقیقت آنان است [...] آن‌ها در ذات خود محض فقر و فاقه‌اند و هیچ حقیقتی جز تابعیت همان حقیقت واحد (حق تعالی) را ندارند. در نتیجه آن‌ها

شئون، فنون، حیثیات، اطوار و پرتوهای نور و تجلیات ذات او قلمداد می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۷).

#### ۴-۱-۲. براساس دیدگاه نهایی و عارفانه: ظهورات وجود یگانه

نگرش ژرف و کامل ملاصدرا به هستی را می‌باید در رویکرد عارفانه وی جستجو نمود. مبحث علیت بهترین قسمت از اسفار است که ملاصدرای عارف، از اطلاق اسم وجود بر ممکنات گذر و حذر می‌نماید و نام‌های لطیف‌تری چون شأن، نعت، و لمعه بر آنها می‌نهد. او علیت را به تجلی بازمی‌گرداند و دوگانه علت و معلول را به یگانه وجود و تجلیات، تشانات، تطورات و تفننات آن تفسیر می‌نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۱). در چنین نگرشی، استفاده از واژه وجود رابط و تعلقی و یا وجودهایی که عین‌الربط هستند، برای غیر حق یقیناً و قویاً نادرست است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۵)، بلکه وجود رابط می‌باید به نمود یا ربط فروکش کند و صادر، مظهر قلمداد شود. به واقع، قیام ذاتی معلول به علت، معلول را به وصف و شأن علت تبدیل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۴۹۶). بنابراین آنچه صدرای حکیم در نگرش میانی، آن را وجود رابط نامید، صدرای عارف آن را آینه و بازتاب وجود حق شناخت؛ زیرا افعال و آثار الهی، عین فقر و ربط به حق تعالی و به عبارتی عین ربط به منبع ظهور خود دانسته می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۹؛ ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۴۰). این سخن را می‌توان به گونه دیگری نیز تبیین نمود:

در نگرگاه عارفان، سراسر هستی نسبت به پروردگار معانی حرفی قلمداد می‌شود. هر آنچه غیر حق است، چون به اضافه اشراقیه پدیدار گشته، معنای حرفی است؛ از این رو تجلیات وجودی، خودنما نیستند، بلکه خدانما هستند و بود نیتند، بل نمودند. آنان نه در هستی و نه در صفات هستی استقلال ندارند. آنچه آنها دارند از حق تعالی است؛ به سوی اوست، برای اوست و به واسطه اوست. در مثل می‌توان گفت که تجلیات وجودی کلمه خدا محسوب می‌شوند و چون کلمه از آنچه در درون است حکایت می‌نماید، استقلال وجودی جای خود را به ربط می‌بخشد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۵).





در باورداشت صدرایی، خداوند کل الوجود است؛ همچنانی که کل او وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۰). این سخن بدین معناست که وجود حق تعالی صرف و بسیط است و بی تردید بسیط الحقیقه کل الاشیاء یا همان حقیقت و اصل موجودات دانسته می‌شود؛ به گونه‌ای که تمامی کمالات آن‌ها را به گونه‌ای اتم و اشرف داراست. وجودی که حقیقت همه چیز است، پس با آنان همراهی وجودی دارد. به‌واقع، احاطه خداوند به تمامی مظاهر هستی موجب همراهی او با تمامی ظهورات می‌گردد. همچنین موجودات نیز به او قائم شده‌اند و به‌سبب او هستی یافته‌اند. پس هیچ ذره‌ای در جهان یافت نمی‌شود که محاط و ربط به حق تعالی نباشد و حق نیز وجودش چنان بر ایشان احاطه یافته که از خود آن‌ها به آن‌ها نزدیک‌تر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۷۳). بنابراین می‌توانیم بگوییم که این حق تعالی است که در دو قوس نزولی و صعودی متجلی گشته و بر تجلیات خود احاطه‌ای از نوع احاطه عاکس بر عکس و صاحب سایه بر سایه خویش داشته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۹۱)؛ همچنانی که همو در وصف خویش فرموده است: *وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛* هر کجا که باشید او با شماست (حدید، ۴) و نیز: *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛* او آغاز است و فرجام، پدیدار است و پنهان، و او به هر چیز آگاه است (حدید، ۳).

##### ۵. یافته پژوهش (با محوریت عشق عاری از نیاز)

تنهایی وجودی از برایندهای دنیای مدرن و غلبه سکولاریسم و اومانیزم بر زندگی انسان عصر جدید است. به گفته اریک فروم، این مسئله بنیادی‌ترین دل‌واپسی بشر است که خاستگاه همه اضطراب‌هاست و مهم‌ترین وظیفه روان‌شناختی روان‌درمانگران نیز غلبه بر آن بوده است. بی‌تردید یکی از مهم‌ترین بسترهای پدیدایی دغدغه تنهایی وجودی، حذف خدا و جایگاه ارتباط انسان در زندگی با وجود متعالی او است. یالوم با آنکه، خود، اعتقاد چندانی به دین و معنویت ندارد، اما بر این باور است که رهایی از تنهایی وجودی برای بسیاری، به‌دست خداوند امکان‌پذیر است. این مسئله نشان می‌دهد که گویی یالوم به‌طرزی آگاهانه، به تأثیر وجود خدا در فرایند درمان اعتراف نموده



است. به باور نگارندگان، یالوم تا حد زیادی پذیرفته است که پرشدن ژرفای تنهایی وجودی، تنها با موجودی چون خداوند و عطف توجه به او امکان‌پذیر است. ملاصدرا قرن‌ها پیش به‌خوبی توانست بستر‌هایی از این دغدغه را از مسیر یادشده فراهم نماید. او به‌عنوان حکیمی معتقد و متشرع، موجودات را منفصل از خدا ندید و با طرح انگاره‌هایی چون اضافه اشراقی و معیت قیومی از سوی خدا، و عین‌الربطیت وجودی از سوی خلق، پیوندداستگی انسان با خدا را تبیین کرد.

همان‌گونه که گفته شد، یالوم در کارسازبودن دیدگاهش، به عشق‌عاری از نیاز باورمند است. پیشنهاد یالوم این بود که کاهش اندوه و اضطراب تنهایی با پیوندیافتگی با دیگری و عشق‌ورزی بدو امکان‌پذیر است. به سخنی دقیق‌تر، ما نیازی داریم که ناگزیر به‌سوی دیگران روی می‌آوریم؛ درعین‌حال می‌باید ارتباط خود را با دیگری به‌گونه‌ای برقرار کنیم که عاری از نیاز باشد. این جمله به‌لحاظ منطقی خودبرانداز است، مگر آنکه مصداق پیوند با دیگری خداوند باشد. هم‌اکنون قاعده عشق‌عاری از نیاز را در حکمت متعالیه پی می‌گیریم. برای این منظور، از یک قاعده فلسفی استفاده می‌کنیم: عشق ذاتی و جبلی موجودات به پروردگار.

در نظام حکمت صدرایی، عشق مقوله‌ایست که سبب پدیدایی موجودات و دوام وجود آن‌ها است؛ به‌گونه‌ای که اگر نمی‌بود، جهان هستی نیز شکل نمی‌گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۶۱). موجودات از جمله انسان، به‌گونه‌ای آفریده شده‌اند که ذاتاً به‌سوی کمال مطلق شوق دارند و برای دستیابی به آن در جوش و خروشند. در اندیشه صدرایی و با محوریت انگاره اصالت وجود، هر موجودی زنده، دارای ادراک و عاشق است. تا موجودی از دو ویژگی نخستین برخوردار نباشد، قطعاً نمی‌تواند عاشق و خواهان چیزی باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۷۰). پس همه موجودات در حد مرتبه وجودی خود، خواه بر مبنای تشکیک در وجود و خواه تشکیک در ظهور، عاشق حق تعالی هستند. به سخنی دیگر، خاستگاه تمامی حرکات و توقفات در موجودات، عشق به ذات پروردگار است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳). ساختار منطقی و استدلالی آنچه بیان شد از این قرار است:

۱. علت و معلول در حقیقت وجود واحدند و تفاوتشان تنها در کمال و نقص است.





۲. از آنجا که وجود، خیر محض و مطلوب است، هر موجودی خواستار و عاشق کمال ذات خویش است.

۳. هستی معلول می‌باید از سوی علت به کمال برسد؛ چراکه این ذات علت است که کمال و تمام معلول دانسته می‌شود.

نتیجه: هر معلولی (انسان) با عشق به علتش (ذات متعالی پروردگار) پابرجا گشته و سامان می‌یابد؛ تا آنجا که اگر چنین فرایند و ارتباطی نمی‌بود، نظام هستی دچار اختلال می‌شد.

نکته نهفته و قابل تأمل در این استدلال که هم ملاصدرا و هم حکیم سبزواری از آن پرده برداشته‌اند این است که مراد از عشق انسان (معلول) به حق تعالی، همان وجود عین الربطی او به پروردگار است و اینکه حق تعالی نیز بر انسان اضافه اشراقی دارد. به واسطه همین وجود عین الربطی و عشق ذاتی است که هویت انسان محفوظ و پابرجا می‌ماند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۱۵۸-۱۶۰). از گفتار ملاصدرا کاملاً به دست می‌آید که عشق و وجود همراه یکدیگرند؛ تا آنجا که اگر عشق نمی‌بود، زمین و آسمان، خشکی و دریا و آب و هوا هم نبود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۸۶). در نتیجه، نظام هستی بر پیوندی عشق‌ورزانه میان عالی و دانی و علت و معلول استوار گردیده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۹).

شاه‌بیت دیدگاه ملاصدرا در قاعده عشق ذاتی موجودات به حق تعالی، دقیقاً بر پایه عشق‌عاری از نیاز استوار است. در نگاه وی، برپایی نظام آفرینش بر پایه عشق، به این نیست که موجودات نسبت به ذات و کمالات خود عشق بورزند و به نحوی عشق خودخواهانه و از روی نیاز را در خود جای دهند؛ چراکه با این وصف هیچ‌گاه نظام هستی شکل نمی‌گرفت. از آنجا که تمام هستی و کمالات و ویژگی‌های معلول از سوی حق تعالی است و معلول ذره‌ای از هستی و کمالات را از خود ندارد و نیز علت تمام و کمال معلول قلمداد می‌شود، در نتیجه عشق معلول به کمال ذات خود، در واقع عشق او به ذات حق تعالی است. از این سخن برمی‌آید: همان‌گونه که یک شیء نمی‌تواند ایجادگر

خویش باشد (قاعدۀ عقلی استحاله تقدم شیء بر خود)، قطعاً نمی‌تواند نگهدارنده خویش هم باشد؛ زیرا دوام و جاودانگی امری است که می‌باید از سوی علت افاضه شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۹). بنابراین عشق، هم پدیدآورنده است و هم نگهدارنده و اگر قرار است وجود معلول استمرار یابد، سوی عشق او می‌باید فقط به جانب علتش (حق تعالی) باشد.

در ادبیات روان‌درمانی وجودی، عشق عاری از نیاز دارای چند مشخصه است. با آگاهی از این ویژگی‌ها، می‌توان دانست که گفتار ملاصدرا پیرامون عشق ذاتی موجودات به خداوند، بهترین مصداق عشق به دور از نیاز دانسته می‌شود. اینک برای اثبات مدعای خود، سخنان اروین یالوم را از کتابش با عنوان روان‌درمانی اگریستانسیال ارائه می‌نماییم. او در شناسایی عشق عاری از نیاز، مؤلفه‌هایی از سه اندیشمند ارائه می‌کند که به ترتیب آن‌ها را نقل می‌کنیم:

۱. مارتین بوبر: او به دو نوع رابطه باورمند است: ۱. من - آن؛ ۲. من - تو. در مورد نخست، تمام هستی انسان وارد رابطه نمی‌شود، بلکه بخشی از او (عقل و احساس) به ارتباط نائل می‌آید. اما در ارتباط دوم، فرد با هستی بالفعلش در نظر گرفته می‌شود و به انگیزه ایجاد یک پیوند زنده دوسویه میان من و تو، رو به سوی تو می‌آورد. مصداق این رابطه از نظر بوبر، رابطه انسان - خدا است. به باور او، اصل پیوندداستگی در انسان ذاتی و فطری است و پیش از تولد وجود دارد، اما با به دنیا آمدن به فراموشی سپرده می‌شود. در این رابطه همه وجود انسان درگیر می‌شود و چیزی برای خود باقی نمی‌ماند. همچنین این رابطه از روی آزمندی، توقع، تلافی و حتی بی‌طرفانه نیست. در چنین رابطه‌ای می‌باید کاملاً به تو گوش فرا داد، گفتارها و رفتارهای قالبی از تو را کنار گذاشت و اجازه داد تا پاسخ تو به من شکل و قالب دهد. برای پیوند با تو به شیوه‌ای عاری از نیاز، فرد یا می‌باید من را نادیده بگیرد و یا من را تعالی بخشد. در چنین وضعیتی، فرایندی به نام همگویی رخ می‌دهد که در آن، من با تمام هستی خود به تو رو می‌آورد. هم‌گویی درست نقطه مقابل تک‌گویی است که از تو روی گردانده می‌شود و در اصطلاح، فرایند





انعکاس پدید می‌آید. در انعکاس، فرد نه تنها متوجه من است، بلکه هستی تو را هم به فراموشی می‌سپارد. باین حال نباید از نظر دور داشت که درک پیوند من - تو آسان نیست و برای رسیدن به آن می‌بایست تلاش کرد. نکته بسیار مهم در این انگاره این است که بدون پیوند من - تو، انسان قادر به زنده ماندن نیست (و البته زیستن در فضای تو به سوزاندن من در شعله تو می‌انجامد).

۲. آبراهام میلو: او به دو گونه عشق معتقد است: ۱. عشق کاستی مدار که خودخواهانه و از سر نیاز است؛ ۲. عشق هستی مدار که بدون اوصاف یادشده است. عشق هستی مدار یا عاری از خودخواهی، تملک گرا نیست و افزون بر این که به دور از نیاز است، فراورده ستایش است. این عشق تجربتی است پُربار، والا و ارزشمند. عشق هستی مدار برخلاف عشق کاستی مدار که قابل ارضا است، به هیچ روی ارضاشدنی نیست. این عشق با ارزش از اضطراب و کینه تهی است و یا دست کم کمترین میزان آن را داراست. عاشقان این عشق حسد نمی‌ورزند و تهدیدکننده نیستند. این افراذ نیازمندی کمتری (به هم نوع) دارند؛ با این حال نوع دوست، گشاده دست و پرورنده‌اند. عشق هستی مدار در معنایی ژرف، امکان خودباوری را فراهم می‌سازد و احساس سزاوار عشق بودن و عشق ورزیدن را پدید می‌آورد؛ عواملی که رشد پیوسته عاشق را شتاب می‌بخشند.

۳. اریک فروم: او عشق را یکی از نیروهای درون انسان و یک شیوه مقابله و پاسخی به مسئله هستی دانسته است. اصطلاحی که او برای عشق مدنظر به کار می‌برد، عشق رشد یافته (در برابر عشق کودکانه) است. او این عشق را یگانگی (با معشوق) به شرط حفظ تمامیت و فردیت دانسته است. عشق از نظر او یک فرایند فعال است، نه منفعل و در یک جمله، ورزیدنی است. عشق یک کار سازنده و مثبت است، نه هیجانی منفعل؛ یک بخشش است، نه ستاندن و یک ایستادن است، نه افتادن. بخشش برای عاشق قدرت، دارایی و وفور می‌آفریند و زنده بودن را برای او ارمغان می‌آورد. عشق رشد یافته توجه، پاسخگویی، احترام و درک را هم به همراه دارد. عاشق به زیستن توجهی فعال

دارد، پاسخگوی معشوق است، به یگانگی و منحصربه‌فرد بودن او احترام می‌گذارد، او را آن‌گونه که هست می‌بیند، نه آن‌چنانی که خود می‌خواهد. البته بدون شناخت ژرفمندانه معشوق نمی‌توان برایش احترام کامل قائل شد و این شناخت نیز تنها زمانی امکان‌پذیر است که عاشق از توجه به خود فراتر رود و معشوق را به شیوه خودش ببیند و به او گوش سپارد و با او همدلی نماید. به سخنی دیگر، عاشق می‌باید به قلمرو خصوصی معشوق گام نهد و با او آشنا گردد، در زندگی او زندگی کند و معانی و داشته‌های او را ادراک نماید (روشن است که گفتار فروم تا حد زیادی نزدیک به دیدگاه بوهر است). خلاصه آنکه عشق به دور از نیاز فروم، شیوه پیوند با جهان هستی است.

از گفتارهای یادشده به دست می‌آید که عشق عاری از نیاز از خودگذشتگی را به همراه دارد. فرد توجه و آگاهی به خود را کنار می‌گذارد و پیوند برقرار می‌کند؛ بدون این فکر که پیوندداشته‌گی چه سودی برای او دارد. در این پیوند، نیازهای مادی (تسکین جنسی، قدرت، پول و ...) جایگاهی ندارند. عاشق تنها با یک موجود ارتباط دارد و نفر سومی (خواه راستین و خواه پندار فام) در میان نیست. به سخنی دیگر، عاشق به تمام وجودش با معشوق در ارتباط است. عشق عاری از نیاز به معنای شناخت و تجربه دیگری تا حد امکان است و تنها با از خودگذشتن است که می‌توان به تجربه‌ای نسبتاً کامل نائل آمد. در این عشق می‌باید بدون ریا به معشوق گوش سپرد و عاشقانه خود را به او بخشید و نه از سر تسلیم. این عشق شیوه خاص بودن و حضور انسان در جهان است. عشق عاری از نیاز دوسویه است؛ تا آنجا که توجه عاشق به معشوق، موجب بیشتر زنده شدن و دوام عاشق می‌شود. این عشق اگرچه برای پاداش نیست، اما پاداش فراوان نیز به همراه دارد: فرد تغییر می‌کند، غنی می‌شود، توانمند می‌گردد و تنهایی وجودی‌اش زدوده (یا کاسته) می‌شود. این پاداش‌ها فراورده عشقی بی‌ریا و بی‌غل و غش است. به‌واقع پاداش‌ها در پی عشق می‌آیند، نه آنکه در پی آن بروند (Yalom, 1980, pp. 364-373).

با توجه به ویژگی‌های عشق مطرح در روان‌درمانی وجودی، اکنون روشن می‌شود که بسیاری از ویژگی‌های عشق عاری از نیاز با عشق ذاتی و وجودی حکمت متعالیه





هم‌خوانی دارد. تصویری که انگارهٔ من - تو از عشق و پیوند مدنظر ارائه نمود، به‌شدت با چیزی که در حکمت متعالیه آمده نزدیک است. انسان موجودی بینابینی است که پیش از آفرینش، ربط وجودی با حق تعالی داشته، اما پس از تولد آن را به فراموشی سپرده است. پس برای درک این پیوند بایسته است تا تلاش ذهنی و روحی صورت پذیرد. نکتهٔ بسیار جالب در دیدگاه بوبر این است که انسان بدون این پیوند نمی‌تواند زنده بماند. در حکمت متعالیه نیز اساس وجود انسان عین‌الربطی است، به‌گونه‌ای که حتی کمتر از آنی نمی‌توان او را مستقل در نظر گرفت. همچنین این عشقی موجود میان معلول و علت است که به نظام هستی شکل می‌بخشد، تا آنجا که بدون آن هستی ساقط می‌گردد. تفسیر مزلو از عشق نیز گویای نکات ارزشمندی است که در اندیشهٔ صدرایی مطرح است. عشق هستی‌مدار وی که به تمام هستی معشوق توجه دارد و بر وجود او بنا گردیده است، دقیقاً این عبارت ملاصدرا را بازگو می‌کند که علت تمام و کمال معلول قلمداد می‌شود، در نتیجه عشق معلول به کمال ذات خود، در واقع عشق او به ذات حق تعالی است، و یا این عبارت که تمامی موجودات به‌سوی عشق و خیر مطلق حق تعالی - در تکاپو هستند.

گفته شد که عشق موردنظر مزلو ارضاشدنی نیست و بسیاری از ویژگی‌های نیک اخلاقی را برای عاشق به ارمغان می‌آورد. مهم‌تر آنکه این عشق، امکان خودباوری را فراهم می‌آورد؛ مسئله‌ای که در قالب فلسفی و ادبیات حکمی به خودشناسی تبدیل می‌شود و نردبانی برای خداشناسی می‌گردد. اما فروم از عشق رشدیافته سخن به‌میان آورد و یگانگی عاشق با معشوق را مطرح کرد. در مقدمات استدلال صدرایی بر سریان عشق در هستی بیان کردیم که علت و معلول در حقیقت هستی متحدند و اختلافشان تنها در کمال و نقص است. به‌واقع وجود واحد بسیطی است که مراتب متعدد، وجودی یا ظهوری، دارد. علت با حقیقت خود در معلول حضور و ظهور دارد و کمالات او را به وجه اشرف و اتم دارا است. معلول نیز رقیقهٔ علت است و تجلی او به‌شمار می‌آید. پس میان آن‌ها نوعی یگانگی (عرفانی) برقرار است که البته (برخلاف نظر فروم) هیچ‌گونه فردیت و تمامیت استقلالی‌ای برای معلول قابل‌لحاظ نیست. در باورداشت صدرایی،

معلول فردیت خود را تماماً می‌بازد و تمامیتش تنها در گرو پیوند با پروردگار است. اگر عاشق همه چیز خود را به معشوق بیخشد و هستی او در دستان معشوق باشد، نه تنها چیزی را از دست نمی‌دهد، بلکه به گفته فروم، قدرت، دارایی (مادی و معنوی) و از همه مهم‌تر زنده ماندن و دوام وجودی‌اش نیز تضمین می‌شود. این مطلب دقیقاً همان چیزی است که ملاصدرا نیز بدان اشاره نموده است: عشق موجود میان انسان و خداوند سبب وجود و دوام وجود آدمی است و هرچه از کمالات وجودی برای انسان حاصل می‌شود، از همین جاده می‌گذرد.

سرانجام روشن شد که عشق عاری از نیاز به همراه خصیصه از خود گذشته است. در ادبیات صدرایی، معلول هیچ از خود ندارد و به واقع در ذات خود، از خود گذشته است. او هر آنچه به دست می‌آورد، نه از خود است و نه برای خود، بلکه در واقع از آن حق تعالی است. نکته جالب توجه این است که در نگرش صدرایی، شیوه هستی انسان و شکل‌گیری وجودش کاملاً بر مدار عشق است. گفتیم که عشق به همراه صفاتی چون علم و قدرت، مساوق وجود است و ربط وجودی انسان به خداوند و اضافه قیومی او بر آدمی، همان عشق ذاتی معلول به علت محسوب می‌شود. عین الربطیت انسان به خدا تعبیری دیگر از این عبارت است که می‌باید تماماً به معشوق گوش فرا داد و جان سپرد و توجه درون را به چیزی معطوف نکرد. همچنین عشق به دور از نیاز صدرایی اگرچه به قصد پاداش و کسب کمالات نیست، اما خود به گونه ذاتی و فطری کمال‌آفرین است.

با این اوصاف، دیگر جایی برای تنهایی وجودی در باورداشت صدرایی باقی نمی‌ماند. به عبارتی در روان‌درمانی هستی‌گرا، تنها عشق عاری از نیاز راه‌هایی از تنهایی وجودی است و از سویی تفسیر بوبری از این مسئله، اساس تنهایی وجودی را می‌زداید. همین مسئله کفایت می‌کند تا با محوریت برخی آموزه‌های حکمت متعالیه همچون عین الربطیت وجودی انسان به خداوند، عشق ذاتی و فطری او به حق تعالی و اضافه اشراقی و معیت قیومی خدا با انسان ثابت کنیم که هم سخن از تنهایی وجودی بی‌معنا است و هم بهترین رهیافت با بهترین مصداق عشق عاری از نیاز در اندیشه صدرایی متجلی گردیده است.



## ۶. تنهایی وجودی و رهیافت‌های آن

<p>رهایی از تنهایی وجودی در پیوندیافتگی است: یا با هم‌نوع یا خداوند. بیشتر انسان‌ها از مسیر خداوند بر این دغدغه فائق می‌آیند. بهترین وضعیت برای رهایی از تنهایی وجودی نیز «عشق عاری از نیاز» است.</p>	<p>تنهایی وجودی دغدغه‌ای جداناپذیر از وجود انسان است و می‌باید به گونه‌ای هضم شود.</p>	<p><b>اروین د. یالوم</b> روان‌درمان‌گر اگرستانسیال</p>
<p>میان انسان و خداوند رابطه «من-تو» برقرار است. در این رابطه تمام هستی انسان درگیر «تو» می‌شود. موقعیت انسان نیز در جهان موقعیتی بینابینی است. بر این اساس جایی برای تنهایی وجودی باقی نمی‌ماند.</p>	<p>خداوند از ازل همیشه همراه انسان بوده و هست، و او اخگری از ذات الهی محسوب می‌شود.</p>	<p><b>مارتین بویر فیلسوف</b> <b>متأله</b> (نمونه‌ای از عشق عاری از نیاز و گذرگاه ما به رهیافت صدرایی)</p>
<p>سند هویتی وجود انسان عین الربطیت است. یک عشق ذاتی و فطری میان انسان و خداوند برقرار است که از روی خودخواهی و نیاز نیست، بلکه چون تمام و کمال معلول هستی حق است و حق خیر مطلق؛ پس انسان وجوداً در جاده‌ای در حرکت است که خداوند منتهای اوست. با ربط تمام و محض انسان به خدا و عشق ذاتی میان آنها، دیگر طرح تنهایی وجودی بی‌معنا است (اگر و تنها اگر درک مسئله و فهم رهیافت آن حاصل گردد).</p>	<p>در آغاز قوس صعود، به سبب چیرگی کثرات، می‌توان به فرض عقلی چنین گفت که انسان به «تنهایی وجودی» گرفتار است.</p>	<p><b>ملاصدرا</b> عارف-حکیم شیرازی</p>



۲۸  
نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱



## نتیجه‌گیری

در این مقاله ثابت نمودیم که تنهایی وجودی واژه‌ای سهل و ممتنع است که فهم آن نیازمند زمان و توان بسیار است. این کلیدواژه که در عصر جدید و با رویکردی انسان‌محورانه شکل گرفت، یکی از دغدغه‌های بنیادین در روان‌درمانی وجودی شناخته می‌شود. همچنین روشن گردید که افرادی چون یالوم بر این باورند که تنهایی وجودی لازمه وجود آدمی است و گریزی از پذیرش آن در زندگی نیست. بر این اساس می‌باید تا حدی آن را هضم کرد و البته برای فروکاهش اندوه و اضطراب آن بایسته است با دیگران (هم‌نوع) ارتباط گرفت. یالوم در طرح رهیافت خود تأکید کرد که پیوندیافتگی با دیگران در بهترین شرایط، می‌باید با محوریت عشق عاری از نیاز صورت پذیرد. سپس رهیافت صدرایی به رهایی از تنهایی وجودی را با مسئلهٔ عین‌الربطیت وجودی معلول به علت در حکمت متعالیه پی گرفتیم و با طرح مستندات از منابع صدرایی با دو رویکرد حکیمانه و عارفانه آن را تبیین نمودیم. در ادامه، یافتهٔ پژوهش را که دستاورد مهم و نوآوری این نوشتار است، با محوریت قاعدهٔ روان‌درمان‌گرایانهٔ عشق عاری از نیاز و در کنار قاعدهٔ عین‌الربطیت معلول به علت ارائه داشتیم. بر این اساس، عشق ذاتی موجودات به حق تعالی را با استدلال صدرا در این‌باره روشن نمودیم و پس از آن به منظور اثبات این سخن که بهترین مصداق عشق عاری از نیاز (با رویکرد وطنی) می‌تواند از حکمت متعالیه استخراج شود، به ارائهٔ ویژگی‌هایی از آن پرداختیم.

با طرح ویژگی‌هایی از کتاب روان‌درمانی آگریستانسیال (سه نمونهٔ فراوطنی: مارتین بوبر، آبراهام مزلو، و اریک فروم که دیدگاه‌هایی نزدیک به هم داشتند) یافتیم که افزون بر وجود بسیاری از این ویژگی‌ها در منظومهٔ حکمی صدرایی، عشق عاری از نیاز به بهترین شکل ممکن از آن قابل استخراج است. با این حال نباید از نظر دور داشت که درک دغدغهٔ تنهایی وجودی به آسانی امکان‌پذیر نیست و رفع آن نیز بدون دقت نظر و تفتُّن به وجه عین‌الربطی و عشق ذاتی به حق تعالی صورت نخواهد پذیرفت.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). رحيق مختوم (تنظيم و تدوين: حميد پارسانيا، ج ۹). قم: اسراء.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). تنسيم (ج ۸). قم: اسراء.
۳. حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق). توحيد علمي و عيني در مکاتیب حکمی و عرفانی. مشهد: علامه طباطبائی رحمته الله علیه.
۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). تفسير القرآن الکریم (ج ۵). قم: بیدار.
۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلية (مقدمه و مصحح و تعليق: دکتر جهانگیری). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۷. ملاصدرا، صدرالدین محم شیرازی. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۶ و ۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق. (۱۳۸۶). شرح رسالة المشاعر. قم: بوستان کتاب.
۱۰. ویلاند برستون، جوآن. (۱۳۷۸). لذت و رنج تنهایی: تنهایی و انسان امروز (مترجم: حسین کیانی). تهران: عطایی

11. Yalom, Irvin. D. (1980). *Existential psychotherapy*. the United States of America: basic books.



## References

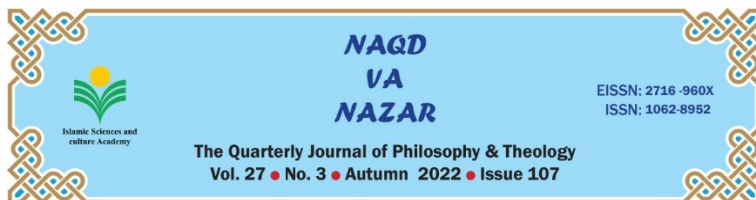
\*The Holy Qur'an.

1. Hosseini Tehrani, S. M. H. (1419 AH). *Scientific and objective monotheism in wisdom and mystic schools of thought*. Mashhad: Allameh Tabatabaei. [In Arabic]
2. Javadi Amoli, A. (1382 AP). *Rahiq Makhtoum*. (Parsania, H, Ed., Vol. 9). Qom: Israa. [In Persian]
3. Javadi Amoli, A. (1385 AP). *Tasnim*. (Vol. 8). Qom: Israa. [In Persian]
4. Lahiji, M. (1386 AP). *Sharh Risalah al-Masha'ir*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
5. Mulla Sadra, S. M. Sh. (1360 AP). *Al-Shawahid al-Roboubiyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Tehran: Academic Publishing Center. [In Persian]
6. Mulla Sadra, S. M. Sh. (1366 AP). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. (Vol. 5). Qom: Bidar. [In Persian]
7. Mulla Sadra, S. M. Sh. (1381 AP). *Kasr Asnam al-Jahiliyyah*. (Jahangiri, Ed.). Tehran: Hekmat Sadra Foundation. [In Persian]
8. Mulla Sadra, S. M. Sh. (1981). *Al-Hikmah Al-Mutaaliyyah fi Al-Asfar al-Aqliyah al-Araba'ah* (Vols. 1, 2, 6, & 7). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
9. Tabatabaei, S. M. H. (1362 AP). *Nahayat al-Hikmah*. Qom: Publications of the Qom Seminary Association of Teachers. [In Persian]
10. Wiland Burston, J. (1378 AP). *The pleasure and pain of loneliness: loneliness and today's man*. (Kiani, H. Trans.). Tehran: Ataei. [In Persian]
11. Yalom, Irvin. D. (1980). *Existential psychotherapy*. The United States of America: basic books.



تبيين  
معناشناختی و هستی‌شناختی

تبيين معناشناختی و هستی‌شناختی تنهایی وجودی و ارائهٔ رهیافت‌های آن...



### Research Article

## A Critical Study of “Innate Spirituality” in “Maktab” School of Thought based on Theory of Coherence

Ahmad Shakernejad<sup>1</sup>      Seyyed Ahmad Ghaffari Gharabagh<sup>2</sup>

Zakariyya Fasihi<sup>3</sup>

Received: 20/10/2021

Accepted: 09/04/2022

### Abstract

Nur Ali Elahi is a contemporary leader of Ahl-e Haqq who introduced the intellectual school of “Maktab,” which is now led by Bahram Elahi. In this school of thought, spirituality is presented under “innate spirituality” as opposed to religions and with the goal of human perfection. The Elahi family justify their approach by saying that if we stick to the traditional spirituality and cult, we have negated God’s justice and mercy, because in the past, prophets and saints brought helpful kinds of spirituality for people of their time, but those are not helpful for modern man. Thus, God’s justice and mercy require the existence of saints who lead people to perfection through true spirituality. One such saint is Nur Ali Elahi who

---

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: shakernejad@isca.ac.ir.

2. Assistant professor, Iranian Research Institute of Philosophy, Qom, Iran: ghaffari@irip.ac.ir.

3. PhD student of Contemporary Theological Movements, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (corresponding author): zfs110@gmail.com.

---

\* Shakernejad, A. & Ghaffari Gharabagh, S. A. & Fasihi, Z. (2022). A Critical Study of “Innate Spirituality” in “Maktab” School of Thought based on Theory of Coherence. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 34-62. Doi: 10.22081/jpt.2022.62168.1879

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

guide people to perfection through a new religion. This research describes the claim by drawing on the method of qualitative content analysis, and it criticizes the claim with the method of critical analysis based on Halliday and Hasan's theory of coherence. The main question of the paper is what objections could be raised against the claim of "innate spirituality" in "Maktab" school of thought, according to the theory of coherence. On this theory, incoherence in the method of explanation as well as internal and content incoherence are the main problems with the claim of "Maktab."

### **Keywords**

Nur Ali Elahi's Maktab, innate spirituality, knowledge of spirituality, Nur Ali Elahi, theory of coherence.



نظر  
صدر

بررسی انتقادی «معمونیت فطری» در نحلّه «مکتب» بر پایهٔ نظریهٔ انسجام

## مقاله پژوهشی

### بررسی انتقادی «معنویت فطری» در نحله «مکتب» بر پایه نظریه انسجام

احمد شاکر نژاد<sup>۱</sup>    سید احمد غفاری قره‌باغ<sup>۲</sup>    زکریا فصیحی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۸    تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

#### چکیده

نورعلی الهی از رهبران معاصر «اهل حق» و مُعَرِّف نحله‌ای موسوم به «مکتب» است که در حال حاضر بهرام الهی آن را رهبری می‌کند. معنویت در این مکتب با عنوان «معنویت فطری» در تقابل با ادیان نهادینه عرضه و با هدف کمال انسان معرفی می‌شود. خاندان الهی برای توجیه رویکرد خود قائلند که اگر بر آیین و معنویت سنتی بمانیم، عدالت و رحمت خدا را نفی کرده‌ایم؛ زیرا در گذشته انبیا و اولیا معنویت‌های مفیدی برای مردم عصر خود می‌آوردند. ولی آن معنویت‌ها برای انسان امروزی مفید نیست. پس به مقتضای عدالت و رحمت خداوند، باید در این زمان نیز اولیایی باشند که مردم را با معنویت حقیقی به کمال برسانند و نورعلی الهی از آن اولیای خداست که با آیین جدیدی انسان‌ها را به سوی کمال راهنمایی می‌کند. این تحقیق در توصیف مدعا، از روش تحلیل محتوای کیفی و در نقد آن از روش تحلیل انتقادی براساس نظریه انسجام‌هالیدی و حسن بهره گرفته است. پرسش اصلی مقاله این است که طبق نظریه انسجام، چه نقدهایی بر ادعای «معنویت فطری» در نحله «مکتب» وارد است؟ بر پایه نظریه انسجام، عدم انسجام در روش تبیین و نیز عدم انسجام درونی و محتوایی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر مدعای این نحله است.

#### کلیدواژه‌ها

مکتب نورعلی الهی، معنویت فطری، علم معنویت، نورعلی الهی، نظریه انسجام.

shakernejad@isca.ac.ir

ghaffari@irip.ac.ir

zfs110@gmail.com

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

۲. استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

۳. دانشجوی دکتری جریان‌های کلامی معاصر جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

\* شاکر نژاد، احمد؛ غفاری قره‌باغ، سید احمد و فصیحی، زکریا. (۱۴۰۱). بررسی انتقادی «معنویت فطری» در نحله «مکتب» بر پایه نظریه انسجام. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۳۴-۶۲.

Doi: 10.22081/JPT.2022.62168.1879



## مقدمه

توجه به جاذبه‌های معنوی از امور فطری بشر است. بر همین اساس، تعبیر سنتی مردم‌شناسان از موجود «مستوی القامه و سیاست‌ورز» نسبت به انسان، امروزه به موجود «دین‌ورز» تغییر کرده است؛ زیرا پژوهش‌های تاریخی، اقوام گذشته را صاحب نوعی دین ثابت کرده (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸) و دین یکی از امور برجسته معنوی است. عصر مدرن ذائقه معنوی انسان‌ها را تغییر داد؛ اما در عصر پسامدرن، کاستی‌ها و کژی‌های ناشی از زندگی صنعتی و تمدن مادی، سبب دوباره فعال شدن حس معنویت‌خواهی انسان شد و انسان حریص و بی‌عنان به سمت گروه‌ها و گرایش‌های معنوی روی آورد؛ با آنکه بسیاری از این گرایش‌ها و جریان‌ها ساخته افرادی است که با نیازشناسی انسان امروزی بنای مراد و مرشدشدن خود را پی‌ریزی کرده‌اند.

یکی از نحله‌های مدعی معنویت برای انسان امروز، نحله‌ای به نام «مکتب نورعلی الهی» از زیر شاخه‌های «آیین اهل حق» است. اهل حق (یارسان=اصحاب سلطان) یک آیین ایرانی با گرایش‌های عرفانی و آداب و رسوم خاص است که در میان طوایف کرد، لر و ترک‌زبان پیروان زیادی دارد. پیشینه این مسلک (برحسب ادعاها) به عهد الست برمی‌گردد؛ اما در دروان اسلامی به سبب غلو در حق حضرت علی علیه السلام با سایر فرق غالی شیعه قرابت اعتقادی پیدا کرده است. آیین حق، آیین حقیقت و دین حقیقت از نام‌های این آیین است و به همین دلیل پیروان آن به اهل حق معروفند (نک: جلالی‌مقدم و صفوت، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۴۶۷). پیروان این مسلک در یازده خاندان تقسیم می‌شوند که هر کدام از این خاندان‌ها به صورت موروثی، رهبری مذهبی بخشی از اهل حق را به عهده دارند. خاندان شاه حیاسی یکی از این خاندان‌ها و حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی (پدر نورعلی) از پیروان آن است (نک: صفی‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۲۸). در زمان حاج نعمت‌الله، انحرافات در باورهای خاندان شاه حیاسی آغاز شد و حاج نعمت‌الله که مدعی سیادت از میان پیروان خاندان مذکور بود، به اصلاح آن انحرافات مبتنی بر نامه سرانجام یا





قدسی کلام (کتاب مقدس اهل حق) دست زد (نک: مازندرانی، ۱۳۷۸، ص ۳۶)؛ چنانکه خود نیز می‌گوید:

دهم شرح دین حقیقت تمام ز روی بیانات قدسی کلام

(جیحون آبادی، ۱۳۶۳، صص ۳۱، ۴۲۳).

این کار وی سرانجام به تأسیس جریان یا خاندان جیحون‌آبادی (الهی) منجر شد. گفتنی است که سیدبودن در مسلک اهل حق به معنای هاشمی‌بودن نیست. چنانکه نورعلی الهی می‌گوید: «سیادت سادات اهل حق روی نسب نیست، بلکه روی امر سلطان بوده [است]» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۹۳). سیادت حاج نعمت و خاندانش به این دلیل مورد مناقشه اهل حق است که این خانواده از آن خاندان‌هایی نیست که سلطان اسحاق منصب و لقب سیادت داده بود.

خاندان جیحون‌آبادی از یک بستر صوفیانه توسط نعمت‌الله جیحون‌آبادی در جمع کوچک درویشی در غرب ایران تأسیس و توسط پسرش نورعلی الهی معرفی شد؛ اما بازطراحی و روزآمدی خود را طبق نیازسنجی معنویت‌خواهان امروزی، مدیون بهرام الهی (پسر نورعلی) است. در این تحقیق، مکتب نورعلی الهی چنانکه در منابع خاندان الهی هست، بررسی و نقد می‌شود؛ منابعی که حاوی اندیشه‌ها و گفتارهای رهبران سه گانه مکتب است. فرضیه این تحقیق این است که رهبران نحلّه «مکتب»، معنویت مورد ادعای خود را معنویت فطری، علم مستقل و تجربی می‌دانند که مبتنی بر نیاز معنوی انسان امروز است. اما با بررسی مبانی و مؤلفه‌های این معنویت مشخص می‌شود که این ادعا خود به یک آیین جدید منتهی می‌شود که ساخته‌شده براساس گزینش برخی آموزه‌های ادیان موجود است. علاوه بر تضاد درونی آثار خاندان الهی، ناسازگاری این رویکرد با تأکید نورعلی الهی بر مسلمان‌بودنش، نیز آشکار است.

همان‌طور که به تفصیل خواهیم دید، مدعای «معنویت فطری» در نحلّه «مکتب»، فاقد انسجام درونی و انسجام‌مبنایی است. این تحقیق در توصیف مدعای نحلّه «مکتب» از روش تحلیل محتوای کیفی و در نقد این مدعا از روش تحلیل انتقادی براساس نظریه انسجام درونی بهره گرفته است. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که براساس نظریه



انسجام درونی، چه نقدهایی بر ادعای «معنویت فطری» در نحلّه «مکتب» وارد است؟ برپایه نظریه انسجام هالیدی و حسن، عدم انسجام در روش تبیین و نیز عدم انسجام درونی و محتوایی از مهم ترین نقدهایی است که بر مدعای این نحله وارد است.

## ۱. معنا و گستره معنویت

معنویت<sup>۱</sup> «در لغت نامه های غربی، به معنای روحانی یا کشیش بودن و حساس بودن به ارزش های دینی» (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۳۶) آمده است. از نظر لغت شناسان مسلمان به معنای «چیزی مربوط به باطن، در مقابل مادی و شکل ظاهری و نیز به معنای حقیقی یا حقیقت و ذات است که فقط با قلب فهمیده می شود» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، صص ۲۱۱۹۰-۲۱۱۹۱). اصطلاحاً به مجموعه جنبه های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان و محصولات فکری او، (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۷۱۸۲) ارزش های اخلاقی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۶۷۰) و حالات عرفانی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۱۶۰) معنویت گفته می شود که بر آید ارتباط درونی با امور متعالی برخاسته از بینش دینی و یافتن نگرش الهی به هستی و زندگی است.

معنای امروزی معنویت که در بسیاری از رشته های علمی، ورزشی، هنری و درمانی راه یافته است، دامنه وسیعی دارد. همین گستردگی باعث تعریف های فراوانی از این مفهوم می شود که از تجربه های دینی گرفته تا احساسات ناشی از هر نوع نگرش را که امید و آرامش و شادی ای هرچند کاذب نصیب انسان کند شامل می شود. در عین حال هیچ کدام از تعریف ها نه تعریف منطقی، بلکه بیان مثال و توضیح مصادیق معنویت است. از این رو محققانی که معنویت را در جریان خاصی بررسی می کنند، باید معنا و تعریف آن را در آثار مکتوب همان جریان جستجو کنند؛ زیرا «هرکسی یا جریانی بر اساس رویکرد خود، وجهی از معنویت را می بیند و مبتنی بر نگاه خود تعریفی ارائه می کند» (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۴۱). به همین دلیل برای استنباط و تبیین معنویت گرایی نحلّه «مکتب»، تنها از آثار شخصیت های همین نحله استفاده شده است.

1. spirituality





## ۲. مکتب نورعلی الهی

فتح‌الله جیحون آبادی فرزند نعمت‌الله جیحون آبادی (۱۲۵۰-۱۲۹۸ش) با نام طریقتی نورعلی الهی (۱۲۷۴ کرمانشاه- ۱۳۵۳ تهران) از ۹ تا ۲۳ سالگی تحت نظارت پدرش در مسلک اهل حق تعلیم دید. در این مدت در حوزه الهیات و اخلاق تحصیل کرد و به رسم جماعت اهل حق، تنبورنوازی نیز آموخت. بعدها وارد مدرسه قضایی تهران شد و با فراغت از آن به کارهای قضایی پرداخت (نک: الهی، ۲۰۰۰م، ص ۳). در سال ۱۳۳۶ بازنشسته و در تهران مقیم شد و به تحقیق و تألیف روی آورد. هم‌زمان حلقه‌های درسی نیز تشکیل می‌داد و به مریدانش مراحل سیر و سلوک می‌آموخت (صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۶۴۳).

به مجموع عقاید و آرای مورد قبول یک گروه و شیوه خاصی از تفکر یا نظریه، مکتب گفته می‌شود (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۷۲۸۸). مجموع معتقدات یک اندیشمند را که شایع شده باشد نیز مکتب آن فرد می‌گویند (معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۰۳). مکتب الهی نیز بر بنیاد اندیشه‌های او و برداشت‌هایش از اسلام و یارسان بنا شده؛ اندیشه‌ای که براساس آثار خاندان الهی، به دو نحو متفاوت بروز کرده است:

۱. نورعلی الهی اهل حق را یکی از سلاسل عرفانی شریعت محمدی (الهی، ۱۳۵۴، ص ۵) می‌داند؛ از قرآن و فقه شیعی و از نماز و احکام اسلامی سخن می‌گوید؛ حتی احیا و نماز شب قدر را طبق روایت شیعه امامیه (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۱۹) به مریدانش یاد می‌دهد؛ عمل به احکام اسلام را تأمین‌کننده سعادت دنیا و آخرت (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۱۲) و ائمه اطهار علیهم‌السلام را از طرف خدا مفسرین قرآن می‌داند (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۴۲)؛ شاکر خداوند است که در قلب اسلام تولد و نمو یافته و مفتخر است که مذهب جعفری دارد (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۴۶). او سلسله مراتب اهل حق را از امام علی علیه‌السلام و امامان بعد از ایشان، به عرفای دیگر (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۴۷)، سلسله قادریه، نقشبندیه و سلطان اسحاق (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۲۹) می‌رساند که خودش وارث معاصر او است.

۲. اما ناگهان مدعی آوردن آیین جدید می‌شود؛ آیینی که ابداعی خودش است،

ولی آن را مورد تأیید امیرالمؤمنین علیه السلام می‌داند (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۲، ۶۴۲)، نه برخاسته از بستر وحی یا نازل شده از سوی خداوند. با این حال اشاره مختصر به پیشینه و محتوای مکتب او ضروری است:

## ۱-۲. ماهیت تاریخی و محتوایی

این مکتب با چله‌نشینی نعمت‌الله جیحون‌آبادی در سلک اهل حق، در اواخر دهه هشتاد قرن سیزده شمسی آغاز شد. نورعلی الهی از ۱۳۳۶ با روش جدیدتری راه پدرش را ادامه داد و در تألیفات و درس‌گفتارها از «مکتب ما، مکتب مولا و...» سخن گفت. وقتی رهبری به‌دست بهرام الهی (رهبر کنونی) افتاد، این نحله با عنوان مکتب استاد، معنویت فطری و نام‌های دیگر جریان یافت. لذا این مکتب از شاخه‌های مسلک اهل حق یا آیین یارسان است؛ مسلکی که از نظر تاریخی «حرف مستندی از تاریخ دقیق پیدایش آن در منابع ملل و نحل یافت نمی‌شود» (خدابنده، ۱۳۸۴، ص ۲۳). با این حال برخی معتقدند که «نصیر غلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان آن حضرت پایه‌گذار آن بوده» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۶۷) و برخی می‌گویند: «در قرن دوم توسط عمر بن لهب ملقب به بهلول ماهی (م ۲۱۹ق) که مدتی شاگرد امام صادق علیه السلام بوده، پی‌ریزی شد (صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۱۸)؛ اما در قرن هشتم سلطان اسحاق (سهاک) در اورامان به گسترش آن پرداخت. برخی به همین دلیل سلطان را مؤسس این مسلک می‌دانند» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۶).

از نظر محتوایی برخی آن را «از دسته‌های وابسته به تشیع» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۵) می‌دانند و برخی دیگر قائلند که «عقاید این مسلک آمیخته‌ای از باورهای زردشتی، یهودی، مسیحی، مهرپرستی، مانوی و هندی و افکار فلاسفه است» (مشکور، ۱۳۸۷، صص ۷۸-۷۹). نورعلی الهی «اهل حق را مشتق از حقیقتی مربوط به عهد الست می‌داند. به نظر وی این مسلک تا ظهور امام علی علیه السلام از اسرار انبیا بوده و از امام علی علیه السلام دست‌به‌دست به امام دوازدهم علیه السلام رسیده است. این اسرار فقط در اختیار امام وقت بوده و امام به یاران خاصش به مقتضای ظرفیت هر کدام اظهار می‌کرده است. تا اینکه هنگام





غیبت امام دوازدهم علیه السلام در مکان معنوی به نام «یابِس ساج نار»<sup>۱</sup> امر شد که اسرار مذکور در زمان غیبت توسط ولی وقت به خواص ابلاغ شود» (الهی، ۱۳۵۴، ص ۱۷). با این حال پدر نورعلی الهی پرده از باورهایی برداشته که اسلامی نمی‌نماید؛ از جمله اینکه قرآن در اصل ۳۲ جزء بوده و پیامبر صلی الله علیه و آله دو جزء آن را که اصل دین حق بوده، به دلیل سر مگو بودنش فاش نکرده است. این دو جزء از امامی به امامی به دست حضرت مهدی رسید و ایشان به زبان کردی آن را به خاصان بیان کرد (نک: جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۲۰۱-۲۰۲). باور دیگر اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام خدای او است:

بگفتا علی اول و آخر است      خداوند در باطن و ظاهر است  
جز حیدر نباشد به من کس خدا      که دیدم همه اوست در دو سرا

(جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵).

نورعلی الهی از باورهای پدرش در قالب رد یا قبول، چیزی نمی‌گوید؛ اما مذهب اهل حق را شیعه جعفری می‌داند و امام علی علیه السلام و یازده فرزندش را ائمه هدی تلقی می‌کند (الهی، ۱۳۵۴، ص ۱۰). وی شریعت و معرفت را دو جنبه دین و معرفت یا عرفان را ثمره درخت شریعت و نتیجه غایی فلسفه و حکمت می‌داند. او مسلک اهل حق را یکی از سلاسل عرفانی شریعت اسلامی (نک: الهی، ۱۳۵۴، صص ۵-۶) و تمام احکام حلال و حرام، عقود، ایقاعات، نکاح، طلاق، ارث و معاملات اهل حق را همان احکام قرآنی می‌داند (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۲۹۸-۲۹۹).

اما پس از مدتی از دین جدیدی حرف می‌زند که آغاز آن را با استناد به خوابی چنین بیان می‌کند: «در زیارت نجف که بودم سؤال کردم خداوندا این رویه‌ای که من اتخاذ کردم آیا اشتباهی دارد یا نه؟ شب حضرت مولا آمدند و فرمودند: دین تو دین ابداعی است، ولی نیک ابداعی است؛ در این موقع پرده عوض شد. دو نفر آمدند که یکی به دیگری می‌گفت: دیدی که خود مولا آمد و دین فلان کس را تصویب کرد.

۱. مرکب از «یا» به معنای درب خانه و «بس» به معنای بسیار. کنایه از «باب خانه حقیقت در سرای آخرت است»، ولی در اصطلاح اهل حق، «قرارداد منعقدۀ کافی و قطعی» یا قانون اساسی مذهبی است (الهی، ۱۳۵۴، ص ۱۸).

پس فلان کس پیامبر شد» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۴۴). در جای دیگر از خاتمیت آیین خود می‌گوید: «مرام ما آخرین مرام است و تا قیامت هر وقت اسمی از دین بیاید، همین است» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۰)؛ آیینی که به گوهر ادیان یا جوهر کشی ادیان مسمی است. بهرام الهی مدعی است که پدرش «توانست اصول حقیقی ادیان را تشخیص دهد و حلقه‌های گمشده زنجیر را که مربوط به هدف نهایی انسان است پیدا کند» (الهی، ۱۳۸۲، ص ۶۳). در جای دیگر از زبان پدرش می‌گوید: «من آنچه اسمش دین است، از تمام ادیان جوهر کشی کرده‌ام» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰)؛ «مقررات مکتب ما، جوهر کشی اصول تمام ادیان است» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲).

## ۲-۲. وضعیت کنونی

طبق دیدگاه علی‌اکبر زمانی، از دوستان نورعلی الهی، «بعد از مرگ استاد، جلساتش به بهرام الهی رسید که آن را به نام مکتب الهی فعال نمود» (زمانی، ۱۳۸۶، ص ۹۱). بعد از نورعلی الهی خواهر نابینایش (ملک جان) در مقام میراث‌دار معنوی برادر، ظاهر امور رهبری را در دست داشت، (انور، ۱۳۸۸، ص ۳۷) ولی بهرام الهی خط‌مشی مکتب را تعیین و برنامه‌های آن را اجرا می‌کرد (نک: زمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲). اینک پایگاه اصلی مکتب در فرانسه است. اما به‌رغم تکاپویی که در منابع مکتوب و پایگاه اطلاعاتی مکتب صورت گرفت، اطلاعات لازم از وضعیت کنونی آن به‌دست نیامد؛ جز اینکه چندین سایت به چند زبان، رادیوی اینترنتی، انتشارات و نیز مریدانی در شهرهای غرب ایران، تهران، همدان، البرز و برخی کشورهای اروپایی و امریکایی دارد و تنبورنوازی طبق آداب آیین اهل حق و سنت مورد تأکید نورعلی الهی، یکی از آداب مهم این نحله است.

## ۳. معنویت در نحله «مکتب»

### ۳-۱. ماهیت معنویت

سیر کمال یکی از درون‌مایه‌های اصلی معنویت خاندان الهی است. بهرام الهی با توجه به اهمیت این امر و با نگاه کارکردگرایانه در سیر کمال، معنویت را این‌گونه معرفی





می‌کند: «معنویت، آموخته‌ها و اکتسابات مفید روح ملکوتی است که در سیر کمال به کار می‌آید» (الهی، ۱۳۸۰، ص ۵۳). معنویت در این مکتب، معنویتی استوار بر شناخت حقوق، شناخت وظایف و عمل به وظایف است؛ وظایفی که توسط خداوند وضع شده است و با طبیعت روح انسان وفق دارد (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۴). از نظر بهرام الهی هر موجودی از یک حق اولیه و یک حق لازم برخوردار است. حق اولیه‌اش همان حق فطری رسیدن به هدف خلقتش است که ظرفیت بهره‌مندی از فیض الهی را هم برای رسیدن به آن دارد. برای بهره‌مندی از حق اولیه، حق دارد اسبابی را به‌عنوان حق لازم بالفعل در اختیار داشته باشد؛ اسبابی که خدا برایش فراهم کرده است تا با استفاده از آن‌ها به حق اولیه‌اش برسد (الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). به مقتضای این حقوق، وظایفی پیدا می‌کند که با عمل به آن‌ها می‌تواند استحقاق استفاده از حقوق لازم بالقوه را داشته باشد (الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۷). وظیفه هر موجودی تلاش برای طی مراحل سیر تکامل است (الهی، ۱۳۴۸، ص ۵۷).

خاندان الهی معتقدند که برای انسان، شناخت این حقوق و وظایف و شناخت اعطاکننده آن حقوق و مکلف‌کننده آن وظایف، معنویت است. لذا معنویت خود را با همین نگاه، دارای اصول نازل‌شده از مبدأ الهی می‌دانند و بر این باورند که چون هیچ کس مخلوق را بهتر از خالقش نمی‌شناسد، فقط اصول منبعث از مبدأ خلقت می‌تواند موافق فطرت انسان و ضامن رشد طبیعی روحش باشد. اصطلاح «معنویت فطری» از همین جا ناشی می‌شود؛ زیرا علاوه بر موافقت با فطرت، تغذیه سالم روح را نیز میسر می‌سازد و رشد طبیعی روح را تضمین می‌کند (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲). لذا معنویت خود را معنویت فطری<sup>۱</sup> می‌نامند که با کنار هم قراردادن سخنان بهرام الهی می‌توان آن را براساس منبع، ماهیت، کارکرد و هدفش چنین تعریف کرد:

معنویت فطری با منشأ فوق‌علی، (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲) علم یا سیستمی است که با فطرت واقعی و نیازهای معنوی انسان سازگار است، (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۲) در

1. Natural spirituality

زندگی روزمره انسان جریان دارد (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۱) و هدفش تکامل روح

(الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۳) و رضایت خدا (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۴) است.

اما چنانکه خواهیم دید، وقتی این خاندان حرف از آیین جدید جوهرکشی شده از دیگر ادیان می‌زنند، منشأ فوق‌علی، و حیانی، این معنویت زیر سؤال می‌رود؛ زیرا همه ادیان، آسمانی و الهی نیستند و گوهری نازل‌شده از منشأ فوق‌علی ندارند. بر همین مبنا، ارتباط مستقیم آورنده یا سازنده این آیین با منشأ آنچنانی اصلاً شکل نمی‌گیرد.

### ۲-۳. هدف معنویت

هریک از فرقه‌های نوپدید معنوی هدف خاصی دارند. «اشو عشق آزاد، کوئیلو عالم غیب، مأموریت الهی یا افسانه شخصی، یوگا تصفیة نفس و رسیدن به مرحله نیروانا، دالایی لاما شادمانی در دنیا، عرفان حلقه درمانگری» (نک: مظاهری سیف و دیگران، ۱۳۹۱، صص ۵۴-۶۶) را به‌عنوان هدف معنوی خود معرفی می‌کنند. در مکتب نورعلی الهی، هدف معنویت فطری تکامل روح (الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۳) و رضایت خدا (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۴) است و بهرام الهی عمل به اصول الهی را که از طریق معنویت فطری به‌دست می‌آید، (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲) برای پرورش و تکامل روح، تغذیه‌ای مناسب می‌داند.

### ۳-۳. مبانی معنویت

مراد از مبانی، بینش‌ها و نگرش‌های علمی و معنوی باورهای اعتقادی و دلایلی است که معنویت مکتب نورعلی الهی بر آن‌ها استوار و عرضه شده است. از این‌رو «شناخت لازم و کافی از حقایقی چون خالق، خلقت، انسان و تکامل از پایه‌های اساسی این معنویت» (الهی، ۱۳۸۲، ص ۴۱) است که به‌طور اجمال در دو محور ذیل تبیین می‌شود:

### ۱-۳-۳. مبانی کلامی و عرفانی (مبانی نظری)

خداشناسی اصلی مهم در مکتب نورعلی الهی است؛ اما به نظر ایشان، مفیدترین راه برای بهره‌مندشدن از این اصل، خودشناسی است؛ یعنی اثبات و شناخت خدا براساس





برهان اینی منطقی. نورعلی الهی از «خود نوعی» و از مراقبه و تهذیب برای جلادادن روح حرف می‌زند تا سالک، لیاقت و ظرفیت درک حضور خدا را در خود ایجاد کند. این خودشناسی به نظر او عبارت است از اینکه انسان بداند «از کجا آمده، آمدنش روی چه پایه‌ای است و در اینجا چه وظایفی دارد» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۹). لذا انسان‌شناسی به این معنا، یکی از مبانی نظری معنویت در این نحله است.

خداشناسی و ایمان به خدا مبنای دیگر معنویت خاندان الهی است که به نظر نورعلی الهی از دو راه حاصل می‌شود: یکی استفاده از راهنمایی انبیا و اولیا و دیگری تلاش معنوی خود انسان. انسان باید با تلاش معنوی ظرفیت الهام و شهود را در خود ایجاد نماید تا خدا بدون واسطه او را راهنمایی کند. ایمان به خدا باید همراه با انجام دادن وظایف عبادی و معنوی باشد. چنین ایمانی باعث ایجاد عشق خدا در دل می‌شود؛ عشقی که غذای روح برای رشد و بهره‌مندی آن از فیض الهی است، چه اینکه هر موجودی برحسب ظرفیت وجودی‌اش می‌تواند از فیض الهی بهره‌مند شود (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). انسان وقتی از فیض الهی بهره‌مند شد، در پرتو آن تمام امور زندگی خود را برای رضای خدا و با تمرکز ذهن به او انجام می‌دهد و این یعنی مراقبه و توجه دائم ذهن به خداوند. زندگی همراه با توجه به مبدأ، باعث می‌شود انسان در همه حال مطابق وجدانش عمل کند و با خود در صلح و آرامش باشد. این صلح و آرامش موجب جذب انرژی الهی فوق‌علی می‌شود. این انرژی در روح نفوذ می‌کند و تعادلی برای روح می‌آورد که باعث رشد طبیعی خود حقیقی در راه کمال می‌شود (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۳۱-۳۲).

### ۲-۳-۳. مبانی اخلاقی (مبانی عملی)

به کار بستن اصول اخلاقی در مکتب نورعلی الهی بسیار مورد تأکید است. ایشان داشتن صداقت، انصاف، احساس مسئولیت، رعایت حقوق دیگران و مبارزه با نفس اماره را بسیار سفارش می‌کند و معتقد است که رعایت اصول اخلاقی، باعث مختل‌نشدن کارکرد خود حقیقی (یکی از ارکان معنویت فطری) می‌شود (الهی، ۱۳۸۰، ص



۳۴). او رشد و پرورش عقل رحمانی یا عقل اعلی را در پرتو رعایت اصول اخلاقی میسر می‌داند که اگر عقل رحمانی رشد کند، بین چهار رکن وجود (جسم، روح، دنیا و آخرت) تعادل برقرار می‌کند. مصالح هر کدام بر اساس شناخت و مدیریت این عقل تأمین می‌شود، زندگی بر وفق فطرت شکل می‌گیرد (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۵) و این همان زیست معنویت‌محور است که بر پایه اصول اخلاقی استوار است.

### ۳-۴. شاخصه‌های معنویت

خاندان الهی برای اثبات برتری معنویت فطری بر معنویت‌های دیگر، شاخصه‌های ذیل را برای آن برمی‌شمارند:

### ۳-۴-۱. علم‌بودن (نگرش نو به معنویت)

از نظر بهرام الهی معنویت، آموخته‌ها و اکتسابات مفید روح ملکوتی (الهی، ۱۳۸۰، ص ۵۳) و علم، شناخت قوانین عینی حاکم بر خلقت از طریق تجربه است (الهی، ۱۳۸۰، ص ۴۷). به باور ایشان این قوانین چنانکه بر بعد مادی خلقت حاکم است، بر بعد معنوی آن نیز حاکم است. بنابراین می‌توان معنویت را مجموعه‌ای از قوانینی دانست که شناخت آن از طریق تجربه حاصل می‌شود. مثلاً کسی که عشق الهی را احساس کند، حاضر است همه چیزش را بدهد تا به خدا برسد. این یعنی قانون عشق الهی به‌عنوان یک علت، قانون عینی‌ای است که در همه افراد معلولی مثل آمادگی برای از همه چیز گذشتن و به خدا رسیدن ایجاد می‌کند. چنانکه برای انجام آزمایش مادی به حواس جسمانی و قابلیت‌های علمی نیاز است، برای آزمایش حقایق معنوی نیز قابلیت‌هایی نیاز است. این قابلیت‌ها در ذات همه انسان‌ها است؛ اما برای به فعلیت درآوردن آن‌ها تلاش معنوی لازم است (الهی، ۱۳۸۰، صص ۵۰-۵۱). ضمن اینکه برای این آزمایش، باید اصول بنیادین صحیح علم معنویت را با راهنمایی مربی کارآموده و تأییدشده از مبدأ الهی فراگرفته باشیم (الهی، ۱۳۸۰، ص ۵۲).

به نظر بهرام الهی در این زمان، علمی‌شدن معنویت و علمی و تجربی تحلیل کردن





آن به دلیل شرایط زمانی و دانش‌بنیان‌شدن همه‌چیز، ضروری است. او میراث عرفای گذشته را با شرایط امروزی ناهماهنگ می‌داند؛ زیرا روحیه مخاطب امروز، تنها با فرمول، اصول و قوانین علمی اقناع می‌شود و به هدف می‌رسد (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). مثلاً چنانکه از پیوند دو سلول متمم همدیگر سلول جدیدی قابل رشد و تکامل به نام جنین به وجود می‌آید، از پیوند دو متمم روحی، روح ملکوتی و روح بشری، نیز «خود» تشکیل می‌شود که با اعمال اختیاری انسان رشد می‌کند. روح ملکوتی یا گامت آسمانی از دو جزء اصلی به نام‌های ذره الهی، دم پروردگاری، و عقل تشکیل شده است. هر انسانی که واجد روح ملکوتی است، حامل این ذره الهی نیز هست (نک: الهی، ۱۳۸۲، صص ۱۲۱-۱۲۲). این فرمول‌ها را تنها علم می‌تواند تحلیل و تفهیم کند. او برای اثبات این مدعا، معنویت را با علوم تجربی قیاس کرده و «تأکید می‌کند که معنویت باید با همان دقت و سخت‌گیری مرسوم در دیگر رشته‌های علمی بررسی شود. لذا لازم است چارچوب معینی به عنوان مرجع در نظر گرفته شود، بر مفاهیم، اصول، الگوها و روش‌های تجربی آزموده شده تکیه شود تا علل و اثرات آن را به دست آمده و الگوهای کاربردی آن ارائه گردد. (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۱۲-۱۳)؛ لذا بر همین اساس الگوی علوم طبیعی مرسوم را مؤید معنویت می‌داند (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۲) و در مقابل برای هر آنچه در عالم ماده وجود دارد و کیفیات وجود آن‌ها بر پایه‌های علمی-تجربی و منطقی ثابت شده است، یک معادل معنوی می‌سازد؛ مانند عالم معنا، روح معنوی یا ملکوتی، گامت‌ها یا سلول‌های معنوی، اکوسیستم معنوی، اکوسفر معنوی، محیط معنوی، اتمسفر معنوی، زندگانی معنوی (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴)، سلول معنوی - که از تشعشعات نورانی و مولکول‌های معنوی ناشی می‌شود - مولکول‌های معنوی (متشکل از نیات و اعمال نیک) (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۶)، اکسیژن معنوی، خود معنوی، تنفس معنوی (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸)، آلرژی معنوی، آنتی‌ژن‌های معنوی، سیستم ایمنی معنوی، خودایمنی معنوی، واکسیناسیون و سرم‌درمانی معنوی (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹) و شعور معنوی (الهی، ۱۳۸۰، ص ۲۷).

براساس این برداشت، معنویت مبتنی بر واقعیات ملموس و قابل آزمایش و شبیه علم

تجربی می‌شود، تا یک علم نظری مانند فلسفه؛ لذا مورد اطمینان همه قرار می‌گیرد و همه گیر می‌شود؛ درحالی که اکنون در انحصار نخبگان خاص معنوی است و دیگران به دلیل ندانستن حقیقت آن و نداشتن اطمینان به درستی آن، از آن محرومند (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۶۰).

به باور بهرام الهی، بُعد علم بودن معنویت از مختصات تعالیم نورعلی الهی است (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴) و او است که انسان را از عرفان سنتی به معنویت علمی می‌کشاند (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۶). وی هدفش را از تدوین کتاب مبانی معنویت فطری نیز اثبات علم تجربی بودن معنویت و آشنا کردن محققین با بُعد علمی معنویت اعلام می‌کند (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴). به نظر او مقولاتی چون وجود خدا، کاربرد ایمان، خلقت جهان و انسان، من واقعی انسان و حق و وظیفه، همه، متعلقات علم معنویت است. این امور معنوی تنها با روش علمی قابل تعلیم و تحلیل و تعلم است. پس باید با همان نگرش علمی و منطق عقلانی جاری در علوم تجربی تحقیق و بررسی شود. خاندان الهی به مقتضای این نگرش، معنویت را طب جدید روح می‌دانند؛ زیرا معتقدند که معنویت با احوال انسان معاصر و آینده متناسب‌تر است (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). براساس این دیدگاه «معنویت آن نیست که در پی سرگرمی‌های معنوی، مانند معلق ماندن در هوا یا خواندن افکار دیگران باشیم، بلکه معنویت همانند علم پزشکی است. برای طیب روح شدن باید در فیزیولوژی، پاتولوژی، آناتومی و سیستم ایمنی روح عالم شد و عوامل بیماری‌زا و دام‌های در کمین را شناسایی کرد» (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴). عنوان یکی از کتاب‌های بهرام الهی نیز طب روح است. او در این کتاب، عمل به اصول اخلاقی، فکر و نیت را غذای روح می‌داند و در رشد آن مؤثر می‌شمارد (نک: الهی، ۱۳۷۹، صص ۳۱-۴۰).

### ۳-۴-۲. همگانی بودن

بهرام الهی در یک استدلال از مقایسه بعد مادی انسان و نظم و دقتی که در آن به کار رفته است، نتیجه می‌گیرد که آن صانعی که جهان مادی را با این نظم و دقت ترتیب داده است، محال است که عالم معنوی را بدون وظیفه و بلا تکلیف رها کرده باشد. لذا





تحلیل می‌کند که «علت وجودی و غایی هر موجودی حقوق و وظایف آن‌ها است. وظایف دو گونه است؛ جبری (غریزی) و اختیاری. در دسته اول همه موجودات صاحب غریزه با هم شریکند؛ اما انسان به دلیل برخورداری از عقل از نوعی اختیار نیز بهره‌مند است که به مقتضای آن، حقوق و وظایف خاصی می‌یابد و به کمک تعالیم انبیا و اولیا در مسیر کمال خود از آن‌ها استفاده می‌کند. انسان اگر وظایف خود را - که تکالیفی نسبت به خود، نسبت به خالق و نسبت به خلق است - درست انجام دهد، از حق جدیدی به نام نیروی شهود و فیضی الهام الهی برخوردار می‌شود» (الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). این معنویت بر اساس این ویژگی، همگانی است؛ زیرا هر انسانی با انجام دادن درست وظایف به حقوقی معنوی خود می‌رسد.

او بر این باور است که علم بودن معنویت، آن را از وابستگی به کشف و شهود ویژه برگزیدگان معدود و از سطحی‌نگری و تراوش‌های وهم و خیال افراد سودجو نجات می‌دهد؛ زیرا معنویت در صورت علم بودن، در حیطه عقل و استدلال و فرمول قرار می‌گیرد. در این صورت رسیدن به آن، مثل بقیه دانش‌های تجربی در توان همه است، به شرطی که با همان دقت علمی لازم در دیگر رشته‌های علمی بررسی شود (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۵۷). بنابراین معنویت همگانی است، نه ویژه افراد خاص.

### ۳-۴-۳. دارای سیستم ایمنی معنوی

بهرام الهی به دلیل آگاهی لازم از زیست‌شناسی، بیولوژی و تکامل جسم انسان، روح را نیز متشکل از حیث ملکوتی و حیث بشری یا گامت‌های آسمانی و زمینی می‌داند و بر اساس همان ویژگی‌های بیولوژیکی معتقد است که تبادلات این دو حیث به دو صورت فعال و منفعل است. از آنجا که مولکول‌های گامت زمینی بیشتر است، اگر گامت آسمانی منفعل بماند، مولکول‌های روح بشری به روح ملکوتی حمله می‌کنند و صفات روح بشری بیشتر می‌شود. در نتیجه حساسیت‌های روح ملکوتی نسبت به معنویت از بین می‌رود. لذا لازم است روح ملکوتی همیشه در تنظیم تبادلات خود فعال باشد و در برابر صفات مهاجم، ایمنی کسب کند (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲). ایشان بر همین اساس سیستم

ایمنی معنوی و انواع آنتی‌ژن‌ها و آنتی‌بادی‌های معنوی را برای ایمن‌ماندن گامت‌های آسمانی روح مطرح می‌کند (نک: الهی، ۱۳۸۲، صص ۱۶۶-۱۶۸) که باید توسط عقل اعلی و به کمک نفس لوامه و ملهمه و مطمئنه و عقل مجریه تنظیم شود (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰).

«اکوسیستم» جایگاه پرورش معنوی روح است، ولی خطرات بی‌شماری آن را تهدید می‌کنند. برای ایمن‌ماندن اکوسیستم از خطرات، باید سیستم ایمنی معنوی فعال باشد که از آنتی‌ژن‌های معنوی، خودایمنی معنوی، واکسیناسیون و سرم‌درمانی معنوی (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹) تشکیل شده است.

### ۳-۴-۴. کارایی برای انسان امروزی

بهرام الهی انواع معنویت را در سه جریان کلی کلاسیک، انحرافی و فطری خلاصه می‌کند (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۲۴). ۱. معنویت کلاسیک معنویتی است که در گذشته عرفای همه مذاهب و ادیان بدان عمل می‌کردند. به‌رغم اندک تفاوتی در روش‌های عملی و آثار، منشأ همه آن‌ها فوق‌علی و هدف عمل‌کنندگان به آن، تزکیه نفس و قرب الهی است. اما اشکال اساسی این معنویت (معنویت کلاسیک) تک‌بعدی بودن آن است؛ زیرا تنها ناظر به عشق الهی و شور و حال ناشی از آن است و نسبت به پرورش عقل رحمانی مسامحه دارد. درحالی‌که جاذبه عشق الهی در صورتی نتیجه مثبت می‌دهد که روح به پختگی لازم رسیده باشد و پختگی روح در گرو رشد عقل رحمانی است. در صورت عدم رشد یافتگی عقل، سالک در اثر حالات خاصی مانند کشف و شهود و الهام کاذب دچار گمراهی می‌شود. هرچند این معنویت در گذشته موجب پیشرفت معنوی و تقرب و اتصال انسان به مبدأ می‌شد، اما برای انسان امروزی به دلیل تکامل فکری کارساز نیست (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۲۸-۳۰).

۲. معنویت انحرافی معنویتی است که منشأ علی و هدف مادی دارد؛ برای روح به مواد مخدر می‌ماند که اثر معنوی‌اش موقت و برای سلامتی‌اش مضر است. با این حال مردم به دو سبب به آن روی می‌آورند: یکی کشش فطری انسان به سمت مبدأ و دیگری زودباوری و بی‌اطلاعی. اگر مردم با تعلیمات صحیح با اصول معنویت واقعی آشنا

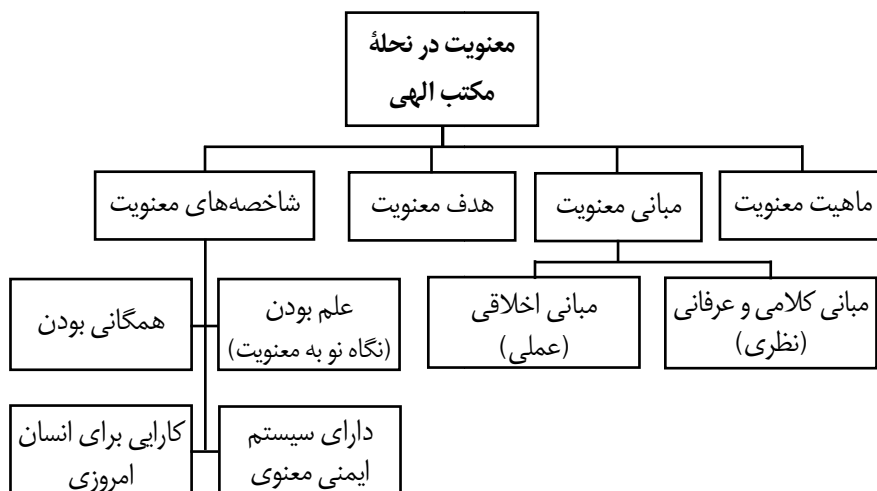




شوند، حق را از باطل تمیز می‌دهند و شکردهای روانی و حیل‌های شیادان را با معنویت اشتباه نمی‌گیرند (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۳۰-۳۱).

۳. معنویت فطری اما معنویتی در متن زندگی است. حیات معنوی از پیوند سلول‌های خاکی و آسمانی که جنین روحی را تشکیل می‌دهند آغاز می‌شود. از این رو در کنج عزلت به عبادت پرداختن معنویت نیست (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵). اینکه مردم معنویت را جریان غیر عادی در حاشیه زندگی می‌دانند، ناشی از نگاه آن‌ها به معنویت کلاسیک و معنویت انحرافی است؛ در حالی که معنویت فطری به راحتی در زندگی عادی انسان جریان دارد (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۱). معنویت انبیا نیز مبتنی بر اصول معنویت فطری است (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۸)، اما برای انسان امروزی جوابگو نیست.

به نظر او، معنویت «مکتب» چون علم است و با همان وجه علمی، نیازها و محدودیت‌های هر دو بعد جسمانی و روحانی انسان را در نظر دارد. از این رو با طبیعت انسان امروزی همسو است و باعث ایجاد تعادل در او می‌شود (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲) و تعادل بین روح و جسم از عوامل اصلی رشد مطلوب معنوی است (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۲۹). بنا بر این دیدگاه، معنویت واقعی معنویت «مکتب» است که با فطرت و علم و عقل بشر امروزی سازگار است و برای زندگی امروزی و رسیدن به کمال کارایی دارد.



نمودار ۱

#### ۴. نقد معنویت فطری در نحله «مکتب» براساس نظریه انسجام

به نظر هالیدی و رقیه حسن که بنیان‌گذاران نظریه انسجام هستند، «انسجام (Cohesion) در اصل یک ابزار زبانی است که ویژگی متنت (بافتار) را فراهم می‌سازد و نیز یک مفهوم معنایی است که به روابط معنایی موجود در متن اشاره می‌کند» (Halliday, 1973, p. 33)، به نقل از راستگو و نخعی، ۱۳۹۶، ص ۲۱۱؛ اما در فلسفه منطق و تحلیل باورها و اندیشه‌ها نیز به کار گرفته می‌شود و در این صورت «انسجام وصف درونی باورها است» (صادقی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵). لذا در این تحقیق، باور خاندان الهی بر پایه این نظریه ارزیابی می‌شود و با عرضه «معنویت فطری» بر نظریه انسجام مشخص می‌شود که این باور معیار انسجام درونی را حداقل در دو محور ذیل ندارد:

#### ۴-۱. عدم انسجام در روش تبیین معنویت

تهذیب نفس و تربیت روح برای شهود و تکامل یکی از دغدغه‌های اصلی مکتب نورعلی الهی است که در «نامه سرانجام» یا «کلام خزانه» نیز مورد تأکید است. این سیر کمال انسان تا حدی باید ادامه داشته باشد که به جاودانگی او منجر شود (نک: صفی‌زاده بوره‌ک‌ای، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰). رهبران مکتب نورعلی الهی برای عقل نیز بسیار اهمیت قائلند و تمام امور معنوی و مراحل سلوک را در پرتو عقل تعریف و تبیین می‌کنند. نورعلی الهی از آیات و روایات بسیار بهره می‌گیرد، ولی بهرام الهی در حوزه نقل، تنها گفتار پدرش را معتبر می‌داند و از هیچ آیه و روایتی استفاده نمی‌کند. بنابراین می‌توان گفت روش این خاندان در بهره‌برداری از معنویت، تلفیقی از روش عقلی و نقلی است؛ اما با این حال در قرائت بهرام الهی روش نقلی مفقود شده است.

در قرائت بهرام الهی عقلی بودن با علمی بودن یکی انگاشته می‌شود. از این رو وی تلاش دارد که معنویت را با عبارات شبه‌عملی و شباهت‌یابی‌های بیولوژیکی بین روح و بدن تبیین کند؛ اما فهم دقیق این ارتباطات را به روح ملکوتی واگذار می‌کند. به این شکل روش وی نه تنها سخت‌گیری علمی و معرفتی برای تفهیم حقیقت نیست، بلکه زمینه چندمبنایی و ازدست‌رفتن انسجام در تبیین معنویت را فراهم می‌کند. این عدم





انسجام اگر به اینجا انجامد که مخاطب این نحله به عدم تبیین‌گری این تعالیم اعتراضی نماید، آن را ناشی از ضعف روح ملکوتی وی اعلام می‌کنند. از این روست که با وجود مدعای علمی و تجربی بودن در آثار بهرام الهی به مخاطبان سفارش می‌شود که اول با تغذیه مناسب معنوی به تقویت روح خود پردازید تا ظرفیت و توان درک معنویت در آن ایجاد شود. او حتی گاهی حرف از این می‌زند که معنویت ما را آیندگان خواهند فهمید، چنانکه مردم قرن‌های بعدی به عمق حرف‌های علمی گالیله رسیدند (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

در بیان بهرام الهی هرچند از تعابیر علمی به کرات استفاده می‌شود، اما از سیاق عبارات وی، استعاره‌های بودن زبان و بازی زبانی انتخاب شده با موضوع مورد بحث، وجه دیگر عدم انسجام آشکار می‌شود. شاهدی بر این نکته، استفاده‌های وی از تعابیر علمی در بافت مفاهیم انتزاعی است؛ به عنوان مثال وی درباره تجربه حضور خداوند می‌گوید: گرمای محیط معنوی از جانب خداوند تأمین می‌شود. با این حال تشعشعات منفی حرارت منفی تولید می‌کند. منشأ حرارت منفی، آتش منفی است که از وجود تسلیم‌شدگان به نفس اماره برمی‌خیزد و به دست نیروهای منفی تشدید می‌شود. اتمسفر معنوی وقتی آلوده شد، میان خدا و انسان عایق ایجاد می‌کند و مانع رسیدن گرمای الهی به انسان می‌شود. در نتیجه اتمسفر معنوی سرد می‌شود و انسان‌ها - محروم از گرمای عشق الهی - به آتش منفی روی می‌آورند (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹).

بازی زبانی علم را نمی‌توان برای بافت موضوع آن که امری غیر تجربی و آزمایش‌پذیر است استفاده کرد. به عبارت دیگر اگر قرار است معنویت علم باشد، باید موضوع آن مانند موضوع علوم تجربی به تجربه و آزمایش درآید و صرف استفاده از زبان علوم تجربی و اصطلاحات آن، معنویت را علمی نمی‌سازد.

علاوه بر این، به فرض پذیرش فطری بودن معنویت، معنای این گزاره تجربی بودن معنویت به معنای رایج در علوم طبیعی نیست. کسانی که در بافت ادیان و حیانی مدعی فطری بودن معنویت و امکان اثبات امور معنوی را داشته‌اند، راه آن را تجربه معنوی دانسته‌اند، نه تجربه مادی، چنانکه در علوم تجربه مرسوم است. به عنوان مثال دانشمندان



اسلامی بر اساس منابع دینی، اصل کمال‌خواهی و خداجویی فطری را پذیرفته شده می‌دانند؛ اما این خداجویی فطری را همراه با شهود و تجربه معنوی دانسته‌اند، نه تجربه مادی. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «طلب فطری، مسبوق به شهود و شناخت مطلوب است و طالب بعد از شناخت مطلوب، برای رسیدن به آن تلاش می‌کند و با رسیدن به آن آرامش می‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۱)؛ حتی برخی از غیرمسلمانان نیز قائلند که «دین‌داری و گرایش به امر قدسی ریشه در سرشت و فطرت آدمی دارد و امری عارضی و تحمیلی از بیرون نیست» (اتو، ۱۳۸۰، ص ۲۱۸). این یعنی اگر فطرت به هر دلیلی منحرف و مخدوش شود، کارکرد و خواسته‌هایش نیز انحرافی و از نظر دینی مخدوش خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۲۶۱). از این رو اثبات اینکه کدام خواسته انسان مطابق فطرت او است یا فطرت کدام شخص، سالم است با معیارهای علم تجربی قابل اثبات نیست.

#### ۲-۴. عدم انسجام درونی و محتوایی

بر اساس نظریه انسجام، اگر بخشی از یک نظریه یا باوری با کل آن یا بخش‌های دیگر آن سازگار و منسجم نباشد، پذیرفتنی نیست. اینک بخش‌هایی از معنویت مکتب نورعلی الهی با همین نگاه بررسی می‌شود:

#### ۱-۲-۴. چندگانگی در هویت

نورعلی الهی در کتاب برهان الحق مسلمان است. او روش معنوی خود را «مکتب مولا» و مذهبش را «شیعه اثنی عشری» می‌داند که احکام اسلامی طابق النعل بالنعل در آن رعایت می‌شود (نک: الهی، ۱۳۵۴، ص ۱۰). در کتاب معرفه الروح به آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام درباره اثبات، خلقت و بقای روح، برزخ، قیامت، معاد، نشآت اخروی و ... فراوان استناد می‌کند؛ اما در آثار الحق قرآن را بسیار تحریف شده (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۹۴) و عصمت انبیا را مردود می‌داند (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۴۹) که شامل پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز می‌شود و به نحوی عصمت آن حضرت در دریافت و ابلاغ قرآن زیر سؤال می‌رود. او خود را گاهی پیرو آیین سلطان اسحاق (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۹۲) و





گاهی آورندهٔ دین ابداعی (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲) می‌داند، گاهی از حقانیت همهٔ ادیان دم می‌زند (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۷۴) و گاهی می‌گوید «دین همین است که من گفته‌ام، بقیه حاشیه و فروع است» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۰۷). ترتیب در عبادت را برای جلوگیری از تفرقهٔ فکر می‌داند که وقتی انسان به مقام وحدانیت رسید، دیگر احتیاجی به رعایت ترتیب عبادات ندارد (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۶). بر این اساس هویت «مکتب» خودادعایی این خاندان برای مخاطب مجهول می‌ماند.

معنویت در مکتب نورعلی الهی یک علم است و چون علم براساس فرمول و اصول عقلانی و منطقی تحلیل و به کار گرفته می‌شود، خطا ناپذیر است (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۵۷). خطاناپذیری از ویژگی‌های علم حضوری است؛ اما بهرام الهی از آنجا که از فرمولیک بودن علم معنویت می‌گوید، منظورش علم حصولی است. علم حصولی و تجربی خطا پذیر است، مگر آنکه آن قدر مورد آزمایش قرار گرفته باشد که یقینی شده باشد؛ ولی بهرام الهی چنین ادعایی دربارهٔ معنویت فطری ندارد. به باور خاندان الهی علم بودن معنویت، چون آن را در حیطة عقل قرار می‌دهد، نباید وابسته به کشف و شهود باشد و نباید آن را به سطحی‌نگری و تراوش‌های وهم و خیال افراد واگذار کرد. آن‌ها معنویت کلاسیک را رد می‌کنند؛ چون بر مبانی شهود و تزکیهٔ خودادعایی و باطنی‌گرایی بدون معیار علمی استوار است (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۵۷)؛ اما شهود و الهام در معنویت خودشان هم مورد اهتمام ویژه است و رسیدن به مرحلهٔ شهود و الهام را مشروط به انجام دادن وظایف می‌دانند (نک: الهی، ۱۳۸۲، صص ۲۵، ۳۲). اصلاً معنویت خود را براساس همین ویژگی، همگانی می‌دانند؛ زیرا هر انسانی با انجام دادن درست وظایف به حقوق معنوی خود می‌رسد.

اما واقعیت این است که نمی‌شود به آسانی هر ادعایی را علم دانست؛ زیرا علم بودن یک موضوع، بر معیارها و پایه‌هایی استوار است که برخی از آن‌ها عبارتند از: ۱. آن موضوع باید، رئوس ثمانیهٔ علم را داشته باشد؛ ۲. در میان جوامع و مراکز علمی به علم بودن مشهور باشد؛ ۳. به عنوان علم در مراکز آکادمیک عرضه و تدریس شود. معنویت خاندان الهی معیار دوم و سوم را اصلاً ندارد. هر چند از معیار اول پنج مورد

از رؤس ثمانیه علم را دارد (تعریف شده، موضوعش انسان است، فایده‌اش جهان‌بینی مطابق فطرت است، هدفش تکامل معنوی انسان و مؤلفش نورعلی الهی است)، اما از جانب دانشمندان دیگر به رسمیت شناخته نشده و یافته‌های آن از مجاری رسمی دانشگاهی مطرح و تأیید نشده است. از این رو معنویت فطری در این نحله، صرفاً یک ادعا است و آزمون‌های لازم برای تبدیل شدن به علم را از سرنگذرانده است.

بنابراین نظریات معنوی این خاندان از انسجام درونی برخوردار نیست و دچار چندگانگی هویتی است؛ زیرا معلوم نیست مکتب نورعلی الهی از نحله‌های اسلامی است یا آیین جدید جوهرکشی شده از تمام ادیان یا اینکه اساساً علم است یا کشف و شهود.

#### ۲-۲-۴. دوگانگی در منبع

امر متعالی یا متعلق معنویت در مکتب نورعلی الهی، خدا است؛ اما وقتی امر متعالی خدا است، فرایند تقرب و رسیدن به او نیز باید طبق برنامه‌خدایی (دین و حیانی) باشد، نه دین طبیعی و مبتنی بر تجربه. بهرام الهی معنویت «مکتب» را دارای اصول نازل شده از مبدأ الهی می‌داند که موافق با فطرت و ضامن رشد طبیعی روح ملکوتی انسان است و هدفش رسیدن به خودشناسی و خداشناسی (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲؛ نک: الهی، ۱۳۷۹، صص ۳۴-۳۵)؛ اما در جای دیگر متوجه می‌شویم که منظور از آن اصول، همان گفتار پدرش است (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص الف) که شاکله محتوایی همان آیین جدید را تشکیل می‌دهد.

این منبع متزلزل یکی از ایرادهای اساسی این معنویت است؛ زیرا اگر منبع معنویت معتبر نباشد، تشخیص آن منبع و آن معنویت از حقیقت فطرت، حقیقت نیاز فطری و معنوی، خداشناسی، راه و راهنماشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، فرجام‌شناسی، حقیقت کمال و ... واقعی نیست؛ هرچند با الفاظ علمی ارائه شود.

#### ۳-۲-۴. انسان‌محوری یا خدامحوری؟

توجه بیش از حد به انسان یکی از ویژگی‌های این معنویت است. خاندان الهی از

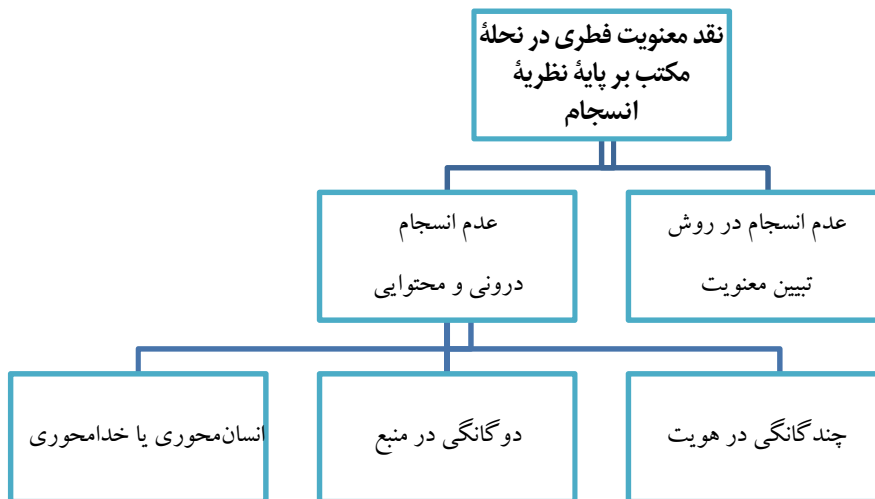




یک سو خداوند را محور تعالیم خود قرار می‌دهند و از سوی دیگر معنویت را انسان‌محورانه و مبتنی بر یافته‌های انسان تبیین می‌کنند. کشف معنویت از درون انسان، برای انسان، تجربه‌شده توسط انسان، تحلیل‌شده با علم انسان و ... به این معنویت جلوه‌ای اومانستی می‌بخشد. دین شخصی و اومانستی «نوعی دین‌داری و تجربه زندگی معنوی است که شخص بدون توجه به هیچ معیار خارجی و صرفاً با احساسات و تجارب درونی خود آن را می‌یابد. دیگر معیارهای دینی حتی پیامبران، متون مقدس و اراده خداوند هم اعتباری ندارند» (مظاهری سیف و دیگران، ۱۳۹۱، صص ۱۶۳-۱۶۴). چنانکه اشو «آزادانه به گمراهی رفتن، در برابر خدا ایستادن و کار به درستی و نادرستی امور نداشتن را حق انسان می‌داند» (اشو، ۱۳۸۱، ص ۲۷).

در معنویت «مکتب» هم این خود انسان است که با همان خمیرمایه فطری خداخواهی و تلاش معنوی به کمال می‌رسد؛ زیرا معنویت علم است و چنانکه در ریاضی، فیزیک، بیولوژی و ...، نیازی به راهنمایی دین و پیامبر نیست، در معنویت هم نیازی به این امور نیست. معنای اصرار بر تجربی و علمی بودن معنویت، تعبدی نبودن آن را می‌رساند که منجر به کنار گذاشتن خدا از معنویت می‌شود. هرچند بهرام الهی گاهی از راهنمایی دینی اولیای خدا نیز حرف می‌زند، اما منظورش از اولیا، رهبران جریان مکتب و منظورش از دین، همان نحله ابداعی پدرش است.

نورعلی الهی توجه به خدا را در معنویت اصل می‌داند و می‌گوید: «اصل در معنویت، توجه کامل به مبدأ است» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵؛ ج ۲، ص ۱۸۹)، ولی در جای دیگر خطاب به انسان و با توجه به اهمیت خودشناسی در باورش می‌گوید: «به خود آی! به خدا قسم که خود خدایی» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۹). با دقت در واژه‌های همین گفتار ایشان درمی‌یابیم که او هم خدایی خداوند را به زبان آورده و به آن سوگند خورده و هم مخاطبان نوعی خود را خدا دانسته؛ زیرا هیچ توضیحی مبنی بر تفاوت معنایی واژه «خدا» درباره انسان و خدا نداده است. از این رو به نظر ایشان، انسان اولاً و بالذات خدا است، ولی برای فهم این امر باید به خود آید و بیندیشد.



نمودار ۲

### نتیجه گیری

مطرح کردن معنویت فطری به عنوان خواسته فطری بشر درست است؛ اما بانیان «نحله مکتب» در پرتو تعابیر و ترکیب‌های لفظی، با مطرح کردن این حقیقت فطری در پی اثبات مسلک خود به عنوان آیین و شریعت کارآمد برای انسان امروزی هستند. آن‌ها برای نهادینه کردن ادعای خود، از رحمت خدا و فطرت و نیز رشد عقلی و علمی بشر مایه می‌گذارند تا بگویند دین و معنویت سستی پاسخگوی عقل و علم بشر امروزی نیست. بهرام الهی هدف معنویت را رسیدن به کمال و سازگاری با فطرت انسان، و روح ملکوتی و عقل اعلی را از ویژگی‌های آن می‌داند و شناخت خدا و ایمان به او و التزام به اصول اخلاق عملی را از مبانی این معنویت معرفی می‌کند. این ویژگی معنویت در نحله «مکتب»، هر چند آن را از معنویت‌های بدون خدا و انسان‌محور جدا می‌کند؛ اما با دقت و مطالعه تمام آثار خاندان الهی و نگاه کل‌نگر دانسته می‌شود که این معنویت، وحیانی و قابل اعتماد نیست؛ زیرا با وجود ادعای «معنویت فطری» در نهایت طریقت «مکتب» - که نسخه به‌روزشده طریقت اهل حق است - به‌عنوان راه و رسم صحیح معنویت‌گرایی معرفی می‌شود.





از آنجاکه معنویت همان رابطه بین انسان و خدا (در نگرش اسلامی) یا انسان و ماورا (در نگرش انسانی) است، فهمیدن حقیقت آن کار آسانی نیست. در نگرش دینی، هر امری که مربوط به هدایت و کمال و رابطه بین انسان و خدا باشد، باید لزوماً از ناحیه خدا به بشر اعطا شده باشد که در گفتمان دینی، وحی خوانده می‌شود. خداخواهی خواسته فطری بشر و مبنای اصلی معنویت است، پس باید از ناحیه خدا معرفی شود. خداوند دین را به همین منظور فرستاده است؛ زیرا خدای خالق، فطرت و طاقت و نیاز و هدف خلقت و کمال نهایی مخلوقش را در نظر می‌گیرد، برایش برنامه کمال می‌فرستد. مقاله حاضر با معیار قرارداد «نظریه انسجام» تلاش کرد که نشان دهد مدعای «معنویت فطری» با ارائه طریقت خاص از جانب نحله «مکتب» ناسازگار است. به عبارت دیگر اگر نحله «مکتب» بر این امر تکیه دارد که معنویت سراسر فطری است و انسان‌های امروزی می‌توانند بدون شریعت و حیانی معنویت گرا باشند، پس دیگر نیاز به تبلیغ طریقت «مکتب» هم نیست. پس براساس نظریه انسجام، دیدگاه «معنویت فطری» در نحله «مکتب» از انسجام درونی برخوردار نیست.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. اتو، رودلف. (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی (مترجم: همایون همتی). تهران: نقش جهان.
۲. اشو. (۱۳۸۱). شهامت (مترجم: خدیجه تقی پور). تهران: فردوسی.
۳. انور، لیلی. (۱۳۸۸). ملک جان نعمتی (مترجم: فرزاد یمنینی). بی جا: نشر پنج.
۴. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۷). تهران: سخن.
۵. جلالی مقدم، مسعود؛ صفوت، داریوش. (۱۳۸۰). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (زیر نظر کاظم بجنوردی، ج ۱۰). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). فطرت در قرآن (محقق: محمدرضا مصطفی پور). قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). دین شناسی (محقق: محمدرضا مصطفی پور). قم: اسراء.
۸. جیحون آبادی، نعمت الله. (۱۳۶۳). حق الحقایق (مقدمه و مصحح: محمد مکرری). تهران: کتابخانه طهوری.
۹. خدابنده، عبدالله. (۱۳۸۴). شناخت فرقه اهل حق. تهران: امیر کبیر.
۱۰. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج ۱۴). تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. راستگو، کبری؛ نخعی، مریم. (۱۳۹۶). نظم تقابلی «ارض و سماء» در گفتمان قرآنی بر پایه نظریه انسجام. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های زبان شناختی قرآن. (۱۱)۶، صص ۲۰۷-۲۲۶.
۱۲. زمانی، علی اکبر. (۱۳۸۶). استاد الهی در نگاهی به آثار الحق. تهران: راه نیکان.
۱۳. شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۷). معنویت گرایی جدید. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. صادقی، رضا. (۱۳۸۸). نگاهی انتقادی به ابعاد معرفتی ایده آلیسم. فصلنامه معرفت فلسفی. (۲۴)۶، صص ۱۰۵-۱۳۷.
۱۵. صفی زاده بوره که ای، صدیق. (۱۳۶۰). مشاهیر اهل حق. تهران: کتابخانه طهوری.



۱۶. صفی زاده بوره که‌ای، صدیق. (۱۳۷۵). نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه. تهران: هیرمند.
۱۷. صفی زاده بوره که‌ای، صدیق. (۱۳۸۷). اهل حق پیران و مشاهیر. تهران: نشر حروفیه.
۱۸. مازندرانی، خلیفه. (۱۳۷۸). سلوک در تاریکی. بی‌جا: نشر مهتاب.
۱۹. مشکور، محمدجواد. (۱۳۸۷). فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۲۱، ۲۲). تهران: صدرا.
۲۱. مظاهری سیف، حمیدرضا؛ شریفی دوست، حمزه؛ کیانی، محمدحسین. (۱۳۹۱). آسیب‌شناسی عرفان‌های نوظهور. قم: صهبا یقین.
۲۲. معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ فارسی (دو جلدی، ج ۲). تهران: نشر ادنا.
۲۳. الهی، بهرام. (۱۳۷۳). آثار الحق (ج ۱، ۲). تهران: جیحون.
۲۴. الهی، بهرام. (۱۳۷۹). طب روح. تهران: جیحون.
۲۵. الهی، بهرام. (۱۳۸۰). معنویت یک علم است (مترجم: فرزاد یمینی). تهران: جیحون.
۲۶. الهی، بهرام. (۱۳۸۲). مبانی معنویت فطری (مترجم: ملیکا ما برن و فرزاد یمینی). تهران: جیحون.
۲۷. الهی، بهرام. (۲۰۰۰م). صد گفتار. بی‌جا: نشر Robert laffont.
۲۸. الهی، نورعلی. (۱۳۴۸). معرفة الروح. تهران: جیحون.
۲۹. الهی، نورعلی. (۱۳۵۴). برهان الحق. تهران: کتابخانهٔ طهوری.





## References

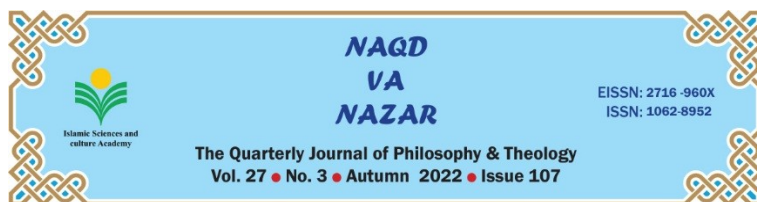
\*The Holy Qur'an.

1. Anuri, H. (1381 AP). *Fahang Bozorg Sokhan*. (Vol. 7). Tehran: Sokhan. [In Persian]
2. Anwar, L. (1388 AP). *Malik Jan Nemati*. (Yamini, F, Trans.). Panj Publications. [In Persian]
3. Dekhoda, A. A. (1377 AP). *Dekhoda Dictionary*. (Vol. 14), Tehran: University of Tehran. [In Persian]
4. Elahi, B. (1373 AP). *Works of al-Haq*. (Vol. 1, 2). Tehran: Jeihoon. [In Persian]
5. Elahi, B. (1379 AP). *Soul medicine*. Tehran: Jeihoon. [In Persian]
6. Elahi, B. (1380 AP). *Spirituality is a science*. (Yamini, F, Trans.). Tehran: Jeihoon. [In Persian]
7. Elahi, B. (1382 AP). *Basics of Innate Spirituality*. (Mabaran, M., & Yamini, F, Trans.). Tehran: Jeihoon. [In Persian]
8. Elahi, B. (2000). *A hundred words*. Robert Laffont Publications.
9. Elahi, N. A. (1348 AP). *Ma'rifah al-Rouh*. Tehran: Jeihoon. [In Persian]
10. Elahi, N. A. (1354 AP). *Burhan al-Haq*. Tehran: Tahouri Library. [In Persian]
11. Eshu. (1381 AP). *Courage*. (Taghipour, Kh. Trans.). Tehran: Ferdowsi. [In Persian]
12. Jalali Moghadam, M., & Safvat, D. (1380 AP). *Big Islamic Encyclopedia*. (Under the supervision of Kazem Bojanvardi, vol. 10). Tehran: The center of the great Islamic encyclopedia. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *Nature in the Qur'an*. (Mostafapour, M. R. Trans.). Qom: Israa. [In Persian]
14. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Religion Studies*. (Mostafapour, M. R, Ed.). Qom: Israa. [In Persian]
15. Jeihunabadi, N. (1363 AP). *Haq al-Haqayeq*. (Makri, M. Ed.). Tehran: Tahouri Library. [In Persian]



16. Khudabandeh, A. (1384 AP). *Knowing the sect of Ahle Haq*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
17. Mashkoo, M. J. (1387 AP). *Dictionary of Islamic Sects*. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]
18. Mazaheri Seif, H. R., & Sharifi Doust, H., & Kiani, M. H. (1391 AP). *Pathology of emerging mysticism*. Qom: Sahbaye Yaqeen. [In Persian]
19. Mazandarani, K. (1378 AP). *Walking in the dark*. Mahtab Publications. [In Persian]
20. Moein, M. (1386 AP). *Persian Dictionary*. (2 vols, vol. 2). Tehran: Adna Publications. [In Persian]
21. Motahari, M. (1384 AP). *Collection of Shahid Motahari's works*. (Vol. 21 & 22). Tehran: Sadra. [In Persian]
22. Otto, R. (1380 AP). *The concept of sacredness*. (Hemmati, H. Trans.). Tehran: Naqshe Jahan. [In Persian]
23. Rastgou, K., & Nakhaei, M. (1396 AP). Contrasting order of "Earth and Heaven" in Quranic discourse based on the theory of coherence. *Qur'an Linguistic Researches*. 6(11), pp. 207-226. [In Persian]
24. Sadeghi, R. (1388 AP). A critical look at the epistemological dimensions of idealism. *Journal of Philosophical Knowledge*. 6(24), pp.105-137.
25. Safizadeh Boreke'ei, S. (1360 AP). *Ahle al-Haq celebrities*. Tehran: Tahouri Library. [In Persian]
26. Safizadeh Boreke'ei, S. (1375 AP). *The last letter or the word of the treasury*. Tehran: Hirmand. [In Persian]
27. Safizadeh Boreke'ei, S. (1387 AP). *Righteous people of elders and celebrities*. Tehran: Horoufiyah Publications. [In Persian]
28. Shakranjad, A. (1397 AP). *New spiritualism*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
29. Zamani, A. A. (1386 AP). *Ostad Elahi in looking at the works of Al-Haq*. Tehran: Rah Nikan. [In Persian]





### Research Article

## Theological Principles Governing the Legislation of *Qiṣāṣ* and their Role in Responding to Objections against *Qiṣāṣ*

Alireza Alebouyeh<sup>1</sup>

Seyyed Mahdi Sajjadifar<sup>2</sup>

Received: 12/01/2022

Accepted: 12/04/2022

### Abstract

A systematization of religious propositions concerning Islamic punishments, particularly *qiṣāṣ* (retaliation in kind), and extraction of the principles governing their legislation play a significant part in understanding the philosophy behind their legislation and how to respond to objections raised against them, since it is only in this way that the ground is prepared for a systematic reply. Drawing on the descriptive-analytic method and considering the human existential dimensions and the human developmental course in Islamic psychology, this article seeks to extract theological principles, a proper deployment of which clarifies the philosophy of the legislation of *qiṣāṣ* and paves the path for presenting counterexamples or explanatory replies to objections raised against this ruling. Based on the findings of this article, there are five relevant theological principles: (1) the

---

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: a.alebouyeh@isca.ac.ir.

2. PhD student, Theoretical Foundations, Baqer al-Olum University, Qom, Iran (corresponding author): dm.sajadifar@gmail.com.

---

\* Alebouyeh, A. R. & Sajjadifar, S. M. (2022). Theological Principles Governing the Legislation of *Qiṣāṣ* and their Role in Responding to Objections against *Qiṣāṣ*. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 65-98. Doi: 10.22081/jpt.2022.62974.1915

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

principle of human inherent dignity, (2) principle of guidance and salvation, (3) principle of justice and fulfilment of rights, (4) principle of life as well as individual and social dynamics, and (5) principle of deterrence in punishment. These are the principles governing the punishment of *qiṣāṣ*. This article utilizes the implications of these principles and their priorities to reply to some objections raised against *qiṣāṣ*, including the superiority of life prison to *qiṣāṣ* and its incompatibility with altruistic and human dignity considerations.

### **Keywords**

Theological principles, punishment, *qiṣāṣ al-naḥs*.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

## مقاله پژوهشی

### اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس و نقش آن در پاسخ به شبهات قصاص

علیرضا آل بویه<sup>۱</sup>      سید مهدی سجادی فر<sup>۲</sup>  
 تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۳

#### چکیده

نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی ناظر به تشریح مجازات‌های اسلامی، به‌ویژه مجازات قصاص نفس و استخراج اصول حاکم بر تشریح این مجازات، نقش مهمی در درک فلسفه تشریح آن و چگونگی پاسخ به شبهات وارد بر آن دارد؛ زیرا تنها از این طریق می‌توان زمینه پاسخ‌دهی مدونی را به شبهات مخالفان ایجاد کرد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با در نظر داشتن ساحت‌های وجودی انسان و مسیر تکاملی او در انسان‌شناسی اسلامی، در صدد استخراج اصول کلامی‌ای است که با به‌کارگیری صحیح آن‌ها، فلسفه تشریح مجازات قصاص نفس به‌خوبی روشن و زمینه پاسخ‌هایی نقضی و حلی برای شبهات قصاص ایجاد شود. بر اساس نتایج به‌دست آمده در این مقاله، پنج اصل کلامی که عبارتند از: ۱. اصل کرامت ذاتی انسان؛ ۲. اصل هدایت‌گری و رستگاری؛ ۳. اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق؛ ۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه؛ ۵. اصل بازدارندگی در مجازات، بر تشریح مجازات قصاص نفس حاکمند. این مقاله با بهره‌گیری از اقتضائات این اصول و استفاده از تقدم و تأخر آن‌ها در پاسخ به شبهات قصاص، به نمونه‌هایی از این شبهات نظیر برتری مجازات حبس ابد بر قصاص نفس و نیز مخالفت قصاص با حس بشردوستی انسان و کرامت انسانی قاتل پاسخ می‌دهد.

#### کلیدواژه‌ها

اصول کلامی، مجازات، قصاص نفس.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. a.aalebouyeh@isca.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری رشته مبانی نظری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول) dm.sajadifar@gmail.com

\* آل بویه، علیرضا؛ سجادی فر، سید مهدی. (۱۴۰۱). اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس و نقش آن در پاسخ به شبهات قصاص. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۶۵-۹۸.

Doi: 10.22081/JPT.2022.62974.1915



از جمله مجازات‌هایی که از دیرباز با چالش‌های گوناگونی روبه‌رو شده، مجازات قتل عمد یا قصاص نفس است. چالش‌های به‌وجودآمده عمدتاً نتیجه تغییر در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فیلسوفان و اندیشمندان مادی‌گرای قرون اخیر است. تجربه‌گرایی افراطی سبب قطع ارتباط انسان با خالق هستی شده و رفته‌رفته زمینه پرورش اندیشه‌های سکولاریستی، اومانیستی و لیبرالیستی را پدید آورده است. پدیدآمدن این گونه اندیشه‌ها در شناخت انسان و جهان، انسان‌مدرن را به سمت این انگاره سوق می‌دهد که او هر قدر هم که خطا کار باشد، مستحق مجازات مرگ نخواهد بود.

در مقابل، انسان‌شناسی اسلامی با توجه به ساحت‌های مادی و معنوی انسان و عوالم پیش‌روی او، روند تکاملی‌اش را به‌گونه‌ای ترسیم می‌کند که مجازات قصاص نفس نه تنها موجب اخلال در آن نمی‌گردد، بلکه زمینه تکامل را برای عموم جامعه و حتی خود قاتل نیز مهیا خواهد نمود. البته حرکت در این مسیر تکاملی به حداقل‌هایی از حقوق و شرایط اولیه نیازمند است که بدون آن‌ها پاگذاردن در این مسیر دشوار و گاهی هم ناممکن است؛ این حداقل‌های حقوقی عبارتند از: ۱. حق حیات؛ ۲. حق امنیت؛ ۳. حق آزادی و انتخاب؛ ۴. حق آگاهی؛ ۵. حق تکریم.

البته گفتنی است که هر نظام کیفری‌ای که برای جرائم مختلف مجازاتی وضع می‌کند، در واقع صحت این اصل را پذیرفته است که برای صیانت از حقوق اکثریت جامعه، ناگزیر از اعمال مجازات‌هایی بازدارنده برای مجرمان خواهد بود؛ هر چند اعمال مجازات، منجر به سلب بخشی از حقوق مجرمان گردد. مجازات اقلیت مجرم برای دفاع از حقوق اکثریت غیر مجرم در واقع مبتنی بر این پیش‌فرض است که در تشریح مجازات، مصلحت اکثریت بر اقلیت برتری دارد؛ و گرنه اعمال هرگونه مجازاتی علیه مجرم، خواسته یا ناخواسته به سلب بخشی از حقوق او منجر خواهد شد. بر این اساس، باید مجرمان در جامعه به‌سزای عمل خود برسند و مجازات شوند؛ هر چند در اثر این مجازات، بخشی از حقوق اولیه آن‌ها در بازه‌ای از زمان و یا حتی برای همیشه سلب



گردد. این اصل ذیل مباحث عقلی اصول فقه و نیز قواعد فقهی نظیر قاعده «اهم و مهم» در کتب فقیهان دیده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲۸) که برخی از فقیهان و اندیشمندان، برتری مصلحت اکثریت بر اقلیت و نیز برتری حقوق جامعه بر فرد را نیز از مصادیق آن شمرده‌اند (خلخال، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰؛ مطهری، بی‌تا، ص ۲۹۰). بر این اساس، منطبق ساختن مجازات مجرم با مسیر تکاملی‌اش، کاری است بسیار دشوار که جز با به‌کارگیری اصولی متقن و کارآمد امکان‌پذیر نخواهد بود.

چینش صحیح و نظام‌مند آیات و روایات ناظر به تشریح مجازات‌های اسلامی، به‌ویژه مجازات قصاص نفس اصولی پیش‌رو می‌نهد که موجب درک صحیح فلسفه تشریح این مجازات و پاسخ به شبهات وارد بر آن است. در این نوشتار، ابتدا اصول کلامی حاکم بر مجازات قصاص نفس استخراج و تبیین می‌شود؛ سپس با توجه به میزان اهمیت آن‌ها در تکامل انسان، تقدم و تأخر آن‌ها بر یکدیگر معین می‌گردد. در پایان براساس اصول مستخرج، به نمونه‌هایی از شبهات مخالفان قصاص پاسخ داده خواهد شد؛ هرچند مجال برای طرح همه آن‌ها در این مختصر وجود ندارد. به عبارت دیگر، این پژوهش درصدد تدوین دستگاهی است که هرگونه شبهه‌ای پیرامون مجازات قصاص نفس در قالب آن پاسخ یابد؛ هرچند برخی از این شبهات تاکنون توسط مخالفان هم مطرح نشده باشند. اصول مستخرج در این مقاله، حاصل نگاه همه‌جانبه به گزاره‌های دینی و نظام‌مند کردن آن‌ها براساس اولویت در مسیر تکامل است. اصول مذکور عبارتند از: ۱. اصل کرامت ذاتی انسان؛ ۲. اصل هدایتگری و رستگاری؛ ۳. اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق؛ ۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه؛ ۵. اصل بازدارندگی در مجازات.

پرداختن به این مباحث از آن‌رو ضروری و لازم است که با کم‌رنگ‌شدن اعتقاد به مبدأ و معاد و غلبه نگاه سکولاریستی و اومانستی در جامعه، این مطلب برای برخی قابل درک نیست که گاهی یک مجرم در اثر ارتکاب برخی از جرائم جان خود را هم از دست بدهد. این اعتقاد تا آنجا در اعماق جان انسان مدرن ریشه دوانیده که حتی در جنایاتی نظیر قتل عمد نیز قصاص نفس را اعمال نوعی خشونت علیه قاتل تلقی می‌کنند. مسئله دیگری که بر اهمیت پرداختن به این موضوع می‌افزاید، تبلیغ بیش‌ازحد رسانه‌های





غرب علیه مجازات‌های اسلامی و اصرار بر خشن جلوه‌دادن آن‌هاست. هم‌افزایی این دو عامل با یکدیگر زمینه‌پرورش نواندیشانی را در جامعه پدید آورده است که گاه آن‌چنان تحت تأثیر این تبلیغات قرار گرفته‌اند که اصل و مبنای علمی خود را در تحلیل گزاره‌های دینی، میزان مطابقت آن‌ها با اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار می‌دهند.

نکته دیگری که بر ضرورت پرداختن به این موضوع می‌افزاید این است که حتی کسانی که به این مبانی و اصول کلامی معتقدند نیز در بسیاری از موارد غفلت کرده و یا در شیوه به کارگیری و اولویت‌بندی آن‌ها دچار اشتباه می‌شوند و عموماً توان تحلیل و پردازش همه‌جانبه این‌گونه مباحث را ندارند. از این‌رو آنچه که بیش از هر چیز خلأ وجودی‌اش احساس می‌شود، استخراج اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس است که با به کارگیری صحیح آن‌ها، بتوان فلسفه تشریح این مجازات را تبیین و به ذهن‌های جوال و پرسش‌گر جویندگان حقیقت پاسخ داد.

پیشینه این بحث را می‌توان در لابه‌لای بحث‌ها و استدلال‌هایی که در حوزه مبانی دینی و کلامی مجازات صورت گرفته است جستجو کرد؛ اما نوشته‌ای که به‌طور مستقل اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس را استخراج و زمینه‌پاسخ‌گویی مدونی را برای همگان فراهم کرده باشد، یافت نشده است.

### ۱. نقش استخراج اصول در آگاهی از فلسفه تشریح مجازات

قبل از پرداختن به اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس، لازم است به نقش آن در درک فلسفه تشریح مجازات پرداخته شود؛ یعنی روشن گردد که استخراج این اصول چه تأثیری بر شناخت عوامل مؤثر بر تشریح آن مجازات خواهد داشت؟ پرداختن به اصول کلامی حاکم بر مجازات قصاص نفس و مجازات‌های دیگر ثمرات بسیاری در بر دارد که به‌طور مختصر به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

استخراج اصول کلامی حاکم بر مجازات‌های اسلامی به‌ویژه مجازات قصاص نفس، در واقع نوعی نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی ناظر به آن مجازات است؛ یعنی با در نظر گرفتن کلیه متغیرهایی که در تشریح یک مجازات مؤثرند، دستگاهی تدوین



می‌گردد که در قالب آن بتوان به فلسفه حقیقی تشریح آن مجازات دست یافت. به عبارت دیگر، دست‌یابی به اصول ثابت و لایتغیر در تشریح یک مجازات، تفکیک آن‌ها را از اصول متغیر و زمان‌مند ممکن می‌سازد. این تفکیک تأثیر بسزایی در تشخیص نوع و میزان مجازات در هر زمان و نیز گشوده‌شدن باب اجتهاد در این عرصه را خواهد داشت. به دیگر سخن، تشخیص معیارهای ثابت از معیارهای غیرثابت در تشریح یک مجازات و گشوده‌شدن باب اجتهاد در آن، این امکان را برای اندیشمندان این حوزه فراهم می‌کند که دریابند کدام بخش از یک مجازات، موضوعیت و کدام بخش طریقت دارد؟ آگاهی همه‌جانبه بر این امور اندیشمندان را در مواجهه با چالش‌های جدید حقوقی و پاسخگویی به شبهات مخالفان یاری می‌نماید.

به‌عنوان مثال، در پاسخ به این پرسش که آیا جایگزینی مجازات حبس به جای قصاص نفس جایز است یا خیر؟ لازم است جایگاه حق قصاص ولی دم در نظام کیفری اسلام معین شود؛ زیرا چنانچه حق قصاص در فرایند مجازات قتل عمد موضوعیت داشته باشد، گرفتن آن از ولی دم در حکم اولیۀ دینی ممکن نیست، اما در صورتی که طریقت داشته باشد، تغییر و جایگزینی آن در شرایط مختلف امکان‌پذیر است. این اصول همچنین در تعیین نوع و میزان مجازات برای جرائم جدیدی که در شریعت حکم معینی ندارند نیز کارآمد است؛ زیرا تعیین مجازات برای این‌گونه جرائم، جز با آگاهی از اصول حاکم بر تشریح مجازات ممکن نیست. این اصول در مراحل کشف جرم و اجرای حکم نیز اقتضائاتی دارند که در مقاله‌های دیگری به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

فایده دیگر استخراج این اصول، تشخیص نقاط قوت و ضعف نظرات روشن‌فکران و یا حتی فقیهان در پاسخ به مسائل جدید حقوقی است؛ زیرا اصول مذکور همانند دستگاهی است که به کارگیری صحیح آن به پالایش اقوال مختلف در این حوزه می‌پردازد. به کارگیری صحیح این اصول حتی در تشخیص احادیث ضعیف از قوی نیز کارآمد است؛ زیرا مجازات‌هایی که با وجود ورودشان در برخی احادیث، متناسب با اصول حاکم بر آن مجازات نباشند، بیانگر تشریح آن‌ها در شرایط خاص زمان خود و یا نشان‌دهنده ضعف سندی آن دسته از احادیث است. بنابراین، پرداختن به اصول حاکم بر



تشریح یک مجازات، نقش بسزایی در آگاهی از معیارهای تشریح و تقنین آن مجازات دارد که به برخی از فایده‌های آن اشاره شد.

## ۲. اصول کلامی حاکم بر مجازات قصاص نفس در اسلام

از آنجا که مجازات قصاص نفس در اسلام، مجازاتی بسیار حساس و چالش‌برانگیز است، آگاهی از معیارهای تشریح آن ضروری به نظر می‌رسد که ما در قالب پنج اصل به‌طور مختصر به آن‌ها خواهیم پرداخت.

### ۱-۲. اصل کرامت ذاتی انسان

اولین اصل کلامی‌ای که باید در تشریح مجازات قصاص نفس، لحاظ شود اصل کرامت ذاتی انسان است. آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء، ۷۰) به‌خوبی بیانگر این مطلب است؛ زیرا انسان موجودی است که گذشته از کرامت اکتسابی که با عمل اختیاری و اطاعت از اوامر و نواهی خداوند به‌دست می‌آید (حجرات، ۱۳)،<sup>۱</sup> از نوع دیگری از کرامت برخوردار است که کرامت ذاتی نام دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۷۸). علامه طباطبایی برخلاف کسانی که آیه شریفه را ناظر به کرامت مؤمنان دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۷۸)، با توجه به لحن منت‌گذاری و عتاب در آیه، نزول آن را ناظر به تکریم نوع بشر می‌داند؛ زیرا چنانچه آیه شریفه صرفاً ناظر به کرامت مؤمنان باشد، عتاب آن‌ها به جهت کفران نعمات الهی صحیح نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، صص ۱۵۵-۱۵۶)؛ هرچند برخی لحن آیه را حمل بر مبالغه در صفت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۷۸). این نوع کرامت به‌دلیل ویژگی‌های منحصر به فردی است که خداوند متعال آن‌ها را فقط به نوع انسان هدیه کرده است (رجبی، ۱۳۷۷، صص ۷۶-۷۷)؛ تا آنجا که نه تنها کرامت برای او حق است، بلکه برای او نسبت به خودش نیز تکلیف

۱. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ».

ایجاد می‌کند؛ یعنی نه تنها رفتار دیگران با او باید متناسب با کرامت او باشد، بلکه خود او نیز در قبال آن مسئول است و حق ذلیل شمردن خود را نخواهد داشت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، صص ۲۲۸-۲۲۹). از این رو «اگر بپذیریم که انسان گوهری کریم و ارزشمند است، همه تعالیم اخلاقی و حقوقی او باید با عنایت به این اصل نظری و در سازگاری کامل با آن تنظیم شوند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲). بنابراین اولین و مهم‌ترین اصلی که لازم است در تشریح مجازات‌های اسلامی، به ویژه مجازات قصاص نفس، لحاظ شود اصل کرامت ذاتی انسان است.

اقتضای این اصل در مرحله تشریح مجازات قصاص نفس این است که اولاً مجازات به گونه‌ای باشد که ذاتاً نفی‌کننده کرامت قاتل نباشد؛ ثانیاً شیوه اجرای آن نیز به گونه‌ای تشریح شود که شأن او رعایت شود. یعنی چه در صورت اعمال حق قصاص و چه در صورت اخذ دیه و یا حتی بخشش یا حبس، کرامت انسانی قاتل نباید زیر پا نهاده شود؛ زیرا درست است که او یک قاتل است، اما ارتکاب قتل هرگز موجب سلب کرامت ذاتی او نخواهد شد. در تأیید این برداشت می‌توان به توصیه‌هایی که در متون دینی نسبت به رعایت شأن مجرم وارد شده است (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۳؛ نعمان مغربی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۳۲؛ نوری، ۱۳۶۵، ج ۱۱، صص ۷۹-۸۰)<sup>۱</sup> و حتی در برخی موارد اجرای برخی حدود را موجب آرمزش شخص مجرم دانسته‌اند اشاره کرد (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۴؛<sup>۲</sup> کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۳).<sup>۳</sup>

۱. توصیه‌های حضرت امیر علیه السلام نسبت به این ملجم: «أَزِفِقْ يَا وَلَدِي بِأَسِيرِكَ وَ ارْحَمَهُ وَ أَحْسِنْ إِلَيْهِ وَ أَسْفِقْ عَلَيْهِ، أَلَا تَرَى إِلَى عَيْتِيهِ قَدْ طَارَتَا إِلَى أُمِّ رَأْسِيهِ وَ قَلْبُهُ يَرْجِفُ خَوْفًا وَ رُجْبًا وَ فَرَعًا» و نیز فرمودند: «أَطْعَمُوهُ وَ اسْقُوهُ وَ أَحْسِنُوا أَسَارَهُ».

۲. قال الأضغع بن ثباته، سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول أهدتكم بحديث ينجي لكل مسلم أن يعيه ثم أقبل علينا فقال ما عاقب الله عبداً مؤمناً في هذه الدنيا إلا كان أجود و أمجد من أن يعود في عقابه يوم القيامة و لا ستر الله على عبده مؤمن في هذه الدنيا و عفا عنه إلا كان أمجد و أجود و أكرم من أن يعود في عوفه يوم القيامة ثم قال عليه السلام و قد بينتني الله المؤمن بالبيته في بدنه أو ماله أو ولده أو أهله و تلا هذه الآية «ما أصابكم من مصيبه فما كسبت أيدبيكم و يغفوا عن كثير». همچنین حضرت در جایی فرمودند: «ما عاقب الله عبداً مؤمناً في هذه الدنيا إلا كان أجود و أمجد من أن يعود في عقابه يوم القيامة».

۳. از امام باقر علیه السلام درباره کسی که او را سنگسار کردند پرسیده شد که آیا در آخرت نیز عقاب می‌شود؟ امام فرمود: «خداوند بزرگوارتر از آن است که در قیامت او را دوباره عقاب نماید».



## ۲-۲. اصل هدایتگری و رستگاری

اصل کلامی دیگری که در تشریح مجازات قصاص نفس نقش مهمی ایفا می‌کند، اصل هدایتگری و رستگاری است؛ زیرا از آنجا که هدف از خلقت انسان رسیدن به کمال و قرب الهی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۳۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷) و همه مخلوقات، از جمادات گرفته تا نباتات و حیوانات، مسخر انسان شده‌اند تا او را در رسیدن به این هدف یاری کنند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، صص ۱۶۱-۱۶۲؛ جائیه، ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰) و نیز آیات و روایات فراوانی بر اصالت آخرت و بازیچه‌بودن دنیا تأکید کرده و دنیا و زندگی آن را فقط از آن جهت که در خدمت کسب مقامات اخروی قرار گیرند ارزشمند دانسته‌اند (عنکبوت، ۶۴؛ انعام، ۳۲) و همچنین با توجه به مبانی انسان‌شناختی، نظیر فطرت توحیدی انسان (روم، ۳۰) و فقر ذاتی و خداجوی بودن او (فاطر، ۱۵)، این نتیجه به دست می‌آید که برنامه حقوقی او نیز باید متناسب با اهداف متعالی و روح خداجویی او تدوین شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳). به عبارت دیگر، هرگونه برنامه‌ای اعم از حقوقی، کیفری و غیره که برای انسان در نظر گرفته می‌شود، باید به گونه‌ای باشد که زمینه هدایت و رستگاری او را فراهم آورد. تشریح مجازات قصاص نفس نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ زیرا از آنجا که تشریح مجازات در اسلام به منظور برقراری نظم در جامعه، حمایت از حقوق مادی و معنوی انسان‌ها و مهیانبودن بستر رشد و کمال در آن‌ها است، هدایتگری آن برای شخص مجرم و دیگران نیز موضوعیت دارد. بنابراین از مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار بر تشریح مجازات قصاص نفس در نظام کیفری اسلام، هدایتگری و رستگاری است.

اقتضای این اصل در مرحله تشریح مجازات قتل عمد، حق قصاصی است که به اولیای دم داده می‌شود، نه خود قصاص؛ زیرا اولاً در مرحله تشریح، فقط حق قصاص تشریح می‌شود و تبدیل آن به خود قصاص، بخشش، دیه و یا حبس، در مرحله اجرا امکان‌پذیر است؛ ثانیاً اگر مقصود از قصاص در آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» و نیز آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره، ۱۷۸ و ۱۷۹) خود قصاص بود، تسلط ولی دم بر



قاتل<sup>۱</sup> (اسراء، ۳۳) معنایی نداشت؛ زیرا در آن صورت، حق قصاص توسط خداوند به حکم تبدیل می‌شد و سلطنت ولی دم صرفاً در حد اجرای مستقیم حکم قصاص بود، نه تصمیم‌گیری دربارهٔ اجرای قصاص، بخشش و یا اخذ دیه؛ ثالثاً اگر مقصود از قصاص در آیات مذکور خود قصاص بود، جواز عفو و بخشش از ناحیهٔ خداوند (بقره، ۱۷۸) امری لغو تلقی می‌گشت؛ زیرا بخشش تنها در صورتی معنا پیدا می‌کند که خداوند حق قصاص را تشریح کرده باشد، نه خود قصاص را؛ رابعاً عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» در پایان آیه به خوبی بیانگر این است که حق قصاص، مقتضای اصل هدایتگری است و هدف نهایی خداوند از تشریح حق قصاص، هدایتگری و رستگاری بوده است؛ هرچند اهدافی همچون بازدارندگی نیز به عنوان اهداف میانی در آیه بیان شده است که در اصل بازدارندگی به آن‌ها خواهیم پرداخت.

اما برخی مفسران نظیر علامه طباطبایی بر این مطلب اصرار دارند که «مصلحت عمومی فقط با اجرای قصاص حاصل می‌شود، نه عفو و دیه و نه هیچ چیز دیگری» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۳۳). علامه جوادی آملی نیز می‌فرماید: «تعطیل نشدن قصاص در مواردی که دیه قاتل از مقتول کم‌تر است، نظیر کشته‌شدن مرد توسط زن و یا کشته‌شدن فرد آزاد توسط یک برده و نیز قصاص در مواردی که یک فرد توسط چندین نفر به قتل می‌رسد با پرداخت فاضل دیه هریک از قاتلان به آن‌ها و نیز در مواردی که دیه قاتل از مقتول بیشتر است با پرداخت فاضل دیه توسط اولیای دم، مانند زنی که توسط یک مرد کشته می‌شود و همچنین باقی ماندن حق قصاص برای گروهی از اولیای دم در مواردی که گروه دیگر دیه گرفته و یا عفو کنند با شرط پرداخت سهم آنان از دیه، بیانگر تقدم قصاص بر عفو و دیه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹). اما به نظر می‌رسد این دلایل صرفاً به اهمیت حق قصاص در مقابل مجازات‌های دیگری نظیر حبس و غیره که توسط اندیشمندان و حقوق‌دانان تعیین می‌شود دلالت دارد، نه بر تقدم اجرای قصاص بر عفو و دیه؛ به این معنا که در هیچ‌یک از این موارد نمی‌توان حق

۱. «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا» (اسراء، ۳۳).





قصاص را به اجبار از اولیای دم گرفت؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، با وجود جواز بخشش و حتی ترغیب به آن از ناحیه خداوند<sup>۱</sup> تقدم قصاص بر عفو در مقام تشریح، معنایی نخواهد داشت.

در مقام اجرای حکم نیز تشخیص اولویت قصاص بر عفو یا دیه بر عهده ولی دم است و اوست که با در نظر گرفتن اصول کلامی حاکم بر مجازات قصاص، در مرحله اجرای حکم که در مقاله دیگری به آن خواهیم پرداخت، اولویت هریک از آن‌ها را تعیین می‌کند؛ مثلاً هرگاه بخشش قاتل توسط ولی دم موجب گستاخی، گمراهی و نابودی سعادت اخروی او و نیز اختلال در نظم و امنیت اجتماعی گردد، اقتضای اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد و اصل هدایتگری و رستگاری در مرحله اجرای حکم، قصاص شخص مجرم و حذف فیزیکی او است؛ اما اگر بخشش قاتل بتواند زمینه بازگشت او به سمت خدای متعال و سعادت اخروی او و دیگران را فراهم آورد، آن‌گاه اقتضای اصل هدایتگری بخشش است، نه قصاص. با این توضیح، معیار اصلی امام حسن مجتبی علیه السلام در قصاص قاتل حضرت امیر علیه السلام نیز آشکار می‌گردد؛ زیرا چنانچه امام حسن علیه السلام بخشش ابن ملجم را موافق با امنیت اجتماعی و نیز هدایت و رستگاری او و دیگران می‌یافت، یقیناً عفو را بر قصاص برتری می‌بخشید؛ اما قصاص ابن ملجم توسط امام حسن علیه السلام نشانگر این است که مقتضای اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد و اصل هدایتگری و رستگاری در حق او، خود قصاص بوده است، نه بخشش یا دیه و یا مجازاتی دیگر.

## ۳-۲. اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق

برپاداشتن عدل و قسط در میان انسان‌ها همواره از مهم‌ترین اهداف پیامبران الهی بوده است (حدید، ۲۵).<sup>۲</sup> خداوند متعال در آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»

۱. «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (مانده، ۴۵).

۲. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵).

(نساء، ۱۳۵) و «إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰)، رعایت عدل و قسط را بر مؤمنان واجب و آن را زمینه‌ساز تقوای الهی دانسته است (مانده، ۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۳۷). علامه طباطبایی نیز در تفسیر عبارت «قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء، ۱۳۵)، آن را به معنای «اجرای عدالت به نحو اکمل و اتم، یعنی بدون تأثیرپذیری از ترس، طمع، هوای نفس، عاطفه و غیره» دانسته و بر لزوم رعایت عدالت اجتماعی تأکید ورزیده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۰۸). اما از آنجا که اجرای عدالت به نحو اکمل زمانی تحقق می‌یابد که در همهٔ امورات جاری گردد، تشریح همهٔ مجازات‌ها، به‌ویژه مجازات قصاص نفس نیز باید بر پایهٔ عدالت و قسط باشد. حال با توجه به اینکه عدل در فرهنگ اسلامی عموماً به «اعطاء کل ذی حق حقه» و نیز «وضع کل شیء موضعه» معنا شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ص ۳۶۶؛ فوادیان دامغانی، ۱۳۸۲، ص ۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸)، مجازات باید به گونه‌ای باشد که حق هر صاحب حقی را به او بدهد و مجرمان را نیز به سزای اعمال خویش برساند. بنابراین اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق، یکی از مهم‌ترین اصول تشریح مجازات قصاص نفس، در نظام کیفری اسلام به‌شمار می‌رود.

اقتضای این اصل در مرحلهٔ تشریح مجازات قصاص نفس این است که این مجازات عادلانه باشد؛ یعنی به گونه‌ای باشد که هریک از اولیای دم، قاتل و خانوادهٔ او و نیز عموم شهروندان به حق واقعی خود برسند و اجحافی در حق آن‌ها صورت نگیرد.

البته گفتنی است که امکان تشریح مجازات عادلانه در دنیا توسط بشر دشوار و حتی عملاً غیرممکن است؛ زیرا عادلانه‌بودن مجازات مبتنی بر آگاهی از استحقاق واقعی مجرمان، زیان‌دیدگان و حتی افرادی است که با آن‌ها در ارتباطند (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳) و از آنجا که آگاهی کامل از چنین استحقاقی در دنیا برای بشر میسر نیست، درمی‌یابیم که به‌طور کلی عادلانه‌بودن مجازات در دنیا نسبی است؛ یعنی هیچ‌یک از نظام‌های کیفری نمی‌توانند مدعی تشریح یک مجازات عادلانه باشند، بلکه همهٔ آن‌ها در تلاشند که مجازات را به عدالت نزدیک کنند و این تنها خداوند است که می‌تواند چنین مجازات عادلانه‌ای را تشریح کند.

همچنین اشاره به این مطلب نیز لازم است که عدالت‌طلبی در نظام کیفری اسلام با





عدالت‌طلبی در نظام سزادهی کانت متفاوت است؛ زیرا عدالت‌طلبی در نظام کیفری اسلام، در خدمت هدایت و رستگاری انسان‌هاست؛ چنانچه قرآن کریم عدالت را راهی برای رسیدن به تقوا (مانده، ۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۳۷)<sup>۱</sup> و تقوا را پلی برای رسیدن به رستگاری معرفی می‌کند (آل عمران، ۲۰۰).<sup>۲</sup> براساس این دیدگاه، عدالت‌طلبی و احقاق حق زمانی ارزشمند است که در خدمت هدایت و رستگاری انسان قرار گیرد، نه اینکه مانند نظام سزادهی کانت، خود به تنهایی مهم‌ترین انگیزه مجازات در یک نظام کیفری باشد (برادل، ۱۳۷۳، ص ۱۷؛ خسروشاهی، ۱۳۸۰، ص ۱۶). به عبارت دیگر، از آنجا که عدالت‌طلبی هدف میانی پیامبران و هدف نهایی آن‌ها راهنمایی مردم از تاریکی‌ها به سمت نور است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۲۱۰-۲۱۱؛ ابراهیم، ۱)،<sup>۳</sup> این نتیجه به دست می‌آید که هدف نهایی از مجازات در نظام کیفری اسلام، عدالت‌طلبی نیست؛ بلکه هدایت‌گری و رستگاری است که در تشریح مجازات نقش اساسی دارد.

اکنون به برخی از حقوق سه گروه عموم شهروندان، اولیای دم و نیز قاتل و خانواده او که اقتضای اصل عدالت‌طلبی است، به‌طور مختصر اشاره خواهیم کرد؛ هرچند با توجه به معنای عدل و عدالت، حقوقی همچون کرامت ذاتی انسان، هدایت‌گری و رستگاری و غیره نیز مقتضای عدالت‌طلبی و احقاق حق است، اما در این مقاله به‌منظور تفکیک هرچه بهتر این حقوق، آن‌ها را به‌صورت جداگانه مطرح کرده‌ایم.

### ۲-۳-۱. حق عموم شهروندان

حق عموم شهروندان این است که به زندگی در کنار یک قاتل رضایت ندهند و قاتل تا زمانی که اصلاح می‌شود، در محل دیگری نگهداری شود؛ اما آنان به‌هیچ‌وجه حق تعیین مجازات برای او را نخواهند داشت. در قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران نیز حتی در صورت عدم وجود شاکی خصوصی برای قاتل، دادستان به‌عنوان

۱. «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

۳. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ».



مدعی العموم، از حق مردم دفاع می کند و برای قاتل تقاضای حبس می نماید (قانون مجازات اسلامی، ماده ۶۱۲).

## ۲-۳-۲. حق اولیای دم

حق اولیای دم این است که بتوانند خلأ به وجود آمده از قتل فرزند خویش را جبران نمایند؛ اما از آنجا که تحقق این امر به طور کامل میسر نیست، خداوند حق قصاص را برای آنان تشریح کرده است که در صورت تمایل بتوانند از قاتل فرزند خویش انتقام گیرند؛ هر چند در کنار این حق، آنان را به بخشش توصیه فرموده است (بقره، ۱۷۸).

## ۲-۳-۲. حق قاتل و خانواده او

حق خانواده قاتل این است که بتوانند در مقام دفاع از فرزند خویش، از هیچ راه قانونی مانند گرفتن و کیل و یا راه های کدخدانشانه برای گرفتن رضایت از اولیای دم دریغ نورزند؛ زیرا اقدام به چنین کاری، حتی در صورت عدم موفقیت نیز اثرات روان شناختی مفیدی در روحیه آنان خواهد گذاشت. همچنین حق شخص قاتل نیز این است که در صورت قصاص، به شیوه ای متعارف و با کمترین زجر کشته شود.

## ۲-۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه

واژه حیات در مقابل موت و به معنای زندگی و زنده بودن است و آن را به معنای نیروی رشد و حرکت و احساس نیز دانسته اند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۹). این واژه در قرآن، در معانی مختلفی به کار رفته، به طوری که گاه از آن حیات نباتی، حیات حیوانی و یا حیات انسانی هم اراده شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۴۹۴). همچنین در برخی آیات با وصف دنیا (زخرف، ۳۲)<sup>۱</sup>، در برخی دیگر با وصف دنیا و آخرت (فصلت، ۳۱)<sup>۲</sup>، در مواردی به صورت نکره غیر موصوفه «حیاء» (بقره، ۱۷۹) و تنها در یک مورد هم به صورت

۱. «نَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا».

۲. «نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ».





نکره موصوفه «حیاء طيبة» (نحل، ۹۷)<sup>۱</sup> به کار رفته است.

از استفاده‌های مختلف واژه «حیات» در قرآن این نتیجه به دست می‌آید که حیات، دارای مراتب مختلفی است که برخی از این مراتب در دنیا و برخی دیگر در آخرت و نیز برخی برای همه و برخی دیگر برای معدودی از انسان‌ها تحقق می‌یابند. این نتایج نشان می‌دهند همان‌گونه که حیات اخروی برای همه انسان‌ها یکسان نبوده و مراتب مختلفی دارد، حیات دنیوی نیز ذومراتب است؛ یعنی حیات دنیوی صرفاً حیاتی نباتی یا حیوانی و حتی انسانی در مراتب پایین آن نیست، بلکه حیات انسانی آن نیز مراتب مختلفی دارد که برخی از مراتب آن، ارتباط تنگاتنگی با حیات اخروی دارد. آیه شریفه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم، ۷)، به خوبی بیانگر این حقیقت است. مثلاً در برخی از آیات، سخن از نوعی حیات به میان آمده است که به برخی از انسان‌ها افاضه می‌شود. این نوع از حیات که در اثر عامل حیات‌بخش ایمان به خدا و تبعیت از او محقق می‌گردد، موجب هدایت انسان و زنده شدن او می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۰۲؛ طبرسی، ۱۳۸۳، صص ۴۰۱، ۴۰۳؛ انفال، ۲۴).<sup>۲</sup> نقطه مقابل این حیات، کفر و ضلالت است که در لسان قرآن، به مرگ تعبیر شده است (نمل، ۸۰).<sup>۳</sup> همچنین نوع دیگری از حیات در آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل، ۹۷) ذکر شده که بیانگر این حقیقت است که خداوند نوعی از حیات را به برخی از مؤمنان افاضه می‌کند که در واقع فراتر از تحرکات بدنی و فعالیت‌های روزمره انسان است و قرآن کریم با تعبیر «حیات طيبة» از آن یاد می‌کند. برخی از مفسران مصداق این حیات را رزق حلال، قناعت، بهشت، سعادت، ایمان به خدا و شناخت او، استغنا از خلق و روی آوردن به خدا و نیز محل وقوع آن را در همین دنیا یا عالم برزخ و یا جهان آخرت تلقی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۴۱۰). اما علامه طباطبایی برخی از برداشتهای متقدمان مانند بهشت، سعادت و استغنا از خلق را از نتایج این حیات و

۱. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ».

۳. «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلُوا مَدْبِرِينَ».

برخی دیگر نظیر ایمان به خدا و شناخت او را از جمله مقدمات کسب این نوع حیات دانسته‌اند. در نگاه او، این آیه به افاضه زندگی واقعی جدیدی به مؤمنان اشاره می‌کند که از حیات عادی انسان‌ها جدا نیست، ولی در عین حال تفاوت‌های زیادی با آن دارد. وی حیات طیبه را عاری از هرگونه خباثت و فساد و نیز مرتبه‌ای از حیات دنیوی دانسته است که تنها برای برخی از افراد بشر تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، صص ۳۴۱، ۳۴۳). بنابراین براساس آیاتی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که حیات دنیوی در قرآن، پایین‌ترین مرتبه حیات یعنی حیات نباتی و بالاترین مرتبه آن را که حیات طیبه است نیز دربرمی‌گیرد؛ حیات اخروی هم از لحظه مرگ که عالم برزخ است تا بالاترین درجات بهشت و رضوان الهی را شامل می‌شود.

حال با توجه به کاربردهای واژه حیات در قرآن، وقت آن رسیده است که بدانیم مقصود از حیات در اصل حیات و پویایی فرد و جامعه چیست و نحوه استخراج آن از قرآن به چه صورت است؟ معنای «حیات» در اصل حیات و پویایی فرد و جامعه، معادل همان حالتی است که یک انسان به شیوه‌ای تربیت شود که هیچ‌گونه کمبودی را در خود احساس نکند؛ یعنی عاری از هرگونه عقده‌های روان‌شناختی و کمبودهای شخصیتی باشد؛ انسانی که نه دچار خودکم‌بینی و نداشتن اعتماد به نفس شده باشد و نه به دام عجب و خودبرتربینی افتاده باشد؛ انسانی که نه آن‌قدر محدود شود که دچار ضعف‌های شخصیتی گردد و نه آن‌قدر آزادی‌اش بی‌حدومرز باشد که به دام امیال نفسانی و رذائل اخلاقی گرفتار شود. این نوع «حیات» حیاتی پر از نشاط و امید و سرشار از احساس خوشبختی و سعادت‌مندی است، نه صرف زنده ماندن در دنیا به هر قیمتی. به عبارت دیگر، این نوع «حیات» همان حیات دنیوی است که روحی لطیف در آن حلول کرده و آدمی را نشاطی عمیق بخشیده است.

درواقع این نوع حیات از لوازم مهم زندگی انسانی است؛ زیرا یکی از تفاوت‌های عمده انسان با مخلوقات دیگر در این است که علم، اراده و اختیار دارد و می‌تواند با اختیار، سرنوشت خود را تعیین کند. دخالت مستقیم انسان در سرنوشت خود، حس خوبی در او پدید می‌آورد. او احساس می‌کند با موجودات دیگر متفاوت است و





می‌تواند علم و اراده خود را در تصمیم‌گیری‌هایش به کار بگیرد و منتظر نتایج آن‌ها باشد. او با دیدن نتایج مفید کارهای خود احساس مفیدبودن می‌کند و در صورت نارضایتی از عملکرد خود، به فکر فرو می‌رود و برای رهایی از آن مشکل، درصدد یافتن راه‌حلی برمی‌آید. وجود این‌گونه دغدغه‌های ذهنی و برنامه‌های امیدوارکننده موجب پدیدآمدن نوعی نشاط و پویایی در او می‌گردد که هسته مرکزی آن، عنصر اختیار است. حال اگر گروهی با وضع قوانین نامتناسب با ذات و طبیعت انسان، او را از حقوق طبیعی و خداداداش نظیر حق انتخاب و مختاربودن محروم کنند، همه کارکردهای اختیاری انسان نابود می‌شود و آن پویایی و نشاط جای خود را به عقده‌های روانی و کمبودهای اجتماعی می‌دهد که خود باعث ازبین‌بردن حیات و پویایی فرد و جامعه خواهد شد.

عناصر حیات و پویایی فرد و جامعه به قدری مهم و ارزشمند است که اگر از جامعه رخت بریندد، جامعه انسانی عملاً دچار یک بحران می‌شود؛ بحرانی که هر قدر دانشمندان علوم مختلف برای دفع آن تلاش کنند، نتیجه درخوری را در پی نخواهد داشت. پدیدآمدن عقده‌های روان‌شناختی در افراد، افسردگی‌های مضمّن، و سواس‌های فکری و عملی، بی‌انگیزگی و بی‌هدفی در توده مردم که در بلندمدت زمینه تخریب یک جامعه را پدید می‌آورند و خود منشأ بسیاری از جنایات می‌شوند، از جمله این مشکلات و بحران‌ها به‌شمار می‌آیند. به‌عنوان نمونه، اگر حق قصاص به اجبار از ولی دم گرفته شود، عملاً تبدیل به عقده‌های روان‌شناختی و ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شود و امنیت افراد جامعه، به‌ویژه بستگان قاتل به‌خطر می‌افتد (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴، صص ۸-۴)؛ یعنی این کار از دو طرف منجر به ازبین‌بردن حیات و پویایی جامعه می‌شود؛ از یک طرف، عقده‌های روان‌شناختی‌ای برای خانواده ولی دم و اطرافیانش به‌بار می‌آورد و از طرف دیگر، خطرات جانی و غیرجانی‌ای را متوجه خانواده مقتول می‌کند. بنابراین فقدان حیات و پویایی در فرد و جامعه، گذشته از اینکه تعادل روحی و روانی جامعه را بر هم می‌زند زمینه وقوع بسیاری از جرائم را نیز فراهم می‌کند.

اما نحوه استخراج اصل حیات و پویایی از قرآن و روایات به این صورت است که

وقتی ظرفیت حیات دنیوی از نگاه قرآن به قدری است که پایین ترین مراحل حیات انسانی یعنی زنده ماندن و بالاترین مراتب آن یعنی حیات طیبه را نیز در بر می گیرد، به یقین می توان گفت که حیات و پویایی فرد و جامعه و عاری بودن از عقده های روان شناختی و ... که منشأ آن اختیار، آزادی و پویایی عقل بشر است، مراتبی از حیات طیبه به شمار می روند که در قرآن کریم به مؤمنان وعده داده شده است؛ زیرا مراتبی از حیات انسان منوط به آزادی او در تعقل، تفکر و رفتار است، چنانچه حضرت رسول ﷺ در حدیثی حیات را به وجود عقل، علم و راست گویی پیوند زده، به طوری که مرگ را در فقدان عقل دانسته اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷). همچنین روایت معروفی از امام حسین علیه السلام نقل شده است که مرگ با عزت را بر زندگی با ذلت ترجیح می دهد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، صص ۷۵-۷۶؛ مجلسی، ۱۳۹۸، ج ۴۴، ص ۱۹۲) و حیات با ظالمان و ستمگران را که منجر به تسلیم در برابر آنان شود، سخت و اندوه بار می داند. در توضیح این روایت می توان گفت علت بیزاری حضرت علیه السلام از این نوع حیات، به این دلیل است که او در چنین شرایطی آزاد نیست و نمی تواند اختیار خود را در راه تبعیت از دستورات الهی به کار گیرد. بنابراین با توجه به معانی حیات در آیات و روایاتی که بیان شد، می توان نتیجه گرفت که حیات مورد نظر در اصل حیات و پویایی فرد و جامعه، مراتب نازلی از حیات طیبه است.

اقتضای اصل حیات و پویایی فرد و جامعه در مجازات قصاص نفس این است که مجازات به گونه ای باشد که سبب تقویت عنصر حیات و پویایی در فرد و جامعه شود، نه اینکه خود سبب پدید آمدن عقده های روان شناختی شده و زمینه ارتکاب هر چه بیشتر جرم و جنایت را در جامعه پدید آورد.

## ۲-۵. اصل بازدارندگی در مجازات

آخرین اصلی که در تشریح مجازات قصاص نفس، باید لحاظ شود اصل بازدارندگی در مجازات است. در اکثر نظام های کیفری دنیا نیز همواره به این نکته توجه می شود که مجازات به گونه ای تشریح شود که بازدارنده باشد. بازدارندگی





مجازات گذشته از سابقه تاریخی آن در نظام‌های کیفری (نوربها، ۱۳۸۲، ص ۳۹۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۹؛ بولک، ۱۳۷۲، ص ۱۳)، از آیات قرآن نیز به راحتی قابل فهم است. آیه معروف قصاص که می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» ای خردمندان، در قصاص برای شما حیات و زندگی نهفته است، شاید پرهیزگار شوید» (بقره، ۱۷۹)، گذشته از معانی دیگری که در آن نهفته است، گویای مفهوم بازدارندگی در مجازات است. امام سجاد علیه السلام در توضیح این آیه می‌فرماید: «کسی که بخواهد قتلی مرتکب شود، متوجه قصاص شده و سپس از قتل منصرف می‌شود. پس قصاص برای کسی که قرار بود کشته شود و نیز قاتلی که می‌خواست بکشد (و در اثر قصاص کشته می‌شد) و نیز برای عموم مردم حیات را به ارمغان می‌آورد» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷۸؛ طبرسی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۱).

نکته دیگر اینکه حق قصاص حتی در صورت بخشش قاتل از ناحیه اولیای دم نیز بازدارنده است؛ زیرا با انجام این عمل خداپسندانه از سوی اولیای دم، اثر انگیزشی عجیبی در قاتل، خانواده او، عموم مردم و حتی اولیای دم ایجاد می‌شود که نه تنها انگیزه‌ای برای قتل باقی نخواهد گذاشت، بلکه موجب خشک شدن ریشه عناد و دشمنی در میان آنان خواهد شد.

اقتضای اصل بازدارندگی در مجازات قتل عمد این است که هرگونه مجازاتی که برای قاتل در نظر گرفته می‌شود، ضمن لحاظ کردن اصول دیگری که پیش از این گفته شد در آن، باید بازدارندگی آن نسبت به خود مجرم و دیگران نیز در نظر گرفته شود. البته درست است که نتیجه بازدارندگی مجازات در مرحله اجرای حکم ظاهر می‌شود؛ اما این مسئله در مرحله تشریح نیز باید لحاظ شود.

ذکر این نکته نیز ضروری است که اصل بازدارندگی در نظام کیفری اسلام با بازدارندگی در نظریه معروف بکاریا و بتنام متفاوت است؛ زیرا نظام کیفری اسلام با تک‌بعدی عمل کردن در توجیه مجازات مخالف است؛ یعنی در این نظام کیفری برای توجیه مجازات، صرفاً به بازدارنده بودن آن اکتفا نمی‌شود؛ بلکه بازدارندگی مجازات زمانی موجه است که اصول دیگری همچون کرامت ذاتی انسان، هدایتگری و

رستگاری، عدالت‌طلبی و احقاق حق و نیز حیات و پویایی فرد و جامعه در آن لحاظ شوند؛ اما نظریه بازدارندگی بکاریا و بتنام بر این پیش‌فرض مبتنی است که مجازات زمانی موجه است که بیشترین خوشی را برای بیشترین افراد به‌دنبال داشته باشد؛ یعنی اصل «بیشترین خوشی برای بیشترین افراد» در این نظریه نقش اساسی دارد (وایت و هینز، ۱۳۸۳، ص ۸۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۹؛ پرادل، ۱۳۷۳، صص ۶۱-۶۲)؛ هرچند در برخی موارد، حق عده‌ای ضایع شود.

البته بازدارنده‌بودن مجازات شرایطی دارد که پرداختن به آن‌ها از موضوع این مقاله خارج است؛ اما به‌عنوان نمونه، به دو شرط آن اشاره می‌کنیم. اولین شرط برای بازدارندگی مجازات، «به‌حق‌بودن مجازات» است؛ زیرا اگر دستگاه قضا شخصی را عالمأ و عامداً به ناحق مجازات کند و جامعه نیز از آن آگاهی یابد، آن‌گاه مجازات هیچ‌گونه بازدارندگی‌ای را در پی نخواهد داشت. دومین شرط بازدارندگی مجازات نیز «همگانی‌بودن» آن است؛ یعنی هرکس که جرمی را مرتکب شد متناسب با همان جرم مجازات شود؛ چه از ثروتمندان باشد و چه از فقیران، چه از حاکمان باشد و چه از رعیت. بر این اساس، چنانچه در جامعه‌ای این شرط رعایت نشود، نه‌تنها مجازات بازدارنده نخواهد بود، بلکه ممکن است دامنه جرائم را نیز افزایش دهد. از این رو می‌توان به این نکته هم اشاره کرد که در صورت عدم بازدارندگی مجازات قصاص نفس در برخی کشورها، علت را باید در مهیانبودن شرایط بازدارندگی مجازات جستجو کرد، نه در خود مجازات قصاص نفس.

### ۳. تقدم و تأخر رتبی اصول بر یکدیگر

بعد از روشن شدن اهمیت پرداختن به اصول حاکم بر تشریح مجازات‌های اسلامی، به‌ویژه مجازات قصاص نفس، لازم است تقدم و تأخر رتبی آن‌ها نسبت به یکدیگر معین شود. اولین اصلی که در تشریح مجازات قصاص نفس، ایفای نقش می‌کند اصل کرامت ذاتی انسان است. این اصل بر همه اصول کلامی حاکم بر این مجازات مقدم است؛ زیرا کرامت انسان ذاتی است و اعمال هیچ‌یک از اصول دیگر بدون در نظر گرفتن





کرامت ذاتی انسان جایز نیست؛ مثلاً هدایت انسان بدون اهمیت به کرامت او پذیرفته نیست و فرایند عدالت‌طلبی نیز زمانی مورد قبول است که هم‌زمان با تکریم انسان باشد. همچنین حیات و پویایی فرد و جامعه و نیز بازدارندگی مجازات نباید به قیمتی تمام شود که کرامت انسان را خدشه‌دار کند. بنابراین هر زمان میان اصل کرامت ذاتی انسان و هر یک از اصول دیگر تعارض ایجاد شود، باید براساس مقتضای اصل کرامت ذاتی انسان عمل کرد و تنها اصلی که بر اصل کرامت ذاتی انسان تقدم دارد اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد است که همان‌طور که در مقدمه به آن اشاره شد، بر همه اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی تقدم دارد.

دومین اصل از اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس، اصل هدایت‌گری و رستگاری است. تقدم آن بر اصل عدالت‌طلبی به این دلیل است که در نظام کیفری اسلام، هدف از اجرای عدالت، هدایت و رستگاری انسان‌ها است (مائده، ۸؛ آل عمران، ۲۰۰)؛ همان‌طور که کارآمدی اصل حیات و پویایی و اصل بازدارندگی مجازات نیز مهیا کردن زمینه هدایت و رستگاری انسان‌هاست که البته ممکن است این کار با واسطه‌شدن عناصر دیگری نظیر نظم، امنیت و عدالت صورت پذیرد.

سومین اصل، عدالت‌طلبی و احقاق حق است. تقدم آن بر اصل حیات و پویایی و اصل بازدارندگی به این دلیل است که مهم‌ترین هدف از پویابودن فرد و جامعه و نیز بازدارندگی مجازات بعد از هدایت‌گری و رستگاری، عدالت‌طلبی و احقاق حق است؛ هم‌چنانکه مهم‌ترین هدف از ارسال پیامبران بعد از هدایت انسان‌ها، احیای عدالت و عمل به قسط بوده است (حدید، ۲۵). در پایان از میان دو اصل حیات و پویایی، و بازدارندگی، اصل حیات و پویایی به دلیل غایت‌بودن برای بازدارندگی مقدم است؛ به این معنا که هدف اول از بازدارندگی ایجاد فضایی آرام، پویا و به‌دور از تشنج است؛ یعنی اثر بازدارندگی مجازات ابتدا در ایجاد حیات و پویایی فرد و جامعه ظاهر می‌گردد؛ سپس در این بستر، اهداف عالی‌تری نظیر هدایت‌گری و عدالت‌طلبی تحقق می‌یابد. بنابراین اهداف میانی مجازات در نظام کیفری اسلام، هر یک به ترتیب اولویت، زمینه هدایت و رستگاری انسان را که عالی‌ترین هدف از تشریح مجازات در این نظام



کیفری است پدید می‌آورند؛ از این رو در صورت تقدم يك اصل بر اصل ديگر، اصل متأخر از اثر می‌افتد و عملکرد آن فدای اصل متقدم خواهد شد.

#### ۴. پاسخ به برخی از شبهات قصاص نفس براساس اصول مستخرج

اکنون وقت آن است که با به‌کارگیری اصول مستخرج، به شبهات مخالفان قصاص نفس پاسخ دهیم؛ اما از آنجا که پاسخ به همه این شبهات در این نوشتار نمی‌گنجد، نمونه‌هایی از مهم‌ترین این شبهات را مطرح و براساس این اصول به آن‌ها پاسخ خواهیم داد.

الف. برخی با استناد به نتایج به‌دست‌آمده از حذف مجازات اعدام (چه در قتل عمد و چه در جرائم دیگر) در برخی از کشورها، به این نتیجه رسیده‌اند که مجازات حبس ابد از قصاص نفس بازدارنده‌تر است؛ بنابراین قصاص نفس در نگاه آنان مجازاتی ناکارآمد است (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴، صص ۸-۴).

در پاسخ به این شبهه می‌توان گفت که اولاً بازدارندگی قصاص نفس به مراتب از حبس ابد بیشتر و کارآمدتر است و صرف پایین‌بودن آمار قتل در چند کشور صنعتی، آن هم در سال‌هایی که این آمار در اکثر کشورهای جهان پایین بوده است، دلیل بر بازدارندگی بیشتر حبس ابد نسبت به قصاص نفس نیست (طارمی، ۱۳۸۶، صص ۱۵-۱۰؛ مطالعات جهانی قتل، ۲۰۱۳م، صص ۳۶-۳۷)؛ زیرا چه‌بسا کاهش آمار قتل در این چند کشور نیز معلول عوامل دیگری باشد، نه معلول جایگزینی حبس ابد به جای اعدام قاتل؛ هم‌چنان‌که بازگشت برخی از کشورها به مجازات اعدام پس از لغو آن، شاهدهی بر این مدعاست (زید رعد الحسین، ۲۰۱۷م، ص ۶).

ثانیاً «مجازات حبس در درازمدت، آثار جسمی و روانی جبران‌ناپذیری نظیر تنفر و حس انتقام‌طلبی از جامعه، افسردگی، خودکشی، ارتکاب قتل در زندان، تجاوز جنسی، حرفه‌ای شدن و ... را بر فرد زندانی و خانواده او خواهد گذاشت» (مزروعی، ۲۰۱۹م، صص ۶۷-۷۹) که با اصولی همچون کرامت ذاتی انسان، هدایت‌گری و رستگاری و نیز اصل حیات و پویایی فرد و جامعه در تعارض است؛ ثالثاً بر فرض صحت این ادعا در پاره‌ای





از موارد (که البته این گونه نیست)، جایگزینی حبس ابد با قصاص نفس مبتنی بر این پیش فرض است که حق قصاصی که خدای متعال به اولیای دم داده است نادیده گرفته شود و حال آنکه این حق، مقتضای اصل هدایتگری و رستگاری و نیز اصل عدالت طلبی و احقاق حق و حتی اصل حیات و پویایی فرد و جامعه است و این سه اصل بر اصل بازدارندگی مقدمند.

مقتضای اصل هدایتگری همان طور که گفته شد، حق قصاص است و اگر این مهم با مجازات حبس تأمین می‌شد، خدای متعال هرگز حق قصاص را تشریح نمی‌فرمود. مقتضای اصل عدالت طلبی نیز همان گونه که گفته شد این است که اولیای دم بتوانند قاتل فرزند خویش را به شیوه‌ای متعارف قصاص کنند. مقتضای اصل حیات و پویایی فرد و جامعه نیز یقیناً حق قصاص است؛ زیرا قصاص نفس دارای آثار روان‌شناختی فراوانی است که هر یک به نوعی مانع از پدید آمدن عقده‌های روانی و بروز ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شوند؛ مثلاً اولین نکته‌ای که در آرامش بخشیدن به اولیای دم و فروکاستن عطش انتقام آن‌ها مؤثر است، نفس وجود حق قصاصی است که برای آن‌ها در نظر گرفته شده است؛ زیرا صرف آگاهی از اینکه قانون از آن‌ها حمایت می‌کند و آن‌ها را در مسیر حق جویی یاری می‌نماید، مانع از بروز بسیاری از رفتارهای نابهنجار از خانواده مقتول است. همچنین قرار گرفتن اولیای دم در مسیر قانونی، تشکیل پرونده و ... خود موجب سپری شدن چند صباحی از زمان حادثه می‌شود و فرصتی بیشتر برای اندیشیدن و اجتناب از عملکرد احساسی را در اختیار آن‌ها می‌نهد؛ نکته دیگر اینکه در این فاصله، خانواده قاتل نیز می‌توانند با شرکت در مراسم مقتول و اظهار ندامت و همدردی نسبت به خانواده او، زمینه را برای منصرف کردن اولیای دم از قصاص و یا تبدیل آن به دیه فراهم آورند. در صورتی که اگر حق قصاص به اجبار از اولیای دم گرفته شود، در صورت توانمندی آن‌ها، منجر به فتنه‌ای بزرگ‌تر و کشته شدن چندین نفر در مقابل یک نفر می‌شود که موجب سلب امنیت از اجتماع خواهد شد (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴، صص ۸-۴) و در صورت عدم توانمندی آن‌ها نیز سبب سرشکستگی و احساس حقارت در آن‌ها می‌شود که

منافی اصل حیات و پویایی فرد و جامعه است. بنابراین حق قصاص همواره موجب تقویت حیات و پویایی در فرد و جامعه است.

بر این اساس، مجازات قصاص نفس از هر جهت بر مجازات حبس ابد برتری دارد؛ زیرا مجازات حبس ابد در انسانی‌ترین حالت آن نیز مشکلاتی دارد که با اصول حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس سازگار نیست؛ مثلاً بلا تکلیفی همسر قاتل در دوران طولانی حبس، مشکلات عاطفی و فقر معیشتی خانواده قاتل، حس تحقیر ناشی از محبوس بودن پدر برای فرزندان، تصور خوش گذرانی قاتل در زندان از ناحیه اولیای دم و موارد دیگر، از جمله مشکلاتی است که حتی در بهترین حالت حبس نیز گریبان‌گیر خانواده قاتل و اولیای دم است؛ در حالی که این‌گونه مشکلات در مجازات قصاص نفس به مراتب پایین‌تر است.

ب. برخی دیگر قصاص قاتل را مخالف با حس انسان‌دوستی در انسان دانسته‌اند؛ یعنی بر این عقیده‌اند که با توجه به اینکه قصاص نفس نوعی کشتن است و طبع انسان کشتن انسان دیگری را بر نمی‌تابد، مجازات قصاص نفس برخلاف طبیعت آدمی و عواطف انسانی است (طارمی، ۱۳۸۶، ص ۴).

پاسخ این است که اولاً طبع انسان هرگونه کشتنی را بد نمی‌داند؛ زیرا مواردی نظیر دفاع انسان از خود در مقابل حمله دیگران که جز با کشتن آنان دفع نمی‌گردد، از شمول این قاعده خارجند؛ یعنی برخی از کشتن‌ها دقیقاً ریشه در طبیعت خارجی انسان دارد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۴۳۵-۴۳۸)؛ بنابراین کبرای این قیاس به دلیل عدم کلیت آن مخدوش است.

ثانیاً بر اساس مبانی و اصول تشریح مجازات قصاص نفس در اسلام، چنین حسی (بر فرض وجود آن در برخی از افراد نیز) نمی‌تواند منشأ تشریح قانون برای انسان باشد؛ هرچند در برخی موارد فی‌نفسه ارزشمند است؛ زیرا از آنجا که «قوانین بشری باید ریشه در واقعیت هستی داشته و مبتنی بر اوهام و خیالات نباشند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴)، حس انسان‌دوستی نیز در صورتی می‌تواند مبنای تشریح قانون واقع شود که مبتنی بر





واقعیت‌های هستی باشد و با اصول حاکم بر مجازات قصاص نفس سازگار باشد؛ مثلاً بنابر آنچه که در «اصل هدایتگری و رستگاری» گذشت، مجازات قتل عمد باید براساس واقعیت‌های زندگی انسان، مسیر تکاملی او، فطرت توحیدی، روحیه خداجویی و نیز وجود معاد و زندگی پس از مرگ تدوین گردد؛ یعنی در تشریح مجازات، باید به جنبه هدایت و رستگاری قاتل نیز توجه شود. حال وقتی خداوند برای مجازات قاتل به اولیای دم حق قصاص می‌دهد، به این معناست که جنبه هدایت و رستگاری و نیز همه واقعیت‌های تکوینی را درباره آن‌ها لحاظ فرموده است؛ هم‌چنانکه عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۷۹) در آیه شریفه، بیانگر این مطلب است؛ زیرا قاتلی که قصاص می‌شود، اگر قبل از اجرای حکم توبه کند، نه تنها گناه قتل، بلکه گناهان دیگر او هم به جز حق الناس بخشیده شده و در آخرت سعادت‌مند است؛ و اگر آن‌قدر شقی و گستاخ باشد که حتی در لحظه مرگ هم پشیمان نباشد، باز هم قصاص به مراتب بهتر از ادامه زندگی برای اوست؛ زیرا طولانی شدن عمر چنین انسانی موجب انباشته شدن گناهان و در نتیجه شقاوت اخروی او است.

همچنین براساس آنچه که در «اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق» گذشت، مجازات قتل عمد باید احیاکننده حقوق هریک از اولیای دم، قاتل و خانواده او و نیز عموم شهروندان باشد و بدیهی است که حق اولیای دم این است که بتوانند براساس اصول و ضوابط اجرای حکم قصاص در اسلام، قاتل را قصاص کنند، همان‌گونه که می‌توانند او را بخشیده و یا دیه بگیرند.

اقتضای اصل حیات و پویایی فرد و جامعه و نیز اصل بازدارندگی هم که یقیناً حق قصاص است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، حق قصاص از سویی مانع از اقدامات غیرقانونی و تلافی جویانه اولیای دم علیه قاتل و خانواده اوست، هم‌چنانکه از شأن نزول آیه «فَلَا يَشْرَفُ فِي الْقَتْلِ» (اسراء، ۳۳) در رابطه با جلوگیری از کشته شدن چندین نفر در ازای یک نفر و نیز از بازگشت برخی از کشورها به مجازات اعدام پس از لغو آن فهمیده می‌شود (زید رعد الحسین، ۲۰۱۷م، ص ۶). از سوی دیگر، با ایجاد مراحل مختلف در

فرایند احقاق حق و قراردادن اولیای دم در مسیر قانونی، ضمن جلوگیری از تصمیمات عجولانه و رفتارهای نابهنجار آنها، زمینه‌ای برای رفع کدورت طرفین و بخشش قاتل توسط اولیای دم پدید خواهد آمد که موافق با اصل حیات و پویایی فرد و جامعه است. بر این اساس درمی‌یابیم که حس بشردوستی‌ای که مجازات قصاص نفس را بر نمی‌تابد، ریشه در حقایق تکوینی و نیازهای واقعی انسان نداشته و از این جهت فاقد اعتبار است؛ یعنی نمی‌توان آن را مبنای تشریح قانون قرار داد؛ هرچند ممکن است فی‌نفسه ارزشمند باشد؛ نظیر ناخوشایندی یک انسان هنگام مواجهه با برخی از محدودیت‌ها در فرایند تربیت یک کودک و یا تجویز دارویی تلخ برای او که مبتنی بر عدم آگاهی آن انسان از فرایند تربیتی و یا درمان آن کودک است. مسلماً همان‌گونه که چنین احساسی را نمی‌توان مبنای تربیت و یا درمان یک کودک قرار داد، صرف ناخوشایندی عده‌ای از مجازات قصاص را نیز نمی‌توان مبنای صحیحی برای تشریح مجازات دانست؛ هرچند آنان می‌توانند شخصاً براساس حس انسان‌دوستی خود عمل کنند و در صورت قرار گرفتن در جایگاه ولی دم، قاتل را ببخشند.

البته گفتنی است که دغدغه همه اندیشمندان حقوق بشر نیز تشریح قوانین حقوقی براساس واقعیت‌های هستی است؛ اما از آنجا که حقایق نظیر وجود خدا، روح انسان، فطرت توحیدی، معاد و مفاهیمی از این قبیل در نگاه آنان خرافه است، واقعیت را صرفاً در جنبه مادی انسان دانسته و قوانین خود را نیز براساس آن تشریح نموده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴). به عبارت دیگر، ریشه اصلی اختلاف با اندیشمندان مادی‌گرا، عدم اعتقاد به مبدأ و معاد و ساحت غیرمادی انسان است که در این نوشتار در قالب اصل هدایتگری و ورستگاری بدان پرداخته شد.

ج. اما سؤال دیگر این است که آیا حق قصاص اولیای دم، منافی کرامت ذاتی قاتل نیست؟ یعنی با توجه به اینکه اصل کرامت ذاتی انسان بر اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق مقدم است، چگونه می‌توان کرامت ذاتی قاتل را نادیده گرفت و بنابر درخواست اولیای دم، به زندگی او در دنیا خاتمه بخشید؟





پاسخ این است که کرامت ذاتی در نظام کیفری اسلام که مبتنی بر شناخت واقعی انسان و همهٔ ساحت‌های وجودی اوست، با کرامت ذاتی در نظام‌های کیفری سکولار متفاوت است؛ زیرا کرامت در هر نظام کیفری متناسب با منظومهٔ فکری همان نظام معنا می‌شود. به بیان دیگر، کرامت ذاتی انسان در نظام کیفری‌ای که مبتنی بر یک جهان‌بینی مادی است، به معنای ارزشمندبودن وجود مادی انسان و اهداف متناسب با همان وجود است؛ لذا امر منافی کرامت در این نظام کیفری امری است که یا به‌طور کلی موجب ازبین‌رفتن وجود مادی این انسان گردد و یا مانع از رسیدن او به اهدافش شود. حال اگر قوانین کیفری در چنین نظامی به گونه‌ای باشد که در ازای ارتکاب برخی از جرائم جان این انسان گرفته شود، در واقع تمام مسیرها و ابزارهای او برای رسیدن به اهداف و آرمان‌هایش نابود شده و کرامتی هم برایش باقی نمانده است؛ از این رو قصاص، اعدام و یا هرگونه مجازاتی که به ناپودی شخص در این دنیا منجر شود، ممکن است در یک نظام کیفری سکولار، منافی کرامت انسان تلقی گردد.

اما کرامت انسان در یک نظام کیفری مبتنی بر وجود معاد و ساحت‌های مادی و معنوی انسان، به معنای ارزشمندبودن همهٔ ساحت‌های وجودی او و اهداف متناسب با آنها است. البته در اینجا نیز امر منافی کرامت انسانی امری است که به‌طور کلی موجب ناپودی انسان و یا اهداف او گردد؛ اما از آنجا که در این نظام کیفری، هرگونه ناپودی جسمی برای انسان به معنای ناپودی حقیقی او و یا ممانعت از رسیدن به اهدافش نیست، لذا در مجازات‌هایی نظیر قصاص نفس که تنها ساحت مادی انسان از بین می‌رود و حتی موجب تکامل ساحت معنوی او نیز می‌گردد، نه تنها چنین مجازاتی مصداق امر منافی کرامت انسانی به‌شمار نمی‌رود، بلکه در اغلب موارد، خود زمینهٔ تکامل روحی شخص محکوم به قصاص، اولیای دم و یا حتی دیگران را نیز مهیا خواهد نمود. بنابراین با حکم قصاص نه تنها کرامت یک انسان خدشه دار نمی‌گردد، بلکه گامی در مسیر تکامل او نیز برداشته خواهد شد.

## نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله بدان پرداخته شد، استخراج اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس در اسلام است. استخراج این اصول نتیجه‌چینش صحیح و نظام‌مند گزاره‌های دینی ناظر به تشریح مجازات‌های اسلامی، به‌ویژه مجازات قصاص نفس است. همچنین استخراج این اصول مبتنی بر درک همه‌جانبه از انسان و ساحت‌های وجودی او در انسان‌شناسی اسلامی است؛ یعنی مجازات قصاص نفس در نظام کیفری اسلام به‌گونه‌ای است که نه تنها خللی در مسیر تکامل او به وجود نمی‌آورد، بلکه خود به‌وجودآورنده‌ی زمینه‌ای برای رشد و تکامل است. اصول مستخرج عبارتند از: ۱. اصل کرامت ذاتی انسان؛ ۲. اصل هدایتگری و رستگاری؛ ۳. اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق؛ ۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه؛ ۵. اصل بازدارندگی در مجازات. اصل کرامت ذاتی انسان می‌گوید مجازات قصاص نفس باید به‌گونه‌ای باشد که حتی‌الامکان کرامت انسان را زیر پا نهد. اصل عدالت‌طلبی مقتضی تشریح مجازات بر مبنای عدالت است. اصل بازدارندگی نیز اقتضا می‌کند که مجازات قصاص نفس نسبت به خود قاتل و دیگران بازدارنده باشد. همچنین اصل حیات و پویایی فرد و جامعه بر این است که مجازات قصاص نفس باید حیات و پویایی را برای همه به ارمغان آورد، نه اینکه خود موجب عقده‌های روانی و ناهنجاری‌های اجتماعی گردد. درنهایت اصل هدایتگری و رستگاری، مقتضای این اصول را در خدمت سعادت و رستگاری قاتل و دیگران قرار می‌دهد که درواقع هدف نهایی مجازات در نظام کیفری اسلام است.

مسئله دیگری که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت این است که چگونه با تکیه بر این اصول و تقدم و تأخر آن‌ها بر یکدیگر، به شبهات مخالفان پاسخ دهیم. مثلاً در پاسخ به توهم برتری مجازات حبس ابد نسبت به قصاص نفس باید گفت که اولاً مجازات قصاص نفس از حبس ابد بازدارنده‌تر است؛ ثانیاً آثار سوء مجازات حبس ابد بر قاتل و خانواده او به مراتب بیشتر از اثرات حاصل از مجازات قصاص نفس است؛ هرچند مجازات حبس نیز با رعایت اصول انسانی آن خالی از فایده نیست؛ ثالثاً بر فرض



صحت این ادعا در پاره‌ای از موارد، از بین بردن حق قصاص ولی دم به اجبار، منافای با اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق و نیز اصل حیات و پویایی فرد و جامعه است؛ در حالی که این اصول بر اصل بازدارندگی در مجازات مقدمند. در پاسخ به ادعای مخالفت مجازات قصاص نفس با حس بشردوستی و کرامت انسانی نیز باید گفت که این حس بشردوستی و این تفسیر از کرامت انسانی، به دلیل عدم ابتناء بر واقعیت‌های تکوینی عالم معتبر نبوده است و نمی‌تواند مبنای تشریح قانون مجازات قرار گیرد.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن شهر آشوب. (۱۳۷۶). مناقب. قم: المكتبة الحیدریة.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التویر (ج ۱۴). بیروت: مؤسسة التاریخ.
۴. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۱). قم: موسسه البعثه.
۵. بولک، برنارد. (۱۳۷۲). کيفر شناسی (مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ اول). تهران: مجد.
۶. پالمر، مایکل. (۱۳۸۸). مسائل اخلاقی (مترجم: علیرضا آل بویه). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. پرادل، ژان. (۱۳۷۳). تاریخ اندیشه‌های کيفری (مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ اول). تهران: شهید بهشتی.
۸. پویافر، مهدی؛ استاجی، علی اصغر. (۱۳۹۴). مقاله مجازات اعدام بر اساس کنفرانس بین المللی سیراکیز (ایتالیا). تهران: کنفرانس بین المللی و علوم انسانی.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). فلسفه حقوق بشر (چاپ ششم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. حمیری، عبدالله. (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد (محقق و مصصح: مؤسسة آل البيت، چاپ اول). قم: مؤسسة آل البيت.
۱۱. حویزی، عبدالعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). نور الثقلین (ج ۱، چاپ چهارم)، قم: اسماعیلیان.
۱۲. خلیخالی، سید محمد مهدی. (۱۴۲۵ق). الحاکمیه فی الاسلام. تهران: مجمع اندیشه اسلامی.
۱۳. خسرو شاهی، قدرت‌الله. (۱۳۸۰). فلسفه مجازت در اسلام (چاپ اول). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.





۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. قم: دفتر نشر کتاب.
۱۵. رجیبی، محمود. (۱۳۷۷). انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. زمخشری، جارالله. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. زید رعد الحسین. (۲۰۱۷م). مجازات اعدام در سال ۲۰۱۶ (چاپ اول). سازمان عفو بین‌المللی.
۱۸. طارمی، محمدحسین. (۱۳۸۶). اعدام در نظام‌های کیفری. مجله پایگاه حوزه، شماره ۲۱۲.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۵، ۱۲، ۱۳، ۱۸، چاپ اول). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). مجمع البیان (ج ۱۴). بیروت: دار المعرفة.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۳). جوامع الجامع (مترجم: احمد میری). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۸ق). جوامع الجامع (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۵ و ۶). قم: النشر الاسلامی التابعة الجامعة المدرسی بقم المقدسة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). النهایة (ج ۶). قم: انتشارات قدس محمدی.
۲۵. فضل‌الله، محمدحسن. (۱۴۱۹ق). الاسلام و منطق القوة (ج ۲). بیروت: الدار الاسلامیة.
۲۶. فوادیان دامغانی، رمضان. (۱۳۸۲). سیمای عدالت در قرآن و حدیث. تهران: انتشارات لوح محفوظ.
۲۷. قانون مجازات اسلامی. (۱۳۹۲). مصوب مجلس شورای اسلامی.
۲۸. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه غرب (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۸، چاپ سوم). تهران: سروش.
۲۹. کلینی، یعقوب ابن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱ و ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۳۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۸). بحار الانوار (ج ۴۴). اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای.
۳۱. مزروعی، رسول. (۲۰۱۹م). گفتاری در عقلانیت قصاص. مجله فقه اهل بیت، ۱۹ (۷۶-۷۵)، صص ۲۴-۸۶.
۳۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقيق في كلمات القرآن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). آموزش عقائد (چاپ چهل و هفتم). قم: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۴. مطالعات جهانی قتل. دفتر مواد مخدر و جرم سازمان ملل متحد، ۲۰۱۳م. و قابل دریافت از سایت این مرکز در تیرماه ۱۳۹۳ به نشانی:  
<http://www.unodc.org/igsh/pdfs/2014-global-homicidde-b00k-web.pdf>
۳۵. مطهری، مرتضی. (بی تا). اسلام و مقتضیات زمان (چاپ هفدهم). تهران: صدرا.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۵۳). تفسیر نمونه. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۶). انوار الفقاهه. قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۳۸. نعمان مغربی، قاضی. (۱۳۸۳). دعائم الاسلام (ج ۲). قم: دار المعارف.
۳۹. نوربها، رضا. (۱۳۸۲). زمینه حقوق جزای عمومی. تهران: گنج دانش.
۴۰. نوری، میرزا حسین. (۱۳۶۵). مستدرک الوسائل (ج ۱۱). قم: آل‌البیت.
۴۱. وایت، راب؛ هینز، فیونا. (۱۳۸۳). جرم و جرم شناسی (مترجم: علی سلیمی، چاپ اول). تهران: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.



## References

\*The Holy Quran

1. Bahrani, S. H. (1415 AH). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 1). Qom: Al-Baathah Institute. [In Arabic]
2. Bullock, B. (1372 AP). *Criminology*. (Najafi Abrandabadi, A. H, Trans. 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Majd. [In Persian]
3. Caplestone, F. (1382 AP). *History of Western Philosophy*. (Khorramshahi, B, Trans. vol.8, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
4. Fadlullah, M. H. (1419 AH). *Islam and the logic of power*. (Vol. 2). Beirut: Al-Dar al-Islamiya. [In Arabic]
5. Fowadian Damghani, R. (1382 AP). *The image of justice in Quran and Hadith*. Tehran: Loh Mahfouz Publications. [In Persian]
6. *Global Homicide Studies*. United Nations Office on Drugs and Crime, 2013. From the website of this center in July 2014 at <http://www.unodc.org/lgsh/pdfs/2014-global-homicide-b00k-web.pdf>. [In Persian]
7. Hamiri, A. (1413 AH). *Qarb al-Asnad*. (Alulbayt Institute, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
8. Howeizi, A. (1415 AH). *Nur al-Saghaleen*. (Vol. 1, 4<sup>th</sup> ed.), Qom: Ismailian. [In Arabic]
9. Ibn Ashour, M. T. (1420 AH). *Al-Tahrir va al-Tanvir*. (Vol. 14). Beirut: Al-Tarikh Institute. [In Arabic]
10. Ibn Shahr Ashub. (1376 AP). *Manaqib*. Qom: Al-Maktaba Al-Heydriya. [In Persian]
11. Ibn Shuba Harrani, H. (1404 AH). *Tohaf al-Uqul*. (Ghafari, A. A, Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
12. *Islamic Penal Code*. (1392 AP). Approved by the Islamic Council. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Philosophy of human rights*. (6<sup>th</sup> ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
14. Khalkhali, S. M. M. (1425 AH). *Al-Hakemiyah fi al-Islam*. Tehran: Assembly of Islamic Thought. [In Arabic]

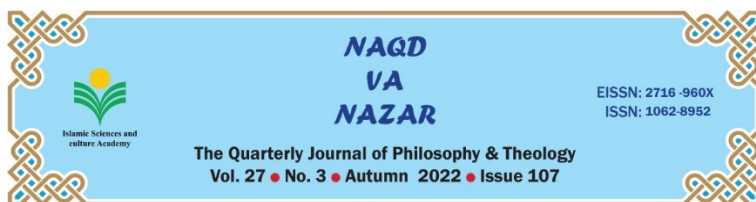


15. Khosrowshahi, Q. (1380 AP). *The philosophy of punishment in Islam*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
16. Koleyni, Y. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Vol. 1, 2). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
17. Majeisi, M. B. (1398 AP). *Bihar Al-Anwar*. (Vol. 44). Isfahan: Computer Research Center. [In Persian]
18. Makarem Shirazi, N. (1376 AP). *Anwar al-Fiqaha*. Qom: Imam Ali School. [In Persian]
19. Makarem Shirazi, N. et al. (1353 AP). *Tafsir Nemouneh*. Qom: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Persian]
20. Mazrouei, R. (2019). A speech on the rationality of Qisas. *Alulbayt Jurisprudence Magazine*, 19(75-76), pp. 24-86.
21. Mesbah Yazdi, M. T. (1389 AP). *Teaching beliefs*. (47<sup>th</sup> ed.). Qom: International Publishing Company. [In Persian]
22. Motahari, M. (n.d.). *Islam and the requirements of time*. (17<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadra.
23. Mustafavi, H. (1360 AP). *Researching the words of the Qur'an*. Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
24. Noman Maghrebi, Q. (1383 AP). *Da'a'im al-Islam*. (Vol. 2). Qom: Dar al-Maarif. [In Persian]
25. Noorbaha, R. (1382 AP). *The field of general criminal law*. Tehran: Ganj Danesh. [In Persian]
26. Nouri, M. H. (1365 AP). *Mustardak al-Wasail*. (Vol. 11). Qom: Alulbayt. [In Persian]
27. Palmer, M. (1388 AP). *Ethical issues*. (Alebouyeh, A. Trans.). Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
28. Pouyafar, M., & Staji, A. A. (1394 AP). *The article on the death penalty based on the international conference of Syracuse (Italy)*. International Conference and Human Sciences, Tehran. [In Persian]
29. Pradel, J. (1373 AP). *The History of Penal Thoughts*. (Najafi Abrandabadi, A. H, Trans., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Shahid Beheshti. [In Persian]



30. Ragheb Esfahani, H. (1404 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Qom: Book publishing Office. [In Persian]
31. Rajabi, M. (1377 AP). *Anthropology*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
32. Tabarsi, F. (1383 AP). *Jawami al-Jamae*. (Miri, A. Trans.). Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
33. Tabarsi, F. (1412 AH). *Majma' Al-Bayan*. (Vol. 14). Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic]
34. Tabarsi, F. (1418 AH). *Al-Jamae communities*. (Vol. 1). Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic]
35. Tabatabaei, M. H. (1363 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 1, 5, 12, 13, 18, 1st ed.). Tehran: Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]
36. Taremi, M. H. (1386 AP). Execution in criminal systems. *Paygah Hawzah Magazine*, No. 212. [In Persian]
37. Tusi, M. (1413 AH). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 5, 6). Qom: Islamic Publications Office affiliated to Qom Teachers' Association. [In Arabic]
38. Tusi, M. (n.d.). *Al-Nahayah*. (V. 6). Qom: Quds Mohammadi Publications.
39. White, R., & Haines, F. (1383 AP). *Crime and criminology*. (Salimi, A, Trans. 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Hawzah and University Research Institute. [In Persian]
40. Zamakhshari, J. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Ghawamiz al-Tanzil*. (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi. [In Arabic]
41. Zayd Ra'ad al-Hussein. (2017). *The death penalty in 2016*. (1<sup>st</sup> ed.). Amnesty International.





### Research Article

## Explanation of the Relation of Voluntary Death, Knowledge, and Morality in ṣadrā's View

Majid Tondar<sup>1</sup>

Somayeh Zakeri<sup>2</sup>

Received: 26/09/2021

Accepted: 29/12/2021

### Abstract

Death is a key concept in ṣadrā's view. He believes that death is the soul's transcendence over the body. In his view, death does not just occur as a metaphysical necessity; rather, one can separate their own soul and body with their efforts. The question is: How does death turn from a transcendental necessity to a human phenomenon and how it comes to have a relation with the human will. This article draws on the descriptive-analytic method to show how ṣadrā establishes a relation between death and philosophy, on the one hand, and death and moral will and purification, on the other hand. A reference to ṣadrā's works reveals that voluntary death, moral will, and philosophy all require detachment from bodily belongings and lead to the soul's existential perfection toward the intellectual degree. This shared fundamental characteristic paves the path for establishment of a relation among the three concepts and transition from one to the others in ṣadrā's view.

### Keywords

Voluntary death, knowledge, life, purification, human will, ṣadrā.

---

1. Instructor and faculty member, Department of Islamic Teachings, College of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (corresponding author): majid.tondar@yahoo.com.

2.. MA, Islamic philosophy and theology, College of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran: somayeh.zakeri66@gmail.com.

---

\* Tondar, M. & Zakeri, S. (2022). Explanation of the Relation of Voluntary Death, Knowledge, and Morality in Ṣadrā's View. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 100-120.

Doi: 10.22081/jpt.2021.61997.1871

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

## مقاله پژوهشی

### توضیح نسبت مرگ ارادی، معرفت و اخلاق در اندیشه صدر

مجید تندر<sup>۱</sup>      سمیه ذاکری<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۴      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۸

#### چکیده

مرگ به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه صدر به حساب می آید. در اندیشه صدر مرگ به عنوان تعالی نفس از بدن معرفی شده است. از منظر وی مرگ تنها به ضرورت متافیزیکی واقع نمی شود، بلکه آدمی می تواند بر حسب تلاش خود میان نفس و بدن جدایی بیندازد. سؤال این است که مرگ چگونه از ضرورتی متعالی به امری انسانی تبدیل شده و چگونه با اراده آدمی نسبت برقرار می کند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی تلاش می کند که نشان دهد صدر چگونه میان مرگ با فلسفه از یک سو و مرگ و اراده اخلاقی و تهذیب از سوی دیگر ارتباط ایجاد می نماید. با مراجعه به آثار صدر روشن می شود که مرگ ارادی، اراده اخلاقی و فلسفه از جهت اینکه هر سه از یک سو دوری از تعلقات بدنی را لازم دارند و از سوی دیگر باعث استكمال وجودی نفس و رسیدن آن به مرتبه عقلانی می شوند، اشتراک دارند. این خصیصه مشترک و بنیادی زمینه ایجاد نسبت میان این سه مفهوم و گذار از یکی به دیگری را در اندیشه صدر فراهم می آورد.

#### کلیدواژه‌ها

مرگ ارادی، معرفت، حیات، تهذیب، اراده انسانی، صدر.

۱. مربی و عضو هیئت علمی گروه معارف دانشکده الهیات دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول).  
majid.tondar@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. somayeh.zakeri66@gmail.com

\* تندر، مجید؛ ذاکری، سمیه. (۱۴۰۱). توضیح نسبت مرگ ارادی، معرفت و اخلاق در اندیشه صدر. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۱۰۰-۱۲۰.

Doi: 10.22081/JPT.2021.61997.1871



## مقدمه

مرگ یکی از مفاهیم مهم و کلیدی در منظومه فکری ملاصدرا به حساب می‌آید. این مفهوم به اندازه‌ای مهم است که می‌توان آن را همتای مفهوم فلسفه در اندیشه او دانست. یکی از دلایل این امر، وجود نسبت پیچیده میان مرگ، فلسفه و اراده اخلاقی است. به عقیده او فلسفه، مرگ و تهذیب یا اراده اخلاقی بر بنیان واحدی استوار است. با آنکه فلسفه به‌عنوان علمی است که به پرسش از هستی می‌پردازد و مرگ عبارت از جدایی روح از بدن و تزکیه به معنی تهذیب و پاک‌سازی روح از تعلقات بدنی است، اما در هر سه، مفهوم مشترک جدایی نفس از امور سیال و روآوری به موجود حقیقی و سرمدی نهفته است. از این رو نه تنها به لحاظ مصداقی کارکرد یگانه‌ای دارند و هیچ یک از آنها بدون دیگری امکان‌پذیر نیست، بلکه تطابق ضمنی در مفهوم این سه نیز وجود دارد. وجود نسبت پیچیده میان مرگ، فلسفه و اراده اخلاقی انسان اهمیت نگاه به مفهوم مرگ ارادی در اندیشه ملاصدرا را دوچندان می‌کند؛ زیرا همان‌طور که سخن گفتن از تعریف فلسفه به جهت ارتباط داشتن آن با سرانجام واقعیت و حقیقت همواره کاری خطرناک و به‌مانند راه‌رفتن روی لبه تیغ بوده است، مرگ نیز به جهت نسبت داشتن با دریافت حقیقت و توضیح مختصات آن کاری بزرگ و همواره پیچیده به نظر می‌رسد. همچنین مرگ ارادی به جهت ارتباط با چگونگی زیست انضمامی انسان و ساختار زندگی فردی و اجتماعی که خود را در اخلاق نشان می‌دهد، همانندی خود را به فلسفه که آن نیز با امور پیش گفته در ارتباط است بیشتر بروز می‌دهد. بر این اساس، پرداختن به مفهوم مرگ و بالخصوص مفهوم مرگ ارادی در اندیشه صدرا از اهمیت بالایی برخوردار است. گفتنی است در رابطه با موضوع مقاله حاضر تا آنجا که در دسترس نگارنده بود، چهار مقاله با عناوین «تحلیل فلسفی معنای مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدرا»، «جایگاه مرگ در روند حرکت استکمالی نفس از منظر ملاصدرا»، «مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئله مرگ» و «تبیین وجودی مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» به چاپ رسیده‌است. تمایز مقاله حاضر با نوشته‌های مذکور در تأکید بر سه مفهوم فلسفه، اخلاق، مرگ ارادی و نسبت آنهاست. نگارنده در این مجال می‌کوشد تا مسئله مرگ

۱۰۱



نظر  
صدرا

توضیح نسبت مرگ ارادی، معرفت و اخلاق در اندیشه صدرا

ارادی را در اندیشه صدرالمতألّهین کاویده و مناسبات پیرامون آن را در اندیشه وی پی‌بگیرد. در این جستار، نگارنده بر آن است مرگ ارادی را از دیدگاه ملاصدرا به شیوه توصیفی-تحلیلی بررسی کند. محورهایی که از منظر ملاصدرا به آن‌ها خواهیم پرداخت به قرار زیر است: تحلیل معنای مرگ و تبیین اقسام آن، بررسی نسبت مرگ و اراده، تهذیب و نقش آن در مرگ ارادی، مرگ ارادی و نسبت آن با معرفت، مرگ و رابطه آن با حیات و جاودانگی.

### ۱. نسبت نفس و بدن

صدرا در باب نفس و بدن بر این عقیده است که «نفس ذاتاً مجرد نیست و در ابتدای وجودش موجود بالقوه‌ای است که در آن هیچ فعلیتی موجود نیست. از این رو نمی‌توان برای نفس استقلال وجودی قائل شد» (صدرا، ۱۳۷۸، صص ۳۶۹-۳۷۰). چون نفس انسانی برای حدوث و موجودشدن خود محتاج به ماده است و از قابلیت و استعدادی که در بدن نهفته است استفاده می‌کند و همچون یکی از اعضای بدن در کنار آن به وجود می‌آید. به عبارتی دیگر، بدن انسان به حسب طبع خود نیازمند به یک نفس عالی است که استعدادهای خاص انسانی او را شکوفا کند؛ به همین سبب در آن استعداد داراشدن این نفس نهاده شده است و باید به گونه‌ای به عرصه وجود درآید. در آغاز پدیدارشدن نفس و بدن، وجود نفس جدای از وجود بدن نیست؛ همان‌طور که وجود عرض با وجود جوهری که عرض در آن محقق می‌شود یک وجود است نه بیشتر، با این تفاوت که با از بین رفتن جوهر، عرض هم به ناچار وجود خود را از دست می‌دهد، ولی نفس با فنای بدن فانی نمی‌شود؛ زیرا راه تکامل نفس از راه تکامل بدن جداست و اگرچه حدوثاً وجود آن‌ها متحد می‌باشد، ولی از نظر بقا به دو موجود موازی تغییر می‌یابد (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۶۵). گرچه نفس برای بدن در آغاز فقط یک استعداد و قوه است که با کمک حرکت جوهری ماده به فعلیت می‌رسد، ولی وقتی موجود شود، خود را از آن جدا می‌کند و به نوعی تکامل که ویژه اوست می‌پردازد. وی با تکیه بر اصل حرکت جوهری ماده اثبات کرد که حتی برای یک پدیده مادی که استعداد مجردشدن را

داشته باشد، ممکن است که به کمک حرکت جوهری ماده به تدریج صورت غیرمادی به خود گیرد.

مطابق تلقی صدرایی، ارتباط بین نفس و بدن به هیئت خارج ذات نفس مربوط است و نسبت روح و بدن در علقه ذاتی و سنخیت وجودی آن دو معنا می‌یابد. به نظر او نه تنها بین نفس و بدن تغایری وجود ندارد و تغایر آن‌ها صرفاً به نحو اعتباری و تحلیل عقلی است (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶)، بلکه «نفس تمام بدن نیز هست» (صدر، ۱۴۲۸، ج ۸، ص ۱۵). از این رو صدر «تأمل در نفس بما هو نفس را تأمل در بدن» می‌داند (صدر، ۱۴۲۸، ج ۸، ص ۱۲). از باب همین مسانخت ذاتی است که آثاری از نفس به بدن و آثاری از بدن به نفس سرایت می‌کند. آنچه فیلسوف شیرازی از این طریق می‌خواهد بر آن تأکید کند این است که «حقیقت نفس، [...] صرف قوه عاقله مابین بدن و منزله از اجرام نیست، بلکه [...] بدن ظل و سایه‌ای از نفس است و همان‌طور که در حرکت به نفس محتاج است، در وجود نیز به آن نیازمند است» (صدر، ۱۳۸۷، ص ۴۱۶). درحقیقت نفس ذات مجردی نیست که تنها به لحاظ فعل نیازمند ماده و بدن باشد، بلکه اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است. همان‌گونه که وجود فی‌نفسه عرض عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی‌نفسه صورت عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، وجود فی‌نفسه نفس نیز عین ارتباط با بدن است؛ یعنی تدبیر بدن ذاتی وجود نفس است. وقتی ملاصدرا می‌گوید: «که نفس امری جسمانی است و به تدریج در امتداد زمان شدت یافته و اکنون به امری مجرد تبدیل شده است، دقیقاً به این معناست که واقعیت مزبور پیش‌تر فقط مراتبی جسمانی داشت و بر اثر اشتداد جوهری، اکنون افزون بر مراتب پیش‌گفته، واجد مراتب دیگری نیز شده است که مجردند. پس چنین نیست که با واجدشدن مرتبه تجرد فاقد مرتبه جسمانی شود، بلکه به‌طور کلی چنین نیست که نفس در حرکت اشتدادی خویش با واجدشدن مرتبه‌ای که دارای وجود برتر و شدیدتر است، مراتب فروتر و ضعیف‌تر را از دست بدهد» (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۴). لذا «وجود نفس عرض عریضی را تشکیل می‌دهد که در یک طرف آن ماده جسمانی و در سوی دیگر عقل مفارق قرار دارد و از چنین وجود دارای مراتبی، ماهیت نفس انتزاع می‌شود»

۱۰۳



نظر صدر

توضیح نسبت مرغی ارادی، معرفت و اخلاق در اندیشه صدر

(شجاری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹). بدین ترتیب نسبت نفس و بدن در نظر صدرای نسبت حقیقه به رقیقه است و به لحاظ وجودی بین آن دو رابطه ذاتی یعنی اتحاد ذاتی برقرار است.

## ۲. مرگ و نحوه تحقق آن در اندیشه صدرای

صدرای مرگ را با توجه به مبانی فلسفی خود توضیح می‌دهد. او معتقد است که جدایی نفس از بدن از طریق حرکت جوهری نفس محقق می‌شود؛ به این صورت که نفس از طریق تعالی جوهری به لحاظ وجودی از بدن جسمانی خود جدا گشته است و تعالی وجودی می‌یابد. دیدگاه صدرالمتألهین درباره چگونگی مفارقت نفس از بدن، تفاوت اساسی با دیدگاه سایر حکما دارد. از نگاه آنان به علت ضعف و فساد بدن، نفس آن را رها می‌کند؛ اما از نگاه صدرای با تکامل وجودی نفس و بی‌نیازی او از ابزار مادی، نفس دیگر نمی‌تواند با بدن طبیعی به حیات خود ادامه دهد؛ در نتیجه بدن را رها می‌کند؛ مانند رشد جنین در رحم مادر که موجب می‌شود جهان رحم را ترک گوید و آمادگی جنین برای زندگی بیرون رحم، دیگر اجازه ادامه حیات را در رحم نمی‌دهد. مرگ امری است طبیعی و منشأ آن اعراض نفس از عالم حواس و نشئه محسوسات و اقبال به خدا و ملکوت است، نه آن امری است که تو را به کلی معدوم و نابود کند، بلکه فقط میان انسان و آنچه که غیر انسان و غیر صفات لازمه او است، جدایی می‌افکند. صدرای با این رویکرد همه تصورات گذشتگان اعم از عالمان طبیعی و فلاسفه را به نقد می‌کشد (صدرای، ۱۳۸۶، صص ۲۰۴-۲۰۵).

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تأثیرگذار به مسئله موت طبیعی در نگاه ملاصدرای، نظریه حرکت جوهری است. «نفس هم‌زمان با خروج بدن از قوه به فعلیت، به گونه‌ای مستمر فعلیت‌های خودش را کسب می‌کند و در ادامه این تعالی در مراتب وجود به جایی می‌رسد که به‌هنگام مرگ طبیعی، نفس مرتبه فعلیت تام خویش را کسب می‌کند و همین امر موجب انقطاع رابطه این دو می‌شود» (صدرای، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴). بر این اساس مرگ نه به معنی جدایی مقوله‌ای از مقوله دیگر است که کاملاً از هم مستقل بوده و مربوط به هم نباشند و نه به معنی رفتن از مکانی به مکان دیگر است؛ بلکه مرگ تعالی چیز



نظر  
صدرای

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

واحدی از مرتبه مادون خود به مرتبه کامل خویش است. در رویکرد صدرایی، مرگ هنگامی اتفاق می‌افتد که نفس از حالت بالقوگی و مادی به سوی تجرد بالفعل در حرکت باشد؛ منتهی باید توجه داشت که این حرکت افقی و عرضی نیست، بلکه به صورت عمودی و فراباز است (عباس‌داکانی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱). آنچه گفته شد مربوط به مرگ طبیعی است و در مرگ‌های غیرطبیعی و اخترامی مثل آنچه بر اثر اتفاقات رخ می‌دهد، این زمینه استکمال از دست نفس مجرد گرفته می‌شود. بدن هم قابلیت ارتباط خود را با نفس مجرد از دست می‌دهد و در نتیجه، ارتباط نفس مجرد از بدن قطع شده و مرگ اتفاق می‌افتد. در واقع در مرگ اخترامی، نفس مجبور به ترک بدن می‌شود.

### ۳. مرگ ارادی؛ حرکت رو به تعالی

از آنجا که صدرا به دو نوع حرکت جوهری غریزی و ارادی باور دارد، درباره جدایی نفس از بدن و مرگ نیز به دو نوع جدایی و مرگ معتقد می‌شود. در اندیشه وی مرگ طبیعی که همان حرکت غریزی نفس به سوی مبدأ خویش است، به طور طبیعی و غیرارادی صورت می‌گیرد؛ یعنی این نوع مرگ انتخابی نیست. در مقابل، صدرا از مرگ و تعالی وجودی نام می‌برد که ماهیت آن را در حرکت جوهری ارادی متبلور می‌بیند. برداشت صدرا از مرگ ارادی به این صورت است که آدمی با آن نوع از افعال ارادی خویش که باعث قطع تعلق وجودی و تعلق تدبیری نفس از بدن می‌شود، از یک سو سبب تعالی جوهری نفس می‌شود و آن را از جسمانی بودن به امری مجرد بودن تعالی می‌دهد و از سوی دیگر این نوع افعال باعث تضعیف بدن می‌شود و آن را دچار ضعف و سستی و ملال می‌کند. از این طریق میان بدن جسمانی و نفس فاصله افتاده و جدایی ارادی (مرگ ارادی) نفس از بدن رخ می‌دهد. باید توجه داشت که مرگ ارادی به هر نوع حرکت جوهری ارادی اطلاق نمی‌شود. چنانکه می‌دانیم حرکت جوهری ارادی در اندیشه متعالیه علاوه بر اینکه رو به تعالی است، می‌تواند رو به تنزل هم باشد و با سیر قهقرایی، انسان را هر چه بیشتر در تعلقات بدنی و خصایص حیوانی فرو برد. انسان‌ها با اعمال اختیاری و گزینشی خود، به مسیر حرکت جوهری خویش جهت می‌دهند؛ گاهی





سود می‌برند و سعادتمند می‌گردند و زمانی هم سرمایه از کف می‌دهند و به شکستی سنگین تن در می‌دهند. اعمال انسان گرچه ممکن است باعث تعالی وجودی انسان شود، ولی اگر آدمی در اعمال خویش به شقاوت گراید، در جهت مخالف کمال و سعادت، از طریق سیر قهقرایی تا ادنی منزل شقاوت نزول می‌نماید؛ یعنی چنین نیست که اراده انسان او را به اوج کمال و سعادت راهنمایی کند. «انسان برساخته شده از آنچه می‌داند و بدان معتقد است که اگر دانسته او از شهوات باشد، اهل نار است و اگر از امور قدسی باشد، اهل ملکوت» (صدر، ۱۴۲۸، ج ۹، ص ۲۹۶). به این ترتیب، حرکت جوهری ارادی تنها در صورتی به مرگ ارادی منجر می‌شود که باعث شود نفس به قطع تعلق وجودی و تعلقات بدنی دست یابد. تنها در این صورت است که می‌توان مدعی شد نفس انسانی به مرگ ارادی نائل آمده است؛ اما در صورتی که حرکت ارادی نفس عامل وابستگی نفس به تعلقات مادی و جسمانی شود، مرگ ارادی تحقق نخواهد یافت.

هم‌چنانکه آدمی ممکن است به سبب ترقی در علم و عمل فنا و بقا از درجه پست به اعلی‌علیین و اشرف مقامات و درجات ملائکه مقربین عروج نماید، هم ممکن است که به واسطه پیروی نفس و هوی و به سبب جنبش طبیعت و هیولی از این مقام که او را هست به ادنی منازل خسایس و اسفل سافلین گراید و به منزل و مهوی دو آب و حشرات نزول نماید و با شایطین و سباع و وحوش محشور گردد (صدر، ۱۳۸۶، ص ۷۰).

پر واضح است که مرگ ارادی، حرکتی رجوعی و رو به کمال است و انسان از رهگذر آن به سوی فعلیات بی‌حد و حصر حرکت می‌کند و سیر قهقرایی در تضاد با حقیقت مرگ ارادی قرار دارد؛ زیرا مرگ ارادی به حرکتی گفته می‌شود که از یک سو رو به تعالی باشد و از سوی دیگر انسان را از تعلقات مادی و ویژگی‌های بدن نجات دهد، نه اینکه در فرایند آن، جنبه مادی نفس بیشتر شود و در نتیجه آن بیش‌ازپیش در ماده فرو رود. به همین جهت این نوع سیر قهقرایی به مرگ ارادی نمی‌تواند صدق کند؛ زیرا این حرکت هرچه پیشتر می‌رود، باعث استواری تعلقات مادی نفس و تثبیت خصوصیات بدن در آن می‌گردد؛ یعنی یک سیر قهقرایی رو به نقص اتفاق می‌افتد و

این مخالف با تمامیت مرگ ارادی است. صیوروت و مرگ ارادی در این بینش به مثابه‌ی رهایی از تنگنای «اسارت» قیدها و عبور به رهایی مطلق است (عباس‌داکانی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱). سالک در مقام عروج روحانی و سیر ارادی که صدرا از آن با مرگ ارادی نام می‌برد، در هر مرتبه‌ای از مراتب با حقایق موجود در آن مرتبه متحد می‌شود؛ و از هر مرتبه‌ای که تجاوز نمود، به مرتبه‌ی عالی از آن مقام واصل می‌گردد. عروج به مرتبه‌ی عالی، سبب جدایی او از تقید به مرتبه‌ی مادون می‌شود و احکام جزئی امکانی مخصوص به مرتبه‌ی پایین را رها می‌نماید؛ و هرچه به سرچشمه‌ی نور و وجود نزدیک‌تر می‌شود، رهایی او از قیود امکانی کامل‌تر می‌گردد (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۹). در حقیقت فرورفتن روح در تعلقات و رهایی آن از قیود تعلقی، لازمه‌ی صعود و نزول ارادی آدمی است و پر واضح است که زیادت قیود، موجب تقویت جنبه‌ی جزئیت، و تعجر از قیود، موجب اتصاف به کلیت و اطلاق کمال است (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۹).

#### ۴. بدن نه مانعی برای مرگ انسان، بلکه عاملی برای مرگ ارادی

مطابق اندیشه‌ی صدرا درباره‌ی نسبت نفس و بدن و توضیح او از معنای مرگ می‌توان فهمید که او برخلاف نظر گذشتگان - که مرگ را به معنای جدایی نفس از بدن می‌دانستند و بدن را قفسی تصور می‌کردند که تحقق مرگ تنها در گرو عبور از آن و کنار گذاشتن آن می‌باشد - معتقد است که مرگ را تنها با توجه به وجود بدن می‌توان توضیح داد؛ یعنی از آنجا که بدن زمینه‌ی تکامل نفس را فراهم می‌نماید و فرشتگان به جهت نداشتن بدن از تکامل صعودی محروم هستند، به همین دلیل مرگ را در سایه‌ی بدن مند بودن مستمر نفس در نظر می‌گیرد. بر این اساس او مرگ را نه زایل‌کننده‌ی بدن، بلکه حفظ‌کننده‌ی آن تا ابد در نظر می‌گیرد. لذا رویکرد افلاطونی و نوافلاطونی به قضیه‌ی نفس و بدن در اندیشه‌ی صدرایی رخت بر می‌بندد. صدرا برخلاف غالب حکمای پیشین که نفس را مخالف منافع روح می‌دانستند، همه‌ی منافع آن را در گرو جسمانیة الحدوث بودن نفس بیان می‌دارد. در نگاه افلاطونی، در رابطه‌ی روح و تن، تن دشمن روح و عامل بدبختی آن به‌شمار می‌آید، ولی صدرالمتألهین معتقد است: «از باب همین اتحاد نفس با





بدن مادی است که نفس به حرکت ذاتی متحول و به سیر و عروج معنوی قبول فعلیات و کمالات نماید» (صدر، ۱۳۸۷، ص ۶۴). بدن نه تنها زندان و محدود کننده نفس نیست، بلکه استکمال ذاتی نفس از رهگذر بدن مادی تحقق می‌یابد؛ یعنی «بدن در ذات خود دشمن روح و عقل آدمی نیست؛ زیرا در این صورت چاره‌ای جز هلاکت و نابودی آن نمی‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵). از این رو صدر احتیاج نفس به بدن و تلازم وجودی بین آن دو را مختص به زندگی مادی و عالم جسمانی نمی‌کند و بدن‌دار بودن نفس را همیشگی و به نوعی از ضروریات هستی آن توصیف می‌کند؛ زیرا «نفس زمانی که استکمال ذاتی پیدا کرده و به مرتبه عقلانیت رسیده است، بدن تصفیه و لطافت بیشتری یافته و اتحاد وجودی‌اش با بدن قوی‌تر و شدیدتر می‌شود» (صدر، ۱۴۲۸ق، ج ۹، صص ۸۶-۸۷). در حقیقت هرچه درجه وجودی نفس بالاتر رود، بدنی که با نفس همراه است، لطیف‌تر و اتحادش با نفس عمیق‌تر و شدیدتر می‌شود؛ به این معنی که اتحاد مادی ضعیف نخستین به اتحاد عمیق و شدید عقلانی ارتقا می‌یابد. با توجه به آنچه گذشت، دیدگاه غالب حکمای مسلمان که نفس را در بدو وجود و حدوث امری مجرد و روحانی می‌دانستند و علاقه بین نفس و بدن را تحت عناوینی مانند «اشتغال»، «تعلق تدبیری» و «تعلق استکمالی» توصیف می‌کردند، در اندیشه صدر از بین می‌رود؛ زیرا «احتیاج نفس به بدن مانند احتیاج موضوعی به امر عارضی‌اش نیست، بلکه احتیاج نفس به بدن نیاز جوهری است که میان آن دو وجود دارد» (صدر، ۱۴۲۸ق، ج ۹، ص ۷۵).

## ۵. مرگ ارادی؛ پارادوکس مرگ و زندگی

آنچه مسلم است در حکمت متعالیه مرگ به معنای عدمی نیست، بلکه حرکت صعودی است که انسان را به فرجامین نقطه هستی رهبری می‌کند. در این مسیر انسان با طی مراتب جسمانی و سپس نفسانی به جوار خداوند و مقام عبودیت می‌رسد (صدر، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶) و کمالات وجودی را یکی پس از دیگری به دست می‌آورد. از این رو مرگ ارادی نیز رفتن به پیشواز عدم و فنا نیست؛ یعنی جهش پیشاپیش به مرگ نه خودکشی، که بار سفر بستن و مهبای عزیمت بودن از این خاکدان به سوی حضرت حق است (عباس‌داکانی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۲). به



همین خاطر است که مرگ ارادی در پایان زندگی اتفاق نمی‌افتد، بلکه واقعیتی که می‌تواند دمام رخ دهد. مرگ ارادی در ماست و با ماست و در ما حیات و حضور دارد. انسان متعالی حیات حقیقی زندگی خود را در مامت می‌بیند و آشکارا از آن استقبال می‌کند. صدرا نیز همان‌طور که فیلسوف وجود است، فیلسوف حیات نیز هست. وی با توجه به اینکه وجود را مساوق با حیات می‌داند (صدرا، ۱۳۸۶، ص ۶۸۴) و حیات را همانند وجود، حقیقت واحدۀ مشککه تلقی می‌کند، از این منظر حیات از ضعیف‌ترین مرتبه در عالم ماده شروع می‌شود و به بالاترین و شدیدترین مرتبه آن، یعنی حیات موجود در عالم اله ادامه می‌یابد. بر این اساس قرب و بعد ما به بدن و تعلقات بدنی معیار حیات در ماست؛ یعنی هرچه از عالم ماده دورتر شویم، به حیات شدیدتری دست می‌یابیم و هرچه به آن نزدیک شویم، از حیات ضعیف‌تری برخوردار می‌شویم. مطابق این تفکر باید بپذیریم مرگ ارادی که عامل جدایی انسان از ماده و تعلقات مادی است، ما را به حیات بیشتری رهنمون می‌کند، نه اینکه از حیات آدمی کاسته و او را به سوی فنا سوق دهد. مرگ ارادی چنانکه به تعالی وجودی انسان منجر می‌شود، به تعالی حیات در او نیز می‌انجامد. انسان با مرگ ارادی نه تنها رو به فنا نمی‌آورد، بلکه از حیات بیشتری برخوردار می‌شود و به سوی جاودانگی حرکت می‌کند. صدرا مرگ ارادی را نه تنها فنا نمی‌داند، بلکه آن را اصل بقا به حساب می‌آورد که باعث حضور همگان در نزد منبع حیات خواهد شد. او بر این باور است که «گذر از هر مرگ برای انسان مرحله‌ای از حیات است، نه خواری و واپس ماندگی؛ نیستی نیست، تحول و تطور است [...] انسان مرگ مطلق ندارد. مرگ از دست دادن یک حالت و به دست آوردن یک حالت دیگر است» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۷۸).

با اینکه هدف نهایی همه تلاش‌های انسانی اعم از حرکات فکری و علمی و ریاضت شوقی و انس با اشراق عقل فعال، انقطاع نفس از بدن است، منتهی «تا زمانی که نفس در بدن است، همواره بدن، نفس را به خود جذب کرده و مشغولش می‌سازد و آن را از اتصال دائمی به عقل فعال باز می‌دارد؛ و ارتفاع حجاب و زوال مانع و دوام اتصال به عقل فعال و جدایی همیشگی روح از تن هنگامی اتفاق می‌افتد که اشتغال نفس به بدن و



و سوسه‌های وهم و خیال به وسیلهٔ مرگ از بین برود» (صدر، ۱۴۲۸ق، ج ۹، ص ۱۰۹). طبق تعبیر ملاصدرا، تا زمانی که مرگ (طبیعی) حادث نشده است، اتصال کامل بین نفس و عقل فعال برقرار نخواهد شد؛ زیرا اگر نفس از بدن قطع نظر کرده و روی گردانده است، اما بدن باز نفس را به خود مشغول و مجذوب می‌کند و مانع اتصال تام می‌شود.

### ۶. مرگ ارادی؛ راه استکمال نفس از رقیقه به حقیقه

در اندیشهٔ صدر نسبت میان عوالم وجود، حقیقه به رقیقه یا نسبت بذر یک نهال با میوهٔ درخت به بارنشسته است؛ میوه‌ای که در دل بذر، به صورت بالقوه موجود است (صدر، ۱۳۸۷، ص ۳۷۴). او رابطهٔ نفس و بدن را هم به عنوان مرتبه‌ای از هستی، همانند نسبت ثمری می‌داند که از پیش، حقیقت در دل بذر بدن مادی به صورت بالقوه وجود دارد؛ یعنی حقیقت نفس از دل بدن مادی‌ای رشد می‌کند که از پیش، حقیقت نفس در آن به صورت بالقوه موجود است. به زعم صدر «نفس و بدن به سان ریشه و شاخه‌ای است» (صدر، ۱۴۲۸ق، ج ۹، ص ۸۶) که ریشه‌اش در دل هستی ظهور کرده است. بنابراین صدر المتألهین معتقد است نفس انسان در اثر نوعی از حرکت جوهری ارادی‌ای که باعث قطع وابستگی تدبیری به بدن می‌شود، حقیقت خود را از دل بذر جسم مادی بیرون می‌کشد و در مراتب بالاتر، حقیقت خود را به ثمر می‌رساند؛ یعنی انسان از طریق ارادهٔ استکمالی خود که منجر به قطع تعلق تدبیری می‌شود، نفس را از مادیت به مجرد می‌برد و از رقیقهٔ بدن مادی، حقیقت نفس را بیرون می‌کشد.

با توجه به آنچه گذشت، صدر مرگ ارادی را فراروی از من منظوی به سوی من منشور به حساب می‌آورد و آن را پیشروی از رقیقهٔ نفس به حقیقت آن تلقی می‌کند. در حقیقت مرگ ارادی مانند بالغ شدن کودک یا به پیری رسیدن نوجوان است. کودک که بالغ می‌شود جایی نمی‌رود، بلکه از خود فروتر به خود برتر می‌رسد. متحرک از خود آغاز می‌کند، در خود حرکت می‌کند و به خود حقیقی خویش باز می‌گردد. این خود نهایی همان نشر من منظوی است که از رقیقهٔ خود به حقیقهٔ خود صعود کرده است؛ «مثل یادگیری و کسب دانش که با یادگیری حروف آغاز می‌شود و با رفتن به

مقاطع بالاتر نه تنها معلومات زایل نمی‌گردد، بلکه تکمیل می‌شود. علم زیاد حالات متعالی و بارور شده از سواد ابتدایی است که اکنون همان سواد را هم در دل خود دارد» (بابی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۹). از آنچه گفته شد مشخص می‌شود که نفس انسانی امری بینابینی بوده و واسطه غیب و شهود است و از آغاز آفرینش تا نهایت مرتبه ارتقا، مقامات و درجات زیاد و نشئه‌های ذاتی و اطوار گوناگونی را طی می‌کند و از طریق گذر از رقیقه به حقیقه خویش و کسب فعلیات یکی پس از دیگری در «عالی‌ترین مقام، پس از طی مراتب عقل بالقوه و بالفعل به ساحت عقل فعال راه می‌یابد و آدمی را شایسته عنوان «انسان کامل» می‌گرداند» (صدر، ۱۳۴۱، صص ۴۱-۴۲). در حقیقت مرگ ارادی سیر آدمی از فطرت ثانوی به فطرت اولی خویش است.

## ۷. همگرایی مرگ ارادی با معرفت

ملاصدرا بین مرگ و معرفت، همسانی معنوی و عینی می‌یابد؛ زیرا به عقیده وی مرگ و معرفت هنگامی ظاهر می‌شود که جدایی بین نفس و بدن اتفاق افتد؛ یعنی تا زمانی که عقل از حصار قوای مادون نجهد و نفس از بدن و تعلقات بدنی رهایی نیابد و به سوی تمامیت خویش که همان تشبه به الوهیت است روی نیاورد، باریابی به شناخت و مرگ ارادی غیرممکن خواهد بود و انسان تا وقتی که گرفتار عالم محسوسات و غرق در خواسته‌های زندگی دنیوی است و پا را فراتر از حیات مادی ننهد است، نه تنها طعم مرگ ارادی را نمی‌چشد، بلکه در خواب و خیال به سر می‌برد و در وهم و پندار سیر می‌کند. صدر المتألهین مرگ را چیزی غیر از تعالی و جودی و رهایی نفس از هستی مادی نمی‌داند. او در تبیین بیشتر این مطلب، نفس انسان را در آغاز سر برآورده از ماده یعنی جسم و بدن تلقی می‌نماید که در ادامه با تکیه بر مسیر رشد و تکامل مادی بدن، راه جداگانه‌ای برای تکامل خود در پیش می‌گیرد؛ تکاملی که با آغاز پیری و رشد منفی بدن، از توقف باز نمی‌ایستد و همچنان به رشد تکاملی خود ادامه می‌دهد؛ یعنی نفس برخلاف پیری بدن به تعالی و جودی می‌گراید.

این معنا از مرگ ارادی با مفهوم و کارکرد معرفت نیز هم‌سنخی عجیبی می‌یابد؛





زیرا در نظر صدرا با توجه به تفسیر وجودی‌ای که از معرفت به دست می‌دهد و آن را در استکمال جوهری آدمی دخیل می‌داند، پای شناخت را نیز به تعالی جوهری نفس باز می‌کند. صدرا معتقد است چون «هستی و حیات بعد از مرگ، هستی مجرد و ادراکی است» (صدرا، ۱۳۶۰، ص ۶)، «بناء حیات و گستره و سعه هستی آن بعد از مرگ نیز بر شناخت و ادراک استوار است و عمارت آنجا به اعتقادات و علم و نیات صالحه و ادراکات خالصه امکان‌پذیر است» (نک: صدرا، ۱۳۶۰، ص ۴). تعقل و تعلم در ارتباط مستقیم با نحوه شکل‌گیری وجودی انسان قرار دارند و «عامل مهمی در استکمال وجودی آدمی - که مرگ ارادی نیز چیزی جز استکمال ارادی نفس نیست - به‌شمار می‌روند» (نک: صدرا، ج ۸، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۲). از نظر صدرا چون هر ادراکی نوعی افزایش هستی را به همراه دارد و وجود ادراکی معلوم نزد نفس حاضر می‌شود، همه ادراکات با اثری که در نفس باقی می‌گذارند، موجب دستیابی به مرتبه‌ای فراتر از وجود و کمال می‌شوند؛ یعنی:

تعالی عقلانی و معرفتی با تعالی وجودی پیوند ناگسستنی دارد و فعلیت، قوه، شدت و ضعف در شناخت هم‌گام با فعلیت، قوه، شدت و ضعف در هستی است. هر که عقلانیتش بیشتر باشد، تعالی وجودی‌اش بیشتر است و هر که از تعالی وجودی شدیدتری برخوردار باشد، از تعالی معرفتی قوی‌تری برخوردار خواهد بود، در تعالی معرفتی از پیش‌روندگان خواهد بود (صدرا، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۷).

با این مقدمه، اصولاً خلاصی نفس از نقایص وجودی و قیود بدن و استکمال آن به حکمت نظری و عملی و ادراک حقایق و تخلُّق به اخلاق الهی، غایت نفوس کامل است و نفس بعد از رسیدن به غرض اصلی، به کلی از بدن بی‌نیاز می‌شود. «این رجوع به آخرت و خلع جلاباب بدن و بی‌نیازی از قیود لازم ماده، امری طبیعی و متعلق قضای حتمی و علم‌عنایی حق تعالی است» (صدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴). صدرا شناخت و معرفت عقلانی را کمک کار آدمی در رسیدن به مرگ ارادی تلقی می‌کند؛ در مقابل، برای مرگ نیز کارکرد معرفتی قائل می‌شود و در شواهد الربوبیه کشف حجب معرفتی را که وابسته به تعلم و ریاضت نفسانی است، به مرگ مربوط می‌سازد (نک: صدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۳۵). او مواعی را که درباره مرگ ارادی شمرده است، برای معرفت نیز برمی‌شمرد. وی در

مبدأ و معاد در مقاله چهارم با عنوان «فی النبوات»، اسباب گوناگونی را برای رفع حجابی که از طریق حواس برای نفس حاصل می‌شود ذکر می‌کند. در نظر صدرا رفع موانع معرفتی به پنج طریق میسر است:

۱. صفای نفس به حسب اصل فطرتش.
۲. بریدن نفس از این عالم و توجه آن به عالم بالا.
۳. ریاضات علمی و عملی که موجب مکاشفات صوری و معنوی است.
۴. موت ارادی که مخصوص اولیای الهی است.
۵. موت طبیعی که موجب کشف حجاب ظلمانی از همه انسان‌ها است، چه سعدا و چه اشقیا (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۵۹۲).

آنچه توجه بدان ضروری می‌نماید این است که صدرا موت ارادی را همانند ریاضت علمی از عواملی دانسته‌است که باعث رفع حجب معرفتی و نقائص جسمانی می‌شود. صدرا در تفسیر سخن پیامبر ﷺ که فرمود: «موتوا قبل أن تموتوا» (فیض کاشانی، ج ۴، ۱۴۰۶، ص ۴۱۲)، می‌گوید: «موت قبل از موت به معنی بستن چشمی و باز کردن چشم دیگر است. تعطیل حواس از ادراکات حسی و به سبب آن باز شدن مشاعر ادراک باطنی است» (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۵۴۰). او در اینجا مرگ پیش از مرگ را کاملاً با سیر دانایی مطابق می‌داند و آن دو را کنار هم قرار می‌دهد. صدرا در ادامه، سخن بعضی از بزرگان حکما را نقل می‌کند که گفته‌اند: «مردم می‌گویند چشمت را باز کن تا ببینی، اما من می‌گویم چشمت را ببند تا ببینی» (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۵۴۰). سبزواری پیرو حکمت صدرايي، افرادی را که در معرفت به نهایت رسیده‌اند، مصداق کسانی می‌داند که به مقام موت قبل موت نائل آمده‌اند. «بعضی «مقرّبین» باشند که در غایت تجرد و تنزه و معرفت عیانیه بوده‌اند و «موتوا قبل أن تموتوا» را مصداق بوده‌اند، و از فزع و صعق «نفخه صور» مستثنی بودند - كما مرّ - یدخلون الجنة یوزقون فیها بغير حساب» (غافر، ۴۰). نظیر آنان که در حق ایشان نازل شد آیه کریمه: «و لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه» (انعام، ۵۲) (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۳۹). اما عرفای الهی که قبل از مرگ به استقبال مرگ می‌شتابند و به استكمال نفس خود پرداخته و از ذات خود نقایص را کنار زده و آن را به فعلیت



رسانده‌اند، بعد از مرگ طبیعی به یقین و معرفت آن‌ها افزوده نمی‌شود؛ زیرا ایشان قبل از مرگ طبیعی، به مرگ ارادی حجب ظلمانی را از خود دور کرده و شناخت نهایی را در خود به فعلیت رسانده‌اند (صدر، ۱۳۸۷، ص ۵۶۱).

از آنجا که جسم، غایب از خود بوده و عامل غیبت هر چیزی از چیز دیگری است، باید پذیرفت که دوری از ماده و نزدیکی به مجرد از یک سو معنای مرگ را در دل خود دارد و از سوی دیگر معنای دانایی را با خود یدک می‌کشد؛ زیرا همان‌گونه که مرگ ارادی در نحوه‌ای از مجرد و حرکت جوهری انسان تحقق می‌یابد، علم نیز وابسته به نوعی از مجرد و حرکت جوهری فاعل شناسا است. ملاصدرا معتقد است سعادت حقیقی که رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و دریای علم و دانایی است، هنگامی حاصل می‌شود که به وسیله مرگ از بدن جدا شود یا برای نفس مانند کمین از عرفا ملکه خلع ارادی روح از تن حاصل شود (نک: صدر، ۱۳۸۷، ص ۲۵۳). علاوه بر این، مرگ در درون خود معنای معرفت را به همراه دارد؛ زیرا «حقیقت موت علاوه بر انزجار نفس از بدن، به اعراض نفس از معرفت حسی و حواس نیز اشاره دارد» (صدر، ۱۳۷۸، ص ۹۹). ملاصدرا مرگ را که «آخرین مرحله از مراحل دنیا و اولین مرحله از مراحل آخرت است» (صدر، ۱۳۶۰، ص ۱۸۳)، به وسیله «ریاضت نفس از طریق معرفت و ادراک علوم و مسافرت از محسوسات به ماورای محسوسات ممکن می‌داند» (صدر، ج ۸، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۱).

او در جای دیگر اعراض از دنیا را فقط به وسیله علم قابل حصول دانسته (نک: صدر، ج ۸، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۹) و بر این باور است که «انسان مادامی که در انحصار عالم ماده و در زندان زمان و مکان گرفتار است، امکان مشاهده آیات آفاقی و انفسی برای او فراهم نخواهد آمد» (صدر، ج ۸، ۱۴۲۸ق، ص ۷۴۶)؛ یعنی «نفس به اندازه تعلقش به بدن از دانایی و به اندازه جدایی‌اش از بدن، موجود حی و عقلانی و دانا است» (صدر، ۱۳۸۶، صص ۳۲۸-۳۲۹). به همین دلیل صدرا کسانی را که ادعای معرفت می‌کنند، درحالی که راغب دنیا بوده و با عوام انس دارند و از تفرد به وسیله مرگ یا خلوت از مردم وحشت دارند، منافق کذاب به حساب می‌آورد. صدرا با بیان آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن رَعَمْتُمْ أَنكُمْ أَوْلِيَاءَ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (جمعه، ۶)، آن را چنین تفسیر می‌کند که

«کسانی که به دروغ ادعای معرفت دارند، اگر راست می‌گویند تمنای مرگ کرده و به پیشواز آن بشتابند، قبل از اینکه مرگ به سراغشان آید» (صدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷). یکی دیگر از وجوه اشتراک معرفت با مرگ ارادی در ارادی بودن آن دو نهفته است. مرگ ارادی با معرفت از جهت اینکه هر دو با ارادهٔ آدمی انجام می‌گردد، یکسان است؛ زیرا از یک طرف انسان از طریق استکمال ذاتی خود از مرتبهٔ مادی درمی‌آید و به وجود مجرد توجه می‌نماید و از این طریق جدایی روح از بدن با سیر ذاتی و ارادی محقق می‌شود و از طرف دیگر آدمی با انتخاب آزادانهٔ خویش به معرفت و دانایی دست می‌یابد.

### نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که صدرا جدایی نفس از بدن را از طریق حرکت جوهری نفس محقق می‌داند؛ به این صورت که نفس از طریق تعالی جوهری به لحاظ وجودی از بدن جسمانی خود تعالی وجودی می‌یابد. از آنجا که صدرا به دو نوع حرکت جوهری غریزی و ارادی باور دارد، بر این اساس دربارهٔ جدایی نفس از بدن و مرگ نیز به دو نوع جدایی و مرگ معتقد می‌شود. در اندیشهٔ وی مرگ طبیعی که همان حرکت غریزی نفس به سوی مبدأ خویش است، به صورت طبیعی و غیرارادی صورت می‌گیرد. در مقابل، صدرا از مرگ و تعالی وجودی نام می‌برد که ماهیت آن را نه در ضرورت بیرونی، بلکه در حرکت جوهری ارادی متبلور می‌بیند. البته او هر نوع حرکت ارادی را باعث مرگ ارادی آدمی در نظر نمی‌گیرد، بلکه به عقیدهٔ وی تنها نوعی از حرکت جوهری ارادی موجب مرگ ارادی می‌شود که زمینهٔ قطع تعلق تدبیری و استکمال وجودی نفس را فراهم سازد. برداشت صدرا از مرگ ارادی به این صورت است که آدمی با افعال ارادی خویش از یک سو تعلقات جسمانی و تعلقات تدبیری را در خود از بین می‌برد و از سوی دیگر این نوع افعال، باعث تعالی جوهری نفس می‌شود و آن را از جسمانی بودن به سوی امری مجرد تعالی می‌دهد. به عقیدهٔ صدرا مرگ ارادی حرکتی رجوعی و رو به کمال است و انسان از رهگذر آن رو به فعلیات بی‌پایان سیر می‌کند.



او مرگ ارادی را امری می‌داند که پارادوکس مرگ و حیات را درون خود جمع دارد. مطابق این اندیشه هرچه از عالم ماده دورتر شویم، به حیات شدیدتری دست می‌یابیم و هرچه به آن نزدیک شویم، از حیات ضعیف‌تری برخوردار می‌شویم. او با اعلام اینکه حقیقت انسان، تمامیت دایره قوس نزول و صعود است، با نزول و صعود آدمی، تولد و مرگ همه موجودات را به درون حقیقت انسان می‌کشاند و از آنجا که کل صعود و نزول هستی را به انسان انطوی و انتشار حقیقت انسانی در نظر می‌گیرد، مرگ ارادی را فراروی از من منطوی به سوی من منشور به حساب می‌آورد و آن را پیشروی از رقیقه نفس به حقیقه آن تلقی می‌کند. یکی از نکات مهمی که در اندیشه صدر را وجود دارد این است که فلسفه، مرگ و تهذیب بر بنیان واحدی مبتنی بوده و در حقیقتی یگانه جمع گردیده‌اند. به عقیده او در هر سه، مفهوم مشترک تعالی نفس از مرتبه مادی هستی و روآوری به مرتبه هستی کامل‌تر نهفته است. از این رو نه تنها به لحاظ مصداقی کارکرد یگانه‌ای دارند و هیچ‌یک از آن‌ها بدون دیگری امکان‌پذیر نیست، بلکه تطابق ضمنی در مفهوم این سه نیز وجود دارد.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. اسدی، محمدرضا. (۱۳۸۶). مرگ از منظر ملاصدرا. فصلنامه قیسات، شماره ۴۶، صفحه ۴۸-۲۵.
۲. بابایی، علی. (۱۳۸۶). پریچهره حکمت. تهران: انتشارات مولی.
۳. شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه (چاپ اول). تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
۴. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۴۱). عرشیه (مترجم و مصحح: غلامحسین آهنی. اصفهان: انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان).
۵. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). اسرار الآیات (مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌ای). تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه.
۶. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۷۸). المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية (مصحح: سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیة (مصحح: محسن جهانگیری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۵). رساله اتحاد عاقل و معقول، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین (محقق: حامد ناجی اصفهانی، چاپ سوم). تهران: انتشارات حکمت.
۹. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۵). رساله حشریه (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین) (محقق: حامد ناجی اصفهانی، چاپ سوم). تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۵). رساله شواهد الربوبیه، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین (محقق: حامد ناجی اصفهانی، چاپ سوم). تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۴۲۸ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۸ و ۹، چاپ سوم). قم: طلیعة النور.



۱۲. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۶). المشاعر (مصحح: آشتیانی، چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۱۳. عباس داکانی، پرویز. (۱۳۸۶). سهروردی و غربت غربی (چاپ اول). تهران: نشر علم.
۱۴. عبدالرسول عبودیت. (۱۳۸۹). درآمدی بر فلسفه اسلامی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن. (۱۳۸۳). اسرار الحکم (مقدمه از: استاد صدوقی؛ تصحیح از: کریم فیضی، چاپ اول). قم: مطبوعات دینی.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). عدل الهی (چاپ هشتم). تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۴، چاپ اول). اصفهان: کتابخانه امام أميرالمؤمنين علیه السلام.



## References

\*The Holy Quran

1. Abbasdakani, P. (1386 AP). *Sohrewardi and Western sojourn*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Ilm Publications. [In Persian]
2. Abdul Rasool O. (1389 AP). *An Introduction to Islamic Philosophy*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
3. Asadi, M. R. (1386 AP). Death from Mulla Sadra's point of view. *Journal of Qabasat*, 46, pages 25-48. [In Persian]
4. Babaei, A. (1386 AP). *The face of wisdom*. Tehran: Mowla Publications. [In Persian]
5. Feiz Kashani, M. M. (1406 AH). *Al-Wafi*, (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'minin Ali (peace be upon him). [In Arabic]
6. Motahari, M. (1373 AP). *Divine justice*. (8<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
7. Sabzevari, M. (1383 AP). *Asrar al-Hikam*. (Introduction by Ustad Sadouqi Feizi, K, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Religious Press. [In Persian]
8. Sadra, S. (1341 AP). *Arshiyeh*. (Ahani. Q. H, Trans & Ed.). Isfahan: Faculty of Literature, Isfahan University Publications. [In Persian]
9. Sadra, S. (1360 AP). *Secrets of verses*. (Khajawi, M. Ed.). Tehran: Publication of the Association of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
10. Sadra, S. (1378 AP). *Al-Mahahir al-Ilahiyyah fi Asrar Uloom al-Kamaliyyah*. (Khamenei, S. M. Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
11. Sadra, S. (1381 AP). *Kasr Asnam al-Jahiliyyah*. (Jahangiri, M, Ed., under the supervision of Seyyed Mohammad Khamenei, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publications. [In Persian]
12. Sadra, S. (1385 AP). *Risalah Hashriyeh*. (a collection of philosophical treatises by Sadr al-Mutalahin) (Naji Esfahani, H, Ed., 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
13. Sadra, S. (1385 AP). *The treatise on evidences of al-Rubabiyya, collection of philosophical treatises by Sadr al-Mutalahin*. (Naji Esfahani, H, Ed., 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]



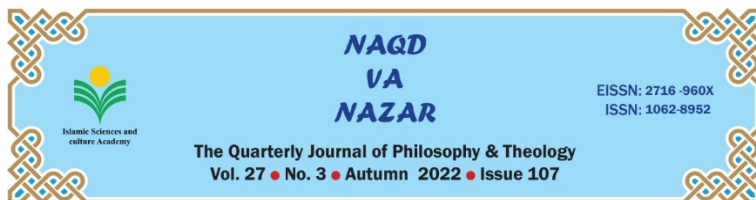
نظر  
صدر

14. Sadra, S. (1385 AP). *The treatise on the unity of the wise and sensible, the collection of philosophical treatises of Sadr al-Mutalahin*. (Naji Esfahani, H, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
15. Sadra, S. (1386 AP). *Al-Masha'ir*. (Ashtiani, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
16. Sadra, S. (1428 AH). *Al-Hikmah Al-Mu'ta'aliyyah fi Al-Aṣfar al-Araba'ah*. (Vols. 8, 9, 3rd ed.). Qom: Tali'eh Al-Noor. [In Arabic]
17. Shajari, M. (1388 AP). *Anthropology in transcendental mysticism and wisdom*. (1<sup>st</sup> ed.). Tabriz: Tabriz University Press. [In Persian]



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱



## **Research Article** **A Typology of Analogies for Soul-Body Relation**

**Mostafa Azizi Alavijeh<sup>1</sup>**

Received: 14/12/2021

Accepted: 12/01/2022

### **Abstract**

The problem of accounting for the relation between soul and body was for long a focus of intellectuals. To clarify the relation, a host of analogies were used. Each of these analogies of the intellectual to the sensory were grounded in certain philosophical foundations. Based on our survey and in light of the analytic method, eight types of analogy for the soul-body relation were extracted: the relation of management and manipulation; that of a fine body running in a coarse body; that of the origin and branches; that of deployment and utilization; that of immanence; a relation based on passion and love; the relation of manifestation; the relation of meaning and word. This research aims to provide a typology of the analogies for the soul-body relation, analyze the grounds and assumptions underlying each, and highlight their implications and consequences. The espoused view is that of “word and meaning” because of its linguistic advantages.

### **Keywords**

Soul, body, management relation, deployment relation, monism, dualism.

---

1. Faculty member, Department of Philosophy, Al-Mustafa International University, Qom, Iran:  
mostafa.alavijeh@gmail.com.

---

\* Azizi Alavijeh, M. (2022). A Typology of Analogies for Soul-Body Relation. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 122-148. Doi: 10.22081/jpt.2022.62680.1902

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

## مقاله پژوهشی

### گونه‌شناسی تمثیلات در باب پیوند نفس و بدن

مصطفی عزیزی علویجه<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۳

#### چکیده

مسئله تبیین پیوند نفس و بدن از دیرباز در کانون ژرف‌اندیشی اندیشمندان بوده است. آن‌ها برای ایضاح این پیوند از تشبیهات و تمثیلات گوناگونی بهره برده‌اند. هریک از این تشبیهات معقول به محسوس بر مبنای و بنیان‌های فلسفی خاصی استوار شده‌اند. بر پایه جستجوی صورت گرفته و در پرتو روش تحلیلی، هشت گونه تشبیه اصلی پیرامون رابطه نفس و بدن استخراج شده: رابطه تدبیر و تصرف، رابطه سریان جسم لطیف در جسم کثیف، رابطه اصل و فرع، رابطه استعمال و استخدام، رابطه حال و محل، رابطه مبتنی بر شوق و عشق، رابطه تجلی و ظهور، رابطه معنا و لفظ. این پژوهش در پی آن است تا تشبیهات و دیدگاه‌های اصلی در باب پیوند میان نفس و بدن را گونه‌شناسی کرده، بنیان‌ها و پیش‌فرض‌های نهفته در پس هریک را تحلیل نموده و پیامدها و لوازم آن‌ها را برجسته سازد. دیدگاه برگزیده به‌خاطر وجود مرجحات زبان‌شناختی از میان هشت دیدگاه مطرح، نظریه «لفظ و معنا» می‌باشد.

#### کلیدواژه‌ها

نفس، بدن، رابطه تدبیری، رابطه استخدامی، یگانه‌انگاری، دو گانه‌انگاری.

mostafa.alavijeh@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

\* عزیزی علویجه، مصطفی. (۱۴۰۱). گونه‌شناسی تمثیلات در باب پیوند نفس و بدن. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد

و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۱۲۲-۱۴۸. Doi: 10.22081/JPT.2022.62680.1902

## مقدمه

پوشیده نیست گاهی به کارگیری یک تمثیل و تشبیه بجا و دقیق توسط یک فیلسوف او را از بیان انبوهی از آموزه‌ها و داده‌های دشوار و سنگین فلسفی و نیز به کارگیری اصطلاحات فنی و پیچیده بی‌نیاز می‌کند؛ از این رو بهره‌مندی از تشبیه معقول به محسوس و نیز ساده‌سازی آموزه‌های ژرف فلسفی، خود یک هنر و ارزش شایانی به‌شمار می‌آید؛ از این رو ضرورت پرداختن به تشبیهات و تمثیلات عرفی برای ایضاح یک سری از مطالب ژرف فلسفی بر اهل فن پوشیده نیست.

در طول تاریخ فلسفه از زمان یونان باستان تا کنون، پیوند میان نفس و بدن در کانون توجه فیلسوفان بوده است؛ ارسطو رابطه آن دو را همچون رابطه ماده و صورت می‌داند؛ ابن سینا با اعتقاد به دو گانه‌انگاری نفس و بدن و نیز روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء دانستن آن، بر رابطه تدبیری آن دو پای می‌فشارد. شیخ اشراق نفس را جوهری نورانی و بدن را جوهری ظلمانی تعریف کرده و رابطه آن دو را همچون رابطه عاشق و معشوق ترسیم می‌کند. ملاصدرا و شاگردان مکتب او رابطه میان نفس و بدن را یک رابطه ذاتی و گسست‌ناپذیر دانسته و آن دو را در واقع دو مرتبه از یک حقیقت واحد تلقی می‌کردند. در نگاه نص‌گرایان به‌ویژه جریان سلفی‌گری، رابطه نفس و بدن همچون سریان آتش در زغال، روغن در زیتون و عصاره گل در گل ترسیم شده است.

در پاره‌ای از متون دینی و روایات معصومان علیهم‌السلام، پیوند روح و بدن همچون رابطه «معنا و لفظ» دانسته شده است.

بدون تردید، تشبیه چیزی به چیز دیگر به معنای آن نیست که مشبّه و مشبّه‌به از همه جهات و حیثیات شبیه یکدیگرند؛ بلکه تشبیه از جهتی مقرب و از جهتی دیگر مبعّد می‌باشد؛ از این رو ملاصدرا می‌گوید: «چنین نیست که اگر چیزی به چیز دیگری از یک جهت تشبیه شد، بدین معنا باشد که از همه جهات شبیه آن است» (ملاصدرا، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵).

همچنین اینکه فلاسفه برای تبیین پیوند میان نفس و بدن به تشبیهاتی استناد می‌جویند، بدان معنا نیست که این تشبیه جایگزین برهان و دلیل عقلی شده است؛ بلکه





پس از اقامه برهان برای تثبیت مدعای خود و برای سهولت در آموزش به آن تشبیهات و تمثیلات استناد می‌جویند.

در لابه‌لای آثار مکتوب فلسفی به‌طور پراکنده تمثیلاتی برای بیان رابطه نفس و بدن دیده می‌شود؛ اما اینکه از منظر بیرونی و با رویکردی تحلیلی مبانی و مفروضات نفس‌شناسی هریک از این تشبیهات برجسته شود و هر تشبیه در ذیل نظریه‌ای خاص مندرج گردد و پیامدهای هر یک جداگانه بررسی شود، از امتیازات این پژوهش می‌باشد. به‌طور کلی آن‌چه این پژوهش را از موارد مشابه متمایز می‌کند و در واقع جنبه ابداعی آن به شمار می‌آید عبارت است از:

۱. طبقه‌بندی و دسته‌بندی تشبیهات مطرح در باب پیوند میان نفس و بدن در ضمن هشت نظریه منقح.

۲. تبیین پیش‌فرض‌ها و مبانی نفس‌شناسی هر تشبیه و نظریه.

۳. استخراج لوازم و پیامدهای اعتقادی و معرفتی هریک از دیدگاه‌ها.

۴. ترجیح تشبیه «معنا و لفظ» بر سایر تشبیهات به‌عنوان نظریه برگزیده به‌خاطر امتیازات ذیل:

الف. تشبیه نفس و بدن به معنا و لفظ در سخنان امیرمؤمنان علی علیه السلام بیان شده که می‌فرمایند: «الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ» (القمی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۱۶)؛ روح در جسد همچون معنا در لفظ می‌باشد. صفدی در توصیف و ستایش این سخن گهر بار امام علی علیه السلام می‌گوید: «مثالی نیکوتر و زیباتر از این مثال تاکنون ندیده‌ام» (القمی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۱۶). این نگاه نو به پیوند نفس و بدن به‌عنوان یک نظریه بدیع و یک دیدگاه رقیب در کنار دیدگاه‌های مطرح در این باب خود را نشان می‌دهد.

ب. با توجه به نظریه‌های زبان‌شناختی و معناشناختی جدید و نیز مباحث تحلیل زبانی که در جهان غرب مطرح است، تشبیه نفس و بدن به «معنا و لفظ» از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار خواهد بود؛ مباحثی همچون معیار معناداری، افعال گفتاری و رابطه ذهن و زبان می‌تواند بر غنای تحلیلی این تشبیه زیبا بیافزاید.

ج. همچنین در مباحث الفاظ علم اصول، تحلیل‌های بسیار عمیقی از سوی اصولیان



ژرف‌اندیش بیان شده که باعث توجه هرچه بیشتر به این تشبیه می‌شود؛ مباحثی همچون حقیقت وضع، تأثیر متقابل لفظ و معنا، فنای لفظ در معنا و مانند آن، ما را در راستای فهم دقیق‌تر این روایت زیبا برمی‌انگیزاند.

د. با تفکر و تدبر در تشبیه لفظ و معنا می‌توان وجوه گوناگونی از تشابه و تناسب را استخراج کرد که در این نوشتار به برخی از این وجوه تشابه اشاره شده است.

شایان توجه آنکه هریک از این تشبیهات هشت‌گانه در باب پیوند نفس و بدن نشانگر چند جنبه از جنبه‌های نفس‌شناسی فلسفی است:

الف. نحوه ارتباط نفس و بدن از حیث دوگانه‌انگاری یا یگانه‌انگاری.

ب. نشانگر چگونگی حدوث نفس و یا جسمانیة الحدوث و روحانیة الحدوث بودن آن.

ج. از جهت نحوه تأثیر و تأثر نفس و بدن.

## ۱. تحلیل دیدگاه‌ها پیرامون پیوند نفس و بدن

در ذیل به هشت‌گونه از تمثیلاتی که فیلسوفان برای تبیین رابطه نفس و بدن ذکر کرده‌اند می‌پردازیم:

### ۱-۱. رابطه ناخدا و کشتی

یکی از دیدگاه‌های مشهور پیرامون رابطه نفس و بدن، رابطه تدبیر و تصرف است؛ «وابستگی نفس به بدن از نوع وابستگی تدبیر و تصرف است و چنین رابطه‌ای قوی‌تر از رابطه میان عاشق و معشوق می‌باشد» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۳).

در تعریف نفس گفته شده جوهری است که از جهت ذات و سرشت مجرد و فرامادی و از جهت انجام کارهایش وابسته به بدن است، به گونه‌ای که در بدن تصرف نموده و آن را تدبیر و مدیریت می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳)؛ از این‌رو می‌توان نفس انسانی را از جهت تدبیر بدن، مظهر اسم ربوبیت حق تعالی دانست.

از جمله مصادیق این تدبیر و تصرف، به حرکت درآوردن بدن برای جلب منفعت یا دفع مفسدت و برآورده کردن نیازهای بدن و آسایش او می‌باشد. بدون شک، کارها و





تلاش‌های بدن نیز موجب تکامل نفس یا انحطاط آن می‌شود.

اگرچه در انسان‌های معمولی تأثیر نفس در قلمرو بدن خویش می‌باشد، ولی برای اهل معرفت و سلوک تأثیرگذاری نفس گستره‌ای وسیع‌تر دارد و در امور بیرون از بدن یعنی جهان خارج نیز امتداد می‌یابد؛ به گونه‌ای که همه جهان مادی همچون بدن او به‌شمار می‌آید و در آن تصرف می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۸).

کسانی که رابطه نفس و بدن را رابطه تدبیری می‌دانند، بر این نکته پای می‌فشارند که نفس در بدن منطبع نیست و در آن حلول نکرده و پیوند آن دو همچون رابطه ظرف و مظروف نیست؛ بلکه نفس تنها بدن را تدبیر کرده و در او تصرف می‌کند. به بیان دیگر، روح مجرد، قائم به ذات خود و در بقاء و قوام خود نیازی به بدن ندارد؛ ابن سینا در این باره می‌گوید: «پیوند میان نفس و بدن از سنخ فرورفتن و انطباع نفس در بدن نیست؛ بلکه رابطه آن دو عبارت است از رابطه اشتغال نفس به بدن، به گونه‌ای که نفس از طریق بدن آگاهی می‌یابد و متقابلاً بدن از نفس منفعل شده و تأثیر می‌پذیرد. هر حیوانی که خود را به‌عنوان یک نفس واحد درک می‌کند، در بدن خود تصرف نموده و آن را تدبیر می‌نماید» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۷). این رابطه تدبیر و تصرف گاهی در قالب تمثیل ناخدا و کشتی، تمثیل پادشاه و کشور و یا تمثیل فرمانده لشکر و لشکرش بیان شده است (الفارابی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۸).

در یک تحلیل روشن می‌توان گفت که گاهی پیوند و وابستگی چیزی به چیزی دیگر به گونه‌ای شدید است که اگر این وابستگی و تعلق از بین برود، شیء وابسته نیز زایل شده و نابود می‌گردد؛ همانند وابستگی اعراض به موضوعاتشان و نیز صورت‌های مادی به محلّشان. درمقابل، گاهی تعلق و وابستگی چیزی به چیز دیگر به گونه‌ای سست و ضعیف است که با از بین رفتن وابستگی میان آن دو، شیء وابسته به حال خود باقی می‌ماند؛ مانند وابستگی اجسام به مکان‌هایشان که می‌توانند از مکانی به مکان دیگر جابه‌جا شوند، ولی با این حال از بین نروند.

وابستگی نفس به بدن، نه به شدت و وابستگی نوع اول است که با گسسته شدن پیوند نفس با بدن، نفس از بین برود و نه به سستی و ضعف نوع دوم است؛ بلکه رابطه نفس و

بدن رابطه تدبیر و تصرف است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۳). در این نوع وابستگی با متلاشی شدن و ازین رفتن بدن، پیوند تدبیر و تصرف نیز از بین خواهد رفت؛ زیرا هر نسبتی با زوال یکی از اطرافش نابود می‌گردد.

نکته در خور توجه آنکه پیش فرض رابطه تدبیری نفس و بدن آن است که موجود تدبیرکننده و تصرف کننده بایستی دو ویژگی مهم داشته باشد:

الف. تسلط و چیرگی و تفوق نسبت به موجودی که تحت تدبیر اوست. این تسلط و قوت در گرو تجرد نفس و فرامادی بودن اوست؛ و گرنه یک موجود فرورفته در ماده و جسمانی نمی‌تواند موجود مادی دیگری را تحت سیطره و تسلط و تدبیر خویش قرار دهد.

ب. مدبر باید دارای شعور و آگاهی ویژه‌ای باشد تا بتواند تدبیرشده را بر طبق هدف و میل خود به حرکت درآورد و امور او را سامان‌دهی کند. این دو ویژگی «قدرت و علم» در واقع همان دو خصلت اساسی حیات به‌شمار می‌آید که خاستگاه آن نفس مجرد انسانی است.

نکته شایان توجه آنکه مسئله تدبیر اداره بدن با هر دو مبنای مشاء و حکمت متعالیه سازگار است؛ هر دو پیوند نفس و بدن را از سنخ تدبیر و تصرف می‌دانند؛ با این تفاوت که مشاء از آن رو که نفس را «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌داند معتقد است که نفس مجرد ناطقه بدون واسطه مراتب مثالی و به‌طور مستقیم در بدن تصرف نموده و آن را تدبیر می‌کند؛ درحالی که حکمت متعالیه بر پایه انگاره «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء»، تدبیر و تصرف نفس را از رهگذر مراتب مثالی و نیمه تجرد نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰۹).

پرسش مهم در این مجال آن است که حقیقت این رابطه تدبیری چیست؟ اینکه نفس برای بدن همچون پادشاه برای شهر و مملکت یا همانند ناخدا برای کشتی است و وجه شبه میان مشبه و مشبه‌به به همان رابطه تدبیر و اداره و مدیریت و هدایت برمی‌گردد، مهم‌ترین جلوه‌های تدبیر نفس نسبت به بدن چیست؟ هنگامی که در پرتو علم حضوری وجدانی در ژرفای وجود خویش غور می‌کنیم،





درمی یابیم که نفس سرچشمهٔ حیات در بدن است؛ و از آنجا که هویت حیات به دو رکن علم و قدرت است، همهٔ فعالیت تدبیری نفس بر محور فعالیت‌هایی دور می‌زند که نیازمند شعور و توانایی است. از این رو نفس، بدن را به حرکت و جنبش و تکاپو وامی‌دارد و نیز نیازهای طبیعی و غریزی او همچون نیاز به غذا، مسکن، آسایش و لذت‌های جسمی او را تأمین می‌کند. به‌طور کلی نفس در دو عرصهٔ نظری و عملی امور بدنی را سامان‌دهی و مدیریت می‌کند؛ اما از جنبهٔ نظری، از آنجایی که برخی از آگاهی‌های انسان مانند ادراک حسی از رهگذر بدن و اعضا و جوارح او تحقق می‌یابد، نفس امور بدن را در این راستا سامان‌دهی و تدبیر می‌کند. همچنین از جنبهٔ عملی و کشتی نیز نفس اموری همچون انتقال بدن از مکانی به مکان دیگر و نیز رسیدگی به آسایش و لذت او را مدیریت و تدبیر می‌کند.

شایان ذکر است ملاصدرا میان تصرف و تدبیر تفاوت قائل است و آن این که «تصرف» مربوط به مرتبهٔ طبیعی و غیر ارادی نفس است، ولی «تدبیر» مربوط به مرتبهٔ اختیاری نفس می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۳۰۵).

بر پایهٔ نظریهٔ تدبیر و تصرف، حقیقت مرگ عبارت است از گسستن پیوند تدبیری میان نفس و بدن و در نتیجه رهاشدن بدن به حال خود و متلاشی شدن آن می‌باشد. با بریده‌شدن رابطهٔ تدبیر و تصرف، نفس انسانی توفی شده و به حیات برزخی خویش ادامه می‌دهد.

## ۲-۱. نفس و بدن به‌منزلهٔ نجار و ابزار نجاری

برخی بر این باورند که رابطهٔ نفس و بدن یک رابطهٔ تسخیری و استخدامی می‌باشد؛ دقیقاً به‌مثابهٔ کاربست ابزار و وسیله‌ای توسط یک کاربر مانند نجار. بر پایهٔ این انگاره، بدن برای نفس همچون اره و مغار و رندهٔ نجاری برای نجار است؛ نفس، کاربر و به‌کارگیرنده و بدن همچون ابزار و ادواتی در خدمت نفس می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که نفس گاهی بدن را به‌کار می‌گیرد و گاه آن را رها می‌کند؛ از این رو رابطهٔ نفس و بدن یک رابطهٔ ذاتی و ناگسستنی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۴).

پیش فرض این دیدگاه آن است که تسخیرکننده و مسخر باید قوی تر و نیرومندتر از تسخیر شده و مسخر باشد تا بتواند آن را در اختیار گرفته و به گونه‌ای دلخواه آن را به کار بگیرد. همچنین رابطه تسخیری و استخدای میان نفس و بدن مبتنی بر یک نگرش دوگانه‌انگاری جوهری است. همچنین حقیقت مرگ بر اساس این دیدگاه عبارت است از تعطیل شدن کاربست و قطع پیوند تسخیری و ابزارای میان نفس و بدن.

### ۱-۳. نفس و بدن به مثابه حال و محل

برخی بر این باورند که پیوند میان نفس و بدن از سنخ رابطه مظروف و ظرف و یک رابطه حلولی است؛ به گونه‌ای که نفس متصف به ویژگی دخول و خروج در بدن می‌باشد. این پیوند حلولی و مکانی میان نفس و بدن گاهی در قالب تمثیل مرغ زندان در قفس، گاهی در ضمن تمثیل صاحب‌خانه و خانه، گاهی همچون سریان خون در رگ‌ها و گاهی مانند سوارکار و مرکبش به تصویر کشیده شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۴)؛ به عنوان مثال، مرحوم شیخ صدوق در تعریف روح می‌فرماید: «باور ما درباره نفس‌ها این است که آن‌ها همان روح‌ها هستند که نخستین آفریده خداوند می‌باشند. آن‌ها برای بقاء و جاودانگی خلق شده‌اند و در زمین غریب و در بدن‌ها زندانی می‌باشند» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹)

رابطه حلولی میان نفس و بدن برخاسته از ماده‌انگاری نفس می‌باشد؛ بر اساس این انگاره، نفس و بدن رابطه‌ای تنگاتنگ و گسست‌ناپذیر با یکدیگر ندارند.

ملاصدرا در نقد پیوند حلولی و مکانی نفس و بدن می‌گوید: «نفس متصف به ویژگی دخول و خروج نمی‌شود؛ بلکه نفس از جهت جوهر، ذاتش مغایر با هر مکان و موجود مکانی است. ولیکن گفته می‌شود نفس در بدن است از آن جهت که تدبیر بدن و به حرکت درآوردن آن و نیز مبانی ادراک آن توسط نفس انجام می‌گیرد. از این رو این پیوند تدبیری تا زمانی که بدن و جسد انسان ثابت و پایرجاست باقی است و با فاسد و متلاشی شدن بدن از بین خواهد رفت، در این هنگام جوهر نفس جدای از این بدن مادی باقی خواهد ماند» (ملاصدرا، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵)





در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ وَ بَدَنِهِ كَجَوْهَرَةٍ فِي صُنْدُوقٍ إِذَا خَرَجَتِ الْجَوْهَرَةُ مِنْهُ طُرِحَ الصُّنْدُوقُ وَ لَمْ تَتَعَبْ [يَعْبَأُ] بِهِ قَالِ إِنَّ الْأَرْوَاحَ لَا تُمَارِجُ الْبَدَنَ وَ لَا تُدَاخِلُهُ إِنَّمَا هُوَ كَالْكِلْبِ لِلْبَدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ» (الصفار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۳)؛ مثل روح مؤمن و بدنش مانند گوهری در صندوق است، هرگاه آن گوهر از صندوق بیرون رود، صندوق به کناری انداخته می‌گردد و بدان اعتنایی نمی‌شود. ارواح با بدن آمیخته نیستند و داخل در بدن نمی‌شوند، همانا که ارواح برای بدن کِلّه‌های محیط به آن‌اند».

«کِلّه» (به کسر اوّل و فتح ثانی) جمع آن «کلل» به معنی پرده رقیق است و نیز آن جامه رقیق است که به شکل خیمه و چادر آن را برپا کنند تا از پشه و امثال آن جلوگیری کند و هم مانع از نفوذ هوا نباشد و همچنین پرده باریکی را که بر روی هودج اندازند، «کَلّه» گویند؛ و «کَلّه» نیز پرده‌ای است که مانند خانه بدوزند و عروس را در آن آرایش کنند (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۱۲۱).

در حدیث فوق، امام صادق علیه السلام احاطه روح از همه جوانب به بدن را از راه تشبیه معقول به محسوس، مانند احاطه کِلّه بر هودج و نحو آن بیان کرده است. در ذیل این روایت قرینه‌ای وجود دارد که مانع از آن می‌شود نسبت نفس و بدن را همچون حالّ و محلّ تفسیر کنیم، و آن قرینه همان فرازی از حدیث است که «ارواح با بدن آمیخته نیستند و داخل در بدن نمی‌شوند».

#### ۴-۱. نفس و بدن به منزله واجب و ممکن

برخی از اهل معرفت پیوند میان نفس و بدن را به واجب تعالی و ممکنات تشبیه کرده‌اند؛ به‌طور قطع وجه شبهه در این تشبیه آن نیست که نفس انسانی واجب الوجود و غنی بالذات است؛ بلکه وجه شبهه جهت تدبیر و ربوبیت روح نسبت به بدن می‌باشد. برخی از اهل معرفت سریان نفس در بدن را همچون سریان وجود مطلق حق تعالی در تجلیات و آفریده‌های خود می‌دانند که از سویی عین او و از سویی دیگر غیر او به‌شمار می‌آید؛ قیصری در تبیین این گونه از پیوند می‌گوید:

سریان نفس در بدن همچون سریان وجود مطلق حق در همه موجودات است؛

از این رو بین آن دو مغایرت و دوگانگی از هر جهت وجود ندارد. هر کس ظهور و تجلی حق تعالی در اشیاء را بداند و درک کند از چه جهتی آن‌ها عین حق و از چه جهتی غیر او هستند، به خوبی چگونگی ظهور روح در بدن را خواهد فهمید و درک می‌کند از چه جهتی عین او و از چه جهتی غیر او هست؛ زیرا روح، ربّ بدن و مدبر اوست و کسی که حالت ربّ نسبت به مربوب خود را بداند سخن ما را خواهد فهمید (قصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

این نگرش به رابطه نفس و بدن مبتنی بر جهان بینی عرفانی و نظریه «تجلی» می‌باشد؛ همان گونه که حق تعالی در ممکنات سریان و ظهور دارد، نفس نیز در بدن خویش سریان و ظهور دارد و در آن تجلی کرده است.

ملاصدرا وجه شبه در تشبیه نفس به واجب الوجود و بدن به ممکن الوجود را به گونه‌ای دیگر ترسیم می‌کند و معتقد است همان گونه که عالم بودن و قادر بودن خداوند نسبت به مخلوقات یک امر عرضی و زائد بر ذات متعالی اش نیست؛ به همین صورت نفسیت نفس - یعنی تصرف نفس در بدن و استکمال آن به وسیله بدن - نیز امری زائد بر ذات نفس نیست، بلکه عین ذات او می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۳).

#### ۱-۵. نفس و بدن به منزله میوه و درخت

یکی از تشبیهات زیبا و نغز در باب پیوند میان نفس و بدن تشبیه درخت و ثمره آن است؛ مرحوم علامه طباطبایی این تشبیه ژرف را برای تبیین رابطه وجودی خاص میان نفس و بدن به کار برده‌اند:

انسان در آغاز به جز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایش صورت‌هایی گوناگون به خود گرفت تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت؛ کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست؛ چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم؛ به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زد



نیازمند است. پس معلوم شد که روح جسمانی نیست، به خاطر اینکه موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست. پس نفس نسبت به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده، - یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده - به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از نفت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵۲).

برخی از اندیشمندان در همین راستا نفس و بدن را به مثابه اصل و فرع تصویر نموده‌اند که یکی دگرگون‌پذیر و متغیر و دیگری ثابت و باقی می‌باشد. این فرع و اصل دو طرف یک حقیقت واحدند که تنها در رتبه وجودی با همدیگر اختلاف دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹۸).

با ژرف کاوی در مشبه به یعنی درخت و ثمره‌اش، چند نکته اساسی به دست می‌آید: الف. ثمره و میوه درخت امری جدا از درخت نیست و از بیرون به درخت ضمیمه و چسبانده نشده، بلکه ترکیب درخت و میوه، یک ترکیب اتحادی است و نه ترکیب انضمامی.

ب. میوه درخت نتیجه رشد و شکوفایی ذاتی و درونی جوهر او به شمار می‌آید؛ تکامل ذاتی درخت موجب می‌شود در یک مرحله عالی از تکامل، ثمره از درخت سر برآورد و ظهور و بروز کند. به بیان دیگر، استعداد و قابلیت میوه درخت در نهال و بذر اولیه آن پنهان و نهفته بود و در اثر حرکت جوهری به فعلیت و شکوفایی رسید؛ از این رو میوه و ثمره، صورت کمالی درخت به شمار می‌آید.

شایان توجه آنکه این تکامل و ارتقای وجودی درخت به صورت تدریجی و متناوب حاصل گردیده است، نه به گونه‌ای دفعی و آنی.

ج. نکته دیگر آن که میان هر درختی و میوه و ثمره‌اش یک سنخیت و تناسب ذاتی وجود دارد؛ هر درختی، مثمر هر ثمره و میوه‌ای نیست. از این رو صدر المتألهین در این باره می‌گوید: «درخت، میوه و ثمره‌ای متناسب با ذات و شأنش می‌دهد؛ چراکه هر علتی به هر معلولی نمی‌انجامد؛ خداوند متعال می‌فرماید: «و زمین پاک و آماده، گیاهش به اذن پروردگارش برمی‌آید؛ و آن زمینی که ناپاک و نامناسب است، گیاهش جز اندک و



بی فایده بر نمی آید» (اعراف، ۵۸)، و همچنین عقل و حس بر این مدعا گواهند، و گرنه قانون علیت فراگیر مختل می گردید» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۶).

د. میوه و ثمره درخت به درجه‌ای از رشد و کمال می‌رسد، به گونه‌ای که لطیف و ظریف شده و مطبوع و باب میل انسان می‌گردد، در حالی که تنه و شاخه‌های درخت فاقد چنین ویژگی می‌باشد.

این چهار نکته محوری مهم در باب پیوند میان نفس و بدن قابل تطبیق است؛  
اولاً: ترکیب میان نفس و بدن یک ترکیب حقیقی اتحادی است و نه یک ترکیب انضمامی؛ بدن، ماده نفس است و نفس، صورت بدن؛ و از این ترکیب حقیقی کاملاً متمایز پدید می‌آید.

ثانیاً: نفس و روح انسانی نتیجه و ثمره حرکت جوهری و تکامل ذاتی ماده می‌باشد و صورت کمالی بدن به شمار می‌آید؛ مطابق آخرین تحقیقی که از طرف فیلسوف بزرگ اسلامی صدر المتألهین به عمل آمده و مورد قبول فلاسفه بعد از وی واقع شده، روح خود عالی‌ترین محصول ماده است، یعنی مولود یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و طبق نظریه این دانشمند، هیچ‌گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراءالطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به موجود غیر مادی شود. نفس انسانی در پرتو حرکت جوهری و تطور ذاتی خود، مراحل طبیعی و نفسانی و عقلی خود را به کمال رسانده و به ملکوت اعلی می‌پیوندد (ملاصدرا، ۱۴۰۲ق، ص ۲۴۲).

از این رو حکمت متعالیه بر آن است که نفس انسانی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌باشد؛ چنانکه مرحوم علامه طباطبایی در سخن پیشین بدان تصریح کردند که «وهو البدن الذي تنشأ منه النفس؛ بدنی که باعث و منشأ پیدایش نفس بوده».

ثالثاً: بر پایه اصل سنخیت میان علت و معلول، هر ماده و بدنی حامل استعداد و قابلیت نفس و روح خاصی است؛

گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض و نه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود  
رایعاً: نفس انسانی در پرتو حرکت جوهری و استکمال ذاتی به درجه تجرد تام



رسیده و از یک لطافت وجودی بهره‌مند می‌گردد؛ و این همان «روحانیه البقاء» بودن نفس است.

شایان ذکر آن که نفس بودن نفس امری عارض بر وجود او نیست؛ همچون ناخدا برای کشتی و پادشاه برای کشور؛ بلکه نفسیت نفس و ارتباطش با بدن به نحوه وجود او باز می‌گردد. از این رو رابطه نفس و بدن یک رابطه ذاتی است و «ذاتی الشیء لا یختلف ولا یتخلف»؛ آری نفس در مرتبه اوج کمال و سیر جوهری‌اش به مرتبه‌ای می‌رسد که تعلق و وابستگی خود به بدن را از دست می‌دهد و پیراسته از ماده می‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۰۲ق، ص ۲۳۸).

ملاصدرا درباره پیوند ژرف میان نفس و بدن می‌گوید:

رابطه میان نفس و بدن یک رابطه لزومیه است، نه مانند معیت و همراهی متضایفین با یکدیگر و نه همچون رابطه دو معلولی که دارای علت واحدی هستند؛ بلکه رابطه نفس و بدن مانند معیت دو شیء متلازم می‌باشد؛ همچون پیوند ماده و صورت؛ به گونه‌ای که هریک از نفس و بدن به دیگری نیازمند هستند؛ نیاز دو طرفه‌ای که به دور باطل نمی‌انجامد. بدین معنا که بدن در تحقق خویش به یک نفس نیاز دارد به نحو مطلق، نه یک نفس خاص؛ و از سوی دیگر نفس نیز نیازمند به بدن است، نه از جهت ماهیت و حقیقت مطلق و عقلی‌اش، بلکه از جهت تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی‌اش. بنابراین همراهی نفس و بدن همانند همراهی سنگی با سنگ دیگر نیست که صرفاً در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ بلکه نفس صورت کمالی بدن است و از ترکیب آن دو یک نوع طبیعی پدید می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۳۸۲ و ۳۸۴).

بر اساس این نگرش، پیوند میان نفس و بدن یک پیوند ذاتی و گسست‌ناپذیر است و حتی پس از مرگ نیز این رابطه قطع نمی‌شود و نفس به بدن مثالی تعلق می‌گیرد. حقیقت مرگ از این منظر، قطع رابطه تدبیری نفس از بدن نیست تا با فاسدشدن مزاج بدنی نفس از بدن مفارقت نماید؛ بلکه نفس در اثر تکامل ذاتی و جوهری خود به مرحله‌ای از رشد می‌رسد که برای ادامه تکاملش باید از این بدن مفارقت نماید. حکیم

صدرالمآلهین دربارهٔ می گویند: «حقیقت مرگ انزجار و روی گردانی نفس از بدن و جهان محسوسات، و روی آوردن و اقبال تدریجی آن به خداوند و عالم ملکوت است؛ تا این که نفس به کمال جوهری و نهایت فعلیت و استقلال در ذاتش برسد؛ که در این صورت به کلی قطع رابطه و وابستگی از بدن می نماید و این مطلب در مورد «مرگ طبیعی» صادق است، نه «مرگ اخترامی» که توسط اتفاقات رخ می دهد» (ملاصدرا، ۱۴۲۹ق، ص ۱۰۰).

### ۶-۱. نفس و بدن به منزلهٔ روغن زیتون و زیتون

برخی از جرین های نص گرا مانند سلفیه و اهل حدیث بر این باورند که نفس انسانی جوهری مجرد و فرامادی نیست، بلکه جسم لطیفی است ساری در اعضا و جوارح بدن همچون سریان آب گل در گل، روغن در زیتون و آتش در زغال (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۲۶ق، ص ۲۱۹).

ابن تیمیه نیز در تعریف روح می گوید: «همانا روح جسم لطیفی است که اجزایش در اجسام محسوس در هم تنیده شده و خداوند اراده کرده تا زمانی که این درهم تنیدگی و آمیختگی روح با امور جسمانی هست، حیات هم باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۴۱).

گرچه جریان سلفیت، نفس و روح انسانی را جسمی لطیف معرفی می کند، ولی آثار جسم مانند اشارهٔ حسی و نزول و صعود مادی و درهم تنیدگی با سایر اجسام را برای نفس انسانی اثبات می کند که این خود تصریح به جسم انگاری نفس دارد. ماده انگاری نفس در اندیشهٔ نص گرای سلفی برخاسته از مبانی معرفت شناختی حس گرایانهٔ آنها دارد؛ ابن تیمیه تصریح می کند: «هر آنچه شناختش از راه حواس پنج گانه امکان پذیر نباشد، معدوم است» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۴۱).

شایان ذکر آنکه افلوطین حضور و سریان نفس در بدن را همچون سریان و جریان نور در هوا می داند (افلوطین، ۱۹۹۷م، ص ۳۲۵)؛ چنانکه برخی از فیلسوفان اسلامی ترکیب نفس و بدن را همچون امتزاج نور و ظلمت می دانند (الشهرزوری، ۱۴۲۵ق، ص ۴۷۷).



از مهم‌ترین پیامدهای دیدگاه مذکور، نابودشدن نفس با متلاشی‌شدن و ازبین‌رفتن بدن پس از مرگ می‌باشد و این خود مستلزم نفی برزخ و قیامت است؛ زیرا در هر صورت نفس یک موجود مادی و جسمانی است که دارای ویژگی‌های ماده و جسم است، هرچند این جسم لطیف باشد؛ چراکه لطیف‌بودنش آن را از ماهیت جسمانی بودن خارج نمی‌کند.

### ۷-۱. نفس و بدن به مثابه عاشق و معشوق

برخی از فیلسوفان همچون شیخ اشراق پیوند میان نفس و بدن را به پیوند میان عاشق و معشوق تشبیه نموده‌اند؛ نظام فلسفی شیخ اشراق بر پایه نور و ظلمت و مهر و قهر شالوده‌ریزی شده است؛ بر این اساس شیخ اشراق رابطه میان نفس و بدن را پیوند میان عاشق و معشوق می‌داند که میانشان علاقه و عشق شدیدی برقرار است؛ بدین معنا که عاشق از معشوق انتظار لذت دارد و معشوق نیز از عاشق توقع منفعت و فایده دارد (الشهرزوری، ۱۴۲۵ق، صص ۵۱۹، ۶۵۵).

برخی از شارحان حکمت اشراق بر این باورند که راز و رمز پیوند شوقی و حبی میان نفس و بدن در آن است که بدن به خاطر برخورداری از مزاج مناسب، مستعد و آماده دریافت نفس می‌شود؛ از سوی دیگر نفس، قوای بدنی مانند قوای غضبیه و شهویه را به بدن افاضه می‌کند:

میان نفس و بدن یک نوع رابطه و وابستگی است، اما نه مانند وابستگی جسمی به جسم دیگر و نه مانند وابستگی عرضی به محلّ و موضوعش؛ زیرا نفس مجرد و فرامادی است. همچنین پیوند میان نفس و بدن همانند پیوند میان علت و معلول نیست؛ از این رو بدن، نفس را به وجود نمی‌آورد؛ بلکه می‌توان گفت رابطه میان نفس و بدن یک رابطه شوقی و اشتیاقی است؛ چراکه میان نفس و بدن مستعد، یک مناسبتی برقرار است برای پذیرش کارها و امور نفس؛ این رابطه شوقی اقتضا می‌کند تا از سوی نفس به بدن اموری متناسب با کمالات او افاضه شود (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۸).



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

وجه شبه در تشبیه عاشق و معشوق همان اشتیاق و رغبت شدید میان نفس و بدن می‌باشد. بدنی که دارای استعداد تام برای پذیرش نفس است، مشتاق و عاشق کمالات و قوای بدنی‌ای است که از سوی نفس بر او افاضه می‌گردد. همچنین نفس در فرایند تکامل و تعالی و رشد خود عاشق و شیفتهٔ بدنی است که او را در این مسیر یاری و مدد رساند؛ در نتیجه یک پیوند دو سویهٔ عاشقانه میان نفس و بدن وجود دارد (شیخ اشراق، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴۳).

شایان توجه آنکه نفس، بدن را دوست دارد و جدایی و مفارقت از او را نمی‌پسندد و نیز طولانی‌شدن مصاحبت نفس با بدن باعث ملالت او نمی‌گردد؛ از این رو تعلق و وابستگی نفس به بدن مانند تعلق عاشق به معشوق است، آن هم عشقی ذاتی و الهامی. این وابستگی نفس به بدن تا وقتی که بدن آماده و مقتضی پذیرش نفس است گسسته نمی‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۳).

ملاصدرا از نحوهٔ پیوند عاشقانه میان دو موجودی که یکی از جنس نور و دیگری از سنخ ظلمت است شگفت‌زده شده و در این باره می‌گوید:

اگر در چگونگی تدبیر نفس نسبت به بدن تدبر کنی. تدبری کافی و وافی - و پی به الفت میان آن دو ببری که الفتی از سنخ تدبیر و تصرف و شوق و تحریک و عشق به همراهی و احساس درد از مفارقت و جدایی است. با این که بدن از جنس جسم متراکم ظلمانی و نفس نور لطیف است - هرآینه شگفت‌زده خواهی شد که چگونه پیوند و ازدواج میان نور و ظلمت امکان دارد و چگونه بین موجودی علوی و سفلی ائتلاف صورت گرفته است؟ (ملاصدرا، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹).

شایان توجه آنکه برخی از فیلسوفان شدت علاقه و وابستگی نفس به بدن را به رابطهٔ آهن و آهن‌ربا تشبیه کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۵).

از عبارت ملاصدرا به دست می‌آید که تشبیه نفس و بدن به عاشق و معشوق برخاسته از دو گانه‌انگاری جوهری است. همچنین نشانگر وابستگی شدید وجودی میان نفس و بدن می‌باشد.





## ۸-۱. نفس و بدن به مثابه معنا و لفظ

در روایتی ژرف امیرمؤمنان علی علیه السلام روح و بدن را به معنا و لفظ تشبیه می‌فرماید: «الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ»؛ روح در بدن همچون معنا در لفظ است» (القمی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۱۶). صفدی در توصیف و ستایش این سخن گهربار امام علی علیه السلام می‌گوید: «مثالی نیکوتر و زیباتر از این مثال تاکنون ندیده‌ام» (القمی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۱۶). الفاظ و معانی دارای احکام کلی مانند اعتباری و حقیقی، مجرد و مادیت، ثبات و تغیر، و بطون و ظهور می‌باشند که بر رابطه روح و بدن قابل تطبیق است. در اینجا شایسته است به برخی از وجوه تشابه نهفته در تشبیه روح و بدن به لفظ و معنا اشاره شود:

۱. پیوند تنگاتنگ میان لفظ و معنا باعث می‌شود تا زشتی و زیبایی آن دو به یکدیگر سرایت کند.

ابن سینا بر این نکته تاکید دارد که به خاطر پیوند بسیار تنگاتنگ و ژرف میان لفظ و معنا، ویژگی‌ها و خواص و آثار لفظ به معنا نیز سرایت می‌کند: «ربما أثرت أحوال فی اللفظ فی أحوال فی المعنی» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲). از این رو کژتابی‌ها و خطاهای واژگان مانند مغالطه اشتراک لفظی در معنا نیز تأثیر می‌گذارد و آن‌ها را دگرگون می‌سازد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲).

از سوی دیگر، زیبایی و شکوه و عظمت معانی بر قالب‌های لفظی آن‌ها نیز آثار شگفت‌انگیزی می‌گذارد و گاهی تقدس معانی موجب تقدس الفاظ آن‌ها می‌شود؛ به عنوان مثال، لفظ «شهادت و شهادت» تقدس و نورانیت خود را از بار معنایی قدسی خود می‌گیرد.

۲. معنا در لفظ حلول نکرده و با او اتحاد فیزیکی و مادی ندارد؛ و این ناشی از ویژگی مجرد و فرامادی بودن معناست. به بیان دیگر، رابطه لفظ و معنا رابطه ظرف و مظهر فیزیکی نیست تا گفته شود معانی در ظرف الفاظ ریخته می‌شود و الفاظ در بردارنده و حاوی معناست؛ از این رو یکی از نفس‌پژوهان معاصر می‌گوید:

آیا معانی در این کلمات به‌طور مظهر در ظرف قرار دارند؟ مگر بسیاری از معانی کلمات حقایق مرسله و مفاهیم مطلقه نیستند؟ آیا ممکن است که این

معانی مجردة مظرورف این الفاظ و نوشته‌ها و این الفاظ ظروف آن‌ها باشد؟ مگر برهان اقامه نکرده‌ایم که جسم و جسمانی و عای کلیات مرسله مجردة نمی‌گردند؟ مگر چندین دلیل اقامه نکرده‌ایم که علوم و معارف گوهرهایی از عالم امر و ماورای طبیعتند؟... در عبارت فوق که «روح در جسد مانند معنا در لفظ است»، اگر مراد از روح همان روح بخاری باشد تشبیه نادرست است؛ زیرا روح بخاری در بدن است و ساری در اوست ولی معنی در لفظ چنین نیست؛ و اگر به معنی نفس ناطقه بگیریم، با کلمه «در» که مفید ظرفیت است، نادرست می‌نماید؛ زیرا اگر گفته شود «جسد یا بدن در روح است» اولی و اصوب است از این که بگوییم «روح در جسد است». علاوه این که بدن قائم به نفس ناطقه و نفس ناطقه قائم بر آن است و لفظ با معنی این چنین نیست. مسلماً معنی دوم مراد است، و کلمه «در»، مفید صرف تعلق و ربط است، چنانکه در مشبه‌به، اعنی معنا در لفظ است (حسن‌زاده، ۱۴۲۳ق، صص ۵۴۴-۵۴۵).

۳. برخی رابطه لفظ و معنا را رابطه نشانه و صاحب نشانه گرفته‌اند و معتقدند لفظ علامت و اماره معناست؛ از این رو در حقیقت استعمال گفته‌اند: «جعل اللفظ علامة للمعنی ومبرزاً له» (خوبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۰)؛ لفظ علاوه بر این که نشانه معناست، وسیله ابراز معنا نیز می‌باشد.

برخی از اهل معرفت رابطه بدن با روح را رابطه علامت و صاحب علامت گرفته و بر این باورند همان‌گونه که لفظ علامت و نشانه و حاکی از معناست، بدن و حالت‌های جسمانی انسان نیز علامت و نشانه ویژگی‌های روحی روانی اوست. همچنین بدن ابراز‌کننده (مبرز) این خصصت‌ها و حالت‌های درونی می‌باشد (حسن‌زاده، ۱۴۲۳ق، ص ۵۴۴).

۴. همان‌گونه که لفظ بدون معنای بی‌اثر و بی‌خاصیت و مهمل است، بدن بدون روح نیز بی‌اثر و مرداری بیش نیست. هجران و مفارقت معنا از لفظ باعث مهجور و متروک شدن لفظ می‌شود، به‌گونه‌ای که لفظ در گذر زمان مضمحل و ناکارآمد می‌شود. به همین میزان هجران روح از بدن باعث متلاشی شدن بدن می‌گردد. برخی از ادیبان بر این نکته تأکید دارند که لفظ همچون صدف، و معنا چون گوهر نهفته در آن





است؛ از این رو ارزشمندی و شرافت الفاظ به معانی آنهاست (جامی، ۱۳۶۶، ص ۵۷۱). همچنین ارزش و شرافت بدن به روح اوست.

۵. خاستگاه تمام آثار و برکاتی که از سخن گفتن به دست می‌آید، معناست نه الفاظ؛ و اگر ما این آثار را به لفظ نسبت می‌دهیم، بدان علت است که حکم احد المتحدین به متحد دیگر سرایت پیدا می‌کند. چون لفظ فانی در معنا شده، آثار معنا به لفظ هم سرایت پیدا می‌کند؛ به عنوان نمونه، امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «رَبِّ قَوْلٍ أَفْعَدُ مِنْ صَوْلٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۲۰ق، ص ۵۴۶)؛ بسا سخنی که اثرش از جمله بردن بیشتر است. این آثار مهم و سنگینی که بر گفتار مترتب می‌شود مربوط به بار معنایی این الفاظ است. برخی برای زبان بیش از دویست کارکرد و نقش بر می‌شمارند مانند: ترغیب، تهدید، ترساندن، برانگیختن و غیره؛ همه این آثار برخاسته از معناست، لکن به کمک الفاظ و عبارت‌ها. نقش اصلی در اثرگذاری و اثربخشی از آن معناست. به همین صورت خاستگاه تمام آثار و برکات وجودی انسان همان روح انسان و اراده اوست. همچنین حضرت امیر علیه السلام در بیانی زیبا منشأ اثر بودن روح را این گونه توصیف می‌فرماید: «سوگند به خدا من به قوت جسدی و حرکت غذایی، در از قلعه خیر برنکنم که آن را چهل ذراع به دور انداختم که اعضايم آن را حس نکرده است، و لکن به قوت ملکوتی و نفسی که به نور رب خود فروزان است مؤید بودم» (ابن بابویه، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱۴).

از میان تشبیهات گذشته هیچ تشبیهی به زیبایی و دقت این سخن امام علی علیه السلام نمی‌رسد؛ امروزه با پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه فلسفه تحلیل زبانی و معیار معناداری و مباحث نشانه‌شناسی و معناشناسی، عمق و زیبایی تشبیه حضرت امیر علیه السلام بهتر فهمیده می‌شود.

### نتیجه‌گیری

یکی از مباحث اساسی و محوری در علم النفس فلسفی، چگونگی پیوند میان نفس و بدن است. فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه دیدگاه‌ها و نظریات گوناگونی را در این رابطه بیان کرده‌اند. آنان برای تفهیم منظور خود از تشبیه معقول به محسوس بهره برده‌اند



و تمثیلات و تشبیهات زیبایی را مطرح کرده‌اند. با جستجویی که صورت گرفت می‌توان هشت تمثیل و تشبیه مهم که هر یک نشانگر پیوند و ارتباطی خاص از نفس و بدن است را برشمرد:

نفس و بدن به مثابه ناخدا و کشتی، نفس و بدن به منزله نجار و ابزار نجاری، نفس و بدن به مثابه حال و محل، نفس و بدن به منزله واجب و ممکن، نفس و بدن به منزله میوه و درخت، نفس و بدن به منزله روغن زیتون و زیتون، نفس و بدن به مثابه عاشق و معشوق، نفس و بدن به مثابه معنا و لفظ.

در این پژوهش پس از تبیین مضمونی هریک از این تشبیهات، به مبانی و بنیان‌های فکری و فلسفی هر دیدگاه پرداخته شده و آثار و لوازم آن مورد مذاقه قرار گرفته است. دیدگاه برگزیده این مقاله تشبیهی است که نفس و بدن را به «معنا و لفظ» تشبیه می‌کند.

با کاوش در نظریه‌های هشت‌گانه در باب رابطه نفس و بدن و تحلیل آن‌ها می‌توان به چند نکته دست یافت:

از جهت تطبیق مبحث «دوگانه‌انگاری یا یگانه‌انگاری» بر نظریات مذکور باید گفت: دیدگاه‌هایی که نفس و بدن را به ناخدا و کشتی، واجب و ممکن، عاشق و معشوق و نجار و ابزار نجاری تشبیه می‌کنند، بر دوگانه‌انگاری جوهری میان نفس و بدن تأکید می‌ورزند؛ در نتیجه در پاسخ به این پرسش که «چگونه یک جوهری کاملاً مجرد و فرامادی با یک جوهری مادی و جسمانی در ارتباط است؟» به سختی و مشقت می‌افتند.

در مقابل دیدگاه‌هایی که رابطه نفس و بدن را همچون حال و محل، روغن زیتون و زیتون و عصاره گل و گل می‌پندارد، به یگانه‌انگاری ماده‌گرایانه ملتمز بوده و می‌تواند در باب مسئله نفس و بدن به چگونگی پیوند میان آن دو پاسخ داده و بگوید هر یک از نفس و بدن، مادی و جسمانی بوده و ارتباط دو موجود مادی با یکدیگر هیچ اشکال و مانعی ندارد. هرچند این دیدگاه یگانه‌انگاری مادی در مسئله معاد و حشر نمی‌تواند تبیینی منطقی و خردپذیر ارائه دهد.

در این میان دیدگاهی که نفس و بدن را به میوه و درخت تشبیه می‌کند و بر نظریه



«جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس تأکید دارد، در جرگه «یگانه‌انگاری غیر ماده‌گرا» به شمار می‌آید.

درباره تشبیه نفس و بدن به معنا و لفظ باید گفت ظاهر این تشبیه با دوگانه‌انگاری سازگارتر است تا یگانه‌انگاری، ولی آنچه در این تشبیه حائز اهمیت است، وجوه تشابه زیبا و نغزی است که می‌توان برای آن برشمرد.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه (۱۴۲۰ق). (مترجم: سید جعفر شهیدی، چاپ چهاردهم). تهران: انتشارات شرکت علمی و فرهنگی.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۸ق). الأمالی (چاپ ششم). تهران: کتابچی.

۲. ابن تیمیة، تقی الدین. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی (محقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج ۱۷، چاپ پنجم). المدينة النبویة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

۳. ابن تیمیة، تقی الدین. (۱۴۲۶ق). بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة (ج ۲). المدينة النبویة، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

۴. ابن سینا. (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها (ج ۱، چاپ اول). قم: نشر البلاغة.

۵. ابن سینا. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات) (محقق: سعید زاید، ج ۲، چاپ اول). قم: مكتبة آية الله المرعشي رحمته.

۶. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. (۱۳۹۹ق). معجم مقاييس اللغة (محقق: عبد السلام محمد هارون، ج ۵). بيروت: دار الفكر.

۷. أفلوطين. (۱۹۹۷م). تاسوعات (چاپ اول). لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.

۸. الخوئي، أبو القاسم. (۱۴۲۲ق). محاضرات في أصول الفقه (تقريرات فياض، ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته.

۹. جامی، عبد الرحمن بن احمد. (۱۳۶۶). مثنوی هفت اورنگ (مصصح: مرتضی مدرس گیلانی، چاپ دوم). تهران: انتشارات سعدی.

۱۰. جوزیه، ابن قیم. (۱۴۲۶ق). كتاب الروح (محقق: محمد محمد تامر، چاپ اول). القاهرة: دار الفجر للتراث.

۱۱. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۲۳ق). دروس معرفت نفس (چاپ اول). قم: منشورات ألف لام میم.

۱۴۳



نظر  
صدر

گونه‌شناسی تشبلیات در باب بیوند نفس و بدن



۱۲. الرازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبیعیات (ج ۲، چاپ دوم). قم: منشورات بیدار.
۱۳. شیخ اشراق. (۱۴۱۷ق). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، چاپ دوم). تهران: مؤسسه الأبحاث و الدراسات الثقافية.
۱۴. الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان. (۱۴۱۳ق). تصحیح اعتقادات الإمامیة (چاپ اول). قم: المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
۱۵. الشهرزوری، شمس الدین. (۱۴۲۵ق). رسائل الشجرة الإلهیة في علوم الحقائق الربانیة (چاپ اول). تهران: مؤسسه الحكمة و الفلسفة الإيرانية.
۱۶. شیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۰). شرح حکمه الاشراق سهورودی (زیر نظر: مهدی محقق، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۷. الرازی، فخرالدین. (۱۴۰۶ق). کتاب النفس و الروح و شرح قواهما (محقق: الدكتور محمد صغیر معصومی، چاپ اول). تهران: بی نا.
۱۸. الصفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلی الله علیهم (محقق: کوجه باغی، محسن بن عباس علی، چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی رحمته الله.
۱۹. الطباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسیر القرآن (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. الفارابی، أبونصر. (۱۴۰۴ق). الألفاظ المستعملة في المنطق (تحقیق و تقدیم و تعلیق: محسن مهدی، چاپ دوم). طهران: الزهراء عليها السلام.
۲۱. القمی، عباس. (۱۴۲۲ق). سفینه البحار (ج ۳، چاپ سوم). تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۲۲. قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (مصصح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۴۲۹ق). المظاهر الإلهیة في أسرار العلوم الکمالیة (مصصح: السید محمد الخامنئی، چاپ اول). تهران: مؤسسه حکمة صدرا.
۲۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۹۵ق). المبدأ و المعاد (چاپ اول). تهران: منتدی الحكمة و الفلسفة في ایران.

۲۵. ملاصدرا، صدرالدين محمد شيرازى. (۱۴۰۲ق). العرشية (مصحح: غلام حسين آهني، چاپ اول). تهران: منشورات المولى.
۲۶. ملاصدرا، صدرالدين محمد شيرازى. (۱۴۰۴ق). مفاتيح الغيب (چاپ اول). تهران: مؤسسه الأبحاث الثقافية.
۲۷. ملاصدرا، صدرالدين محمد شيرازى. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ج ۲، ۵، ۸، ۹، چاپ سوم). بيروت: دار إحياء التراث.

۱۴۵



نظر  
صدر

گونه‌شناسی تشبلیات در باب پیوند نفس و بدن

## References

\* The Holy Quran

\* *Nahj al-Balagha*. (1420 AH). (Shahidi, S. J, Trans., 14<sup>th</sup> ed.). Tehran: Scientific and Cultural Company Publications. [In Arabic]

1. Al-Farabi, A. (1404 AH). *Al-Alfaz al-Must'amilah fi al-Mantiq*. (Mahdi, M, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Al-Zahra. [In Arabic]

2. Al-Khoei, A. (1422 AH). *Lectures on principles of jurisprudence*. (Taqirrat Fayaz, vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Institute for Reviving of the Works of Imam Al-Khoei. [In Arabic]

3. Al-Qummi, A. (1422 AH). *Safina Al-Bahar*. (vol. 3, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Dar Al-Osweh le Tab'a'ah va al-Nashr. [In Arabic]

4. Al-Razi, F. (1406 AH). *Kitab al-Nafs va al-Rouh va Sharh Qawamoha*. (Masoumi, M. S, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran. [In Arabic]

5. Al-Razi, F. (1411 AH). *Al-Mabahith al-Mashrighiyah fi Ilm al-Ilahiyat va al-Tabi'iyat*. (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]

6. Al-Safar, M. (1404 AH). *Basa'ir al-Darajat fi Faqa'il Ale Mohammad*. (Kuchebaghi, M, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Ayatollah al-Marashi Al-Najafi Library. [In Arabic]

7. Hassanzadeh Amoli, H. (1423 AH). *Self-knowledge lessons*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Alef Lam Mim Publications. [In Arabic]

8. Ibn Babawayh, M. (1418 AH). *Al-Amali*. (6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Ketabchi. [In Arabic]

9. Ibn Faris, A. (1399 AH). *Mujam Maqa'ees al-Lughah*. (Haroon, A, Ed., Vol. 5) Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

10. Ibn Sina. (1375 AP). *Al-Isharat va al-Tanbihat*. (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Nashr al-Balagha. [In Persian]

11. Ibn Sina. (1404 AH). *Al-Shifa. (Al-Tabiiyat)*. (Zayed, S, Ed. Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Library of Ayatollah al-Marashi. [In Arabic]



۱۴۶

نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

12. Ibn Taymiyyah, T. (1416 AH). *Majmou al-Fatawa*. (Muhammad bin Qasim, A, Ed., vol. 17, 5<sup>th</sup> ed.). Al-Madinah al-Nabawiyya: Majma' al-Mulk Fahad le Taba'ah al-Mushaf al-Sharif. [In Arabic]
13. Ibn Taymiyyah, T. (1426 AH). *Bayan Talbis al-Jahamiyah fi Tasis bid'uhom al-Kalamiyyah*. (Vol. 2). Madinah al-Nabawiyah, Saudi Arabia: Majma' al-Mulk Fahad le Taba'ah al-Mushaf al-Sharif. [In Arabic]
14. Jami, A. (1366 AP). *Masnavi Haft Aurang*. (Modares Gilani, M, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Saadi Publications. [In Persian]
15. Joziyeh, I. (1426 AH). *Kitab al-Rouh*. (Mohammad Tamer, M, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Cairo: Dar Al-Fajr le al-Torath. [In Arabic]
16. Mulla Sadra, S. (1395 AH). *Al-Mabda' va Al-Maad*. (1st ed.). Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy in Iran. [In Arabic]
17. Mulla Sadra, S. (1402 AH). *Al-Arshiya*. (Ahani, Q. H., Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Al-Mowla Publications. [In Arabic]
18. Mulla Sadra, S. (1404 AH). *Mafatih al-Ghaib*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Cultural Research Institute. [In Arabic]
19. Mulla Sadra, S. (1429 AH). *Al-Mazahir Elahiya fi Asrar al-Uloom al-Kamaliya*. (Khamenei, S. M, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Hekma Sadra Institute. [In Arabic]
20. Mulla Sadra, S. (1981). *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. (Vol. 2, 5, 8, 9, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath.
21. Plotinus. (1997). *Tasu'at*. (1<sup>st</sup> ed.). Lebanon: Lebanon Publishing House.
22. Qeisari, M. D. (1375 AP). *Sharh Fusus al-Hikam*. (Ashtiani, S. J, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
23. Shahrzouri, S. (1425 AH). *Rasa'el Al-Shajara al-Ilahiyah fi Ulum al-Haqaiq al-Rabaniyah*. (1st ed.). Tehran: Iranian Institute of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
24. Sheikh Al-Mufid, M. (1413 AH). *Tashih Itiqadat al-Imamiyah*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]



25. Sheikh Ishraq. (1417 AH). *Majmou'ah Musnafat Shaikh al-Ishraq*. (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Institute of Research and Cultural Studies. [In Arabic]
26. Shirazi, Q. (1380 AP). *Sharh Hikmah al-Ishraq Sohrawardi*. (Mohaghegh, M, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran. [In Persian]
27. Tabatabaei, M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Al-Alami Press Institute. [In Arabic]



۱۴۸

نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱



**Research Article**  
**A Pathology of the Components of Humanistic  
Secularism in the Religious Thought**

**Mohammad Sadeq Yousofi Moqaddam<sup>1</sup>**

**Morteza Gharasban<sup>2</sup>**

Received: 04/09/2021

Accepted: 29/07/2022

**Abstract**

Humanism puts humans at the center of its reflections and gives primacy to the human development and flourishing. It comes in three versions: Christian humanism, atheistic humanism, and secular humanism. In the contemporary period, the prevalent aspect of Western civilization is secular humanism, which avoids religions and is incompatible with monotheistic religions. In an examination and critique of humanism, it is necessary to do a pathology of the thought from the perspective of Islamic sources and texts. In this paper, we draw on the descriptive-analytic method to extract the components of humanistic secularism, and through a pathology of those components, we draw on religious sources, particularly the Quran, to articulate their essential problems.

**Keywords**

Avoidance of religion, humanism, secularism.

---

1. Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (corresponding author):  
y\_moqaddam@yahoo.com.

2. Expert in the role of faculty member, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran:  
mgh534@gmail.com.

---

\* Yousofi Moqaddam, M. S. & Gharasban, M. (2022). A Pathology of the Components of Humanistic  
Secularism in the Religious Thought. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 150-175.

Doi: 10.22081/jpt.2022.61784.1865

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

## مقاله پژوهشی

### آسیب‌شناسی مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم در تفکر دینی

مرتضی غرسبان<sup>۲</sup>

محمدصادق یوسفی مقدم<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۳

#### چکیده

«اومانیسیم» انسان را در مرکز تأملات خود قرار می‌دهد و اصالت را به رشد و شکوفایی انسان می‌دهد. این نگرش به سه صورت انسان‌گرایی مسیحی، انسان‌گرایی دین‌ستیز (الحادی) و انسان‌گرایی دین‌گریز (سکولار) با دین مواجه می‌شود. در دوران معاصر، وجهه غالب و حاکم تمدن غربی انسان‌گرایی سکولار است و بیشتر جنبه دین‌گریزی داشته و با ادیان توحیدی ناسازگار است. در بررسی، واکاوی و نقد اومانیسیم، آسیب‌شناسی این اندیشه از منظر منابع و نصوص اسلامی امری ضروری است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، مؤلفه‌های اساسی دین‌گریزی اومانیسیم استخراج و با آسیب‌شناسی آن مؤلفه‌ها، اشکالات اساسی آن‌ها با استناد به منابع دینی، به‌ویژه قرآن کریم بیان شده است.

#### کلیدواژه‌ها

دین‌گریزی، اومانیسیم، انسان‌گرایی، سکولاریسم.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول). y\_moqaddam@yahoo.com

۲. کارشناس در جایگاه هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. mgh1534@gmail.com

\* یوسفی مقدم، محمدصادق؛ غرسبان، مرتضی. (۱۴۰۱). آسیب‌شناسی مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم در تفکر دینی.

فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۱۵۰-۱۷۵. Doi: 10.22081/JPT.2022.61784.1865

## مقدمه

ریشه تاریخی نگرش «اومانسیم» به قرن ۱۴ میلادی و دوره رنسانس بازمی‌گردد؛ اما از قرن هجدهم تا به امروز، رشد روزافزونی داشته و به شیوه‌های گوناگون در عرصه‌های مختلف زندگی بشر نمود یافته است.

امروزه انسان‌گرایی سکولار یا دین‌گریز در تاروپود جوامع غربی نفوذ کرده و تمام عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آنان را در نوردیده و دیدگاه‌های متافیزیکی، از جمله دین را به حاشیه رانده است. انسان‌گرایی دوران معاصر که بیشتر جنبه دین‌گریزی دارد، با شاخص‌هایی از قبیل خوش‌بینی، امید، تساهل و بردباری، ادعای عشق، حقیقت‌طلبی، ترحم و دلسوزی، زیبایی و عقل‌گرایی، ادیان توحیدی، به‌ویژه اسلام را با شاخص‌های بدبینی، یأس، جزمیت، خشم و نفرت، تعصبات، ایمان کورکورانه معرفی می‌نماید.

نوشتار حاضر تلاشی است در جهت بررسی و نقد مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانسیم از منظر قرآن کریم. از این‌رو سؤال اصلی این است که مؤلفه‌های دین‌گریزی اندیشه اومانسیم چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است؟

در این راستا بر آنیم نشان دهیم انسان دوره جدید هرچند می‌کوشد خود را یگانه حقیقت هستی و خالق تمام ارزش‌های واقعی این جهان معرفی نماید و هرگونه اندیشه ماوراءطبیعی، وحیانی و الهی را حذف نماید، اما این نگرش افراطی به انسان در دوران معاصر به ضد ارزش تبدیل شده است. امروزه این سؤال بسیار اهمیت یافته که آیا مفاهیم ادعایی انسان‌دوستی، عقل‌گرایی، کمک به هم‌نوع، حقوق بشر و ... توانسته است بدون پشتوانه‌های متافیزیکی و وحیانی در نظر و عمل، انسان را به سعادت نزدیک نماید. در این مقاله نشان خواهیم داد که در جهان‌بینی قرآن، شأن انسان منحصر در امور مادی و دنیوی نیست، بلکه شأن انسان در ارتباط با مبدأ (خداوند) و مقصد (معاد) معنا می‌یابد و در دین اسلام نگرش به انسان تا آنجا که به نفی ارزش‌های انسانی، اخلاقی و الهی نینجامد پذیرفته می‌شود. از این‌رو اسلام افزون بر لزوم شکوفایی استعدادهای زمینی انسان، بر کسب ارزش‌های الهی او نیز تأکید می‌کند.





## ۱. مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم و اشکالات آن

انسان‌گرایی دین‌گریز مؤلفه‌های مختلفی دارد. مهم‌ترین مؤلفه‌های آن که بیشتر از قرن هفدهم به بعد شکل گرفته است عبارتند از:

### ۱-۱. انسان‌مداری و انسان‌محوری (خودخواهانه)

نخستین مؤلفه اومانیسیم دین‌گریز، «انسان‌مداری و انسان‌محوری» است. از قرن هجدهم به بعد، از دوره رنسانس با عناوین «جنبش»،<sup>۱</sup> «باززایی»،<sup>۲</sup> «هوشیاری»،<sup>۳</sup> «شکوفایی»<sup>۴</sup> و ... یاد می‌شود. گویا انسان، جهان و حتی دین دوباره می‌خواهند زاینده شوند (مک‌گراث، ۱۳۸۲، ص ۴۲). از نظر این محققان، جهان باید مطابق خواست، هدف و آرزوهای انسان تنظیم و در صورت لزوم دگرگون شود. جان لاک انسان را موجودی برتر از سایر موجودات معرفی می‌کند و پژوهش درباره انسان و به‌ویژه فهم او که مهم‌ترین عامل برتری انسان است را بنیادین می‌داند (لاک، ۱۳۹۰، ص ۲۳). در قرن هجدهم میلادی که در تاریخ اروپا به قرن روشن‌اندیشی و عصر خرد معروف است، جریان انسان‌گرایی رو به فزونی گذاشت و آرمان‌های دنیای مدرن ذیل عناوین «پیشرفت»،<sup>۵</sup> «عقل»<sup>۶</sup> و «طبیعت»<sup>۷</sup> دنبال شد؛ درحالی‌که از پیشرفت، پیشرفت انسان؛ از عقل، عقل انسانی؛ و از طبیعت، طبیعت انسانی اراده می‌شد (گلدمن، ۱۳۹۴، ص ۲۹).

### ۱-۲. حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و شکاکیت

یکی دیگر از مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم، «حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و

- 
1. movement
  2. regeneration
  3. awareness
  4. flourishing
  5. development
  6. intellect
  7. nature

شکاکیت» است. بند اول از بیانیه اومانیسیم سکولار که در سال ۲۰۰۳م به تصویب انجمن اومانیسیم سکولار ایالات متحده آمریکا رسید، چنین مقرر می‌دارد: «نیاز به آزمودن باورها: باید باور کنیم که هرگونه عقیده جزمی، ایدئولوژی و سنت‌ها خواه دینی، سیاسی و اجتماعی باید دقیقاً مورد ارزیابی، سنجش و آزمایش از سوی هر فردی قرار گیرد و از پذیرش آن‌ها صرفاً از طریق ایمان پرهیز شود».

این بند از بیانیه که از رهگذر تجربه طولانی در تاریخ تفکر فلسفی غرب حاصل شده است، بر ذهن و اندیشه غربی تحمیل کرده است که هیچ نوع تفکری از حقیقت مطلق برخوردار نیست و همواره حقیقت، حالتی نسبی داشته است و لذا در برخورد با نظریات پیشینیان نیز نباید مرعوب شخصیت‌ها، نحله‌ها، فرقه‌ها، ادیان و فلسفه‌های پیشین شد و باید ابتدا با حالت شک و تردید به آن نگریست و سپس به آزمودن آن پرداخت.

فرانسیس بیکن اولین فیلسوف دوره جدید است که با حفظ تمام خصوصیات و روحیاتی که لازمه یک انسان رنسانسی است، با دیدگاه‌های پیشینیان و به‌ویژه نظریات فلاسفه دوره باستان - که غالباً مورد اقتباس متفکران دوره رنسانس بود - مخالفت ورزید (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳). از نظر بیکن باید ذهن را از سیطره بت‌های حاکم بر ذهن و ضمیر آدمی زدود تا به روشنای تفکر صحیح از هستی و انسان رسید. از نظر وی معیار معرفت باید «سودمندی عملی و قابل اطمینان بودن آن» باشد، نه «انسجام نظری یا هماهنگی آن با بعضی نظریات چهره‌های موجه دوران باستان» (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳).

پس از بیکن در دوره جدید، دکارت به‌منظور ویران کردن تمام بناهایی که تا آن زمان بنا نهاده شده بود با نظریات و گفته‌های پیشینیان مخالفت می‌ورزد. به نظر وی «برای این کار باید به شیوه شکاکان درباره هر آنچه شنیده، خوانده، آموخته و یا اندیشیده شک روا داشت» (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۳۶۷).

پس از دکارت با اندیشه‌های اومانستی، با تجربه‌باورانی همچون جان لاک انگلیسی و دیوید هیوم اسکاتلندی مواجه می‌شویم که به طرد و نفی فلسفه‌های عقل‌گرای دکارت و پیروانش می‌پردازند. در این نوع اومانیسیم نیز با همه نظریاتی که پیشینیان به‌عنوان اصول مسلم و بدیهی پذیرفته بودند ستیز و حجیت آن‌ها طرد می‌شود. از نظر





اومانیت‌های تجربه‌باور، شهادت دیگران یا شهادت اسناد و مدارک دیگران، قوانین و فرضیه‌های صورت‌بندی‌شده و استناد به روش استقراء، همه این‌ها حجیت خود را از تجاربی که تضمین‌کننده یا توجیه‌کننده آن‌هاست به‌دست می‌آورد (لاک، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

پس از فلسفه‌های عقل‌گرا و تجربه‌گرا، فلسفه ایمانوئل کانت آلمانی پا به عرصه می‌گذارد و با هر دو فلسفه عقل‌گرا و تجربه‌گرا مخالفت می‌ورزد و کاستی‌های آن‌ها را نمایان می‌سازد. کانت ضمن تخریب هر دو نظام فلسفی و پرهیز از خطاهای آن‌ها، روشی ارائه می‌دهد که حقایق دو نظام یادشده را به کمال می‌رساند. کانت دو عامل تجربه و عقل را در شناسایی دخالت می‌دهد و در عین حال به نقد آن‌ها یعنی تعیین حد و مرز توانایی‌های عقل و تجربه می‌پردازد.

در اواخر قرن نوزدهم، فلسفه‌های دیگری با عنوان اگزیستانسیالیسم (فلسفه‌های وجودی) توسط کی‌یر کگور دانمارکی پا به میدان می‌گذارد که سبک و سیاق متفاوتی با فلسفه‌های پیشین دارد، ولی ویژگی ستیز با اندیشه‌های پیشین و حجیت‌ستیزی کاملاً در آن مشهود است. از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، بسیاری از فلسفه‌های ایدئالیستی آلمانی، تجربه‌گرا و عقل‌گرا مقبول نظر نیستند؛ زیرا در این فلسفه‌ها، وجود انسان و ابعاد وجودی او مورد توجه قرار نگرفته است.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که بسیاری از فلسفه‌هایی که در آن‌ها رگه‌های اومانیتی یافت می‌شود، سنت‌گریزی، حجیت‌ستیزی و به‌طور کلی نوعی شکاکیت نسبی با خود به همراه دارند. از این‌رو اگر امروز اندیشه‌های اومانیتی مدعی هستند که همه اندیشه‌ها حتی اندیشه‌های فلسفی و دینی باید به محک آزمون درآیند، نباید متعجب و شگفت‌زده شد.

### ۳-۱. عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی

یکی دیگر از مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم، «عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی» به‌عنوان مهم‌ترین منابع معرفتی است. از تلاش‌های اومانیسیم سکولار، طرد و حذف تدریجی شناخت‌های مابعدالطبیعی، به‌ویژه شناخت‌های مبتنی براندیشه‌های وحیانی است. این

حرکت خزنده در فلسفه‌های پس از رنسانس همواره رو به شدت گذاشته است. اولین حرکت در این جهت، توسط فرانسیس بیکن و با فاصله گرفتن از اندیشه‌های انتزاعی و تجریدی ارسطویی صورت گرفت. در این رابطه وی همواره بر مبنای تجربی معرفت و نیز بر استقراء در مقابل استنتاج برهانی تکیه می‌کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۹).

انقطاع عقل از یک منبع مابعدالطبیعی و یا یک منبع شهودی وحیانی و قدسی، ویژگی اومانیستی تفکر فیلسوفان عقل‌گراست که از دکارت به بعد رو به شدت می‌گذارد. به تعبیر برخی که می‌گویند:

شناخت از آن محتوای قدسی گونه تهی می‌گردد، به حدی که هر چیزی که بهره‌ای از واقعیت دارد می‌تواند از امر قدسی که در نهایت از واقعیت جدایی‌ناپذیر است یعنی حقیقة الحقایق که همان ذات قدسی به معنای دقیق کلمه است، جدا بیفتد [...] معرفت و علم از این پس کاملاً از امر قدسی جدا شده، حتی اگر هم امر قدسی همانند چیزی دارای واقعیت پذیرفته شود، در این نگرش مفهوم «علم قدسی» به صورت اصطلاحی تناقض‌آمیز ظاهر می‌گردد و در واقع، هنوز هم تناقض‌آمیز یا بی‌معنا به نظر می‌رسد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۸۶).

انقطاع از تفکرات مابعدالطبیعی در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی و مخصوصاً فلسفه سارتر به شدت به چشم می‌خورد. سارتر در اکتبر سال ۱۹۴۵م و تنها چند ماه پس از آزادی پاریس از اشغال آلمان، خطاباً مشهوری برای عموم ایراد کرد که هدفش جلب علاقه مردم به فلسفه جدید بود. سارتر در این خطاب از آزادی و مسئولیت مطلق سوژه فردی در خلق خویش در جهانی بی‌راهنمایی خداوند یا طبیعت حمایت می‌کرد (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۴). وی با این سخن محکم‌ترین سنگ بنای تفکر اومانیستی را بنا می‌گذارد.

با بررسی مؤلفه «حذف عناصر مابعدالطبیعی از مقوله شناخت» کاملاً روشن است که نتیجه این نوع تفکرات عقل‌گرایانه یا تجربه‌گرایانه تهی شدن شناخت از محتوای قدسی و مابعدالطبیعی آن است. عقل و تجربه در همه مراحل، «این جهانی» و بشری محض می‌شود که اصلی خودبنیاد برای اومانیسم سکولار فراهم می‌آورد.

بند دوم از بیانیه اومانیسم سکولار در سال ۲۰۰۳م چنین اظهار می‌دارد: «عقل، دلیل و





مدرک، روش علمی: التزام و پایبندی به به کارگیری عقل انتقادی، مدارک و دلایل واقعی و روش‌های علمی-تجربی در تحقیقات و پژوهش‌ها برای یافتن راه‌حل‌های معضلات انسان دوره مدرن و پاسخ به پرسش‌های انسان مدرن».

این بند از بیانیه نیز محصول بسیاری از اندیشه‌های فلسفی پس از دوره رنسانس مخصوصاً تفکرات دکارتی بنیان‌گذار فلسفه‌های عقل‌گرا در دوره مدرن، تفکرات جان لاک بنیان‌گذار فلسفه‌های تجربه‌گرا در دوره مدرن و کانت بنیان‌گذار فلسفه تلفیقی عقل‌گرا و تجربه‌گرا در دوره روشنگری (قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی) است که خود از دو بخش تشکیل شده است:

### ۱-۳-۱. عقل انسانی به‌عنوان مهم‌ترین منبع معرفتی در فلسفه‌های عقل‌گرا

همان‌طور که گفته شد در دوره جدید، دکارت به‌منظور ویران کردن تمام بناهایی که تا آن زمان بنا نهاده شده بود، با نظریات و گفته‌های پیشینیان مخالفت می‌ورزد و به نوعی شکاکیت، سنت‌گریزی و حجیت‌ستیزی روی می‌آورد؛ اما او توجه داشت که شکاکیت موضعی نیست که یک متفکر بتواند در آن توقف کند و باید در پی یافتن راهی برای گریز از آن باشد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۰).

در فلسفه دکارت پس از آنکه شک به تمام معتقدات پذیرفته شد و تعمیم یافت، این سؤال پیش می‌آید که «چه چیز باعث شده است تا این معتقدات در درون من راسخ گردد و صورت تفکر و استدلال به خود بپوشاند؟». این سؤال دکارت را وامی‌دارد که انسان و ادراک‌هایش را مورد توجه قرار دهد و سیر رسوخ یک اندیشه را در ذهن باز کاود. دکارت سعی می‌کند انسان را در مقام یک فاعل شناسا مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد. با وجود تمام شک و تردیدهایی که درباره معتقدات یقینی پیشین وجود دارد، اما نمی‌توان به‌مانند شکاکان جزمی دوره باستان یا دوره رنسانس، در شکاکیت توقف نمود؛ بلکه در یک حکم تردید نیست که «من شک می‌کنم» از شک کردن به این نتیجه می‌توان رسید که شک خود به‌نوعی امکان‌پذیر شده است؛ اما از چه طریقی؟ از طریق «اندیشیدن». اما باید چیزی «وجود» داشته باشد که بیندیشد و از راه اندیشیدن شک کند.



آن کسی که قوام اندیشه وابسته به اوست «من» انسانی است که می‌اندیشد. پس آنچه می‌اندیشد و شک می‌کند، همان «من» است. پس «من» «چیزی اندیشنده» است و ناگزیر دارای هستی است. نتیجه آنکه می‌اندیشم، پس هستم (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۷).

در دورهٔ روشنگری سه مقولهٔ «پیشرفت»، «طبیعت» و «عقل» همواره مدنظر هستند؛ اما سومین و مهم‌ترین عنصری که اومانیسم روشنگری بر آن تأکید می‌کند و دو مقولهٔ پیشین ارتباط تنگاتنگی با آن دارند، عنصر «عقل» است.

از دیدگاه اومانیسم این دوره، بازآفرینی شخصیت فرد انسانی و بروز تمام توانایی‌های فرد انسانی در گرو به کارگرفتن عقل انسانی بدون اتکا به دیگری است. شرط ضروری برای دستیابی به این روشن‌نگری، آزادی است؛ «آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی به تمام و کمال». برپایهٔ این تفکر، باید هر نوع چارچوب و محدوده‌ای که بخواهد از خارج از حدود انسانی بر عقل انسان تحمیل شود، نفی گردد. بنابراین اعتقادات سنتی و دینی که ماهیت و هویت شخص انسان را در چارچوب‌های خاص الوهی و متعالی تعریف می‌نمایند مطرودند (Encyclopedia of Philosophy, Vol 4, p. 666). نتیجهٔ این نوع نگرش عقل‌گرایانهٔ انسان‌گرا در ساحت اخلاق، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اجتماع، جدانمودن همهٔ این مقولات از مفاهیم مابعدالطبیعی و دینی و در کل حاکمیت تفکر سکولاریستی است. همه‌جا استقلال این امور باید حفظ شود و برپایهٔ عقل تعیین گردد (Lamont, 1997, p. 246).

### ۱-۳-۲. تجربهٔ انسانی به‌عنوان مهم‌ترین منبع معرفتی در فلسفه‌های تجربه‌گرا

بخشی از عناصر معرفتی اومانیستی در اندیشهٔ فیلسوفان تجربه‌گرای غرب به چشم می‌خورد. اومانیسمی که در دل فلسفه‌های تجربه‌گرا پدید می‌آید، نسبت به سایر نحله‌های فلسفی پیش از خود به مراتب به دیدگاه‌های اومانیسم سکولار معاصر نزدیک‌تر است. در میان فیلسوفان تجربه‌گرا، نظریات جان لاک و دیوید هیوم شاخص است.

از نظر اومانیسم تجربه‌گرا، روش مناسب برای پایه‌گذاری علمی دربارهٔ انسان، روش





آزمایشی بوده و لذا مهم‌ترین و بلکه تنها عامل شناختی برای انسان، تجربه است. به لحاظ تاریخی، مبنا قرار گرفتن تجربه و مشاهده بی‌گمان تحت تأثیر پیشرفت‌های علوم، به ویژه علوم طبیعی از دورهٔ رنسانس به بعد بوده است. اشاعهٔ روش تجربی در علوم موجب تقویت این نظریه شد که همهٔ معرفت انسانی بر پایهٔ ادراک و برخورد مستقیم با وقایع بیرونی است و این چیزی است که تنها از طریق تجربه و ادراک حسی انسان به دست می‌آید.

در اواخر قرن ۱۹ میلادی، فیلسوفانی معروف به پراگماتیست‌ها (عمل‌گرایان) از روش تجربه‌گرایانه برای پیشبرد مدعیات خود بهره گرفته‌اند. آن‌ها تجربه را منبع قدرتمند شناخت می‌دانند و معتقدند با توان تبیین جهان توسط دانش تجربی، نیازی نیست که در رابطه با چگونگی پیدایش جهان به خالقیت خدا توسل جوئیم (هاوکنگ استنفا و ملودینوف لئونارد ۱۳۹۰ طرح بزرگ، ص ۲۰۴)

#### ۴-۱. سکولاریسم

جدا نمودن دین از عرصه‌های دنیوی مانند فرهنگ، سیاست، اقتصاد و اجتماع، تاریخ بلندی دارد و رسالهٔ مستقلی می‌طلبد. اما به‌طور کلی می‌توان گفت جریان سکولاریسم از دورهٔ رنسانس در دو جبههٔ رواج اندیشه‌های دنیوی‌گرایانه و تهی‌نمودن ادیان از بار تعبد و تقدس فعالیت می‌کرد. توجه به بیان مؤلفه‌های پیشین در تبیین دو جبههٔ یادشده تأثیر بسزایی دارد.

هرچند اومانیست‌های سکولار توجه دین به زندگی دنیوی انسان‌ها افزون بر امور مقدس و معنوی را بر نمی‌تابیدند؛ اما شخصیت‌هایی مانند مارتین لوتر می‌خواستند به نقش انسان در زندگی روزمرهٔ دنیوی و صبغهٔ الوهی بخشیدن به همین کارهای روزمره توجه نشان دهند و مردم را نسبت به این امر آگاه سازند. زمانی که لوتر از همهٔ مسیحیان می‌خواست تا کشیش باشند، دامنهٔ چنین خواستی دنیای روزمرهٔ آن‌ها را نیز فرا می‌گرفت. این مطلب را لوتر به‌شکلی موجز و روشن بیان کرده است: «کارهایی که در آغاز غیردینی به نظر می‌رسند، در واقع ستایش خداوند هستند و حکایت از خضوع و

کرنشی می‌کنند که خداوند از آن خوشنود است» (مک گراث، ۱۳۸۲، ص ۲۱۸).

لوتر حتی انجام کارهای عادی خانه را دارای ارزش دینی دانسته و می‌ستود. او معتقد بود که این کارها هرچند فاقد هرگونه جلوه‌ای از جلوه‌های قدسی بودن است، با این حال ارزشمندتر از همه کارهایی است که راهبان انجام می‌دهند. به‌علاوه خداوند هیچ توجهی به بی‌اهمیتی کار انجام‌شده نمی‌کند، بلکه به قلب‌هایی توجه می‌کند که به او در این دنیا خدمت می‌کنند.

### ۱-۵. جایگزینی اخلاق مادی به جای دین

با تحقق پدیده سکولاریسم و در نتیجه به حاشیه رانده شدن دین، نیاز جدی به یک رقیب و بدیل برای پر نمودن خلأ معنوی انسان‌ها وجود داشت که اندیشمندان اومانیست و سکولار را وادار به یافتن بدیلی برای دین کرد و آن چیزی نبود جز به‌راه‌انداختن یک جنبش اخلاقی انسانی فارغ از نظام‌های مابعدالطبیعی و الهیاتی. این حرکت به‌گونه‌ای بسیار آشکار در اندیشه‌های کانت و سارتر و اومانیست‌های معاصر نظیر آدلر و ... یافت می‌شود.

اولین رویکرد اومانیستی کانت در بحث اخلاق، بدین صورت ظاهر می‌شود که اخلاقی مستقل و بی‌نیاز از دین را برای سروسامان‌دادن زندگی انسان کافی می‌داند. مقدمه چاپ اول کتاب «دین در محدوده عقل تنها» با این جمله آغاز می‌شود:

اخلاق تا آنجا که مبتنی بر مفهوم انسان به‌عنوان یک موجود آزاد است، [...] نه نیاز به چیز دیگری دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن دریافت کند و نه نیاز به انگیزه دیگری جز خود قانون [عقل] دارد که بخواهد آن را مراعات کند. اگر انسان چنین نیازی در خود احساس کند، حداقل خودش مقصر است و در هر حال علاج و اصلاح آن به‌واسطه هیچ موجود دیگری ممکن نیست [...] پس انسان برای سروسامان‌دادن به کار خویش [...] به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوه عملی عقل ناب برایش کافی است (کانت، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

کانت در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، انسانیت را به‌عنوان غایتی فی‌نفسه تلقی



می‌کند (اونی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸). غایت فی‌نفسه بدین معناست که انسان از آن حیث که عاقل است، به سبب چیز دیگری وجود ندارد و ارزشش با توجه به چیز دیگری نیست. انسان به‌عنوان یک غایت، ارزشی متعالی دارد؛ زیرا ارزش و وجود همه غایات دیگر به‌دلیل انسان است (اونی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲).

اما در دوره معاصر و به‌ویژه در قرن نوزدهم و بیستم، با اینکه اومانیت‌های سکولار پیشینه مباحث اخلاقی خود را در گذشته‌های دور (دوران باستان) جستجو می‌کنند، اما خیزش اساسی آن را در قرن نوزدهم، همراه با جنبشی اخلاقی تحت تأثیر ایده‌های اخلاقی آگوست کنت می‌دانند؛ زیرا آگوست کنت ایده دینی خود را تحت نام «دین انسانیت» معرفی می‌کرد که کاملاً بار اخلاقی داشت. اصول اخلاقی انسانی در دین انسانیت آگوست کنت جایگاه ویژه‌ای داشت.

واکنش این جنبش اخلاقی در برابر بحران‌های دینی بدین صورت بود که باید تعصب بر یک دین خاص را کنار گذاشت و به ترویج اخلاقی که با الهیات مخلوط نشده باشد پرداخت. آدلر منتقد جدی تأکید بر یک کیش و یک عقیده خاص بود و ریشه این امر را تعصبات کورکورانه، کوته‌بینی و فرقه‌گرایی‌های دینی می‌دانست. از این زمان آرمان‌های اخلاقی اومانیتی-سکولاریستی رو به فزونی گذاشت و تقریباً می‌توان گفت که هدف اصلی، رهایی ایدئال‌های اخلاقی از نظریه‌های دینی سنتی و حتی سیستم‌ها و نظریه‌های متافیزیکی اخلاقی بود.

در سال ۱۹۳۳ میلادی اولین بیانیه اومانیسم انتشار یافت. امضاکنندگان این بیانیه اصرار داشتند خودشان را با پسوند دینی معرفی نمایند، یعنی اومانیسم دینی و این از آن جهت بود که در نظر آن‌ها دین‌های سنتی توانایی رویارویی با نیازهای زمانه را ندارد و اکنون دین اومانیسم به‌عنوان یک دین پویا و نوین می‌خواهد پاسخگوی نیازهای انسان عصر جدید باشد. این مسئله موردقبول امضاکنندگان آمریکایی بود، اما انگلیسی‌ها از پسوند دینی خرسند نبودند. لذا در این بیانیه اشاره شد که این دین جدید اعتقاد به خدای ادیان ندارد.

در سال ۱۹۷۳ میلادی دومین بیانیه اومانیسم توسط پال کرتز از مدافعان و مروجان

سرسخت اومانيسم و ادوين. اچ. ويلسون نوشته و منتشر مي شود. اين نويسندگان بيان نسبتاً ملايم تری در پيش مي گيرند و اظهار مي دارند ايمان و شناخت برای يك دیدگاه اميدبخش به آینده مورد نیاز هستند، اما همچنان تأکيد مي کنند که دين های سنتی برای انسانيت زیان بار بوده اند.

نهایتاً در سال ۲۰۰۲ ميلادی بيانيه آمستردام توسط اتحاديه بين المللی اومانيسم اخلاقی منتشر شد و اصول اخلاقی اومانيستی را به صورت زیر معرفی کرد: «اومانيسم يك نوع زندگی اخلاقی و دموکراتیک است که به تمام انسان ها اين حق را می دهد که آن گونه که خود می خواهند به زندگی شان معنا و مفهوم ببخشند و آن گونه که می خواهند زندگی خود را شکل دهند و البته مسئوليت اعمال خویش را به عهده بگیرند. هدف اجتماعی اومانيسم ساختن جامعه ای انسانی از طریق اخلاق انسانی و سایر ارزش های طبیعی و مادی با الهام از عقل، پژوهش آزاد و با استفاده از توانایی های خاص انسانی است. اومانيسم تأکيد می کند که الزاماً خداپرست نیست و دیدگاه های فرامادی و فراطبیعی را درباره واقعيّت جهان نمی پذيرد».

همان گونه که مشاهده می شود، در تمامی اين بيانيه ها يك نکته مشترک به چشم می خورد و آن عبارت است از «دستیابی به اخلاق انسانی فارغ از نظام های مابعدالطبیعی». اما همین نقطه به ظاهر مشترک در معرض بحث و اختلاف جدی همین اومانيست های سکولار واقع می شود که ما در نکته پایانی بدان اشاره ای خواهیم داشت.

## ۲. آسیب های مؤلفه های دين گريزی اومانيسم

اشکالات و نقدهایی از منظر دينی بر مؤلفه های دين گريزی اومانيسم وارد است. مهم ترین آن ها عبارتند از:

### ۱-۲. بی هدفی جهان هستی و جدابودن آن از انسان

ادعای اومانيسم در مؤلفه «انسان مداری و انسان محوری» مبنی بر اینکه جهان باید مطابق خواست، هدف و آرزوهای انسان تنظيم و در صورت لزوم دگرگون شود، به





معنای این است که اولاً جهان بدون هدف است و انسان باید هستی را در جهت اهداف و تمایلات خود سوق دهد و ثانیاً جهان مستقل از انسان است. این مؤلفه نقطه مقابل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی قرآن است؛ زیرا قرآن کریم نظام هستی را با همهٔ سلسله مراتب، از عوالم غیرمادی تا عوالم مادی (جوادی آملی، ج ۱، ص ۲۴، ۱۳۸۶)، با ماهیت از اویی «إِنَّا لِلَّهِ» و به سوی اویی «وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۲۶) (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۳)، کل منسجم بر محور حاکمیت الله می‌داند «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» که رشد و تعالی انسان، هدف اصلی نظام هستی است و خداوند برای منافع انسان و راهیابی عالمانهٔ او به توحید و تشریحات هدایت‌بخش قرآن، هستی را در تسخیرش قرار داده و نعمت‌هایش را بر او تمام کرده است، هرچند برخی از مردم دربارهٔ خدا بدون دلیل عقلی و رهنمودی از وحی و کتب آسمانی مجادله می‌کنند. «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ» (لقمان، ۲۰).

همچنین قرآن کریم انسان را موجود برتر، انتخاب‌گر، مسئول و هدفمند تعریف می‌کند که خداوند همهٔ کمالات را بالقوه به انسان عطا کرده است و چنانکه می‌تواند جهان را تسخیر و فرشتگان را به خدمت خود درآورد، ممکن است به اسفل سافلین سقوط کند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿۴﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿۵﴾» (تین، ۴ و ۵). از نگاه آیات قرآن کریم، شرط اصلی وصول انسان به کمالات، ایمان و عمل صالح است: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین، ۶).

## ۲-۲. نفی حقیقت مطلق

در نقد مؤلفه «حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و شکاکیت» باید گفت این سخن که هرگونه عقیده‌ای را نباید تنها از روی تقلید و بدون تحقیق و تدقیق پذیرفت، سخن مقبول و متینی است؛ چنانکه در فرهنگ قرآنی مضبوط و مکتوب است که «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ بگو اگر راست می‌گویید، دلیل و برهان خود را بیاورید» (بقره، ۱۱۱؛ نمل، ۶۴). اسلام تقلید صرف و بدون دلیل را به‌ویژه در اصول اعتقادات

نمی‌پذیرد؛ اما این بدان معنا نیست که «هرگونه سخنی» را ولو منشأ الهی و وحیانی داشته باشد، به صرف این مبنای اومانستی «هیچ چیزی از حقیقت مطلق برخوردار نیست» زیر سؤال برد؛ زیرا اولاً این مبنا که «هیچ چیزی از حقیقت مطلق برخوردار نیست»، نافی و ناقض اطلاق خودش که «هیچ چیزی از حقیقت مطلق برخوردار نیست»، است و اثبات می‌کند که برخی از اشیا از حقیقت مطلق برخوردارند. ثانیاً در بررسی تطبیقی مبنای اومانستی و مبنای قرآنی به این نتیجه می‌رسیم که از دیدگاه قرآن، سخن پیامبر ﷺ منشأ الهی داشته و مصون از خطاست: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید، آن چه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست» (نجم، ۴۳).

در برخی آیات سخن از این است که یکی از آرزوهای شیطان، دخالت و دسیسه در وحی انبیاست. اما خداوند برای آن که پیامبران رسالت خود را سالم و کامل انجام دهند و پیام الهی را به انسان‌ها برسانند، مانع از دخالت شیطان می‌شود.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيهِ فَيَسْحَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ؛ پیامبری را پیش از تو نفرستادیم، مگر اینکه هرگاه آرزو می‌کرد (و طرحی برای پیشبرد اهداف الهی خود می‌ریخت)، شیطان القائاتی در آن می‌کرد؛ اما خداوند القائات شیطان را از میان می‌برد، سپس آیات خود را استحکام می‌بخشد و خداوند علیم و حکیم است (حج، ۵۲).

بدین ترتیب ممکن است این سخن یعنی حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و شکاکیت نسبت به آرای پیشینیان و آرای فلاسفه بشری و مکاتب غیرالهی جوابگو باشد و مثلاً فیلسوفی مانند بیکن، دکارت و لاک، آرای ارسطو، افلاطون و ... را طرد نماید و بنیاد جدیدی پی‌ریزی کند؛ اما این سخن که نباید براساس ایمان مبتنی بر وحی سخنی را پذیرفت، حداقل در مورد اسلام، ساری و جاری نیست. آیات قرآن انبیای الهی را در مرحله تلقی وحی، ابلاغ وحی و عمل به وحی مصون از خطا و معصوم می‌داند و جای هرگونه شک را نسبت به گفتار، رفتار و کردار آنان می‌بندد.

بنابراین دین اسلام یک ایمان معقول را توصیه می‌کند؛ ایمانی که از سر تحقیق و





تعقل و اندیشه‌ورزی به دست آمده باشد و در این جهت عقل بشری و عقل شهودی و حیانی ممد هم هستند. شاید اگر بخواهیم مشابهی از این ایمان معقول را در اندیشه‌های غربی بیابیم، باید به اندیشه‌های توماس آکوئیناس در اواخر قرون وسطا مراجعه کنیم که همواره توصیه می‌کرد ایمان و عقل باید دوشادوش هم حرکت کنند تا انسان را به سرمنزل مقصود برسانند. اما از این نکته نباید غفلت ورزید که اندیشه‌های توماس آکوئیناس و امدار اندیشه‌های فیلسوف شهیر عالم اسلام، ابوعلی سینا است که بنیادهای فلسفی یک ایمان معقول را پی‌ریزی کرد (مجتهدی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

### ۳-۲. حذف عناصر مابعدالطبیعی از منابع شناخت

در نقد مؤلفه «عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی» او مانسیم باید گفت که این مؤلفه، محور شناخت و معرفت را منحصر در عقل و تجربه انسانی می‌داند؛ در حالی که در تفکر دینی، منابع معرفت عبارتند از: وحی، حس، خیال، عقل و قلب؛ که هر یک از این منابع از ظرفیت‌هایی برخوردار و برخی با محدودیت‌هایی همراه است که به اجمال به بررسی هر یک می‌پردازیم.

**قوة حس:** در منبع حس، همه چیز از یکدیگر متمایز و متباین است. برخی چیزها دیدنی است، شنیدنی نیست و آن چه شنیدنی است، دیدنی نیست و آن چه دیدنی یا شنیدنی است، بوییدنی نیست و ... و این از آن روست که قلمرو هستی در نشئه حس، هم برای حواس و هم برای محسوس‌ها کاملاً محدود است و این محدودیت، تفرقه میان حوزه عملی حواس را به دنبال دارد. پس در این بخش، از وحدت عوامل ادراک و نیز اشیای متعلق ادراک خبری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۵، ص ۱۶۹).

**قوة تخیل:** قوه تخیل که رابط بین محسوسات و معقولات است، برای تبدیل صور حسی به عقلی، نقش واسطه دارد. فراتر از محدوده حس، نشئه خیال است که کثرت در آن کمتر از حس به چشم می‌آید؛ زیرا با خیال می‌توان صورت‌هایی ساخت که هم دیدنی باشد، هم شنیدنی و هم بوییدنی. کثرت در نشئه خیال، گستره کمتری نسبت به قلمرو حس دارد، اما در این نشئه نیز به هر حال پراکندگی و تمایز و تفرقه جایگاه خاص



دارد و تنها می‌توان از دامنه آن کاست و میان متفرقاتش یک نحوه تألیف و تلفیق ایجاد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۵، صص ۱۶۹-۱۷۰).

**قوة تعقل:** از نظر ملاصدرا، قوه عاقله انسان دارای مراتبی است که همگام با حرکت جوهری نفس، رو به کمال دارد. این مراتب عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. در پایان مسیر، نفس انسان با عقل مستفاد متحد می‌شود و به ادراک حقایق عالم، به گونه‌ای از ادراک عقل می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۵۱۷-۵۲۳). عقل از طریق عقل مستفاد خود، به منبع حرکت مبدل می‌گردد. این مرتبه همان مرتبه اتحاد با عقل فعال است که ملاصدرا از این قوه، به قوه قدسیه تعبیر کرده است و آن را مبدأ همه علوم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۷م، ج ۳، صص ۴۲۰-۴۲۱). از نظر ملاصدرا، کمال قوه تعقل انسان اتصال به مبدأ اعلا و مشاهده ملائکه مقرب است و به عقل اول متصل می‌شود و شباهت کامل به آن پیدا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ق، صص ۳۴۱-۳۴۲). این اتحاد و فنا دارای مراتبی است، تا حدی که نفس ناطقه بتواند از مرحله عقل هیولایی به مرحله عقل مستفاد و عقل بسیط برسد، بلکه بر آن‌ها نیز محیط شود. لذا قلمرو عقل فراتر از دو منطقه حس و خیال است و در آن هیچ نحوه تفرقه و کثرت راه ندارد و بوییدنی آن، عین شنیدنی و این هر دو عین چشیدنی و لمس کردنی و دیدنی است. هرچه انسان به نشئه عقل نزدیک شود، کثرت و پراکندگی و تفرقه و تشتت در وجود او کمتر و حیاطش به مقام وحدت نزدیک‌تر می‌شود و این، مشکل فردی ماست که به دلیل دوری از قلمرو عقل در درون خود با ناهنجاری‌ها و پراکندگی‌های فراوان روبه‌رویم.

**قوة قلب:** قلب آدمی برترین و شریف‌ترین محدوده‌ای است از کالبد که خداوند آن را آبادان نموده و جایگاه اختصاصی روح و محل تابش انوار خود قرار داده است؛ زیرا فیض روح انسانی، نخست به قلب فرود می‌آید، سپس به واسطه آن به دیگر مواضع بدن جاری می‌گردد. قلب خانه معرفت الهی است. از نظر ملاصدرا، قلب گنجینه‌ای از گنجینه‌های الهی و خزینه‌ای از خزائن ملکوت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، صص ۴۹۹-۵۰۱). به اعتقاد وی، قلب راه وصول به علم کشفی باطن است، همان‌طور که چشم و گوش





راه رسیدن به معرفت امور محسوس و علم حصولی می‌باشند (صدر المتالهین، ۱۳۸۳، صص ۴۹۹-۵۰۱). بنابراین قلب انسان محل پدیده‌های ادراکی و موضوع حالات نفسانی است. هنگامی که نفس انسان از حجاب‌ها رها شد و قلب او از زنگارها پاک گردید، صورت عالم ملک در آن متجلی می‌شود و هیئت وجود را به‌تمامه مشاهده می‌کند (خادمی و پوراکیب، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹). از این رو قلب وسعت هر چیزی، حتی حق را دارد و قلبی که عرش رحمن است وسیع‌ترین قلب‌هاست؛ زیرا غیب بر او تجلی می‌نماید و سر بر او کشف می‌شود و حقیقت امر بر او ظهور می‌کند و به انوار الهی متحقق می‌شود و در اطوار ربوبی منقلب می‌گردد پیامبر اکرم ﷺ در توصیف این جایگاه فرمودند: «اللَّهُمَّ ارِنَا الْحَقَائِقَ كَمَا هِيَ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۲) که مراد از این رؤیت، علم شهودی است و رؤیت فعل از رؤیت فاعل جدا نیست. ملاصدرا می‌گوید: «انسان کامل به‌واسطه نور حق به تمام تجلیات هدایت می‌شود و او را از آن جهت عبدالله نامیده‌اند که حق را در تمام مظاهر امریه و خلقیه مشاهده می‌کند» (خادمی و پوراکیب، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰). بنابراین ملاصدرا با همه اهمیت و اعتباری که برای عقل قائل است، آن را در دریافت همه‌جانبه حقیقت ناتوان می‌داند و بر اهمیت شهود درونی تأکید می‌ورزد؛ چراکه به اعتقاد بزرگان، اصل حکمت فهم و شهود است و حکمت متعالیه مجموعه فهم و شهود است (خادمی و پوراکیب، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰).

وحی: وحی به معنای القای معارف و حقایق، به گونه مستقیم یا به‌وسیله فرشته مأمور وحی از مقام الهی به کسی است که شایستگی دریافت آن را دارد؛ مانند القای قرآن بر قلب پیامبر اکرم ﷺ: «وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ» (فاطر، ۳۱)؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء، ۱۹۳) یا از طریق رؤیاهای صادق مانند رؤیای حضرت ابراهیم ؑ: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى» (صافات، ۱۰۲). شناخت حاصل از وحی، درست‌ترین، روشن‌ترین و پاک‌ترین شناخت است: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده، ۱۵).

در دیدگاه اسلامی و قرآنی، عقل و تجربه بشری منابع معرفتی هستند، اما محدودیت‌هایی دارند. وحی که نوعی عقل شهودی و عقل برتر است، با عقل بشری

حالت مکمل دارند که از بروز تعارض و لزوم تعطیل و اخراج یکی به نفع دیگری جلوگیری به عمل می آورند.

از دیدگاه قرآن گرچه عقل، مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است، اما خود معترف است که محدودیت‌های فراوانی دارد؛ برای مثال، عقل می‌داند که ادراک ذات حق تعالی منطقی ممنوعه است و هیچ مُدرکی به آنجا دسترسی ندارد؛ همان‌گونه که کُنه صفات حق تعالی منطقی ممنوعه دیگری برای عقل است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۶). عقل نسبت به جزئیات دینی نیز دارای محدودیت است. عقل، خود می‌داند که در جزئیات، مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد و مانند چراغی می‌تواند مناطق کلی را روشن‌نگری کند. در این موارد عقل نیاز به وحی و نبوت و دین الهی دارد که یک منبع شهودی و عقل کلی است و عقل بشری و تجربه بشری را یارای آن نیست.

اسلام هیچ سوءظنی را نسبت به تعقل و اندیشه انسانی در میان پیروان خویش منتشر نساخته و راه ترویج وحی را تعطیل و تحقیر عقل قرار نداده است، بلکه به تقویت آن در میان مؤمنان نیز پرداخته است، چنانکه وظیفه تعلیمی پیامبران در قرآن محدود به انزال کتب نبوده است، بلکه مأمور به تعلیم حکمت نیز شده‌اند:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ؛ و کسی است که در میان جمعیت درس‌نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آن‌ها می‌خواند و آن‌ها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می‌آموزد، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند (جمعه، ۲).

## ۲-۴. عاری‌گشتن آموزه‌های دینی از تعبد و تقدس

بدیهی است تهی‌نمودن ادیان از بار تعبد و تقدس با آموزه‌های دینی و قرآنی سازگاری ندارد؛ زیرا به‌طور کلی مفاد آیات قرآن کریم و سیره پیامبران و امامان دخالت در امور اجتماعی و زندگی دنیوی انسان‌ها است؛ چنانکه قرآن کریم در وصف





مؤمنان می گوید: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»؛ (حج، ۴۱)؛ همان کسانی که هرگاه در زمین به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، و پایان همه کارها از آن خداست». این آیه به خوبی دلالت دارد که حکومت، مسئول پیاده کردن احکام الهی و دین‌دار کردن مردم است.

حضرت علی علیه السلام در خطبه‌های متعدد نهج البلاغه که در زمان زمامداری و خلافت خویش برای مردم ایراد کرده‌اند، مکرراً و مؤکداً مردم را به تقوای الهی، معرفت خدا و ایمان به او، آخرت‌گرایی، ترس از مرگ، عذاب الهی، پرهیز از دنیاگرایی و دل‌بستگی به دنیا، رعایت حقوق مردم و پایبندی به آداب دینی دعوت کرده‌اند و در برخی از خطبه‌ها، یکی از وظایف حاکم را دربرابر مردم، خیرخواهی برای آن‌ها، بالابردن علم ایشان، آگاهی، تأدیب، تربیت مردم و عمل به کتاب خدا، سیره و سنت رسول او معرفی کرده‌اند (نهج البلاغه، خطبه ۲۴، ۱۶۹، ۲۱۶).

شهید مطهری در خصوص این جملات می گوید:

هر مصلحی که موفق شود این چهار اصل را عملی سازد، یعنی افکار و اندیشه‌ها را متوجه اسلام راستین سازد و بدعت‌ها و خرافه‌ها را از مغزها بیرون براند و به زندگی عمومی از نظر تغذیه و مسکن و بهداشت و آموزش و پرورش سامان ببخشد، روابط انسانی انسان‌ها را براساس برابری و برادری و احساس اخوت و همسانی برقرار سازد و ساحت جامعه را از نظر نظامات و مقررات حاکم، طبق الگوی خدایی اسلامی قرار دهد، به حداکثر موفقیت نایل آمده است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۷۳).

همچنین تأکید دین اسلام بر رعایت عدالت، نفی ظلم و ستم و مبارزه با ظالمان، غارتگران و مفسدان، بیانگر اهمیت حقوق مردم در این دین است (نیکزاد، ۱۳۸۲، ص ۳۲).

## ۲-۵. نفی اخلاق مبتنی بر نظام مابعدالطبیعی

در بررسی مؤلفه «جایگزینی اخلاق انسانی به جای دین» می‌توان گفت که

اومانیست‌های سکولار در مباحث اخلاقی دو شیوه یا دو رویکرد اتخاذ کرده‌اند:

یکم نسیت‌گرایی: این رویکرد معتقد است در وضعیت موجود جهانی و با شناخت‌های علمی صورت گرفته در عرصه اخلاق، باورهای جزمی مطلق‌انگار مانند نظام اخلاقی مسیحی، اسلامی و حتی کانتی باید کنار گذاشته شود؛ زیرا دست‌یابی به معیارهای کلی، دقیق و استاندارد در باب اخلاق غیر ممکن است. راجلز در این باره می‌گوید همانطور که دلیلی وجود ندارد که اگر زمین کروی است، همه باید آن را بپذیرند، دلیلی هم وجود ندارد که اگر حقیقت اخلاقی وجود داشته باشد، همه باید آن را بپذیرند (Rachels, 1993, p.19)

دوم مطلق‌گرایی: این رویکرد معتقد است هرچند دست‌یابی به معیارهای کلی اخلاقی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای عملکرد مناسب هر یک از افراد جامعه است؛ اما این معیارها از طریق عقل، تجربه و تحقیق علمی به دست می‌آید، نه از طریق اعتقاد به قلمروهای غیرطبیعی از قبیل خدا و آخرت. به عبارت دیگر اومانیست‌های سکولار با اخلاق دین‌مدار مخالفند. آن‌ها می‌گویند که ما از ارزش‌های اخلاقی دفاع می‌کنیم و آن را برای داشتن حیاتی مطلوب لازم می‌شمیریم، اما با این همه، این ارزش‌ها متعلق به اقلیمی متفاوت با جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم نیست: «آنچه نامش را حیات ارزشی، متعالی و معنوی گذارده‌اند، به‌وضوح ریشه در طبیعت انسانی دارد» (ژان پل سارتر، ۱۳۶۱). در مانیفست دوم اومانیست‌ها آمده است: «ارزش‌های اخلاقی ریشه در طبیعت انسان دارند و از نیازها و علایق او سرچشمه می‌گیرند... سعادت و تحقق خلاق نیازها و آرزوهای انسان... مضامین مستمر اومانیسم‌اند» به هر حال، اخلاق ساخته انسان است. (توکل، ۱۳۸۲).

روشن است که این نوع اخلاق مبتنی بر عقل و تجربه بشری فارغ از امور ماورای طبیعی مانند خدا و معاد، با اخلاق دینی قرآن‌بنیان در تنافی است. اخلاق اسلامی، اخلاقی است گره‌خورده با دو امر خدا و معاد. انسان متخلق به اخلاق الهی همه وظایف اخلاقی خود را در حیطة فردی و اجتماعی جهت *إلی الله* (وجه الله) می‌دهد و بدیهی است که ضمانت اخلاقی در این نوع اخلاق که نتیجه عمل را نه تنها در این دنیا، بلکه در





جهان آخرت می‌بیند، بسی والاتر و افزون‌تر است؛ نسبت به اخلاق مادی جهان غرب که نهایتاً وعده‌ای که می‌دهد داشتن جامعه و فرد سالم است، آن‌هم در صورتی که تحقق واقعی یابد. اما اگر واقعیت و حقیقتی به نام جهان آخرت وجود داشته باشد، سؤال این جاست که آیا عقل انسانی حکم نمی‌کند که اعمال و رفتار و کردار خود را به گونه‌ای تنظیم کند که هم دنیا و هم آخرت فرد و جامعه را پوشش دهد؟

مشکل دیگر در کنار عدم پوشش نیازهای انسان در دنیا و آخرت، ظهور و بروز معنویت‌ها و عرفان‌های کاذب است. دنیای غرب پس از طرد و حذف دین ناچار شد بدیل و رقیبی به نام اخلاق را برای دین بتراشد؛ آن‌هم اخلاق مادی صرف که به تعبیر خود اومانیست‌ها، اخلاق این جهانی باشد. این جایگزینی، خلأ معنوی انسان مدرن را تکمیل نکرده و او را ارضا نساخته است و هر روز با روی آوردن به نوعی اخلاق‌های مختلف و معنویت‌گرایی‌های کاذب، بیهوده بر در و دیوار به اصطلاح معنویت می‌کوبد، اما راه به جایی نمی‌برد. موج عرفان‌های کاذب که هر روز در دنیای غرب به صورت قارچ گونه پدید می‌آید و به صورت کف روی آب ناپدید می‌گردد، همگی گواه صادق این مدعاست که اخلاق منهای دین حتی اگر هم جامعه‌ای خوب و سالم را نوید دهد، اما عطش معنوی انسانی را که در عمق فطرتش خداجویی موج می‌زند سیراب نمی‌سازد؛ چراکه این انسان از خداست و به سوی خدا میل دارد.

### نتیجه‌گیری

با بررسی اندیشه اومانیستی می‌توان دریافت که مهم‌ترین مؤلفه‌های اومانیسم سکولار عبارتند از: انسان‌مداری و انسان‌محوری؛ حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و شکاکیت؛ عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی؛ حذف عناصر مابعدالطبیعی از مقوله شناخت؛ سکولاریسم (دنیاگرایی-دین‌ستیزی)؛ و جایگزینی اخلاق انسانی به جای دین. با بررسی مؤلفه‌های یادشده و تطبیق آن‌ها با منابع دینی روشن شد که این مؤلفه‌ها آسیب‌های مختلفی دارند مانند بی‌هدف بودن هستی، استقلال جهان از انسان و اینکه انسان باید هستی را در جهت اهداف و تمایلات خود سوق دهد. نگاهی که نقطه مقابل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی

قرآن است. نیز هر چند عدم پذیرش هر عقیده‌ای از روی تقلید و بدون تحقیق سخنی متین و مطابق فرهنگ قرآن است، این بدان معنا نیست که «هر گونه سخنی» ولو منشأ و حیانی داشته باشد، زیر سؤال برود؛ چنانکه اطلاق «هیچ چیزی از حقیقت مطلق برخوردار نیست» مخدوش است. همچنین انحصار منابع معرفت به عقل و تجربه انسان ناتمام است و در تفکر دینی، منابع مهم معرفتی دیگری مانند وحی، خیال و قلب برای کسب معرفت وجود دارد. نیز نفی رابطه دین با سیاست و تهی نمودن ادیان از بار تعبد و تقدس با آموزه‌های دینی و قرآنی سازگاری ندارد. چنانکه مؤلفه جایگزینی اخلاق انسانی به جای دین به دلیل ضعف و عدم پوشش همه نیازهای انسان موجب ظهور معنویت‌های انحرافی و عرفان‌های کاذب شد.



## فهرست منابع

- \* قرآن کریم.
- \* نهج البلاغه.
۱. ابن أبي جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). عوالي اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة. قم: دار سید الشهداء للنشر.
  ۲. اونی، بروس. (۱۳۸۱). نظریه اخلاقی کانت (مترجم: علیرضا آل بویه). قم: بوستان کتاب.
  ۳. توکلی، غلامحسین. (۱۳۸۲). اومانیسیم دینی و اومانیسیم سکولار. پژوهش های فلسفی کلامی، (۱۷)۵، صص ۴۵-۶۴.
  ۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تفسیر موضوعی قم: نشر اسراء.
  ۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (چاپ پنجم). قم: نشر اسراء.
  ۶. خادمی، عین الله؛ لایلا، پورا کبر. (۱۳۹۳). علم انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی، ۱۴(۴)، صص ۱۰۹-۱۱۰.
  ۷. دکارت، رنه. (۱۳۹۴). تأملات. تهران: نشر سمت.
  ۸. دیویس، تونی. (۱۳۷۸). اومانیسیم (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.
  ۹. سارتر، ژان پل. (۱۳۶۱). اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر (مترجم: دکتر مصطفی رحیمی). نشر مروارید.
  ۱۰. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
  ۱۱. صدرالمتهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). الشواهد الربوبیة. بیروت: مرکز الجامعی للنشر.
  ۱۲. صدرالمتهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). شرح اصول کافی (مصحح: محمد خواجوی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
  ۱۳. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه غرب (ج ۴). تهران: نشر سروش.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱



۱۴. کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۰). دین در محدوده عقل تنها. تهران: نقش و نگار.
۱۵. گلدمن، لوسین. (۱۳۹۴). فلسفۀ روشنگری. تهران: نشر اختران.
۱۶. لاک، جان. (۱۳۹۰). جستاری در فهم بشر. تهران: نشر شفیعی.
۱۷. مجتهدی، کریم. (۱۳۷۵). فلسفه در قرون وسطا. تهران: نشر سپهر.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار. قم: صدرا.
۱۹. مک گرath، آلیستر. (۱۳۸۲). مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی (مترجم: بهروز حدادی). نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۰. نصر، حسین. (۱۳۸۰). معرفت و معنویت. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۱. نیکزاد، عباس. (۱۳۸۲). اسلام و سکولاریسم. رواق اندیشه، دوره ۱۷، ص ۳۲.
۲۲. هاو کینگ، استفان؛ ملودینوف، لئونارد. (۱۳۹۰). طرح بزرگ (مترجمان: حسین صداقت و امیر امیرآبادی). تهران: موسسه انتشارات فلسفه.

23. *Encyclopedia of Philosophy*. (Vol. 4). p. 666.
24. Lamont .Corliss. (1997). *The Philosophy of Humanism*. Humanist Press. Eighth Edition. *Encyclopedia of Philosophy*. Vol 4. p. 666.
25. Rachels, James. (1993). *The Elements of Moral Philosophy*. New York: Mcgraw - Hill, Inc., 2nd edition.



## References

\*The Holy Quran.

\*Nahj al-Balagha.

1. Caplestone, F. (1375 AP). *History of Western Philosophy*. (Vol. 4). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
2. Davis, T. (1378 AP). *Humanism*. (Mokhber, A, Trans.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
3. Descartes, R. (1394 AP). *Reflections*. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
4. *Encyclopedia of Philosophy*. (Vol. 4). P. 666.
5. Goldman, L. (1394 AP). *Enlightenment philosophy*. Tehran: Akhtaran Publications. [In Persian]
6. Hawking, S., & Melodinov, L. (1390 AP). *Macro projects*. P. 204, (Sedaqat, H., & Amir Abadi, A. Trans.). Tehran, Philosophy Publications Institute. [In Persian]
7. Ibn Abi Jumhour, M. (1405 AH). *Awali Al-La'ali al-Aziziya fi al-Ahadith al-Diniya*, Qom: Dar Seyyed al-Shohadale al-Nashr. [In Arabic]
8. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Thematic interpretation*. Qom: Esra Publications. [In Persian]
9. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *The dignity of reason in the geometry of religious knowledge*. (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
10. Kant, I. (1390 AP). *Religion is within the scope of reason*. Tehran: Naqsh va Negar. [In Persian]
11. Khademi, E., & Purakbar, L. (1393 AP). The science of the perfect human being from the point of view of Mulla Sadra, *Religious Thought Quarterly Journal*, 14(4), pp. 109-110. [In Persian]
12. Lamont. C. (1997). *The Philosophy of Humanism*. Humanist Press. (8<sup>th</sup> ed.).

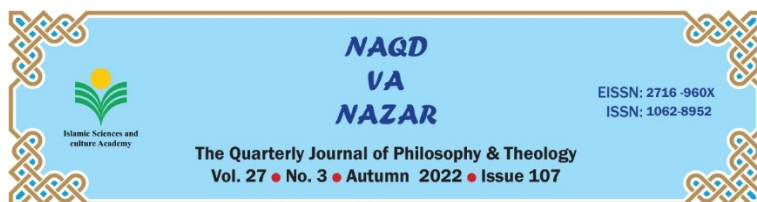


13. Locke, J. (1390 AP). *An account of human understanding*. Tehran: Shafi'i Publications. [In Persian]
14. McGrath, A. (1382 AP). *An introduction to the thinking of the religious reform movement*. (Haddadi, B, Trans.). Publication of the Center for Studies and Research of Religions and Denominations. [In Persian]
15. Mojtahedi, K. (1375 AP). *Philosophy in the Middle Ages*. Tehran: Sepehr Publications. [In Persian]
16. Motahari, M. (1374 AP). *A Collection of works*, Qom, Sadra. [In Persian]
17. Nasr, H. (1380 AP). *Knowledge and spirituality*. Tehran: Sohrevardi Research and Publishing Office. [In Persian]
18. Nikzad, A. (1382 AP). *Islam and secularism*. Rawaghe Andisheh, 17, p. 32. [In Persian]
19. Oney, B. (1381 AP). *Kant's moral theory*. (AleBouye, A. Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
20. Rachels, J. (1993). *The Elements of Moral Philosophy*, (2<sup>nd</sup> ed.). New York: McGraw-Hill, Inc.
21. Sadr al-Maltahin Shirazi, M. (1420 AH). *Al-Shawahid al-Roboubiyah*. Beirut: Al-Markaz al-Jame'ei le al-Nashr. [In Arabic]
22. Sadr al-Mute'alehin Shirazi, M. (1420 AH). *Description of Usul Kafi*. (Khajawi, M, Ed.). Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
23. Sadr al-Mute'alehin, M. (1363 AP). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
24. Sartre, J. (1361 AP). *Existentialism and human originality*. (Rahimi, M. Trans.). Morwarid Publications. [In Persian]
25. Tavakoli, Q. H. (1382 AP). Religious Humanism and Secular Humanism, *Theological Philosophical Researches*, 5(17), pp. 45-64. [In Persian]



نظر  
صدر

آسیب شناسی مؤلفه‌های دین‌گرایی اومانسیم در تفکر دینی



### Research Article

## An Analysis, and Two Interpretations, of Mullā Rajabali Tabrīzī's View of Equivocity of "Existence"

Mahdi Askari<sup>1</sup>    Mohammed Soori<sup>2</sup>

Received: 30/05/2022

Accepted: 03/07/2022

### Abstract

The equivocity (*al-ishtirāk al-lafzī*) and univocity (*al-ishtirāk al-ma'navī*) of the term "exist" was always a concern of recent Muslim philosophers (since Mīrdāmād until the present day). Some philosophers believe in the equivocity of "existence" and others adhere to its univocity. A proponent of equivocity is Mullā Rajabali Tabrīzī. He believes that the term "exist" means two distinct things when it is used about the necessary being and possible beings. The main problem of this article is to provide an account of this thesis and the arguments of Tabrīzī for his view. We offer our critiques as well as two interpretations of his equivocity thesis. One interpretation was provided by Mullā Abd al-Raḥīm Damāwandī and the other by a student of Tabrīzī called Mīr Ismā'īl Khātūnābādī. The

---

1. PhD student of Islamic philosophy and theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author): mehdiaskari1371@gmail.com.

2. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: mohammedsoori@gmail.com.

\* Askari, M. & Soori, M. (2022). An Analysis, and Two Interpretations, of Mullā Rajabali Tabrīzī's View of Equivocity of "Existence". *Journal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 178-197.

Doi: 10.22081/jpt.2022.64079.1949

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

method of this research is library research and descriptive-analytic. The rough conclusion of this paper is that Tabrīzī fails to articulate philosophical arguments for the equivocity of “existence,” and his evidence from religious texts is worthy of consideration only if we accept his peculiar method of exegesis. Of the two interpretations of Tabrīzī’s thesis of equivocity of “existence,” that of Mīr Ismā’īl Khātūnābādī is more accurate and noteworthy in our view.

### **Keywords**

Mullā Rajabālī Tabrīzī, equivocity of “existence,” univocity of “existence,” Mīr Ismā’īl Khātūnābādī, Mullā Abd al-Raḥīm Damāwandī.

۱۷۷



نظر  
صدر

آسیب شناسی مؤلفه های دین گرایی اومانیسم در تفکر دینی

### مقاله پژوهشی

## تحلیل دیدگاه ملا رجبعلی تبریزی درباره اشتراک لفظی وجود و دو تفسیر از آن

محمد سوری<sup>۲</sup>

مهدی عسگری<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۹

### چکیده

اشتراک لفظی و معنوی وجود همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان متأخر اسلامی (از زمان میرداماد تا عصر حاضر) بوده است. در این میان برخی از فیلسوفان قائل به اشتراک لفظی وجود و عده‌ای دیگر قائل به اشتراک معنوی وجود شده‌اند. یکی از فیلسوفان قائل به اشتراک لفظی وجود، ملا رجبعلی تبریزی است. وی معتقد است که وجود میان واجب و ممکن به دو معنای متفاوت به کار می‌رود. مسئله اصلی در این مقاله، بیان و تحلیل همین آموزه و دلیل‌های تبریزی است. این تحلیل هم از رهگذر نقدهای نگارنده و هم از رهگذر بیان دو تفسیر از این آموزه بیان می‌شود. تفسیر اول از آن ملا عبدالرحیم دماوندی و تفسیر دیگر برای یکی از شاگردان تبریزی به نام میرمحمداسماعیل خاتون‌آبادی است. روش بحث کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی است. نتیجه اجمالی که این مقاله به آن دست یافته این است که تبریزی در بیان ادله عقلی برای اثبات اشتراک لفظی وجود ناکام است و ادله نقلی او نیز تنها با توجه به روش تفسیری خود او قابل اعتنا خواهند بود و از میان دو تفسیری که از آموزه اشتراک لفظی وجود نزد تبریزی بیان می‌شود، نظر میرمحمداسماعیل خاتون‌آبادی درست‌تر و درخور توجه بیشتر است.

### کلیدواژه‌ها

ملا رجبعلی تبریزی، اشتراک لفظی وجود، اشتراک معنوی وجود، میرمحمداسماعیل خاتون‌آبادی، ملا عبدالرحیم دماوندی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mehdiaskari1371@gmail.com

mohammedsoori@gmail.com

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

\* عسگری، مهدی؛ سوری، محمد. (۱۴۰۱). تحلیل دیدگاه ملا رجبعلی تبریزی درباره اشتراک لفظی وجود و دو تفسیر از آن. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۱۷۸-۱۹۷. Doi:10.22081/JPT.2022.64079.1949

سخن از اشتراک لفظی و معنوی وجود در فلسفه متأخر اسلامی (از زمان میرداماد تا عصر حاضر) همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. البته این بدان معنا نیست که قبل از آن در سنت فلسفی و کلامی نتوان از آن سراغی گرفت؛ اما در فلسفه متأخر اسلامی با ظهور ملاصدرا و مطرح شدن هرچه بیشتر مباحث وجود، مسئله اشتراک لفظی و معنوی وجود بیش از پیش مورد بحث و بررسی قرار گرفت. این مسئله تا جایی اهمیت پیدا کرده است که عده‌ای آن را از «امهات مسائل فلسفی» دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۸).

اشتراک لفظی و معنوی را می‌توان در دو ساحت فلسفه و ادبیات پی گرفت؛ به این معنا که اشتراک لفظی و معنوی در ادبیات و فلسفه، اشتراک لفظی است. توضیح آنکه در ادبیات، اگر یک لفظ برای چند معنا به‌طور مجزا وضع شده باشد، آن مشترک لفظی «مشترک معنوی» خواهد بود و اگر یک لفظ برای جامع بین چند چیز وضع شده باشد، لفظ «مشترک معنوی» خواهد بود. پس می‌توان گفت که در ادبیات، اشتراک لفظی و معنوی دایره مدار وحدت یا تعدد وضع است. اما در علوم عقلی، اشتراک لفظی و معنوی دایره مدار وحدت و کثرت حقیقی است؛ به این معنا که اگر لفظی دارای معانی متعدد باشد که هر کدام از آن معانی، دارای اثر خاص و مبدأ کار مخصوص باشد، این مشترک لفظی «مشترک معنوی» است، اما اگر مفهوم واحدی بر مصادیق متعدد صادق باشد، به گونه‌ای که آن مصادیق، جامع واقعی داشته و آثار از آن جامع واحد نشئت بگیرد، در این صورت مشترک، «مشترک معنوی» خواهد بود (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۲۵۱-۲۵۲).

قائلان به اشتراک معنوی وجود بر این باورند که «وجود» در واجب و ممکن به یک معنا است و در مقابل، قائلان به اشتراک لفظی وجود معتقدند که «وجود» در واجب و ممکن به دو معنای متفاوت به کار می‌رود. فی‌المثل اگر گفته شود که «درخت وجود دارد» یا «انسان وجود دارد»، وجود در هر دو گزاره مانند وجود در گزاره‌ای است که در آن گفته شود «واجب‌الوجود وجود دارد». این تحلیل طبق نظر قائلان به اشتراک معنوی وجود است؛ اما اگر فیلسوف معتقد به اشتراک لفظی باشد، آن‌گاه می‌گوید که





وجود در گزاره «واجب الوجود وجود دارد» با وجود در گزاره «انسان وجود دارد» متفاوت است. در این میان ملا رجبعلی تبریزی نیز قائل به اشتراک لفظی وجود است؛ به این معنا که وجود را میان واجب و ممکن به دو معنای متفاوت می‌داند. از این رو تبریزی به نقل ادله عقلی و نقلی می‌پردازد تا خود را در این نظریه موجه کند.

ذکر این نکته ضروری است که انگیزه‌های دینی و کلامی در دیدگاه ملا رجبعلی تبریزی تأثیر به‌سزایی داشته؛ هرچند خود وی به این انگیزه‌ها اشاره نکرده است. شاید بتوان گفت انگیزه اصلی وی در دفاع از نظریه اشتراک لفظی وجود، پرهیز از تشبیه خالق به مخلوقات است. البته این سخن - همان‌طور که اشاره خواهد شد - برای او منشأ اعتقادی و کلامی دارد و در تلاش است تا این انگیزه را مستند به روایت نیز بکند.

آنچه در این مقاله به‌عنوان مسئله اصلی، مورد واکاوی قرار می‌گیرد بیان، تبیین و تحلیل ملا رجبعلی تبریزی از مسئله اشتراک لفظی و معنوی وجود است. در این میان دو تن از فیلسوفان بعد از تبریزی، یعنی ملا عبدالرحیم دماوندی و میرمحمداسماعیل خاتون‌آبادی، نظریه تبریزی را تفسیر کرده‌اند و ما در مقاله حاضر با توجه به این دو تفسیر، دیدگاه تبریزی را بررسی خواهیم کرد.

در باره نظریه اشتراک لفظی وجود نزد تبریزی، یک مقاله با عنوان «بررسی انتقادی ادله عقلی ملا رجبعلی تبریزی بر اشتراک لفظی وجود»<sup>۱</sup> موجود است. در این مقاله نویسندگان تنها به بررسی انتقادی ادله عقلی تبریزی در اثبات اشتراک لفظی وجود پرداخته‌اند، اما آنچه ما بدان می‌پردازیم، شامل شش بخش است: ۱. تعریف اشتراک لفظی و معنوی وجود از دیدگاه تبریزی؛ ۲. بیان تاریخچه‌ای که تبریزی به‌عنوان مؤید از دیگر فیلسوفان برای اثبات رأی خود می‌آورد؛ ۳. بیان ادله عقلی؛ ۴. بیان ادله نقلی؛ ۵. تفسیر ملا عبدالرحیم دماوندی؛ ۶. تفسیر میرمحمداسماعیل خاتون‌آبادی. با توجه به این مقدمه، به بیان نظر ملا رجبعلی تبریزی در مسئله اشتراک لفظی وجود و اشتراک معنوی وجود می‌پردازیم.

۱. امینی، جبار؛ سعیدی‌مهر، محمد و افضلی، علی. (۱۳۹۹). حکمت صدرایی، شماره ۲، صص ۶۵-۷۴.



## ۱. تعریف و تاریخچه اشتراک لفظی و معنوی وجود از دیدگاه تبریزی

منبع آگاهی ما درباره نظر ملا رجبعلی تبریزی در مورد اشتراک لفظی وجود، رساله اثبات واجب است. البته وی در رساله الأصل الأصل نیز اشاره مختصری به این نظر دارد،<sup>۱</sup> اما تفصیل آن را در رساله اثبات واجب بحث کرده است. از این رو عمده بحث‌ها متمرکز بر رساله مذکور است.

تبریزی اشتراک لفظی و معنوی وجود را این گونه تعریف می‌کند: «باید دانست که اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ، یا اشتراک در آن لفظ است به‌تنها، مثل اشتراک لفظ عین، میان آفتاب و چشم. این اشتراک لفظی و آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند. در این مقام یا اشتراک آن چند چیز در لفظ تنها نیست، بلکه معنای آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است. این اشتراک را اشتراک معنوی می‌نامند، مثل لفظ حیوان که مشترک است میان انسان و فرس و یک معناست در هر دو» (تبریزی، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۲۲۲).

با توجه به آنچه در مقدمه، درباره اشتراک لفظی وجود در ادبیات و فلسفه گفته شد، به نظر می‌رسد تبریزی معنای ادبی اشتراک لفظی و معنوی وجود را در تعریف خود در نظر دارد و ثمرات فلسفی را بر این تعریف بار می‌کند. البته می‌توان سخن او را این گونه توجیه کرد که وی بین اشتراک لفظی و معنوی در فلسفه و ادبیات تفاوتی قائل نیست؛ لذا تعریف اشتراک لفظی و معنوی را این گونه بیان کرده است.

تبریزی بیان می‌کند که مشهور میان مردم این است که نظریه اشتراک لفظی وجود نظریه‌ای سخیف است و هیچ‌یک از دانشمندان و علما به آن قائل نبوده‌اند. وی این عقیده را باطل می‌داند و با آوردن شاهد‌هایی از متن‌های فیلسوفان دیگر سعی بر آن دارد تا نشان دهد که وی در این عقیده تنها نیست و دیگر فیلسوفان نیز به آن معتقد بوده‌اند. وی در تأیید نظریه خود، دو نقل قول از معلم اول، ارسطو، یک نقل قول از معلم ثانی،

۱. در انتساب رساله الأصل الأصل برخی تشکیک کرده‌اند؛ اما با توجه به پژوهش‌های اخیر درباره این رساله، حداقل الأصل الأصل در بردارنده آرای حکیم تبریزی است و از این رو انتساب این آرا به او صحیح است (برای مطالعه بیشتر نک: عسگری، ۱۴۰۰).





ابونصر فارابی (متوفی ۳۲۹ق)، یک نقل قول از فیلسوف اهل مادرید، مسلمة بن احمد مجریطی (متوفی ۳۹۸ق)، یک نقل قول از صوفیه، یک نقل قول از شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰ق) و یک نقل قول از حکمای هند بیان می‌کند. برخی از سخنانی که توسط تبریزی از فیلسوفان نقل شده همراه با استدلال است و برخی دیگر صرف نقل قول. از این رو اولویت ما در نقل با سخنانی است که با استدلال همراه هستند. ذکر این نکته ضروری است که استدلال‌های بیان‌شده در ذیل هر نقل قول از آن نگارندگان این سطور است و تبریزی به آن‌ها اشاره نکرده است. دلیل بیان کردن استدلالی این نقل‌ها این است که بتوانیم تا حدی روشن کنیم که چرا تبریزی این قول‌ها را به‌عنوان مؤید برای تأیید نظریه خود می‌آورد.

### ۱-۱. نقل قول اول

تبریزی همچون دیگر فیلسوفان مسلمان کتاب ائولوجیا را از آن ارسطو می‌دانسته است. از این رو در آثارش این کتاب را به معلم اول منتسب می‌کند. تبریزی از قول معلم اول، ارسطو، در کتاب ائولوجیا نقل می‌کند: «و الله تعالی يحدث إتیات الأشياء و صورها معاً؛ و خدای تعالی وجودهای اشیا و صورت‌های آن‌ها را با هم حادث می‌کند» (تبریزی، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۲۲۳؛ فلوپین، ۱۹۵۵م، ص ۵۱). علاوه بر روایت تبریزی، برای ارجاع به نقل قول‌های تبریزی به منابع اصلی آن‌ها نیز مراجعه شده است. استدلال: این جمله بدان معناست که خداوند وجودهای اشیا و صورت‌های آن‌ها را که همان ماهیت آن‌هاست با هم موجود می‌کند. از این رو می‌توان گفت که وجود و ماهیت اشیا مخلوق خداوند هستند. حال اگر معنای وجود در خداوند و سایر موجودها به یک معنا باشد، آن‌گاه خداوند نیز باید مخلوق باشد. از این رو خداوند به وجودی غیر از وجود مخلوقات متصف خواهد بود.

### ۲-۱. نقل قول دوم

این نقل قول نیز از ارسطو، به نقل از کتاب ائولوجیا است: «الواحد المحض هو علة

الأشياء كلها و ليس كشيء من الأشياء؛ واحد محض علت همه اشيا است و مانند هیچ یک از آن‌ها نیست» (تبریزی، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۲۲۳؛ فلوطین، ۱۹۵۵، ص ۱۳۴).

استدلال: واحد محض یا همان واجب‌الوجود دو ویژگی دارد: ۱. علت تمام اشیا است؛ ۲. مانند هیچ یک از اشیا نیست. حال اگر واحد محض به همان وجودی متصف شود که اشیا به آن متصف می‌شوند، محذوری پیش می‌آید و آن خلاف فرض است؛ زیرا فرض این بود که واحد محض مانند هیچ یک از اشیا نباشد و حال آنکه در اینجا، میان آن دو فرقی در وجود و دیگر اوصاف نیست. از این رو واحد محض به همان وجودی که اشیا بدان موجودند موجود نیست.

### ۱-۳. نقل قول سوم

این نقل قول از معلم دوم، فارابی، از کتاب فصول مدینه نقل شده است. «وجوده تعالی خارج عن سائر الموجودات و لا یشارک شیئاً منها فی معنی أصلاً، بل إن کانت مشارکة فی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلك الاسم؛ وجود الله تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات، یعنی غیر معنای وجود سایر موجودات است و شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنا اصلاً و اگر مشارکتی باشد، در اسم خواهد بود و بس؛ نه در معنا که فهمیده از آن اسم می‌شود» (تبریزی، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۲۲۵؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۳). تبریزی همین قول را به مسلمة بن احمد مجریطی نیز منتسب کرده است.

### ۱-۴. نقل قول چهارم

تبریزی از صوفیه نقل می‌کند که معتقدند در مقام تنزیه، اسم را نباید وارد کرد. از این رو گفته‌اند: «لا اسم و لا رسم و لانعت و وصف» شیخ محمود شبستری در این باره این گونه سروده است:

منزه ذاتش از چند و چه و چون      تعالی ذاته عما یقولون

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۲۰)

در ادامه، تبریزی اقوالی را از دیگر فیلسوفان، صوفیان، عارفان و حکمای هند نقل



می‌کند و معتقد می‌شود که تمامی آن‌ها به اشتراک لفظی وجود قائل بوده‌اند (تبریزی، ۱۳۵۷، ج ۱، صص ۲۲۶-۲۲۸).

با توجه به تنوعی که در نقل‌های تبریزی وجود دارد، می‌توان گفت که وی تحت تأثیر اندیشه تمام علما، صوفیان، حکما و عرفای قبل از خود بوده است. اما با توجه به استناد وی به ائولوژیا و فارابی، می‌توان گفت تبریزی بیشتر از هر منبعی، تحت تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی بوده است.

## ۲. ادله عقلی بر اثبات اشتراک لفظی وجود

تبریزی برای اثبات اشتراک لفظی بین واجب و ممکن چند استدلال می‌کند:

### ۲-۱. دلیل اول

مقدمه اول: خداوند فاعل وجود است؛

مقدمه دوم: فاعل شیء نمی‌تواند قابل قرار گیرد؛

نتیجه: خداوند متصف به وجود نمی‌شود. [البته منظور وجود ممکنات است] (تبریزی،

۱۳۸۶، ص ۲۹).

بررسی: این استدلال به گونه‌ای مطرح شده است که گویا مصادره به مطلوب است؛ زیرا اصل مدعا این است که خداوند به وجود ممکنات متصف نمی‌شود. تبریزی می‌گوید این وجود قابل است و خداوند فاعل؛ از این رو فاعل نمی‌تواند قابل باشد. در اینجا باید گفت که وجود معنای وصفی دارد. از این رو تبریزی باید استدلال خود را به این شکل بیان می‌کرد که خداوند از آن جهت که فاعل است، به صفات قابل‌ها متصف نمی‌شود. یکی از صفات قابل‌ها وجود است، از این رو خداوند به این صفت متصف نمی‌شود. همان‌طور که دیده می‌شود، اگر استدلال را هم بازنویسی کنیم، باز هم در مصادره به مطلوب هستیم؛ زیرا این استدلال عین مدعاست و آنچه باید اثبات شود این است که به چه دلیل خداوند به صفات ممکنات که یکی از این صفات وجود است متصف نمی‌شود، نه اینکه بگوییم خداوند به صفات قابل‌ها متصف نمی‌شود (عین مدعا)



و بعد از آن بگوئیم که خداوند به وجود که یکی از این صفات است متصف نمی‌شود.

## ۲-۲. دلیل دوم

این دلیل از چند مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: وجود بدیهی التصور است و این وجود بدیهی التصور دو ویژگی دارد:

۱. صفت ممکن است؛ ۲. محتاج است به ذات ممکن؛

مقدمه دوم: اگر معنای وجود میان ممکن و واجب مشترک باشد، آن معنا از سه حال

خارج نیست: ۱. یا عین ذات واجب است؛ ۲. یا جزء ذات واجب است؛ ۳. یا عارض

ذات واجب است؛

مقدمه سوم: این وجود بدیهی التصور عین ذات واجب نمی‌تواند باشد. دلیل این امر

آن است: ۱. این معنا بدیهی است، ولی ذات واجب بدیهی نیست؛ ۲. این معنا صفت

است و صفت نمی‌تواند ذات باشد؛ ۳. این معنا محتاج است و محتاج عین ذات واجب

نخواهد بود.

نتیجه: وجود در ممکنات غیر از وجود در خداوند است (تبریزی، ۱۳۵۷، ج ۱، صص ۲۳۲-۲۳۴).

بررسی: در مقدمه اول، تبریزی معتقد است که وجود صفت ممکن است. این همان

مدعایی است که باید او اثبات می‌کرد، نه اینکه آن را در مقدمات بحث تکرار کند. به

عبارت دیگر، وی با آوردن این مقدمه نتیجه را از قبل گرفته است.

## ۳. ادله نقلی بر اثبات اشتراک لفظی وجود

تبریزی این ادله نقلی را برای دو مطلب نقل می‌کند: ۱. اثبات اشتراک لفظی وجود میان

واجب و ممکن؛ ۲. نفی صفات از ذات واجب الوجود. در ادامه به برخی از این روایت‌ها

اشاره خواهیم کرد.

اولین روایت مورد استناد خطبه‌ای از نهج البلاغه است که می‌فرماید: «کمال

الإخلاص نفی الصفات؛ یعنی بالاترین درجه اخلاص این است که ما از خداوند متعال

صفات را نفی کنیم» (نهج البلاغه، خطبه ۱).





روایت دوم در کتاب کافی نقل شده است که «کلّ موصوف مصنوع و صانع الأشياء غیر موصوف؛ یعنی هر موصوفی مخلوق است و خالق همه اشیا موصوف نیست» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۳).

روایت سوم را ابن بابویه در توحید از علی بن موسی الرضا علیه السلام چنین نقل کرده است: «و نظام توحید الله نفي الصفات عنه بشهادة العقول كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل مخلوق أن له خالفاً ليس بصفة ولا موصوف و بشهادة كل صفة و موصوف بالإقتران بالحدث و شهادة الحدث؛ و سامان یگانگی خداوند به نفس صفت‌ها از اوست؛ زیرا خردها گواهند که هر صفت و موصوفی آفریده است و هر مخلوقی گواه بر آن است که او را آفریننده است که صفت و موصوف نیست و هر صف و موصوفی بر نزدیکی به هم گواه هستند و نزدیک بودن به هم گواه پیدایش است» (صدوق، ۱۳۹۸ق، صص ۳۴-۳۵؛ ۱۳۸۴، ص ۳۹).

بررسی: تبریزی روایات دیگری را نیز نقل می‌کند. اما آنچه در این باره می‌توان گفت این است که نظریه فلسفی‌ای که در ذهن تبریزی است اشتراک لفظی وجود می‌باشد. از این رو وی احادیث را با توجه به این نظریه تفسیر می‌کند. حال اگر وی همچون ملاصدرا به اشتراک معنوی وجود قائل بود، احادیث را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کرد. برای واضح شدن بحث، مثالی بیان خواهد شد.

در برخی از روایات سخن از تباین بین حق و خلق رفته است. شیخ صدوق از قول امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که امام فرمودند: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ؛ بنابراین هر آنچه در آفریده است، در آفریننده یافت نمی‌شود و هر آنچه در آفریده ممکن است، در سازنده او ممتنع می‌باشد» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰؛ صدوق، ۱۳۸۴، ص ۴۳).

قاضی سعید قمی (متوفی ۱۱۰۷ق)، از شاگردان طراز اول تبریزی که معتقد به اشتراک لفظی وجود بین خالق و مخلوق است، در تفسیر این فقره از حدیث امام رضا علیه السلام معتقد است که اگر خداوند با ممکنات اشتراک داشته باشد، آن‌گاه این امر مستلزم آن است که مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک بین واجب و ممکن وجود داشته باشد،

هرچند که این مابه‌الامتياز و مابه‌الاشتراک به حیثیات مختلف باشد. این امر مستلزم ترکیب در ذات باری تعالی است، هرچند که این ترکیب به جهات متعدده باشد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۰).

در روایتی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند: «الَّذِي نَأَى مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ؛ خداوند متعال از خلقش دور است، پس هیچ چیزی مانند او نیست» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۱). این حدیث شریف نیز همانند حدیث بالا سخن از تباین بین خداوند و مخلوقاتش می‌کند.

ملاصدرا در تفسیر این فقره از حدیث می‌نویسد: «قوله عليه السلام: الذي نأى من الخلق فلا شيء كمثل له، إذ لا ماهية له حتى يشار له فيها شيء فيكون مثلاً له، وأما وجوده الذي هو حقيقة ذاته، فهو غير متناه في الشدة والكمالية ووجودات الخلائق ووجودات ناقصة ضعيفة نازلة في منازل النقصان فهي بعيدة المراحل عن مرتبته؛ امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: خداوند متعال از خلقش دور است، پس هیچ چیزی مانند او نیست؛ زیرا هیچ ماهیتی ندارد تا اینکه در آن ماهیت چیزی با او شریک شود و مانند او بشود. و اما وجود خداوند که حقیقت ذات اوست، در شدت و کمال غیرمتناهی است و وجودهای آفریده‌ها وجودهای ناقص و ضعیفی می‌باشند که مراتب ناقصی هستند که این مراتب از مرتبه باری تعالی دور است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۲۰).

همان‌طور که از عبارت ملاصدرا پیداست، وی مراتب تشکیکی بین خالق و مخلوق را در نظر می‌گیرد و مرتبه واجب را همان مرتبه کمال و قوت در نهایت شدت می‌داند و مرتبه مخلوقات را مرتبه‌ای پایین‌تر. ناگفته پیداست که اگر مراتب تشکیکی وجود و اشتراک معنوی وجود توسط صدرا پذیرفته نشده بود، نمی‌توانست این گونه تفاسیر را از روایات ارائه کند.

از آنچه گفته شد می‌توان این نتیجه را گرفت که فیلسوف با توجه به نظریه‌ای که در ذهن داشته است، به تفسیر متون دینی پرداخته و سعی در فهم آن‌ها داشته است. بعد از بیان دلایل تبریزی بر اثبات اشتراک لفظی وجود، به دو تفسیر از بیانات او در





این باره می‌پردازیم. تفسیر اول از آن ملا عبدالرحیم دماوندی و تفسیر دیگر از میر محمد اسماعیل خاتون‌آبادی است که از شاگردان تبریزی بوده است.

#### ۴. تفسیر ملا عبدالرحیم دماوندی

ملا عبدالرحیم بن محمد یونس دماوندی اصفهانی (متوفی بعد از ۱۱۶۲ق) از شاگردان درس ملا محمدصادق اردستانی است (آقابزرگ، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۳۵۹). از آثار او می‌توان به شرح حدیث حقیقت (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۹۶)، شرح کلام امیرالمؤمنین (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۳۷)، الفیوضات الحسینیة (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۴۱۰)، حدوث العالم (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۲۷۲) و رساله القضاء و القدر (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۳۱۰) را نام برد.

دماوندی از جمله فیلسوفانی است که به صورت مختصر به دیدگاه تبریزی درباره اشتراک لفظی وجود اشاره و تفسیری عرفانی از آن ارائه کرده است. منبع آگاهی ما از تفسیر ملا عبدالرحیم دماوندی، کتاب او با عنوان مفتاح اسرار حسینی در اسرار سیر و سلوک است.

وی معتقد است کسی که به اشتراک لفظی در اسما و صفات الهی قائل شود، معرفتش کامل نیست. دلیل این مطلب هم آن است که قائل به اشتراک لفظی وجود تنها به تنزیه قائل شده و از تشبیه غفلت کرده است؛ از این رو در معرفت به حق تعالی که باید تشبیه و تنزیه با هم باشد، دچار خلل و نقصان است.

در ادامه، وی نقل قول دوم، سوم و چهارم تبریزی را بیان می‌کند و سعی در توجیه آن‌ها دارد. وی می‌نویسد:

اشتراک لفظی حق است، نظر به مرتبه احدیت، چنانچه همه اولیا و حکما قائلند و ما در این مفتاح بیان نمودیم و این مرتبه را تعبیر به «هو» نموده‌اند. و اشتراک معنوی هم حق است، نظر به مرتبه واحدیت و ظهور احدیت در مظاهر، و همه به این قائلند (دماوندی، ۱۳۹۸، صص ۱۲۰-۱۲۲).

بررسی: آنچه دماوندی بیان کرده، با توجه به تقسیم مراتب هستی است. وی معتقد



است که ما یک مرتبه احدیت داریم که در آن مرتبه از اسما و صفات حق تعالی خبری نیست و به عبارتی ذات بحت است؛ از این رو می‌توانیم به اشتراک لفظی وجود قائل شویم، اما در مرتبه واحدیت که ظهور اسما و صفات رخ می‌دهد، می‌بایست به اشتراک معنوی وجود قائل شویم.

این سخنان دماوندی اولاً براساس پیش‌فرض‌های عرفانی وی می‌باشد و در آثار به‌جامانده از تبریزی نمی‌توان شاهی برای آن‌ها یافت. ثانیاً اگر در مرتبه احدیت، ظهور اسما و صفات رخ نداده باشد و تنها ذات بحت باشد (همان‌طور که عرفا به آن قائلند)، دیگر سخن گفتن از اشتراک لفظی معنایی ندارد؛ زیرا کثرتی باید باشد تا اشتراک نیز معنا پیدا کند و در این مرتبه کثرتی وجود ندارد.

بنابراین، نظر دماوندی با سخنان تبریزی هم‌خوانی ندارد و می‌توان آن را تفسیر ذوقی از آموزه اشتراک لفظی وجود نزد تبریزی دانست.

## ۵. تفسیر محمداسماعیل خاتون‌آبادی

برخی از شاگردان تبریزی منتقد آرا و افکار استاد خود بودند. یکی از نقدهایی که به تلقی تبریزی از اشتراک لفظی وجود وارد شده است را شاگردش ملا محمداسماعیل خاتون‌آبادی (متوفی ۱۱۱۶ق) وارد کرده است. منبع آگاهی ما از تفسیر خاتون‌آبادی رساله عقاید اصولین وی است که تا به حال تصحیح نشده است؛ از این رو به تنها نسخه خطی از آن که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود رجوع شده است. در این رساله، خاتون‌آبادی بعد از نقل رساله اثبات واجب به بیان رأی و نظر خود درباره آموزه اشتراک لفظی وجود نزد تبریزی می‌پردازد. البته تفسیر او با انتقادهایی نیز همراه است. تفسیر و نقد او مقدماتی دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

مقدمه اول: وجود و هستی در دیدگاه حکما چیزی است که منشأ آثار خارجی است و موجود چیزی است که صاحب این منشأ و آثار باشد.

نکته‌ای که درباره این مقدمه می‌توان گفت این است که حکما (به‌ویژه از زمان ملاصدرا به بعد) معتقدند وجود خارجی، منشأ آثار خارجی است و نه وجود ذهنی.





وجود خارجی از دیدگاه این دسته از حکما، وجودی است که آثار مطلوبی که از آن وجود انتظار می‌رود در خارج ظهور و بروز یابد (میرداماد، ۱۳۸۰، صص ۶۷-۶۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۱۱-۳۱۲). از این رو گویا خاتون‌آبادی همچون استادش، ملا رجبعلی تبریزی، اعتقادی به وجود ذهنی ندارد و وجود را منحصر در وجود خارجی می‌داند.

مقدمه دوم: حکما با نگاه به همین منشأ آثار بودن وجود دانسته‌اند که هیچ تفاوتی نمی‌توان بین منشأ آثار بودن خدا و مخلوقات یافت؛ از این رو هم به خداوند متعال و هم به دیگر مخلوقات، لفظ موجود را اطلاق می‌کردند. فی‌المثل به خداوند می‌گویند موجود و به زید نیز موجود گفته می‌شود؛ از آن حیث که خداوند و زید هر دو منشأ آثار خارجی هستند، تفاوتی میان آن‌ها نیست و از این رو می‌توان لفظ وجود را به آن‌ها اطلاق کرد. در این فرض، وجود را می‌توان «وجود مطلق» نامید.

بعد از بیان این مطلب، خاتون‌آبادی یک دلیل برای آن اقامه می‌کند. وی می‌نویسد: و چون [حکما] دیده‌اند که خدای عزوجل را ممکن نیست که ذاتی و ماهیتی و وجودی زاید بر ذات باشد و مرکب باشد از ماهیت و وجود؛ بلکه ذاتی است بسیط و بحت که به وهم و عقل و خیال در نمی‌آید؛ زیرا که ماهیت و رای وجود و لوازم خارجی وجود را از او انتزاع کرده باشند، ندارد تا آن ماهیت را منتزع از وجود در ذهن درآرند (خاتون‌آبادی، برگ ۴۸ الف - ۴۸ ب).

مقدمه سوم: حکما به نوعی دیگر از وجود نیز قائل‌اند که به آن «وجود خاص» می‌گویند. خاتون‌آبادی درباره این نوع از وجود می‌نویسد:

و همچنین دیده‌اند که سایر ممکنات را وجودی است و ماهیتی و رای وجود که متصف است آن ماهیت به وجود؛ لهذا آن ماهیت را هرگاه مُعَرَّای از وجود و لوازم خارجی او سازند در ذهن درمی‌آید و نیز دیده‌اند که این وجودات ممکنه معلول خاص خدای عزوجلند و ذات علت را تباین ذاتی است با معلول و محال است علت از جنس معلول باشد، پس گفته‌اند که وجود خاص نیز می‌باید که موجودیت خدای عزوجل و سایر ممکنات به اوست (خاتون‌آبادی، برگ ۴۸ الف).

بعد از بیان این مقدمات، این سؤال مطرح می‌شود که رابطه وجود خاص با وجود

مطلق چگونه است؟ خاتون‌آبادی در پاسخ به این پرسش جواب می‌دهد که وجود مطلق در واجب‌الوجود نمی‌تواند عین وجود خاص باشد؛ زیرا وجود مطلق بدیهی است، برخلاف وجود خاص که نظری است. دلیل دیگر این است که وجود مطلق نمی‌تواند جز واجب‌الوجود باشد؛ زیرا اگر جزء ذات باشد، آن‌گاه باید خارج و عارض بر ذات باشد. در صورتی که چیزی نمی‌تواند عارض ذات اقدس الهی شود و اگر چیزی عارض شود، لازم می‌آید که ذات الهی مرکب باشد.

شاید گفته شود که این وجود مطلق می‌تواند صفتی برای خداوند متعال باشد. خاتون‌آبادی در پاسخ به این سخن همچون استادش تبریزی معتقد است که خداوند صفتی ندارد. در نتیجه، این وجود مطلق صرفاً می‌تواند امری انتزاعی، اعتباری و غیرموجود در خارج باشد؛ از این رو وجود مطلق را می‌توان اعتباری دانست.

در سطور گذشته بیان شد که وجود مطلق میان واجب و ممکن مشترک است و مشخص شد که وجود مطلق امری انتزاعی و اعتباری است. با توجه به این مقدمه، می‌توان پرسید که تفاوت میان انتزاع این وجود در واجب و ممکن چیست؟ خاتون‌آبادی پاسخ می‌دهد که تفاوت وجود مطلق در واجب و ممکن در این است که در واجب، این وجود از ذات اقدس الهی منتزع می‌شود و در ممکن، از قیام مبدأ مجعول که همان وجود است انتزاع می‌گردد.

وی در ادامه این بحث به تعریف اعتباری و انتزاعی می‌پردازد و می‌نویسد: «و نیز انتزاعی و اعتباری امری است که خودش موجود در خارج نباشد و اینکه منشأ انتزاعش در خارج است، یعنی منتزع موجود در خارج نباشد و منتزع‌منه موجود باشد» (خاتون‌آبادی، برگ ۴۸ ب).

با توجه به توضیح‌های پیش‌گفته و تعریفی که از امر اعتباری و انتزاعی داده شد، خاتون‌آبادی بیان می‌کند که استادش رجبعلی تبریزی به اعتباریات و انتزاعیات به صورت مطلق اعتقادی نداشت. از این رو تبریزی وجود مطلق را هم نمی‌توانست پذیرد و وجود برای او در وجود خاص منحصر می‌شد. بنابراین وجود خاص خداوند متعال از آنجا که ذاتاً با وجود ممکنات تباین دارد، اشتراک وجود در اینجا





اشتراک لفظی خواهد بود. اما اگر تبریزی به انتزاعیات و اعتباریات و به تبع آن به وجود مطلق قائل می‌شد، وجود را مشترک معنوی می‌دانست.

خاتون‌آبادی در پایان بحث خود دربارهٔ اختلاف استادش با دیگر حکما می‌نویسد:  
و از این بیان و بحث معلوم شد که حقیقت نزاع و متنازع‌فیه حقیقتاً میان استاد محقق و سایر متأخرین، اعتباری و انتزاعی است که آیا امر اعتباری و انتزاعی موجود می‌باشد یا نه؟ زیرا هرکس قائل است به امر اعتباری، قائل است به وجود مطلق و او را مشترک معنوی می‌دانند میان واجب و ممکن، مثل متأخرین از شیخ رئیس و خواجه و غیره. و هرکس قائل به امر اعتباری نیست، قائل به وجود مطلق نیست و وجود را منحصر در خاص می‌داند و اشتراک وجود را میان واجب و ممکن اشتراک لفظی خواهد دانست، مثل استاد محقق و مطلقاً نزاع میان ایشان نخواهد بود در اشتراک لفظی و معنوی؛ زیرا که بنابر عدم اعتباری و انحصار وجود در خاص، هیچ‌کس از علما قائل نشده‌اند که وجود خاص میان واجب و ممکن مشترک است به اشتراک معنوی تا استاد محقق بر ایشان رد کند (خاتون‌آبادی، برگ ۴۸ ب).

بررسی: از آنچه که گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که خاتون‌آبادی در توضیح سخن استادش به دو تلقی از وجود اشاره می‌کند: ۱. وجود مطلق که امری اعتباری و انتزاعی است و این مشترک میان واجب و ممکن است و می‌توان گفت که اشتراک معنوی وجود در اینجا رخ می‌دهد؛ ۲. وجود خاص که امری حقیقی و خارجی است و از این رو اشتراک بردار نیست و این نحو از وجود میان واجب و ممکن مشترک نیست و می‌توان گفت اشتراک وجود در این قسم اشتراک لفظی است. به تفسیر خاتون‌آبادی، اشتراک لفظی نزد تبریزی نافی هرگونه امر انتزاعی است؛ از این رو وجود مطلق را نخواهد پذیرفت و موجود را منحصر در وجود خاص خواهد دانست. در نتیجه تبریزی نمی‌تواند به مشترک معنوی بودن وجود اعتقاد داشته باشد.

تفسیر خاتون‌آبادی از آموزهٔ اشتراک لفظی وجود نزد تبریزی، بسیار درخور تأمل است. تفسیر او از استادش تا حد قابل توجهی همان است که ما در آثار تبریزی می‌بینیم.

از این رو می‌توان گفت که وی این آموزه را به‌خوبی دریافته و با توجه به مبانی دیگر استاد توانسته است تفسیر درخور توجه ارائه دهد.

### نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که تبریزی در اثبات ادعای خود برای اشتراک لفظی وجود سه راه را دنبال می‌کند: راه اول بیان مؤیداتی است که در آثار دیگر فیلسوفان وجود دارد؛ راه دوم بیان ادله عقلی است؛ راه سوم بیان ادله نقلی است. هر دو دلیل عقلی‌ای که وی اقامه کرده است مصادره به مطلوب است و دلایل نقلی وی نیز به سبب نظریه تفسیری‌ای که داشته، محل مناقشه جدی است. از دو تفسیری که از آموزه اشتراک لفظی وجود نزد تبریزی بیان شد تفسیر ملا عبدالرحیم دماوندی را نمی‌توان پذیرفت. وی برای تفسیر به پیش فرض‌هایی تمسک کرده است که در آثار تبریزی نمی‌توان شاهی برای آن‌ها پیدا کرد. در مقابل، تفسیر میرمحمد اسماعیل خاتون‌آبادی که از شاگردان تبریزی است، هم با بیانات او هماهنگ است و هم با توجه به دیگر مبانی تبریزی بیان شده است. بنابراین تفسیر خاتون‌آبادی از آموزه اشتراک لفظی وجود نزد تبریزی را می‌توان تفسیری درخور توجه دانست که می‌تواند تا حد بسیاری اشکالات وارد بر نظریه تبریزی را رفع می‌کند.

۱۹۳



نظر

تحلیل دیدگاه ملا رجعی تبریزی درباره اشتراک لفظی وجود و تفسیر از آن

## فهرست منابع

\* نهج البلاغه

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة إلى تصانیف الشیعة (ج ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۶، چاپ سوم). بیروت: دارالأضواء.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۳۰ق). طبقات أعلام الشیعة (ج ۹). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳. تبریزی، ملا رجبعلی. (۱۳۵۷). رساله اثبات واجب در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و مرفندرسکی تا عصر حاضر (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، ج ۱). مشهد: انتشارت دانشگاه مشهد.
۴. تبریزی، ملا رجبعلی. (۱۳۸۶). الأصل الأصيل (مصحح: عزیز جوان پور هروی و حسن اکبری بیرق). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۱۷ق). رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه (تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، ج ۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۶. خاتون آبادی، محمد اسماعیل. عقاید اصولین. نسخه خطی دانشگاه تهران، ۶۰۶/۲.
۷. دماوندی، عبدالرحیم. (۱۳۹۸). مفتاح اسرار حسینی در اسرار سیر و سلوک (تصحیح و تحقیق و تقدیم: علی صدرائی خوبی). قم: انتشارات آیت اشراق.
۸. سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۹). شرح المنظومه (تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، ج ۲). تهران: انتشارات ناب.
۹. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲). گلشن راز (مصحح: محمد حماصیان). کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۴). التوحید (در بیان یگانگی خداوند) (مترجم: محمد علی سلطانی، چاپ دوم). تهران: ارمغان طوبا.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۸ق). التوحید (تصحیح و تعلیق: هاشم حسینی طهرانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

۱۲. عسگری، مهدی. (۱۴۰۰). بررسی‌ای در انتساب رساله‌ی الأصل الأصل به ملا رجبعلی تبریزی. آینه پژوهش، دوره ۱۹۲، صص ۲۸۱-۲۸۶.
۱۳. فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ق). فصول منتزعه (تحقیق و تصحیح و تعلیق: فوزی نجار، چاپ دوم). تهران: المكتبة الزهرا.
۱۴. فلوطین، (۱۹۵۵م). أثولوجیا در افلوطین عند العرب (محقق: عبدالرحمن بدوی). مصر: مكتبة النهضة المصرية.
۱۵. قاضی سعید قمی. (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق (مصصح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، ج ۱). تهران: مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲). اصول من الكافي (تقدیم و تعلیق: علی اکبر غفاری، ج ۱، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامیة.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح اصول الكافي (مصصح: محمد خواجوی، محقق: علی عابدی شاهرودی، ج ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث.
۱۹. میرداماد، میر محمدباقر. (۱۳۸۰). جذوات و مواقیت (تصحیح و تعلیق: علی اوجبی). تهران: انتشارات میراث مکتوب.



## References

\* Nahj al-Balagha

1. Aghabozorb Tehrani, M. M. (1403 AH). *Al-Dhari'a ila Al-Tasanif al-Shi'a*. (Vol. 13, 14, 16, 26, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Azwa'. [In Arabic]
2. Aghabozorb Tehrani, M. M. (1430 AH). *Tabaqat al-Alam al-Shi'a*. (Vol. 9). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
3. Asgari, M. (1400 AP). A study on the attribution of the treatise Asl al-Asil to Mulla Rajab Ali Tabrizi. *Journal of Mirror of Research*, 192, pp. 281-286. [In Persian]
4. Damavandi, A. (2018). *Miftah Asrar Hosseini in Israr Seir wa Soluk*. (Sadraei Khoei, Ed.). Qom: Ayatollah Eshraq Publications.
5. Farabi, A. (1405 AH). *Fusul Montaza'eh*. (Najjar, F, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Al-Maktabeh al-Zahra. [In Arabic]
6. Javadi Amoli, A. (1417 AH). *Raheeq Makhtoum's description of transcendent wisdom*. (Parsania, H, Ed., Vol. 1). Qom: Isra Publishing Center. [In Arabic]
7. Khatunabadi, M. E. *Aqa'id Usulain*. University of Tehran manuscript, 2/606.
8. Koleyni, M. (1362 AP). *Usul Min al-Kafi*. (Ghaffari, A. A., Ed. vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Islamiya Publications. [In Persian]
9. Mirdamad, M. (1380 AP). *Juzawat va Mawaqit*. (Ojabi, Ed.). Tehran: Written Heritage Publications. [In Persian]
10. Mulla Sadra, M. (1366 AP). *Description of Usul al-Kafi*. (Khajawi, M. Ed., Abedi Shahroudi, A, Vol. 4). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
11. Mulla Sadra, M. (1981). *Al-Hikma al-Mutta'aliyyah fi Al-Asfar Al-Aqliyyah Al-Araba'ah*. (Vol. 1, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath.
12. Plotin, (1955). *Athology in Plotin among the Arabs*. (Badawi, A, Ed.). Egypt: Maktabah Al-Nahda al-Misriyah.
13. Qomi, Q, S. (1415 AH). *Description of Tawheed al-Sadooq*. (Habibi, N. Q. Ed., vol. 1). Tehran: Printing and publishing Institute of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]





14. Sabzevari, M. H. (1369 AP). *Sharh al-Manzomah*. (Hassanzadeh Amoli, H, Ed., Masoud Talebi, vol. 2). Tehran: Nab Publications. [In Persian]
15. Sadouq, M. (1384 AP). *Al-Tawheed*. (in expressing God's oneness). (Soltani, M. A. Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Armaghan Tuba. [In Persian]
16. Sadouq, M. (1398 AH). *Al-Tawheed*. (Hosseini Tehrani, H. Ed.). Qom: Qom Islamic Seminary Teachers' Association. [In Arabic]
17. Shabestri, Sh. M. (1382 AP). *Gulshan Raz*. (Hamasian, M. Ed.). Kerman: Kerman Cultural Services Publications. [In Persian]
18. Tabrizi, M. R. (1357 AP). *The treatise on proof of obligation in selected works of divine sages of Iran from the era of Mirdamad and Marfenderski to the present era*. (Ashtiani, S. J. Ed., Vol. 1). Mashhad: Mashhad University Press. [In Persian]
19. Tabrizi, M. R. (1386 AP). *Al-Asl Al-Aseel*. (Javanpour Heravi, A., & Akbari Beiragh, H, Ed.). Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors. [In Persian]

۱۹۷



نظر  
صدر

تحليل ديدگاه ملا رجبعلي تبريزي درباره اشتراك لفظي وجود و دو تفسير از آن

## **The Editorial Board** (Persian Alphabetical Order)

**Alireza Ale bouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaq nia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkar**

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

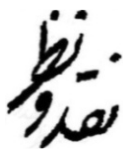
**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University



### **Reviewers of this volume**

Alireza Alebouyeh, Mustafa Azadian, Hossein Atrak, Rahman Ehterami, Mohammad Asghari, Reza Akbari, Mikael Jamalpour, Javad Danesh, Mansour Rostami, Hossein Faghih, Qudratullah Ghorbani, Isa Mouszadeh, Hadi Mousavi, Mansour Nasiri, Vahid Vahedjavan.



*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

---

**Vol. 27, No. 3, Autumn 2022**

---

**107**

Islamic Sciences and Culture Academy  
[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

**Manager in Charge:**  
**Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief:**  
**Mohammad Ali Mobini**

**Executive Director:**  
**Isa Mousazadeh**

---

☎Tel.:+ 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/3688

[jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)



## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کوچه:	کوچه:		تلفن همراه:
پلاک:	پلاک:		

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹      تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰      رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵      نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی