



DOR: 20.1001.1.27833542.1400.1.4.2.6

THE EPISTEMOLOGICAL AND GUIDING APPLICATION OF THE VERSE OF COVENANT (MITHAAQ) IN WORDLY LIFE

(Received: 2022-03-07 / Accepted: 2022-06-29)

Fatemeh Mirzaei¹

Seyedeh Shirin Hejazi²

Maryam Garmroudi³

ABSTRACT

Recognition of the guiding functions of the verses and application of these functions in guiding human beings is one of the goals of understanding the Holy Quran, which is the main interpretive and contemplative researches on the verses of the Holy Quran. The verse 172 of Surah Al-A'raf, which is known as the verse of the Covenant (Mithaaq), is one of the verses that has been studied more in terms of the description of the Unseen World (Alam Al-Ghayb) but its guiding function has been less discussed. In this article, in order to achieve the epistemological and guiding function of the verse of the Covenant, in a descriptive-analytical method, the World of Pre-Existence (Alam Adh-Dhar), and the study of human nature in this world are explained, which shows that the intuition of Divine Truth (Haqq) in the world of pre-existence is done for man and he has accepted in that world his servitude (Uboudiyyat), divine lordship (Marboubiyyat) and being a manifestation of God (Madhariyyat) with consciousness and perception. Also, with heart's intuitive guidance, man can find his attribution to the Divine Essence in worldly life. Awareness of this connection and its contents, which is exist apparently in human nature, encourages him in order to perform religious rules and worshiping deeds, and the emergence and actuality of the Divine Attributes for man is considered as the only way to reach spritual peace and comfort.

KEYWORDS: Verse of Covenant, World of Pre-existence, Epistemological Function, Life, Human Guidance

1- Master of Quranic and Hadith Sciences, Hamgaman Institute, Tehran, Iran, fatememirzaii6969@gmail.com.

2- PhD in Quranic and Hadith Sciences, Al-Zahra University, Tehran, Iran, (corresponding author), sshhejazi@gmail.com .

3- Master of Quranic Sciences, Iran, mgarmroudi1367@gmail.com

کاربست معرفتی - هدایتی آیه میثاق در زندگی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸)

فاطمه میرزایی^۱

سیده شیرین حجازی^۲

مریم گرمودی^۳

چکیده

شناخت کارکردهای هدایتی آیات و به کارگیری این کارکردها در هدایت انسان از جمله اهداف درک و فهم قرآن کریم است که غالب پژوهش‌های تفسیری و تدبیری پیرامون آیات قرآن کریم نیز در همین راستا صورت می‌گیرد. آیه ۱۷۲ سوره اعراف که به آیه میثاق شهرت دارد یکی از آیاتی است که بیشتر، از جنبه شرح عالم غیب بررسی شده و کمتر به کارکرد هدایتی آن پرداخته شده است. در این جستار، به منظور دست‌یابی به کارکرد معرفتی و هدایتی آیه میثاق، به روش توصیفی-تحلیلی، عالم ذر و بررسی ماهیت انسان در این عالم، تبیین شده است که نشان می‌دهد شهود حق در عالم ذر برای انسان صورت گرفته است و انسان در این عالم، عبودیت، ربوبیت و مظهریت را با شعور و ادراک پذیرفته است. همچنین انسان با شهود قلبی می‌تواند انتساب خود را به ذات خداوند در حیات دنیوی بیابد. آگاهی به این اتصال و مفاد آن که در فطرت انسان نمود ظاهری دارد، به انجام احکام و عبادات دینی، اشتیاق می‌دهد و ظهور و فعلیت اوصاف حق برای انسان به عنوان تنها راه کسب آرامش و آسایش نمود می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: آیه میثاق، عالم ذر، کارکرد معرفتی، زندگی، هدایت انسان

۱- کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، موسسه همگامان با ولایت، تهران، ایران، fatememirzaii6969@gmail.com

۲- دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)، sshhejazi@gmail.com

۳- کارشناسی ارشد علوم قرآنی، ایران، mgarmroodi1367@gmail.com

بیان مسئله

هدف اساسی و نهایی از نزول قرآن، هدایت انسان به سوی کمال یا قرب الهی است و همه آیات قصص، اشارات علمی، آیات اخلاق، احکام و حتی آیاتی که درباره عوالم غیبی است، در راستای هدایت انسان نازل شده است؛ به عبارت دیگر آیات قرآن یک کل به هم پیوسته باهدف و روح واحد هستند که همگی در راستای هدف اصلی قرآن، یعنی هدایت به سوی خدا، نازل شده‌اند؛ لذا فهم و درک آیات به منظور رسیدن به این هدف، از ضروریات تبیین و تفسیر آیات است که باید مورد توجه و دقت اندیشمندان مسلمان و مفسران قرار گیرد.

از سوی دیگر، بی توجهی به این اصل در تبیین و تفسیر آیات، سبب می شود هدف حق تعالی از نزول قرآن محقق نشود، چنان که به عقیده امام خمینی تاکنون تفسیر برای کتاب خدا نوشته نشده، زیرا معنی تفسیر کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را روشن کند و نظر مهم آن، بیان منظور صاحب کتاب باشد (خمینی، ۱۹۲: ۱۳۹۴). به نظر ایشان، هدف صاحب این کتاب، بیان بلاغت و فصاحت یا بیان انواع صرف و نحو نیست. همچنین این کتاب فقط برای اعجاز و دلالت بر صدق نبی اکرم (ﷺ) نیامده است، بلکه قرآن کتاب احیای قلوب برای حیات ابدی است، این کتاب خداست و به امور الهی دعوت می کند (همان: ۱۹۵).

علاوه بر این، قرآن کریم نیز از مخاطب خود می خواهد که در آیات قرآن تدبر نماید (نساء: ۸۲؛ محمد: ۲۴) و منظور از تدبر، پویایی در قرآن اندیشی و قرآن زیستی برای صعود به پله های بالای ایمان و ایجاد تقوا و عمل صالح است؛ یعنی پیام آیه را بفهمد و زمینه عمل به آن پیام را در خود فراهم سازد. با این بیان، ضرورت تفسیر و فهم قرآن، به ضرورت شناخت کارکردها و کاربردهای هدایتی آن باز می گردد و اگر قرآن به عنوان کتاب هدایت، شایسته تأمل، آگاهی و تحقیق معرفی می شود، از این روست که جنبه های هدایتی آن برای ما روشن شود.

آیه ۱۷۲ سوره اعراف از جمله آیاتی است که در باب عوالم غیبی نازل شده و به جنبه ملکوتی انسان ها اشاره می کند:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾:

«و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم.»

بر اساس این آیه، قبل از این موطن محسوس، موطن نامحسوس دیگری وجود داشته است که در آنجا میثاق انجام گرفته است و اکنون خداوند به انسان مُلکی و مادی امر می‌کند که به یاد آن موطن ملکوتی باشد. اکنون با توجه به نقش هدایتی قرآن کریم، این سؤال پیش می‌آید که هدف خداوند از اینکه از انسان خواسته است آن عالم را به یاد آورد چیست و کدام جنبه از هدایت با نزول این آیه برای انسان برآورده می‌شود؟

پژوهش‌های فراوانی در باب تبیین آیه میثاق و بررسی عالم ذر صورت گرفته است که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقاله «ارزیابی دیدگاه مفسران فریقین درباره آیه میثاق» از بیژن منصوری (۱۳۹۵). در این مقاله به تفسیر و شرح آیه از دیدگاه‌های متفاوت پرداخته که نتیجه مشترک در این دیدگاه‌ها این است که خداوند از همه بنی آدم بر وحدانیت و ربوبیت خود پیمان گرفته است و منظور آیات مذکور بیانگر گرایش درونی انسان به خدا یا همان گرایش فطری انسان به خداوند است که به طور متعارف در زندگی دنیایی او دیده می‌شود.

۲. رساله دکتری «پیمان الست و نقد آراء مفسران فریقین در ارتباط با آیه میثاق» از صغری رادان (۱۳۹۵)، در این رساله بعد از تبیین مفصل نظریه برخی مفسران و نقد آن‌ها، مؤلف به این نتیجه می‌رسد که هر فردی به فراخور وجود خود مرتبه‌ای از شهود را به واقع تجربه می‌کند و آیه به روشنی دلالت می‌کند که خدا با فرد فرد انسان‌ها رویارویی داشته و با آن‌ها سخن گفته است.

۳. مقاله «ارزیابی اشکالات علامه طباطبایی بر استفاده عالم ذر از آیه میثاق» از محمدابراهیم راد (۱۳۹۹). علامه در تفسیر میزان بر دلالت آیه مذکور بر وجود عالم ذر اشکالاتی وارد کرده که در آثار سایر اندیشمندان و مفسران نیامده است و در نتیجه وجود عالم ذر را به این معنا که همه انسان‌ها در عالمی قبل از آفرینش آنان در دنیا، آفریده شدند و خداوند از آنان، درحالی که دارای روح و در نتیجه دارای عقل و شعور بودند، به ربوبیت خویش پیمان و اقرار گرفته، انکار کرده و مفاد آیه میثاق را به گونه دیگری توجیه کرده است. در این مقاله، اشکالات ایشان مطرح و به همه آن‌ها تفصیلاً پاسخ داده شده است که در نتیجه آن، اشکالات ایشان نمی‌تواند استفاده عالم ذر از آیه میثاق را مانع شود.

بررسی پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون آیه میثاق و عالم ذر نشان می‌دهد که در این پژوهش‌ها آیه میثاق تفسیر شده و به شرح چگونگی رویداد مطرح شده در آیه توجه شده است؛ اما آنچه به نظر نگارنده، مغفول مانده است، بررسی نقش هدایتی این آیه و تبیین کاربرد آن در

زندگی دینی است؛ لذا در این تحقیق بر آنیم، با روش توصیفی - تحلیلی به این سؤال پاسخ دهیم که کارکرد هدایتی آیه ۱۷۲ سوره اعراف برای انسان چیست. برای پاسخ به این سؤال، ضروری است که ابتدا به موضوعات زیر پرداخته شود:

۱. چگونگی شهود نفس در عالم ذر؛

۲. چگونگی ماهیت انسان در عالم ذر؛

۳. چستی معرفت به عالم ذر.

بر این اساس فرایند پاسخ‌یابی به سؤال مقاله به شرح زیر است:

- تبیین عوالم هستی، عالم ذر، ماهیت انسان در عالم ذر از دیدگاه اندیشمندان اسلامی؛

- تبیین ارتباط آیه میثاق با مفاهیم فوق از دیدگاه اندیشمندان مسلمان؛

- تحلیل دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان؛

- تبیین معرفت صحیح و درست به آیه میثاق؛

- بررسی آثار معرفت و پیامدهای ناآگاهی از پیام آیه میثاق؛

- بیان نتیجه.

۱. عوالم هستی

عالمی که در آن زندگی می‌کنیم، یعنی عالم طبع و ماده و عالم حس، با جمیع افلاک و ستارگان و کهکشان‌ها و آسمان‌های عالم دنیا، با این پهناوری و گستردگی، ضعیف‌ترین و کوچک‌ترین و بهارخواب‌ترین عوالم است. از این عالم، قوی‌تر و بزرگ‌تر و روشن‌تر، عالم مثال و عالم خیال مجزّد است و فراتر از عالم مثال، عوالم دیگر.

از نظر عرفای اسلامی، عوالم در پنج حضرت محصور هستند که جامع همه عوالم هستند و ذات الهی در این عوالم تجلی نموده است. این پنج حضرت جای بروز حق است و خود ذات جزو حضرات نخواهد بود. این عوالم شامل عالم غیب مطلق، عالم ارواح، عالم مثال (عالم ملکوت)، عالم شهادت مطلقه، و عالم تحقق حقیقت انسان کامل است (قیصری، ۱۳۸۰، ۱: ۹۰). از آنجا که خداوند فاعل اشیاست و علت غایی اشیا نیز به او برمی‌گردد، ارتباط این عوالم به گونه‌ای است که هستی مانند دایره‌ای قرار گرفته که دارای دو قوس نزول و صعود است (شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۰۵).

علامه طباطبایی، در بدایة الحکمه، عوالم سه‌گانه را مطرح می‌کند: وجود از جهت تجرد و

عدم تجرد از ماده، به سه عالم کلی تقسیم می‌شود: ۱. عالم ماده و قوه؛ ۲. عالمی که آن را عالم مثال و برزخ بین عالم عقل و معالم ماده می‌نامند؛ و ۳. عالم تجرد از ماده و آثار آن که عالم عقل نامیده می‌شود. عوالم سه گانه مذکور ترتیب طولی دارند و آنکه از همه مرتبه‌اش بالاتر و وجودش قوی‌تر و قدیم‌تر و قریب‌تر به مبدأ اول بیشتر است، عالم عقول مجرد است، زیرا فعلیتشان کامل و ذاتشان از آمیختگی با ماده و قوه مبراست و پس از آن، عالم مثال قرار دارد که منزله از ماده است و نه از آثار آن. پس از آن عالم ماده قرار دارد که محل هر نقص و شری است و علم به آنچه در آن است تعلق نمی‌گیرد مگر از جهت مثال و عقلی که در ازای آن قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۳: ۵۲).

مراتب عالم در قوس نزول از عقل شروع می‌شود و در قوس صعود نیز به عقل ختم می‌شود و مابین این دو مرتبه‌های فراوان است (شیرازی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۸۰). در نتیجه عالم عقل مجرد از ماده است و نسبت به عالم مثال نیز حدود و قیود وجودی کمتری دارد، و وجودش گسترده‌تر و ذاتش بسیط‌تر است و محدودیت کمتری دارد؛ لذا در سلسله حقیقت وجود، مقدم‌تر و برتر است و قرب و نزدیکی آن به واجب‌الوجود که بالاترین مرتبه هستی است، بیشتر است؛ بنابراین مرتبه وجودی عالم عقل، مقدم و سابق بر مرتبه وجودی عالم مثال است.

همچنین عالم عقل تقدم علی بر عالم مثال دارد و علت آن است. حکمای اشراق و اصحاب حکمت متعالیه همگی بر این اتفاق نظر دارند که عالم عقل، علت عوالم مادون است. علامه در اینکه چرا عالم مثال، علت عالم ماده است، دلایلی از جمله قوی‌تر و شدیدتر بودن از عالم ماده، تشکیکی بودن حقیقت وجود، خاص بودن این تشکیک و تقدم علی وجود قوی‌تر بر وجود ضعیف‌تر در عالم تشکیک خاص را می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که عالم مثال در سلسله تشکیکی حقیقت وجود، مقدم بر عالم ماده و علت آن است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۴: ۱۲۳).

سومین مطلب در مورد رابطه این عوالم سه گانه آن است که اگرچه هر عالمی، نظامی مناسب با مرتبه وجودی خود دارد، اما نظام‌های موجود در این عوالم با هم مطابق و هماهنگ است. این مطلب نتیجه مستقیم مطلب دوم است؛ زیرا پس از آنکه ثابت شد عالم عقل علت عالم مثال، و عالم مثال علت عالم ماده است و از سوی دیگر، هر علتی کمال معلول خود را به گونه‌ای برتر و شریف‌تر داراست، این نتیجه به دست می‌آید که همه کمالات عالم ماده و تمام نظام‌های موجود در آن، به نحو شریف‌تری در عالم مثال موجود است، چنان‌که همه کمالات و نظام‌های عالم مثال، در عالم عقل به نحو شریف‌تری تحقق دارد.

به بیان دیگر، عالم عقل صورت بالاتر و کامل تر عالم مثال و عالم مثال نیز صورت بالاتر و کامل تر عالم ماده است. هر چیزی که در عالم ماده است، وجود برتر و منزه از ماده اش، در عالم مثال است و نیز هر چیزی که در عالم مثال است وجود برتر و حقیقت منزه از ماده و مقدار و حد و اندازه اش در عالم عقل است. کیفیت سعه و احاطه و قدرت و عظمت عوالم بالا بر عوالم زیرین خود به مثابه قدرت و عظمت و نور عالم ذهن نسبت به عالم حسّی ماست.

ملاصدرا هستی و مراتب آن را چیزی جز حق تعالی و جلوه های مختلف او نمی داند که انسان در میان این جلوه ها مقامی بی نظیر دارد. مراتب وجود در نگاه ملاصدرا به این صورت است که وجود، در عین وحدت، دارای مراتب بی شماری است که از عالی ترین مرتبه، یعنی وجود واجب الوجود که در شدت وجودی نامتناهی است، آغاز شده و به ماده اولی که پایین ترین مرتبه وجودی است، ختم می شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ۱: ۹۱) و هر یک از این مراتب وجود، عالمی از عوالم هستی است.

هرچه در عوالم به سوی بالا برویم، مجرد عالم بیشتر می شود و به طور کلی هرچه از این عوالم بالا برویم و به نقطه اوج عروج نماییم، عوالم مجردتر، بسیط تر، وسیع تر و درخشان تر می شوند تا به ذات احدیت که در آنجا همه اسماء و صفات فانی می شوند و هر کمال و جمال و جلالی مندرک و مضمحل می شود و هیچ موجود جمیلی تاب مقاومت در آنجا را ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۲۶). برای تقریب به ذهن این مطالب می توان حدیث معراج رسول الله (ﷺ) را مثال زد که در آنجا یک ذره از نور عظمت حضرت حق بر او تابید و او مدهوش شد و از حال رفت.

۲. عالم ذر

عالمی بین عالم عقول و عالم طبیعت وجود دارد به نام عالم مثال یا عالم ملکوت. در عالم مثال، حقایق و موجودات عقلی در حدود و اندازه ها، یعنی در مرتبه نازله ای جلوه می کند و موجودات مثالی از موجودات مجرد نشئت گرفته و معلول آنها و قائم به آنها هستند. این عالم از قوه و حرکت و زمان و مکان مجرد است. جسمانی است ولی مادی نیست (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۵: ۱۵۸ و ۲۸۳). عالم مثال، جوهری است نورانی که از جهت مجرد از ماده شبیه عالم عقل و از جهت تقید به مقدار و تجسم، شبیه جوهر جسمانی محسوس است. عالم مثال نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی و دارای مراتب و درجات متفاوت است (شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۱۲)؛ به عبارت دیگر عالم مثال از ماده مجرد است، اما برخی از آثار آن را دارد، مانند شکل و

بعد و وضع. البته ویژگی‌هایی مانند قوه و استعداد و حرکت و تغییر هرگز در عالم مثال راه ندارد و تنها برخی از آثار و لوازم ماده را دارند؛ بنابراین نه مادی است و نه روحانی، اما نزدیک‌ترین عالم به عالم ماده است. به ماده شباهت دارد اما ثقل ماده را ندارد. ویژگی دیگر این عالم به موجودات آن باز می‌گردد: در این عالم، صورت‌های جوهری جزئی تحقق دارد که آفریننده آن‌ها از عالم عقل است و این جواهر به صورت هیئت‌های گوناگون برای دیگران نمودار می‌گردند، بدون اینکه اختلاف هیئت‌های هر یک خللی در وحدت شخصی آن‌ها وارد سازد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

دو نوع عالم مثال و برزخ وجود دارد. یک عالم مثال در قوس نزول، و دیگری در قوس صعود. هر دوی این عوالم از جهت نوع صور موجود در آن‌ها، یکسان هستند، یعنی هر دو دارای صوری مثالی‌اند که سنخیت وجودی واحدی دارند. صور مثالی در هر دو عالم، ویژگی‌های وجودی یکسانی دارا هستند؛ یعنی صوری هستند که از ویژگی‌های مادی و مجرد برخوردارند، دارای مقدارند و در عین حال از نوعی تجرد بهره می‌برند. مقید در قید رمان و مکان نیستند، لیکن دارای شکل و وضع هستند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۲۱). در تفاوت دو عالم مثال باید گفت که آن برزخی که ارواح بعد از مفارقت از اجساد دنیوی در قوس صعود به آنجا ارتقا می‌یابند، غیر از برزخی است که ما بین عالم مجردات و عالم جسمانی است که ارواح در قوس نزول بدانجا تنزل می‌کنند. احوال و اوصافی که در برزخ دوم، یعنی برزخ صعودی، بر نفس عارض می‌گردد، عبارت‌اند از صور اعمال و نتایج افعالی که نفس در دنیا مرتکب شده است، و این صور غیر از صوری است که نفس هنگام تنزل از عالم عقلانی در قوس نزول بدان صور نمودار می‌شود. هیچ‌یک از این صور، عین دیگری نیست (محمی‌الدین ابن عربی، ۱۳۸۱، ۳: ۷۸؛ شیرازی، ۱۳۶۷، ۲: ۲۲۸)؛ بنابراین افراد انسانی در دو قوس با یکدیگر تفاوت دارند. به طوری که در سیر نزول از عالم اعلی به این عالم کلیه افراد مساوی‌اند و هیچ کس را در آن فضیلت و برتری بر دیگری نیست. در سیر صعود بر حسب اوصاف و احوال و اعمال مختلف و متفاوت هستند.

سیمای عالم ذر که در قرآن کریم در آیه ۱۷۲ سوره اعراف تجلی شده است (بحرانی، ۱۴۱۵، ۲: ۶)، متعلق به عالم مثال سیر نزول و موطن اخذ میثاق است (شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۷۲). آیه یادشده، مسئله توحید فطری را مطرح کرده و بر این نکته دلالت دارد که انسان در موطن خاصی، شاهد وحدانیت حق بوده و ربوبیت خدا و عبودیت خود را مشاهده کرده است، به گونه‌ای که با توجه به آن، مجالی برای غفلت انسان از ربوبیت پروردگار نیست. عالم ذر در واقع نشئه میثاق خدا با انسان و همان نشئه ملکوت انسان‌هاست و خداوند در آیه مذکور به انسان مُلکی امر

می کند که به یاد آن موطن ملکوتی باشید و وقتی به یاد آن بودید، آن را حفظ کنید. در عالم ذر، خداوند هریک از انسان‌ها را بر نفس خود شاهد گرفته است: «ألسنت بربکم»: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «قالوا بلی». در معنایی که از آیه شریفه و از سایر آیات درک می‌شود، تقدم زمانی نیست، نشأتی است که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشأت دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط به آن است و تقدیمی که بر آن دارد مانند تقدم «کن» بر «فیکون» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸: ۳۰۷)؛ بنابراین انسان قبل از دنیا در عالم ارواح بوده و در نشئه دنیا عالمی به نام ذر را تجربه کرده است. عالم ذر، رتبه‌ای از وجود انسان است که تعیین تمام حق را گرفته است تا در عالم ماده ظهور دهد و به سبب این ظهور به کمال خود نائل آید.

۳. ماهیت انسان در عالم ذر

انسان در عالم ذر با «بدن» حضور داشته و شهود و شهادت او با بدن بوده است. معنای جسمانیة الحدوث بودن انسان هم همین است که در عالم ذر با بدن بوده است؛ اما نه این بدن مادی. ملاصدرا از بدنی که در عالم ذر بوده، تعبیر به «بدن محسوس» کرده و آن را این گونه تعریف می‌کند: «بدن محسوس امری مرکب از چند جوهر است که از اجتماع آن‌ها سه بعد طبیعی (طول، عرض و عمق) پدید می‌آید. این بدن هم جنبه مادی دارد و هم غیرمادی» (شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۸۵).

با توجه به اینکه انسان هنگام نزول در مسیر خود از هر عالمی که عبور کند، رنگ آن عالم را به خود می‌گیرد و از هر مرحله‌ای که بگذرد، فرد آن مرحله می‌گردد، چون در قوس نزول به عالم مثال می‌رسد، عیناً مانند یکی از موجودات مثالیه دارای صورت می‌شود و یک فرد از افراد عالم مثال می‌شود و چون به این عالم طبع و ماده رسید عیناً یک فرد مادی می‌شود، ماده محض است، حقیقت او نطفه است و آن روح مجرد آن قدر نزول نموده که اینک فقط روح نطفه شده است. آن روح نطفه در اثر حرکت جوهریه به صورت‌ها و ماهیت‌های مختلفی تبدیل و تغییر می‌یابد تا دو مرتبه از ماده می‌پرد و مجرد می‌شود و آن وقتی است که در چنین حرکت و جنبش، اختیاری پیدا می‌شود و روح به وجود می‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

بدن محسوس هم بعد طبیعی دارد، هم مفارق است (غیرطبیعی و بسیط). این بدن محسوس یک بعد زمانی دارد که دهری است به این معنا که در لحظه و حال حضور دارد و اسیر گذشته یا آینده نیست. چون صورت به صورت در حال تغییر است. صورت‌های گذشته را امروز ندارد و

صورت‌های آینده را هنوز نگرفته است. بر این اساس، انسان با بدن اصلی خود هرگز در گذشته یا آینده قرار ندارد (میرزایی، ۱۴۰۰: ۱۲۵).

مهم‌ترین ویژگی‌های بدنی که با نفس اتحاد دارد و جسم یا وجود و ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد، این است که طبیعتی مغایر با طبیعت بدن عنصری دارد. لطیف و نوری است. هرگز پیری ندارد. بالملکه درست پیش می‌رود. به سبب اتحادش با نفس، شنونده، بیننده و رونده است و نور حیات و تمام کمالات در آن ساری و جاری است. محسوس به حواس ظاهر نیست. با حقیقت یا با جسم لطیفی مثل خودش درک می‌شود. فی‌نفسه زنده است و همیشه با انسان است و چنان عینیت و اتحاد با نفس دارد که می‌توان آن را همان نفس دانست؛ یعنی همان رتبه‌ای که در عالم ذر، حق را با تمام جلواتش دید و شناخت و «قَالُوا بَلَىٰ» گفت. همان مرتبه‌ای که حضرت علی (علیه السلام) درباره شهود حق در آن رتبه فرمود: «لَمْ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (الکافی، ۱: ۹۷)؛ یعنی من خدای زنده و حی را پرستش می‌کنم. این نوع پرستش، پرستشی است که هرگز بن‌بست و ناآرامی ندارد، زیرا بنده، حق را بعینه در نفس خود به نظاره نشسته و به راحتی می‌تواند امور خود را به دست ربوبیت چنین ربی بسپارد تا تدبیرش کند.

بدن اصلی نفس را بدنی است که هم خواص مجرد و هم خواص طبیعی دارد. این بدن با نفس، ترکیب اتحادی دارد و همان است که با عنوان بدن برزخی شناخته می‌شود. این بدن، قوه‌ای از قوای نفس است که نفس، برخی از افعال خود را با آن انجام می‌دهد و آن را به حرکت وا می‌دارد. این بدن نیز به خودی خود نمی‌تواند از نفس تخلف کند؛ تا جایی که به دلیل اتحاد نفس با بدن خود، بدن نیز همراه با نفس می‌رود تا به تجرد می‌رسد. حرکت جوهری دارد و حرکت جوهری از نقص رو به کمال است؛ اما بدن ظاهری برعکس، به مرور زمان زایل می‌شود و رو به فنا می‌رود؛ بنابراین این بدن، غیر از بدن ظاهری است که از ترکیب عناصر چهارگانه تشکیل شده؛ زیرا بدن ظاهری تحت تأثیر حالات گوناگون تغییر حالت می‌دهد، دچار ضعف و سستی می‌شود، تجرد و بقا ندارد و در مرتبه‌ای از نفس جدا می‌شود که همان مرگ است؛ پس معلوم می‌شود اتحاد با نفس ندارد و تابع آن نیست.

بدن اصلی، از قوای نفس و درواقع رتبه نازل آن است؛ یعنی نفس در رتبه نازل خود با این بدن تحقق می‌یابد. بدن ظاهری را نیز همین بدن انشا می‌کند؛ یعنی بدن ظاهری، بدن مرتبه نازل نفس است که برخلاف بدن اصلی، با خود نفس غیریت دارد. پس معلوم می‌شود در ابتدا بدنی در کار نبوده که نفس در آن حادث شود، بلکه حدوث نفس مساوی است با شکل‌گیری بدن اصلی که

به آن جسم می‌گوییم و این همان معنای جسمانیة الحدوث است (میرزایی، ۱۴۰۰: ۱۲۶). در واقع نفس پیش از تشکیل بدن ظاهری، جسمانیة الحدوث شده و پس از حدوث، با جسم حرکت می‌کند؛ تا اینکه در عالم طبیعت قرار می‌گیرد و بدن ظاهری را انشاء و در آن تصرف می‌نماید. تدبیر ذاتی نفس برای بدن اصلی، این است که هرگز از آن جدا نمی‌شود و هرگز نمی‌میرد. نور حیات و حس و ادراک نیز در همین بدن اصلی، جاری و ذاتی است و دردها و لذت‌های مادی را آن بدن درک می‌کند؛ اما جسد ذاتاً جماد است، و نفس، آن را برای اداره امور ناسوتی خود می‌سازد. بعد هم با قوای خود در آن تصرف و تدبیر می‌کند.

از جمله ویژگی‌های بدن مادی ما این است که بسیط نیست، بلکه از جواهر ترکیب شده است؛ یعنی از جوهر آب، خاک، آتش و باد؛ ابعاد سه‌گانه دارد؛ دارای طبیعت است؛ در زمان است و تغییر و تحول دارد. همچنین جسد ما، در حقیقت انسانی ما هیچ نقشی ندارد. عاریه و عارض است. حیات، ذاتی آن نیست و لذا از آن گرفته می‌شود. مثل پارچه‌تر که تری بر آن عارض است. از سوی دیگر، بدن مادی یا جسد، گذرا و اعتباری است و حس حقیقی را نشان نمی‌دهد، درحالی‌که جسم، دارای حسی حقیقی است. عمیقاً ادراک می‌کند، می‌سوزد، خوشحال می‌شود، لذت می‌برد و هرگز گذرا نیست. این همان حقیقتی است که قرآن درباره آن می‌فرماید: ﴿جُلُودُهُم بِدَلْنَاهُمْ جُلُودًا﴾ (نساء: ۵۶). یعنی سخن از جلودی به میان آورده است که متعلق به جسم است (میرزایی، ۱۴۰۰: ۱۰۸ و ۱۰۹).

خلاصه کلام اینکه جوهر نفس انسانی دارای حرکت اشتدادی است که از پایین‌ترین مراتب هستی که همان هیولا و ماده است تا بالاترین آن امتداد می‌یابد و بدنش هم با خودش در حرکت است. حرکت نفس به خودی خود، خوب و عالی است؛ اما سالم یا ناسالم بودن آن به ما بستگی دارد؛ زیرا نفس در هر مرحله از سیر تکاملی‌اش، با آن مرحله متحد می‌شود. از این رو، فرایند تکوین شخصیت و هویت انسان، دقیقاً در ارتباط با چیزی است که انسان در پی کسب آن است، لذا بایسته و شایسته است که انسان پیوسته متوجه عالم جسم و نفس و مفارقاتش باشد تا در هر دم و بازدم، به عوالم بالاتر اتصال داشته باشد.

۴. معرفت در عالم ذر

بنابر آنچه که گفتیم، مشخص شد که رتبه وجود ما همان عالم ذر است که در آن تمام اسامی الهی به ما تعلیم داده شده است؛ یعنی تمام آنچه را می‌توانیم به عینیت برسانیم، در علم حضوری

و ادراکی، نه حصولی و لفظی یافته‌ایم و دارایی‌هایی را که به‌عنوان هستی داریم، به چشم درون دیده‌ایم. پس عالم ذر، همان ملکوت یا ریشه وجود ما در تعیین علمی است و رابطه‌اش با عالم دنیا، رابطه باطن و ظاهر است؛ به عبارت دیگر عوالمی از عوالم وجود ماست که به عالم ناسوت ما نزدیک است. آنچه ما در عالم ذر دیده‌ایم، مُدَرَکات حضوری و شهودی ما یا همان تعیین علمی ما شده و وقتی به آن «بلی» گفته‌ایم، یعنی فهمیده‌ایم که این‌ها را باید به تعیین عینی برسانیم و پذیرفته‌ایم که حتماً می‌توانیم چنین باشیم.

بنا بر آنچه که گفتیم، مشخص شد که رتبه وجود ما همان عالم ذر است که در آن تمام اسمای الهی به ما تعلیم داده شده است؛ یعنی تمام آنچه را می‌توانیم به عینیت برسانیم، در علم حضوری و ادراکی، نه حصولی و لفظی یافته‌ایم و دارایی‌هایی را که به‌عنوان هستی داریم، به چشم درون دیده‌ایم. پس عالم ذر، همان ملکوت یا ریشه وجود ما در تعیین علمی است و رابطه‌اش با عالم دنیا، رابطه باطن و ظاهر است؛ به عبارت دیگر عوالمی از عوالم وجود ماست که به عالم ناسوت ما نزدیک است. آنچه ما در عالم ذر دیده‌ایم، مُدَرَکات حضوری و شهودی ما یا همان تعیین علمی ما شده و وقتی به آن «بلی» گفته‌ایم، یعنی فهمیده‌ایم که این‌ها را باید به تعیین عینی برسانیم و پذیرفته‌ایم که حتماً می‌توانیم چنین باشیم.

عالم ذر، عالم شهود ربوبیت است، عالم پذیرش اسم رب برای انسان است. در صحنه اخذ میثاق، اسمای الهی در بهترین نمودها، به دور از کشش جاذبه‌های دنیایی، مورد ادراک و شهود نفس واقع شده و انسان در آن صحنه با تمام وجود ربوبیت خدا و ربوبیت خود را مشاهده نموده و بر این حقیقت اعتراف و تسلیم عالمانه در برابر حقایق که عین اختیار است، نموده (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۴۰۸-۴۰۹) و ربوبیت و عبودیت، محضریّت و مظهریّت را با شعور و ادراک پذیرفته است.

ربوبیت یعنی مسیر تربیت، عالمی است که اگر به آن معرفت نداشته باشیم، بارور نخواهیم شد و به رشد و کمال نمی‌رسیم، زیرا «رب» است که در مسیر رشد، ما را بالا می‌برد. عالم ذر همان حضور اسما، روح الهی و ربوبیت در جان تمام فرزندان آدم است و از روز آفرینش تا قیامت حاکم است که ظهور آن بستگی به بهره‌مندی، اختیار، انتخاب و شناخت انسان در دنیا دارد (میرزایی، ۱۴۰۰: ۵۰).

پیمان‌الست یا شهود ربوبیت آن‌به‌آن در وجود انسان صدایش بلند است، هیچ عاملی مثل ژن، محیط و غیره نمی‌تواند مانع این شهود شود. تمام مراتب ذات و صفت و اسم خدا به‌طور مستمر،

به نفس افاضه می‌شود و نفس، به‌طور مستمر، این افاضات را می‌پذیرد، آنی و لحظه‌ای این صور الهی را دفع نمی‌کند. مفاد عالم ذر همواره با انسان و رتبه‌ای از وجود اوست که انسان را از عالم محدود ناسوت عبور و آن‌به‌آن او را به عالم ربوبی سوق می‌دهد.

دنیا محل ظهور مدرکات انسان از عالم ذر است و وسعت دید او در دنیا، به‌قدر وسعت ادراک و جهان‌بینی اوست و اینجاست که نقش و کارکرد معرفت به این عالم روشن می‌شود. آنچه مهم است این است که تنها با فهم مفاهیم و تکلم به الفاظ مربوط به عالم ذر نمی‌توان به معرفت این عالم رسید و از اثرات این معرفت بهره جست. همچنین رویکرد به این عالم در حیات زمینی، تصویری موهوم نیست که برای تحقق آن، فقط به اندوخته‌ای از الفاظ و مفاهیم، دانا شویم و به‌طور علمی و ذهنی، روی دل خویش را به این عالم داشته باشیم. معرفت در عالم ذر یعنی ظهور ربوبیت، ظهور مسیر تربیت الهی. معرفت این عالم، یعنی انسان با شهود قلبی انتساب خود به ذات حق تعالی در حیات دنیوی را دریابد. یاد عهد الستش را همیشه در وجود و در قامت جانش به تن کند. رویکرد به آن عالم تمام شئون انسان را در برگیرد تا آثار این معرفت را در وجود خود به شهود بنشیند.

۱-۴. آثار معرفت

منظور از عالم ذر و پیمان میثاق، همان «عالم استعدادها» و «پیمان فطرت» است. به‌این ترتیب که به‌هنگام خروج فرزندان آدم به‌صورت «نطفه» از صلب پدران به رحم مادران که در آن هنگام ذراتی بیش نیستند، خداوند استعداد و آمادگی برای حقیقت توحید را به آن‌ها داده است. این سرّ الهی هم در نهاد و فطرتشان به‌صورت یک حس درون ذاتی و هم در عقل و خردشان به‌صورت یک حقیقت خودآگاه، به ودیعه گذارده شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۷: ۶) که علم به وجود این استعداد، نقطه قوت و نیروی انسان است.

شناخت و آگاهی از اینکه به‌واسطه عالم ذر، تمام مراتب ذات و صفت و اسم خدا علی‌الاتصال به نفس، افاضه می‌شود و با وجود این جریان دائمی، نفس، لحظه‌ای این صور الهی را دفع نمی‌کند، مبادی میل انسان را بر مبنای جلوات عالی اسمای الهی قرار می‌گیرد و هر کس به میزان تلاشی که در کسب معرفت دارد، می‌تواند مبادی دانی میل را به مبادی عالی تبدیل کند و انتخاب‌هایش را به دور از جوّزدگی، از سوء، به احسن برگرداند.

از نتایج علم و معرفت به یگانه مطلوب حقیقی وجودمان که او را در عالم ذر دیده‌ایم، این

است که دلیل اصلی گرایش ما به کثرات آشکار می‌شود و پوچی تمام آنچه که مکاتب ساخته بشر، در قالب دین و بی‌دینی، به کام ما داده‌اند و قلبمان را اسیر کرده‌اند، درمی‌یابیم و خداوند را به صورت یک ایده‌آل در وجود خود می‌یابیم نه جدا از خود.

با وجود عالم ذر، هیچ فردی از ذات احدیت منقطع نیست و حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بیند و همواره به وجود او اعتراف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۸: ۳۲۱-۳۱۹). آگاهی به این اتصال و مفاد آن که در فطرت انسان نمود ظاهری دارد، به انجام احکام و عبادات دینی اشتیاق می‌دهد و ظهور و فعلیت اوصاف حق برای انسان به‌عنوان تنها راه کسب آرامش و آسایش نمود می‌یابد.

ثمره مهم شناخت نفس و ربطش با ذات اقدس الهی این است که می‌فهمیم وحدت و کثرت، دنیا و آخرت، از هم جدا نیستند. با هر کدام طبق قانون خودش، به موازات هم پیش می‌رویم. می‌فهمیم این‌ها هر کدام مرتبه‌ای از حیات ماست و دیگر قوانین آن‌ها را با هم مخلوط نمی‌کنیم. با شناخت نفس می‌فهمیم نفس انسان جامع همه مراتب وجود است؛ یعنی نفس مرتبه‌ای از وجود است که همه مراحل برین و دانی در آن جمع است؛ ثمره این شناخت این است که می‌فهمیم ما همه چیز داریم؛ دیگر هیچ خَلتی در خود احساس نخواهیم کرد که به انواع گناه‌ها دچار شویم. قدری فکر کنیم؛ ما چه کم داریم که این قدر از بیرون، منفعل و دچار خلأ شده‌ایم؟ آنچه در بیرون با ما برخورد می‌کند یا جماد است یا نبات یا حیوان؛ حال ما کدام را نداریم که از این‌ها منفعل می‌شویم؟! تازه بالاتر از این‌ها اسمای الهی را هم حاملیم. اگر به تن مادی مان نقصی وارد می‌شود، خب بشود؛ آیا دست و گوش و بدنی برتر در خود نداریم؟ ما مالک وجودی هستیم به نام «خلیفة الله»؛ بنابراین با رویدادهای دنیایی دچار ضعف و خلأ نمی‌شویم.

به بیان دیگر، نفس هر موجود، بودنش، عین ربط به خداست و از خود هیچ ندارد؛ هر چند در این عین ربط بودن، کمالات وجود را نیز در رتبه خود دارد. پس می‌توانیم بگوییم بدون خدا هیچ چیز وجود ندارد؛ چنان‌که اگر خورشید نباشد، هیچ شعاع نوری نیست. در این بینش، فکر نکنیم خودمان کسی هستیم که روح و خیال و بدن داریم؛ داریم، اما در عین ربط بودنمان به حق وجود، نه خودمان؛ یعنی اگر دارا هستیم، از اوست؛ و این مهم‌ترین عنصر توحید است. گناهان و مخالفت‌ها از اینجا ظاهر می‌شود که ما خود را مستقل می‌بینیم. چشم و عقل و نظر و... داریم و در عمل و زندگی، تمام مسئولیت‌مان با خودمان است، اگرچه یک پرونده عظیم مفهومی از باورهای توحیدی و خداپرستانه برای خود باز کرده باشیم.

بنابراین هرکس عالم ذر را بشناسد، نفس خود را می‌شناسد و ربّ را در رتبه خود می‌یابد و هرکس ربّ خود را پیدا کند، خود را به او می‌سپارد و دیگر برای مخالفت یا مقاومت در برابر قواعد تکوینی یا تشریحی او دست‌وپای بیهوده نمی‌زند. متوجه می‌شود که تمام این احکام و قواعد، برای حرکت او به سوی کمال است و این حرکت مستلزم تخلیه و تحلیه است، بنابراین انتظار ندارد بدون درد و فشار برود و بدون اینکه چیزی از دست بدهد، به کمال برسد و در تضاد بین جسم و جسد، به سود و زیان جسد توجه نمی‌کند. به این بدن ظاهری تشخص و شخصیت نمی‌دهد که تمام زندگی‌اش در جهت حفظ و بقای آن باشد. این خود کرده‌ای است که اگر کسی بر اساس عالم ربوبی خود حرکت کند، به چنین التذاذی می‌رسد. او می‌داند که دنیا وسیله و گذراست و اصل و ابدیت در انتظار اوست؛ لذا از وسیله برای رسیدن به هدف استفاده می‌کند و باورش این نیست تمام چیزی که خدا برای او خلق کرده همین دنیاست. دنیا را طوری زندگی می‌کند که سبب غفلتش از ابدیت نگردد.

۲-۴. عوامل غفلت

با تبیین عالم ذر بر مبنای دیدگاه اندیشمندان مسلمان، مشخص شد که اصل توحید به‌عنوان حجت درونی در نهاد انسان قرار گرفته و بر همین مبنای، دلیل گمراهی و غفلت انسان از این میثاق، نمی‌تواند وراثت سنت باطل، ژن و محیط باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱: ۴۷-۴۸). همچنین این عالم نشئه‌ای تاریخی نیست که انسان عذر فراموشی داشته باشد. عالم ذر و مفاد آن همراه انسان است و ظهور و عینیت آنچه در عالم ذر به انسان سپرده شده است، به خواست و اختیار انسان، بستگی دارد.

آنچه ما را از عالم ذر غافل می‌کند این است که وقتی اسیر عالم حس می‌شویم، دیگر نمی‌توانیم مدرکات وجودمان را به یاد آوریم. همین فراموشی، مانع عروج ماست؛ وگرنه اینجا چیز جدیدی نمی‌گیریم که از راه حق، منحرف شویم. ما آدرس را به نحو کلی و جزئی دریافت کرده‌ایم؛ اما از یاد برده‌ایم و چون در راه نرفته‌ایم، به بیراهه افتاده‌ایم، نه اینکه راه دیگری باشد و ما در آن برویم. برای همین گفته‌اند: بزرگ‌ترین نادانی، نشناختن خویش است؛ چون اگر خود را شناسیم، در بیرون هم جای هیچ چیز را پیدا نمی‌کنیم و حتی عمری عبادتمان را با یک کلام یا یک عمل بر باد می‌دهیم.

اگر عالم خود را بیابیم، اسم رب خود را خواهیم یافت که در چه رتبه‌ای به ربوبیت حق تعالی

«بلی» گفته و عبد شدیم و خدا در چه رتبه‌ای از وجود در ما عین حضور است؛ لذا دیگر دچار ﴿أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (تکاثر: ۲) نمی‌شویم که هر روز دنبال چیزی از کثرات باشیم تا اینکه «بانگ برآید خواجه رفت». در نهایت هم به شکل موجودی عجیب و غریب محشور شویم! غفلت از این عالم ذرّ و خصوصیات آن که علی‌الاتصال در جریان است موجب نابسامانی‌هایی در جامعه و خودمان می‌شود.

متأسفانه مصیبتی که ما درگیرش هستیم این است که در زندگی و روند حرکتمان، برای بدن مادی‌مان اصالت قائل شدیم. بدن حقیقی نفس خود را نشناختیم و تمام خواص متغیر بدن ظاهری؛ یعنی داشتن و نداشتن، مریضی و سلامتی، ناراحتی و خوشحالی و... را در تناقض با حس بقا و ثباتمان یافتیم و جایش را پیدا نکردیم و با این نگاه غلط، به خدا شکایت کردیم و از این همه فشار و سختی ناراحت و گله‌مند شدیم! گله از اینکه او میل بقا را در ما نهاده، اما پیری و فوتوتی را به سراغمان فرستاده و ما را دچار انواع بیماری‌ها کرده است!

این درحالی است که ما هستیم و ما؛ ما هستیم و وجود؛ ما هستیم و بقا؛ ما هستیم و زیبایی؛ ما هستیم و سلامتی؛ ما هستیم و جوانی؛ ما هستیم و آزادی؛ ما هستیم و رهایی؛ ما هستیم و عدم پیری و مرگ. حقیقت ما عین این‌هاست. جسم یا بدن حقیقی ما، لطیف و در ذات خود، زنده و نامیراست، درحالی که وقایعی که بدن مادی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند، همگی عارض و هیچ‌اند. بدن اصلی که تکویناً نامیراست، خراب نمی‌شود، هست و خواهد بود. نوری است و به عالم نوری وصل خواهد شد و به فضایی خارج از فضای محدودیت‌ها خواهد رفت.

جسد خواص خاص خود را دارد و میراست و این جسم اصلی یا نفس ماست که لحظه‌به‌لحظه به جسد حیات می‌دهد. حال اگر خواص وجود را فی‌نفسه به جسد نسبت داده و به آن اصالت دهد؛ به محض پیری و خمیدگی و مریضی و... معترض خدا می‌شود که چرا جوانی را دادی و حالا گرفتی؟! آری، همه ما دوست داریم سالم و شاداب و زیبا باشیم، اما این جسد با ما راه نمی‌آید! و همین نشان‌دهنده این است که جسد عاریه است و باید دنبال بدنی باشیم که حقیقت وجود ما با آن همراه خواهد بود. با توجه به ویژگی‌هایی که برای بدن مادی و بدن حقیقی نام بردیم، به این نکته پی می‌بریم که نفس اصلاً در جسد تصرف نمی‌کند؛ بلکه آن را می‌سازد که از آن استفاده کند. مثل بدن که لباس را می‌دوزد تا از آن استفاده کند؛ لذا نباید حیات انسانی را در جسد جستجو کنیم.

فطرت نمی‌پذیرد که غایت ما رسیدن به لذت‌های مادی باشد که هر آن، منتظریم آن را از

دست بدهیم. وجود ما فقط یک معشوق را می‌خواهد و دنبال هر چه می‌رویم برای رسیدن به اوست تا وجودمان آرام گیرد؛ اما چون در فانی‌ها دنبالش می‌گردیم به آرامش نمی‌رسیم. آن معشوق رب ماست و باید او را همین‌جا با حرکت وجودی پیدا کنیم.

سخن این نیست که دنیا و لذت‌های آن مذموم است و باید کنار گذاشته شوند یا اینکه پرده غفلت، آسمان و زمین این دنیا است، بلکه حبّ استقلال‌ی دنیا است که گرایش‌های درونی، تعلقات قلبی و مطلوب‌های محدود و جزئی را در برابر کمال حقیقی انسان ایجاد می‌کند. کسی که زندگی دنیا را برای دنیا دوست دارد و خوشبختی خود را تنها در رسیدن به آرزوها و خواسته‌های دنیوی می‌پندارد، از اصل وجود خود غافل می‌شود و خود را به اسباب، نیازمند پنداشته و آن‌ها را به‌طور مستقل، مؤثر می‌داند، آن‌گاه دست‌گذاری به‌سوی اسباب آن آرزوها دراز می‌کند، و در پی آن‌ها می‌رود. شادی‌اش تنها در رسیدن به آن‌ها و اندوهش از نرسیدن به آن‌هاست.

پس رها شویم از این غفلت! خوشحال باشیم از اینکه وصلیم به وجود، و او پیوسته خود را در تمام مراتب ما جاری می‌کند. درعین‌حال، بدانیم این‌ها همه عاریه‌اند و مال ما نیستند. اگر این حقیقت را در عمق وجودمان درک کنیم، دیگر در ظواهر و جزئیات با خود و بقیه درگیر نیستیم و هیچ غصه‌ای از دنیا نداریم که بخواهیم به خاطرش گناه کنیم. فقط دنبال این هستیم که مانع ظهور او نشویم.

نتیجه

شهادت به ربوبیت پروردگار در عالم ذر، حقیقت «بود» انسان است که در قالب لفظ و کتابت (اعراف: ۱۷۲) بیان شده است. اگر این عالم را که درحقیقت محتوای تمام عوالم وجودی ما و آنچه را که از حق گرفتیم در بردارد، بشناسیم، منجر به درک ربط انسان به حق و تطابق مبادی میل او با جلوات اسمای الهی می‌شود و در پی آن، مسیر حرکت صعودی در عالم ناسوت برای انسان آشکار می‌شود.

درک عین ربط بودن انسان به حق و وجود، مهم‌ترین عنصر توحید است و معرفت نداشتن به آن ریشه نافرمانی است؛ زیرا این خودفراموشی، توجه انسان را به قالب، سوق می‌دهد و او را در آغوش ماده قرار می‌دهد، و در برخورد با مسائل، اصالت را به ماده می‌دهد و درنهایت به گناه و نافرمانی منجر می‌شود.

این اصالت و اعتباری که خداوند به انسان بخشیده است، در اثر غفلت خود انسان پایمال

شده است، و مهم‌ترین دلیل آن، ناآگاهی او از اصالت وجود خود است. شناخت اصالت و اعتبار انسان، او را از این هویت تحقیر شده‌ای که بعضی مکاتب غربی برای او ایجاد کرده‌اند، نجات می‌دهد و در مبادی میل انسان از عالم مادی گذرا و اعتباری تغییر ایجاد می‌کند، و در پی آن، تلاشی بر اساس شوق به ربِّ خود یا اصل وجود را در انسان ایجاد می‌کند و او را از اعمال عبادی خشک و بی‌روح می‌رهاند و تضادها و تراحم‌ها در دنیا، دیگر باعث آزار و سرخوردگی او نمی‌شود و در نهایت نشاط، شوق و آرامش را در زندگی فردی و اجتماعی یک جامعه دینی به ارمغان می‌آورد.

منابع:

* قرآن کریم

- ۱- بحرانی، هاشم، (۱۴۱۵)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: بنیاد بعثت، چاپ اول، قم: مؤسسه البعثة.
- ۲- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، تفسیر نسیم، چاپ اول، قم: اسراء.
- ۳- _____، (۱۳۸۸)، نسیم/اندیشه، تحقیق: سید محمود صادقی، چاپ سوم، قم: اسراء.
- ۴- شیرازی، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث.
- ۵- _____، (۱۳۸۱)، الشواهد الربوبیه، قم: مطبوعات دینی.
- ۶- _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و معاد، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمن و فلسفه ایران.
- ۷- طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی التفسیر قرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۸- _____، (۱۳۸۰)، مهرتابان، انتشارات باقرالعلوم.
- ۹- _____، (۱۳۶۳)، توحید علمی و عینی، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- ۱۰- _____، (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- ۱۱- _____، (۱۳۸۸)، بدایه الحکمه، ترجمه و شرح: علی شیروانی قم: بوستان کتاب.
- ۱۲- خمینی (ره)، سید روح‌الله، (۱۳۹۴)، آداب الصلوه، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (س).
- ۱۳- قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۸۰)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۴- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، (بی‌تا)، ترجمه و شرح: سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
- ۱۵- محیی‌الدین ابن عربی، (۱۳۸۱)، فتوحات مکیه، ترجمه: محمد خواجوی، انتشارات مولی.
- ۱۶- مکارم، ناصر و جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۷- میرزایی، فاطمه، (۱۴۰۰)، در جستجوی من، چاپ اول، تهران: ارمغان طوبی.

REFERENCES

* The Holy Quran.

- 1- Bahrani, Hashim, (1415), Al-Burhan Fi Tafsir Al-Quran, Research: Ba'ath Foundation, First Edition, Qom: Al-Ba'ath Institute.
- 2- Javadi Amoli, Abdullah, (1387), Tafsir Tasnim, First Edition, Qom: Esra.
- 3- _____, (1388), Nasim Andisheh, Research: Seyed Mahmoud Sadeghi, Third Edition, Qom: Esra.
- 4- Shirazi, Sadr al-Muta'allehin Muhammad ibn Ibrahim, (1981), The Transcendent Wisdom in the Four Travels, Third Edition, Beirut: Dar al-Ihyah al-Turath.
- 5- _____, (1381), Al-Shawahid Al-Rububiyah, Qom: Religious Press.
- 6- _____, (1354), Al-Mabda' wa'l Ma'ad, edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Association of Iranian Wisdom and Philosophy.
- 7- Tabatabai, Mohammad Hussein, (1417), Al-Mizan Fi Al-Tafsir Quran, Beirut: Al-A'lami Press Institute.
- 8- _____, (1380), Mehr Taban, Baqer al-Uloom Publications.
- 9- _____, (1363), Scientific and Objective Monotheism, Mashhad: Allameh Tabatabai Publications.
- 10- _____, (1364), Principles of Philosophy and Method of Realism, Commentary by Morteza Motahhari, Tehran: Sadra Publications.
- 11- _____, (1388), Bidayh Al-Hikmah, Translation and Commentary: Ali Shirvani Qom: Book Garden.
- 12- Khomeini (RA), Seyyed Ruhollah, (1394), Adab Al-Salat, Tehran: Imam Khomeini Publishing House.
- 13- Qaisari, Dawood bin Mahmoud, (1380), Sharh Fusus al-Hikam, by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Daftar Tablighat Islami Publications.
- 14- Kulaini, Muhammad Ibn Ya'qub, Usul Al-Kafi, (No Date), Translation and Commentary: Seyyed Javad Mostafavi, Tehran: Ahl-e-Bayt Culture Publishing Office.
- 15- Muhyi al-Din Ibn Arabi, (1381), Futuhat Makkiyyah, Translated by Mohammad Khajavi, Mowla Publications.
- 16- Makarem, Naser et al. (1374), Tafsir Nomooneh, First Edition, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah.
- 17- Mirzaei, Fatemeh, (1400), Dar Jo'stojou-ye Man, First Edition, Tehran: Armaghan Tooba.