



رویکرد خیرانگارانه انبیا و اوصیاء الهی به مسئله رنج بر پایه نگرش سیستمی ملاصدرا

حوران اکبرزاده

استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: hooranakbarzadeh@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶	
واژگان کلیدی: رنج رویکرد خیرانگارانه اوصیاء الهی مقام وجه الله ملاصدرا	<p>تلقى خیرانگارانه انبیاء و اوصیاء الهی و انسان‌های وارسته در طول تاریخ در مواجهه با رنج و دردهای جسمانی، روحی و عاطفی بسیار شگفت‌انگیز است. با آنکه آنها همانند سایر انسان‌ها جسمی دارند که در برابر آفات، دردمند و رنجور می‌شود و عواطف و احساساتی دارند و از ناملایمات رنج می‌برند، اما نه تنها از این امور تلقی شر ندارند بلکه با یک درک کلی و احاطی، با نگاهی وحدت‌گرایانه، تمام هستی و موجودات آن را جلوه رخ یار دیده، تمام حوادث زشت و زیبا را ابزار ابتلاء خود، و پلکان ترقی خود به مقام وجه الهی می‌شمارند. با این نگرش، خود را مهیا برای رشید شدن، استكمال و قرب به سوی حق، و برخوردارى از حیات طیبه، و احراز درجه والاتر برای هادی و راهبر شدن و نجات‌بخشی سایر انسان‌ها دانسته و نیازمند به این امتحانات و ابتلائات می‌دانند. با توجه به اینکه حل مسئله رنج در عصر حاضر در نحله‌های مختلف فلسفی و روانشناسی مسئله مهمی به شمار می‌رود، نگارنده در پژوهش حاضر به دنبال چرایی و چگونگی این نگرش رضایتمندانه و زیبا و معنادار اولیاء الله در برابر مسئله رنج، با روشی تحلیلی بر اساس مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه ملاصدرا است و معتقد است که کشف رمز آن در گرو درک صحیح انسان از جایگاه خود در هستی است. معناداری در زندگی محصول چنین نگاه است. دو پیامد بر این پژوهش مترتب است: اول، دستیابی به چرایی برگزیدن هادیان و اولیاء از میان سایر انسان‌ها توسط خداوند؛ دوم، دستیابی به کارکرد حکمت متعالیه در معنابخشی زندگی انسان.</p>

استناد: اکبرزاده، حوران (۱۴۰۴). رویکرد خیرانگارانه انبیا و اوصیاء الهی به مسئله رنج بر پایه نگرش سیستمی ملاصدرا. *فلسفه تطبیقی*، ۲(۴)، ۳۳-۴۶.
<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2076666.1059>

© ۱۴۰۴ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



The Problem of Suffering and the Benevolent Conception of Divine prophets and the vicegerents Regarding It in the Quran And Mulla Sadra

Houran Akbarzadeh  

Assistant Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Corresponding author: hooranakbarzadeh@yahoo.com

Article Info

History

Received: November 08, 2025

Accepted: December 17, 2025

Keywords

Suffering

Benevolent Approach

Divine Guardians

The Position of the Divine Face

Mulla Sadra

Abstract

The benevolent perception of the prophets and divine saints in confronting suffering is truly remarkable. Although they, like all other human beings, possess bodies that are vulnerable to afflictions and emotions that suffer from adversities, they not only refrain from perceiving these matters as evil but, with a unitive perspective, regard all existence and its creatures as a manifestation of the Truth. They consider all events, whether seemingly ugly or beautiful, as instruments of their trial and as steps for their ascension to the station of the Divine Countenance. Given that resolving the problem of suffering is considered a significant issue in various philosophical and psychological schools of thought in the contemporary era, the author of this study seeks to investigate the reasons and mechanisms behind this satisfied, beauty-oriented, and meaningful attitude of the saints of God toward the problem of suffering. Employing an analytical method based on the ontological and anthropological principles of Mulla Sadra, the author argues that deciphering this attitude hinges on a correct understanding of humanity's place in existence

Citation: Akbarzadeh, H. (2026). The Problem of Suffering and the Benevolent Conception of Divine prophets and the vicegerents Regarding It in the Quran And Mulla Sadra. *Comparative Philosophy*, 2(4), 33-46.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2076666.1059>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).

مقدمه

با مراجعه به سرگذشت هر یک از انسان‌های برجسته طول تاریخ همچون انبیا و اولیاء و رهبران بزرگ که هر یک در زمانه خودشان، درصدد نجات انسان‌ها هستند، متوجه رنج‌ها و مشکلات سخت و طاقت فرسای نظیر فقر، مرض، مرگ زودرس خود یا عزیزان، و یا عدم درک صحیح مردمان زمانه‌شان از آنها هستیم. اغلب آنها یا تبعید شده‌اند یا به اسارت رفته و یا به شهادت رسیده‌اند گرچه تعداد قلیل و نادری هم در این میان هستند که موانع مادی کمتری را تجربه کرده‌اند. نکته شگفت آور این ماجرا، تلقی خیرانگارانۀ آنها نسبت به این امور سخت و مشقت‌بار است. آنها نه تنها این امور را شر نمی‌دانند بلکه آنها را در نسبت با خداوند، زیبا و خیر دانسته و برای رشید شدن، و استکمال و تعالی، و احراز درجه والاتر برای هادی و راهبر شدن و نجات بخشی سایر انسان‌ها، حیات خویش را نیازمند به این امتحانات و ابتلائات متعدد می‌دانند، چرا که اساساً معنادار بودن زندگی خود را در راستای قرب به حق و وصل به ابدیت می‌دانند حال مقتضیات این مسیر هر چه باشد، رنج یا لذت، برای آنها زیباست.

در مقابل این انسان‌های وارسته در طول تاریخ، انسان‌های جاه طلب و لذت‌گرایی قرار دارند که موجب بسیاری از شرور اخلاقی، بی‌عدالتی و خونریزی بوده و جز چهره سیاه پلیدی از خود چیزی برجای نگذارده‌اند. با توجه به محتوای آیات و احادیث معتبر و ادعیه و ... این امتحانات در مورد برخی اولیاء الهی از شدت بیشتری برخوردار بوده، و بسیار طاقتفرساست. در داستان ابراهیم (ع) می‌بینیم که حضرت حق می‌فرماید: «واذ ابتلی ابراهیم ربّه بکلمات فاتمهنّ قال انّی جاعلک للنّاس اماما قال و من ذرّتی قال لا ینال عهدی الظالمین»^۱، یا آیات زیاد دیگری که در آن ماده ابتلاء و امتحان به چشم می‌خورد، از جمله: «ولنبلونکم بشیءٍ من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفوس و الثمرات و بشر الصّابرين»^۲. در آتش افتادن ابراهیم خلیل، رنج‌های ایوب، پایمردی‌های نوح نبی و لوط پیامبر و اصحاب کهف، موسی کلیم الله (ع) و عیسی روح الله (ع) و خاتم النبیین (ص) در برابر آزار و ستم‌ها، تمسخرها، شکنجه‌ها نمونه‌ای از این ماجراست. در میان اوصیای پیامبر اسلام، ابتلائات امیر المؤمنین (ع) و زهرای مرضیه (س) که با شهادت حضرت حسین (ع) و یاران وفادارش و اسارت زینب کبری س به اوج رسیده، مثنی از خروار مثنی و سلوک این انسان‌ها در عالم ماده است. وقتی نیک می‌نگریم، شاخصه محوری این انسان‌های وارسته، صبوری و شکرگزاری است و این در قاموس بشر خاکی، بسیار عجیب و شگفت آورست. معنای صبوری و رضایتمندی آنها از رخداد و حادثه ناگوار در زیسته آنها چیست که آنها را به عالی‌ترین درجه انسانی و قرب الی الله می‌رساند؟! چگونه زینب (س) علیرغم همه رنج‌هایی که کمّاً و کیفاً به اندازه رنج‌های همه تاریخ است، «ما رأیت الا جمیلاً» می‌گوید؟ و یا چه چیزی مولا علی (ع) را در محراب شهادت برمی‌انگیزاند که به محض اصابت شمشیر زهر آگین بر فرق مبارکش، جمله پر معنای «فزت و ربّ الکعبه» را فریاد زند؟ چگونه چنین چیزی ممکن است و چطور قابل فهم است؟

مسئله، هدف و روش تحقیق

پژوهش حاضر به دنبال کشف این مطلب است که چطور یک انسان با نیازها و اقتضانات مادی و طبیعی به این درجه از ادراک می‌رسد. آخر چگونه انسانی که دارای فیزیک جسمانی و عواطف انسانی است، اوج درد و رنج جسمانی و عاطفی را تحمل می‌کند و در عین حال آن را در نسبت با معبودش خیر می‌داند و آن را مایه ابتلاء خود برمی‌شمارد، لذا لب به شکایت نمی‌گشاید؟ آیا این گونه انسان‌ها دچار توهمات و نوعی دریافت مازوخیستی از خود و پیرامون خود

۱. بقره، ۱۲۴

۲. بقره، ۱۵۵

نیستند؟ یا دارای انگاره‌هایی متفاوت از سایر انسان‌ها از «هستی»، «خود»، «خدا» و «دیگری» هستند؟ آن دریافت‌ها و انگاره‌ها بر چه مبنایی استوارند که آنها را چنان مهیا می‌کند که در زیسته بسیار ناهمواری که تجربه می‌کنند، به آنها حس زیبایی شناسانه به حوادث و عالم القا می‌کند؟ آیا نستجیر بالله هذیان نمی‌گویند؟ آیا جملات حاکی از حس زیبایی شناسانه آنها از باب استعاره و مجاز است و راهی برای فرار از واقعیت نیست؟ یا حقیقتاً و در عالم واقع، این حوادث برای آنان زیباست؟ اگر واقعیت دارد، نسبت آنها با واقعیت چگونه است و زیبایی این حوادث کجاست؟ نسبت اینگونه نگرش با عقلانیت چیست؟ آیا بشر غیر معصوم با اصلاح نگرش خود به جایگاهش در هستی، و درک درست از ظرفیت وجودی، و مسئولیت انسانی خود قادر به اتخاذ چنین نگرش و روشی در زیسته خویش هست یا این رویکرد فقط مختص انبیا و اولیاء است؟

نگارنده بر آن است تا مسئله مذکور را به ساختار فلسفی ملاصدرا عرضه کند تا روشن گردد که آیا نظام حکمت متعالیه صدرائی قادر به تبیین وجودی این نگرش هست و می‌تواند این گونه رویکرد به هستی و انسان و زندگی را تفسیر کند، و توضیح دهد که چگونه رنج ظاهری، خیر باطنی محسوب می‌گردد. نگارنده معتقد است که بحث حاضر می‌تواند یکی از پیامدها و نتایج مثبت و شگرف اصول و مبانی نظری اندیشه فلسفی ملاصدرا در معناداری زندگی آدمی در ساحت عمل باشد، به طوری که نشان می‌دهد انسانی که نگاه خود را نسبت به جهان و خودش بر اساس هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرایی تنظیم کند، از امتیازات عملی خاصی برخوردار می‌شود که سایر انسان‌ها از آن بی بهره می‌مانند. برخی از آن امتیازات، رهایی از رنج و ملال در زندگی، و رسیدن به سکینه و آرامش است لذا با تغییر نگرش، مرام و سبک زندگی اولیاء الهی می‌تواند الگوی عملی و کاربردی برای سایر انسان‌ها باشد.

تحلیل مفهومی رنج

در تحلیل مفهومی واژه رنج باید گفت که امری بدیهی و وجدانی است و همه انسان‌ها درک مشترکی از آن دارند. رنج یکی از احساسات و عواطف انسانی و جزو هیجانات روحی و روانی آدمی بشمار می‌رود. رنج در ادبیات عامه مردم حالتی است که پس از روی آوردن انواع مصیبت از جمله فقدان عزیزی یا از دست دادن سلامتی یا ثروت و یا موقعیت اجتماعی، و یا پیامدهای مربوط به جنگ، یا حوادث طبیعی، ...؛ و یا در مسیر بدست آوردن نعمتی و رسیدن به هدفی؛ و یا ... برای آدمی حاصل می‌شود و معمولاً فارغ از موقعیت، هویت، جنسیت، ملیت، و ... برای نوع آدمی به صورت‌های مختلف رخ می‌دهد و جزو بخش اجتناب ناپذیر زندگی بشر محسوب می‌گردد.

قطعاً ما در این پژوهش در صدد بیان نظریه‌های روانشناسی مختلف نسبت به مسئله رنج نیستیم، اما روشن است که ممکن است در برخی موارد دیدگاه ما نقاط مشترکی با برخی دیدگاه‌های روانشناسانه داشته باشد برای مثال در دیدگاه ویکتور فرانکل، پدیدآورنده معنادرمانی یا لوگوتراپی، انسان موجودی رنجور است و اساساً انسان بودن مترادف با رنج کشیدن است. تجارب ناگوار وی در اردوگاه‌های نازی‌ها، دیدگاه وی را نسبت به رنج، عمیق‌تر ساخت. وی معتقد بود که در نوع پاسخ ما به رنج، نوعی رشد و آزادی نهفته است و نوع واکنش نشان دادن انسان به رنج، می‌تواند باعث تنزل یا رشد شخصیت افراد شود (همو، ۱۳۹۸: ۱۵۲). در واقع در مواجهه روانشناسانه وی با رنج، اولین قدم، معنابخشی به رنج است و اینکه برای چه کسی و چه چیزی رنج می‌برم؟ یا چرا رنج می‌کشم؟ روان‌درمانی در واقع قبل از هر چیز به فرد یادآوری می‌کند که رنج، بخشی از زندگی است. مراجعان باید رنج خویش را تشخیص دهند و سرچشمه آن را شناسایی کنند و در نهایت، دریابند که رویکردهای مشخصی برای مدیریت رنج وجود دارد (همان: ۱۵۳). وی معتقد است: «کسی که چرایی زندگی را یافته است، با هر چگونگی خواهد ساخت» (همان: ۱۳۸). از نظر وی لوگوتراپی در مقایسه با روانکاوی روشی است که کمتر به گذشته توجه دارد، به درون‌نگری هم ارج چندانی نمی‌نهد و در ازای توجه بیشتر به آینده، وظیفه و مسئولیت و معنی و هدفی دارد که بیمار باید زندگی آتی خود را صرف آن کند ... او صراحتاً بیان می‌کند که من از معنی

جویی به عنوان نیروی متضاد با «لذت‌طلبی» که روانکاوی فروید بر آن استوار است و «قدرت‌طلبی» که مورد تأکید آدلر است، سخن می‌گویم (همان: ۱۲۵-۱۲۶). فرانکل بدون اینکه نیازهای زیستی را انکار کند، بر معنویاتی تأکید می‌کند که به ما آزادی، مسئولیت، و شأن می‌دهد و ما را مسئول زندگی خودمان می‌سازد. از نظر وی رسالت انسان‌ها، یافتن دلایلی برای وجود غمگین، منتهای، و پیچیده آنهاست. (ویلیام لاندین، ۱۳۸۳: ۳۳۵). این نگرش تا حدودی، با در نظر گرفتن تفاوت‌ها در مبانی، نقاط مشترکی با نگرش وجودی صدرایی می‌تواند داشته باشد که بررسی آن خود پژوهشی دیگر را می‌طلبد، همچنین گرچه می‌توان موارد مشترکی را بین نگرش صدرایی با دیدگاه برخی نحله‌های بودیستی مثل بودیسم تبتی در مورد رنج یافت آنجا که دکتر پما چودرون در کتاب *زیستن در روزگار سخت* در تبیین ترس که عامل رنج آدمی است، می‌گوید: گرچه ما نمی‌توانیم ترس را زیبا جلوه دهیم اما ترس، ما را با همه آموزه‌هایی که تا کنون شنیده یا خوانده ایم، آشنا می‌کند ... ما معمولاً فکر می‌کنیم افراد شجاع هیچ ترسی ندارند. واقعیت این است که آنها با ترس رابطه‌ای صمیمانه دارند. (همو، ۱۴۰۳، ص ۷)، اما در پژوهش حاضر درصدد بیان آن موارد نیستیم بلکه می‌خواهیم ظرفیت فلسفه صدرایی را در حل این مسئله بیازماییم و کاربرد این نگرش را در زندگی انسان به چالش بکشیم.

رنج، امری عدمی یا وجودی؟

در ساختار فلسفه وجودی ملاصدرا، بر اساس دو اصل اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، رنج حالتی عاطفی و روانی در موجود زنده بالاخص انسان محسوب شده و امری عدمی یا امری فقدانی است، لذا مصداقی از مصادیق شر به حساب می‌آید. حال باید در این سیستم، مراد از عدمی بودن روشن گردد. آیا مراد از عدمی بودن، عدم مطلق است یا عدم مضاف؟

در نگاه اصالت وجودی صدرایی، هیچگاه عدم مطلق وجود ندارد چون هرچه هست ولو به نحو قلیل، نام موجود بر آن حمل می‌شود و بهره‌ای از وجود برده است پس مراد از عدمی بودن شرور، عدم مضاف است، با تبیین دقیق‌تر، مراد از عدم مضاف دو حالت است: ۱. یا عدم حیات شیء است که در اصطلاح عامیانه به آن مرگ شیء می‌گوییم اما در مورد انسان، معنای مرگ انسان، فنا و عدم مطلق نیست، زیرا ملاصدرا از طریق مبانی فلسفی‌اش اثبات می‌کند که مرگ آدمی، نوع دیگری از حیات در عالم متعالی‌تر است؛ ۲. و یا عدم وجود کمالی از کمالات وجودی شیء است؛ برای مثال، جهل یعنی فقدان علم، یا عجز یعنی فقدان قدرت، یا کوری یعنی فقدان بینایی، مریضی یعنی فقدان سلامتی، و ... پس در این نگرش، رنج از دست دادن چیزی یا از دست دادن کمال یک چیز، امر عدمی مطلق نیست بلکه به معنای فقدان لذت یا فقدان آرامش است. از آنجا که هرامر فقدانی، موجب رنج و حزن آدمی می‌گردد، می‌توان همه موارد فقدانی فوق را از مصادیق رنج انسان دانست.

مسئله رنج در منظومه فلسفی ملاصدرا

برای تبیین دقیق مسئله رنج، بایستی قدری به مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه صدرای بطور اجمال، در حدی که مورد نیاز است، اشاره کنیم.

مبانی هستی‌شناسانه رنج

الف) در قاموس ملاصدرا که یک فیلسوف وجودی است، عالم سرشار از هستی است و اصالت با وجود است، همه کائنات از ریزترین تک‌سلولی‌ها تا غول پیکرترین کهکشان‌ها از حقیقت هستی برخوردارند و در هست بودنشان نقطه اشتراک دارند. بین ضعیف‌ترین موجود و شدیدترین موجود که خالق هستی است، حقیقت هست بودن در خارج، به مراتب شدت و ضعف در

جریان است، و از نظر مفهومی نیز در ذهن، مشترک معنوی است، اما حدود و ثغور وجودات معلولی موجب شده تا چیستی و ماهیت آنها با یکدیگر متفاوت شود و این همان معناست که می‌گوییم وجود اولاً و بالذات است و ماهیت ثانیاً و بالعرض، یعنی اصل با وجود است، اما نفاذ و محدوده وجودها، ماهیت آنهاست لذا موجودی که محدود نیست و حد ندارد (خدا)، ماهیت نیز ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۳۸-۵۴؛ همان، صص ۹۶؛ همو، ۱۳۸۲، صص ۱۳۴-۱۳۵).

ب) از آنجا که هست بودن هر شیء برای او بهتر از نبودن و عدم اوست پس هر جا هستی هست، آنجا خیرست و هر امر وجودی، خیر است. وجود محض، خیر محض است و هر چه موجب امری وجودی باشد، از حیث وجودی بودنش، خیر و زیاست. (همان: ۳۴۰ و ۳۴۱)، لذا تمام هستی و هر آنچه که بویی از هستی برده (کائنات)، زیبا و خیر هستند و تمامی ارزش های انسانی و اخلاقی نظیر شجاعت، عدالت، صداقت و ... چون اموری وجودی هستند و منجر به امور وجودی دیگر می‌شوند، زیبا هستند. در مقابل، هر امری که موجب امور عدمی شود اعم از عوامل طبیعی و اخلاقی مثل زلزله، سیل، طوفان، جنگ، قتل، دناقت، دروغ، تجاوز به مرزهای جغرافیایی و اخلاقی، ...، از قاب عینک آدمی، شر محسوب می‌گردد.

حال در قاموس هستی، رنج به نحو اعم و رنج آدمی به نحو اخص، مولود هر یک از موارد فوق است لذا شر به حساب می‌آید پس هر شیء دو جنبه و دو رو دارد: از نظر اینکه وجود دارد، امری حقیقی و خیر است. و از نظر اینکه محدود به امور فقدان است، شر به حساب آمده، رنج بیار می‌آورد. (همان، ص ۳۴۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، صص ۳۶-۳۸) لذا مراد ملاصدرا از اعتباریت ماهیت، حدود و ثغور وجود آنهاست نه عدم مطلق، یعنی آنجا که دیگر وجود موجود الف نمی‌تواند ادامه یابد، ماهیت شیء، معنادار می‌شود. (جوادی آملی، بخش پنجم از جلد دوم، صص ۲۲۶-۲۲۸) پس ماهیت، مرز وجودست یعنی وجود الف، جلوتر از این مرز نمی‌تواند باشد مانند مرزهای جغرافیایی یک کشور. پس لازمه همه موجودات امکانی، ماهیت دار بودن (محدوده داشتن و نقص داشتن) است لذا این محدودیت، نسبت به آنها امری فقدانی و شر به حساب می‌آید و تنها خداوند که وجود محض است، هیچ وجه فقدانی ندارد، لذا ماهیت و محدوده نداشته، خیر محض است.

حال تلقی اولیاء الهی با اصل فوق چیست؟

* مواجهه اولیاء الهی در رابطه با عدمی بودن رنج، اینست که آنها به حقیقت فوق، باور دارند که اقتضای ممکن بودن و معلول بودن، نقص است (امکان فقری) و هر نقصی موجب رنج می‌گردد لذا با توجه به این حقیقت، اولاً رنج را برمی‌تابند و ثانیاً برای اینکه نقائص خود را به کمال مبدل کنند و استعدادات خود را به فعلیت برسانند، در طول فرصت زندگی خود در دنیا، گرچه رنج می‌برند اما حقیقتاً مجاهدت می‌کنند و به نتایج والایی نائل می‌گردند، لذا این رنج‌ها را زیبا می‌بینند.

ج) در این نگرش، بنابر اصل وحدت تشکیکی وجود، علت تمامی امور عدمی و فقدانی در هستی، تنزل وجود به نحو ذومراتب، از مراتب عالی به مراتب سافله تا عالم ماده است و در آخرین حلقه هستی، اقتضانات حساست وجود، قانون تراحم عالم ماده می‌باشد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۳۳-۴۳۴؛ همان، ج ۶، ص ۱۱۷؛ عبودیت، ۱۳۸۳، صص ۲۰۵-۲۰۶). ملاصدرا شرور و نقائص را به خصوصیات قوایل و استعدادهای موجودات در مراتب متاخر وابسته می‌داند: الشرور و النقائص ترجع الی خصوصیات القوایل و استعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بینها فی المراتب المتاخره عند نزول حقیقه الوجود، و لسان الشرایع الحقه ناطق بأن وجود کل کمال و خیر و سلامه یُضاف الی الحق تعالی و لزوم کل شر آفة و قصور ولو باعتبار من الاعتبارات یُضاف الی الخلق (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۵) وی در جلد دوم اسفار در بحث لحوق شرور به طبیعت وجود، از روی تمثیل وجود را همچون خورشید می‌داند که هنگام طلوع، مرتبه به مرتبه از شدت نوری اش کاسته می‌شود و در هر تنزل و مرتبه، یک طیف نوری متناسب با آن مرتبه را دارد و فاقد مرتبه نوری مافوقش می‌باشد تا به مرتبه ای از نور می‌رسد که سایه نامیده می‌شود (همان، ج ۱، صص ۶۳-۶۵). ضیق وجودی عالم ماده در مقایسه با عوالم فوق، اقتضای درگیری و تراحم منافع موجودات با یکدیگر را دارد. شاخصه‌ها و اعراض مادی، و دو عنصر زمان و مکان از ویژگی‌های بارز جسمانیات است (همان، ج ۲، صص ۳۵۰-۳۵۶). این امر کاملاً واضح است که موجود مادی بنابر اقتضای هستی بسیار محدودش، اولاً دارای ابعاد سه

گانه هست، پس قطعاً مکان مند و جهت دار می‌باشد و مادامی که یک مکان را اشغال کرده، در سایر مکانها نمی‌تواند حضور داشته باشد؛ ثانیاً: از ابتدای آفرینش، استعداد (قوه) و ظرفیت تبدیل شدن به فعلیتی را دارد اما در ابتدا فاقد آن فعلیت است و این وجه فقدان برای او شر است. او برای رفع این فقدان، نیاز به تطوّر و حرکت دارد که خود این حرکت، سختی‌ها و رنج‌هایی را در مسیر به دنبال دارد. مثلاً دانه، استعداد درخت شدن و میوه شدن را دارد؛ یا نطفه که ظرفیت حیوان بالغ شدن یا انسان بالغ شدن را دارد، پس از درون و جوهر ذات (طبق اصل حرکت جوهری)، حرکت و تلاش می‌کند تا به غایت خود برسد و این حرکت در بستر زمان اتفاق می‌افتد. پس نحوه وجود تمامی موجودات مادی، اقتضای زمان مندی را داراست، لذا محدودیت زمانی داشتن در یکی از سه ازمه گذشته، حال و آینده یک نقص است زیرا موجودی که در زمان حال زندگی می‌کند، در گذشته نبوده و در آینده هم نخواهد بود و این محدودیت برای موجود مادی اجتناب ناپذیرست (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰).

در این نگرش، در بحث نسبی بودن شرور، ویژگی‌های هر موجود مادی، نسبت به خودش خیر است و مایه ادامه حیات اوست اما حیات یک موجود، حیات موجود دیگر را به خطر می‌اندازد و موجب عدم حیات وی یا رنج او می‌گردد. همین ویژگی نسبت به موجود دیگر موجب رنج، درد، و شر است. در چرخه طبیعت، مثلاً ارتزاق پلنگ از طریق دریدن آهو؛ یا تغذیه عقرب از طریق نیش زدن موجود دیگر؛ هم چنین ارتزاق آهو از گیاهان، و ارتزاق گیاهان از مواد معدنی موجود در زمین ... به همین منوال است یعنی در این ساختار فلسفی، اغلب شرور طبیعی (همچون کارکرد طبیعی و اقتضات مادی زمین و دریا و آسمان و ... که منجر به زلزله، طوفان، سیل، سونامی و ... می‌گردد)، در نگاه اول نسبت به ساختار وجودی خودشان، خیر است ولی نسبت به سایر موجودات شر به حساب می‌آید.

* اولیاء الهی در برابر ناملايمات روزگار، نگرشی مثبت اندیش دارند که می‌تواند برخاسته از چنین هستی‌شناسی باشد. به جای گلایه و نگرش سلبي به عالم پیرامون و رخدادهای آن، به جنبه وجودی شیء نظر کرده، و از جنبه فقدانی آن گذر می‌کنند. در معرفت‌شناسی صدرالمتألهین، این یک قاعده و قانون است که هر چه بهره وجودی انسان بیشتر بوده، و به سرچشمه حیات نزدیک تر بشود، ادراکش از هستی و جایگاهش، عمیق تر شده، نه تنها نگرشش به موجودات، خیر و زیبا می‌شود بلکه وجودش خیر گستر و زیبایی آفرین می‌گردد. انسان کامل و ولی خدا چشم زیبایی دارد. عطار نگرش عیسی مسیح (ع) را برخلاف حواریون در مورد سگ مردار، چنین تصویرسازی می‌کند:

آن سگی مرده براه افتاده بود	مرگ دنداننش زهم بگشاده بود
بوی ناخوش زان سگ الحق می‌دمید	عیسی مریم چو پیش او رسید
همراهی را گفت این سگ آن اوست	و آن سپیدی بین که در دندان اوست
نه بدی نه زشت بویی دید او	و آن همه زشتی نکویی دید او ^۲

(د) طبق اصل امکان فقری در منظومه فکری ملاصدرا، همه موجودات عین ربط و تعلق و نیاز به وجود اشد و اتم و اکمل وجود محض (خداوند) هستند. بدین معنا که وجود ربط، عین ربط است یعنی هویتش ربطی است نه اینکه چیزی باشد که آن چیز دارای وصف ربط باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱؛ حسینی طهرانی؛ اصفهانی کمپانی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۴۱). ملاصدرا در نگاه توحیدی‌اش به هستی، دو تقریر دارد:

۱. طبق تقریر وحدت تشکیکی وجود (توحید خاصی)، همه موجودات، وجودات تنزل یافته آن وجود محض و عین نیاز و فقر به او هستند در حالیکه خداوند وجود مستقل، اتم و اشد و اکمل است، پس خیر محض است؛ ۲. طبق تقریر

۱. نیش عقرب نه از ره کین است اقتضای طبیعتش اینست

۲. عطار، فریدالدین، شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۴۰۳، مصیبت نامه، بخش ۳۴، بخش ۲، الحکایه و التمثیل

وحدت شخصی وجود (توحید خاص الخاصی)، همه ماسوی الله، تجلیات و مظاهر و رقاقات آن حقیقت محض هستند و بین مظاهر وجود، مراتب شدت و ضعف برقرار است. فوجود الاشیاء و عدمها و حیوتها و مماتها، بلحاظه تعالی و اعتباره و بعبارة آخری بتجلیاته علی نفسه (حسینی طهرانی؛ کربلایی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۴۸) فقر وجودی، نقص است و تعلق و نیاز، مقدمه شر و رنج است. در واقع در این نگرش بنابر هریک از دو تقریر، معلول یا مظهر از نقص وجودی خود در رنج است.

* اولیاء الهی چون تمام موجودات هستی را شأن و جلوه رخ ساقی یافته، و او را زیبای مطلق و خیر محض می‌دانند، پس حقیقتاً جز زیبایی چیزی نمی‌بینند. فأینما تُوکلوا فَثمَّ وجه الله^۱ لذا حتی برای نجات ستمگران عالم و ابوجهلان زمانه خود مجاهده می‌کنند و در این مسیر گاهی جان و مال و خانواده خود را ایثار کرده و به رنج و مشقت می‌اندازند. فرازی از زیارت اربعین تایید کننده این مطلب است (و مَنَحَ النَّصْحَ و بذل مُهَجَّتِه فیکَ لَیْسْتَنْقِذَ عِبَادِکَ مِنَ الْجِهَالَه و حیره الضَّلاله)^۲ اما این رنج در عین اینکه واقعاً رنج است و دردآور، اما چون در مسیر فلاح و رستگاری انسان‌هاست، دلنشین و زیباست.

مبانی انسان‌شناسی ملاصدرا و رنج

در انسان‌شناسی حکمت متعالیه، در راستای بحث‌های تخصصی نفس‌شناسی که شامل مباحث ترکیب اتحادی نفس و بدن؛ حرکت جوهری نفس (جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء)؛ بسیط الحقیقه بودن نفس (النفس فی وحدتها کلّ القوی)؛ و ... می‌باشد، بحث از ساحت‌های وجودی انسان (نشئات سه‌گانه نفس) مطرح است که در آن اشاره به ظرفیت‌های والای انسان دارد. ظرفیت‌هایی که او را در مواجهه با هرگونه رنجی کارآمد و با استقامت می‌گرداند.

نگرش حکمت متعالیه به ساحت‌های وجودی انسان

در نگرش حکمت متعالیه، در میانه تمامی موجودات عالم، تنها انسان است که به خاطر ویژگی‌های وجودی اش، می‌تواند مثال خداوند گردد. هرچه به خداوند نزدیکتر گردد، وجه فقدانی اش کمتر؛ و هرچه از او دورتر شود، و به ماده و اشتغالات مادی نزدیک تر شود، از فقدان بیشتری برخوردار شده و به تبع، شر بالاتری او را احاطه می‌کند. از منظر ملاصدرا طبق اصل حرکت جوهری، همانگونه که بدن انسان از صورت طفلی به نوجوانی و جوانی و میانسالی و ... در گذر است، نفس آدمی نیز به‌مراه بدنش در گذر زمان و به تدریج از قوه به فعلیت رسیده و از نفس نباتی به نفس حیوانی و از آن به نفس انسانی استحاله می‌یابد و ظرفیت این را دارد که مراتب عقلانی انسانی را پشت سر گذارده، به مقام و مرتبه عقل فعال که مقام تجرد است، برسد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱-۲۰۳) این شانس را هیچ موجودی غیر از انسان ندارد. این نگرش برگرفته از نگرش قرآن کریم به انسان است و ملاصدرا آن را در انسان‌شناسی فلسفی خود تبیین کرده است، طبق آیه فاذا سوئته و نفخت فیهِ من روحی^۳ انسان ظرفیت خداگونه شدن دارد بطوریکه انسان کامل، مظهر تام اسماء الهی می‌شود و وجه الله می‌گردد (که در ادامه بیشتر روشن می‌گردد)، انسان امانت‌دار خداوند است. امانت‌دار علم و آگاهی ای^۴ که خداوند در سرشت او به ودیعه گذارده است (و علم الادم الاسماء کلها^۵). اقتضای علم و آگاهی،

۱. بقره، ۱۱۵

۲. مفاتیح الجنان، زیارت اربعین

۳. حجر، ۲۹

۴. آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند

۵. بقره، ۳۱

تشخیص خوب از بد؛ زشت از زیبا؛ و حسن از قبیح است و این همان موهبت اختیار است که خداوند در وجود انسان به ودیعه نهاده است. اختیار ناشی از آگاهی است و موجود غیر آگاه، قادر به انتخاب نیست. اختیار و اراده آزاد انسان اقتضا می‌کند که انسان یکی از دو راه فجور یا فلاح را برگزیند. من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید ثم جعلنا له جهنم یرسلها مذموماً مدحوراً* و من أراد الآخرة و سعی لها سعیها و هو مؤمن فاولئک کان سعیهم مشكوراً* کلاً نمدّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظوراً^۱

تاریخ همیشه شاهد دو دسته مردمان هست: ۱. کسی که غایت زندگی و زیسته خود را به سمت کسب عاجله (یعنی دنیای پر از تراحم و عالم ناپایدار که به عجله فانی می‌شود) تنظیم کرده، عملاً با افعال پلید خود وارد دوزخی شده که برای رسیدن به آن باید بگشدد، غارت کند، دروغ و ناروا و تملق بگوید، بی‌عدالتی کند و ... جنگ‌ها، خونریزی‌ها، بی‌عدالتی‌ها، بروز و ظهور این انتخاب‌های نادرست است. طبق ره آورد تعالیم صدرایی، بهشت و جهنم حقیقت جدای از انسان نیست بلکه دستاورد و زاییده کنش‌ها و منش‌ها و رفتار آدمیان است که در طول حیات خویش بدین وسیله انشاء و ایجاد می‌گردد. در واقع، طبق حرکت جوهری، به تدریج انسان با اختیار خویش دارای سیرت، منش و شاکله وجودی می‌گردد و در پس این ظاهر و پوسته، باطنی به تدریج ساخته می‌شود (بدن برزخی یا مثالی) (ملاصدرا؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۲۱۸-۲۱۶؛ همان، ص ۲۲۹؛ دیجور، ۱۳۸۹، صص ۱۹۸-۲۰۱).

۲. اولیاء الهی برخلاف دسته اول، غایت خویش را عالم آخرت (عالم بقا و جاودانگی) قرار داده‌اند، عملاً با افعال و رفتارشان در همین دنیا به لحاظ باطنی به دنبال زیبایی‌ها، دوستی‌ها، انسانیت و رسیدن به هستی محض هستند گرچه در ظاهر سختی، مشقت و رنج‌های بیشمار را متحمل می‌شوند اما جاودانه می‌مانند چون برای بقا زیسته‌اند. این همان تجسم اعمالی است که از طریق تلاش و حرکت جوهری نفس آدمی در دنیا، در عالم آخرت هویدا می‌گردد.

انسان و معنای زندگی

انسان در پهنای هستی چه ماموریتی دارد؟ بحث از معنای زندگی بسیار با پاسخ به این سؤال درگیر است. یکی از معانی معنای زندگی، غایتمند بودن و هدف داشتن در زندگی است. آیا آدمی غایتی از زندگی کردن و ادامه آن دارد؟ یا بی‌غایت و بی‌هدف در صحنه عمل و کنش‌های فردی و اجتماعی، رفتار می‌کند؟ در صورت دوم، انسان دچار نوعی سردرگمی و پوچی خواهد شد. ممکن است کسی بگوید که غایت زندگی‌اش، رسیدن به دنیا و تمام مواهب آن هست، در این صورت یا به آن مواهب به طور کامل می‌رسد و یا به برخی از آن‌ها دست می‌یابد و همواره در غم و رنج چیزهایی است که فاقد آنهاست. همان‌طور که ذکر شد، از منظر صدرا دنیا مکان تراحم‌هاست. مکانی که هیچ‌گاه انسان‌ها بطور کامل و مطلق به همه مواهب آن دست پیدا نمی‌کنند و بر فرض دستیابی، پس از مدتی آنها را به یکباره یا به تدریج از دست می‌دهند حتی اگر فرض کنیم کسی به بخشی یا همه نعمت‌های دنیوی دست پیدا کند، این نعمت‌ها ماندگار و باقی نیستند. پس کسی که معنای زندگی‌اش را به آنها گره زده، یا همواره نگران و مضطرب است که نکند این نعمت‌ها از او سلب شود و یا پس از مواجهه با فقدان آنها زندگی‌اش بی‌معنا و پوچ شده، از ادامه آن ناامید می‌گردد، به اضافه اینکه انسانی که غایتش لذت‌گرایی صرف است، پس از وصول به لذت، دیگر غایتی ندارد و اگر در لذت خود را غرق کند، به گندابی تبدیل می‌شود که برای حفظ این لذت، از هیچ کار غیر انسانی و غیر اخلاقی فروگذار نمی‌کند. در این صورت ما با حیوانی انسان‌نما مواجه خواهیم شد که متأسفانه پدیده قرن حاضر است. در مقابل در همین سرای

طبیعت، ما با نگرش و کنش اولیاء الهی مواجهیم که بیشتر برای انسانیت خویش ارزش قائلند تا لذت‌های زودگذر. آنان چه غایتی در زندگی خود دارند که با وجود رنج‌های فراوانی که می‌چشند، نه تنها دچار حزن و خوف نمی‌شوند بلکه رنج را طور دیگری می‌فهمند؟ نگرش آنها به زندگی در دنیا، مثال نگرش یک مسافر است به سفرش، که به زودی این سفر تمام شده و به وطنش بازمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۴۸). انسان دینداری که غایتش رسیدن به قرب به خداست، و ارزش‌هایش والا و متعالی است، تکلیف‌محور و وظیفه‌گراست و نه نتیجه‌گرا، لذا با فراز و نشیب‌های روزگار هیچگاه دچار پوچی و نیهیلیسم نمی‌شود. چنین انسانی مثال حق اول، و وجه الله می‌گردد. نگرش وجه الهی به عالم و آدم، زندگی وی را زیر و رو می‌کند. من أسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عند ربّه و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون (بقره، ۱۱۲).

مرگ، نابودی یا جاودانگی

طبق نگرش حکمت متعالیه، مرگ پایان حیات انسان و فنا نیست، بلکه پایان نشئه خسیس (دنیا) و ورود به نشئه شدیدتر و متعالی‌تر (آخرت) و وصول به حضرت الهیه است. مرگ طبیعی، استقلال نفس از بدن پس از استکمال نفس است، لذا نفس دیگر به بدن مادی نیاز ندارد و به سمت عالم دیگر که از وجود شدیدتری برخوردارست، متوجه می‌شود (همان: ۲۴۹). پس از نظر ملاصدرا مرگ، تعالی هست نه فقدان. گرچه در صورت ظاهر، انسان شاهد از دست رفتن عزیزش خواهد بود که نوعی فقدان است و مستلزم رنج فراوان برای اوست اما **انسان کامل** چون مرگ را فنا نمی‌داند بلکه آن را عامل بقا و دروازه‌رهای و رسیدن به معشوق می‌شمارد، می‌تواند آن را حقیقتاً زیبا ببیند.

مقام وجه الهی و تلقی از رنج

در اینجا لازمست که برای تبیین دقیق رضایت مندی اولیاء الهی، و درک علت اصلی مواجهه لطیف آنها با مسئله رنج، بدانیم که ویژگی مهم آنها مقام وجه الهی آنهاست.

باید گفت که یکی از معانی وجه در لغت به معنای صورت و چهره می‌باشد گرچه به معنای ذات و نفس چیزی، و رضایت و ثواب هم آمده است (راغب اصفهانی: ۸۵۵). واژه وجه الله و یا وجه ربّ که در آیات و روایات متعدد به کار رفته است، قطعاً به معنای صورت و چهره خداوند نیست اما در بسیاری از دیدگاههای تفسیری و حکمی، قرابتی را ولو به صورت کنایه آمیز، بین سایر معانی وجه الله با معنای اولیة آن یعنی صورت و چهره مشاهده می‌کنیم. از آنجا که واژه وجه و توجه هم خانواده هستند، شاید بتوان گفت: وجه الله کسی است که برای کسب رضای الهی، عاشقانه تمام توجه خود را به سوی خدا معطوف می‌کند و جهت وجهی للذی فطر السموات و الارض^۱، و غیر ازین چیز دیگری برایش معنادار نیست. نتیجه آن خواهد بود که بنابر قاعده جذب، همه توجه خداوند به سوی او منعطف می‌گردد.

برای وجه الله معانی متعددی به کار رفته است:

الف) مراد از کلمه وجه، ذات شریفه و یا اسمای حسنای حق تعالی است که منشأ فیض او در هستی هستند، در اینصورت، مراد از هلاکت در آیه ما عند کم ینفد و ما عند الله باقی اینست که غیر از ذات احدیت، همه ازین رفتنی هستند (نحل، ۹۶). این معنی در آیه «و ما تُنْفِقُونَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره، ۲۷۲)، یعنی انفاق کنندگان بایستی برای ذات الهی انفاق کنند نه خودنمایی ... بکارگیری واژه وجه برای الله، کنایه از شرافت و احترام و اهمیت مضاف الیه است (مکارم شیرازی،

۱۳۷۱: ۲/۳۵۴). همچنین در آیات دیگری از جمله بلی من أسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عند ربّه؛ و کلّ من علیها فان و یبقی وجهه ربّک ذوالجلال و الاکرام؛ و لا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو کلّ شیء هالک الا وجهه له الحکم؛ و إنّما نطعمکم لوجه الله به گونه ای دیگر واژه وجه الله به معنای ذات و نفس الهی آشکار می شود. (همان، ج ۱، ص ۴۱۵ و ۴۰۳؛ ج ۴ ص ۱۴۴؛ ج ۱۷ ص ۶۷؛ ج ۲۵ ص ۳۵۵؛ ج ۵ ص ۲۵۴).

ب) وجه یعنی رضایت: مؤمنان و نیکوکاران در عمل خود برای توجه کردن و روی آوردن خداوند به آنها افعالی را انجام می دهند و توجه خدا صورتی دیگر از ثواب و رضایت الهی است. (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۸۴) در اینجا نیز وجه معنایی کنایی دارد مثل و الذین صبروا ابتغاء وجه ربّهم و أقاموا الصلاه (رعد، ۲۲)؛ و ذلك خیر للذین یریدون وجه الله (روم، ۳۸)؛ و در برخی از آیات به جای واژه وجه از واژه مرضات استفاده شده مثل و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله (بقره، ۲۰۷)؛ و یا ینفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله (بقره، ۲۶۵). (مکارم شیرازی، همان، ج ۱۰، ص ۱۸۸).

ج) علامه طباطبایی در نهایت به معنایی اشاره می کند که نه تنها با مبنای صدرایی و ساختار حکمت متعالیه سازگار است بلکه شامل همه معانی قبلی نیز می گردد. وی معتقد است مراد از وجه، جهتی باشد که منسوب به خداست یعنی ناحیه ای که از آن به سوی خدا توجه می کنند در دو آیه یریدون وجهه (انعام/۵۱) و یا آیه الا ابتغاء وجه ربّه الاعلی (لیل/۲۰). وی معتقد است که وقتی وجه به خداوند منتسب می شود، منظور از آن نمود خداست. نمود خدا همان صفات کریمه او مانند علم، قدرت، سمیع و بصیر بودن، رحمت و مغفرت و رزق و قیاضیت و ... می باشد که بین او و آفریده هایش واسطه اند و برکات و فیض خداوند به وسیله آن صفات بر خلقش نازل می شود و خلالتق بر اساس آن صفات آفریده و تدبیر می شوند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۶، ص ۱۴۱-۱۵۰؛ همان، ج ۱۹، ص ۱۶۹ و ص ۲۰۲-۲۰۳) علامه از معنای لغوی وجه استفاده کرده، و بسیار حکیمانه اعمال صالح، و خود مومنین را وجه الله می شمارد. وی می گوید: وقتی صحیح باشد که بگوییم ناحیه خدا جهت و وجه اوست، صحیح خواهد بود که به طور کلی بگوییم که هر چیزی که منسوب به اوست، و به هر نوعی از نسبت به وی انتساب دارد از اسماء و صفاتش گرفته تا ادیان و اعمال صالح بندگان و هم چنین مقربین درگاهش، از انبیاء و ملائکه و شهدا و مؤمنینی که مشمول مغفرتش شده باشند همه و همه وجه خدا هستند. (همان، ج ۷، ص ۱۴۵).

د) در مضمون روایات و برخی زیارات و ادعیه مأثوره، با معنایی از وجه الله برمی خوریم که با معنای نمود الهی سازگارتر است چنانچه حضرت رضاع در روایتی به اباضلت تأکید می فرماید: وجهه الله، انبیاؤه و رُسُلُهُ و حُجَجُهُ صلوات الله علیهم هم الذین بهم یتوجه الی الله عزّ و جلّ و الی دینه و معرفته (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳) به نظر می رسد که منظور حضرت این است که به وساطت انبیاء و رسل و حجج الهی، خلالتق متوجه به خدای متعال و دین و معرفت او می گردند و به سوی او روی می گردانند. صاحب اصول کافی دو حدیث در این باره نقل می کند: در یکی از آندو، ائمه علیهم السلام خود را چنین معرفی می کنند: نحن وجهه الله نتقلّب فی الارض بین أظهرکم. (ما وجه الله هستیم که در زمین میان شما رفت و آمد می کنیم) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۳)؛ و در حدیث دیگر وقتی از امام صادق ع در باره آیه کلّ شیء هالک الا وجهه سوال می کنند، امام می فرماید: مردم درباره آن چه می گویند؟ سائل می گوید گفتیم: می گویند هر چیزی هلاک می شود مگر وجه خدا (مراد پرسشگر این است که مردم از این آیه تلقی جسم انگارانه دارند)، حضرت می فرماید: سبحان الله لقد قالوا قولاً عظیماً یعنی حرف بزرگی می زنند (برداشت بس نادرستی دارند) منظور از وجه الله، یعنی خلق از آن وجه به خدا راه می یابند. (همان) در اینجا وجه، به معنای راه و روش نیز مناسبت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۶۶)؛ و یا در فرازی از دعای ندبه می خوانیم: این وجهه الله الّذی الیه یتوجه الاولیاء و مقصودمان از وجه الله وجود نازنین امام عصر (عج) است که به واسطه فیض وجود ایشان، اولیاء و مؤمنین به سوی خداوند متوجه می شوند.

مواجهه جاودانگی و وجه الهی با رنج

با توجه به آموزه‌های آیات و روایات مذکور، هر کس که خود وجه الله گردد و یا به وجه الله که نمود خداوند و جبل‌المتین الهی است، چنگ بزند قطعاً جاودانه و فناپذیر خواهد ماند، از سوی دیگر وقتی نگرش آدمی، ماندگاری در هستی باشد نه صرف بازی کردن کودکانه موقت و گذرا آنگاه وجه الله خواهد شد و در مدل حرکت جوهری نفس صدرائی، این وجه الهی به حسب بهره معرفتی و وجودی، ذمراتب است. با این مقدمات، به نظر مخاطب فرهیخته، چنین انسان با چنین نگرش در برابر اقسام گوناگون رنج در دنیا چه مواجهه ای خواهد داشت؟

با رویکرد حکمت متعالیه، رمز جاودانگی و ماندگاری، عمل به طرح سلوک الی الله است اگر آدمی اراده کند تا سالک الی الله شود، باید اندک اندک رشته‌های علقه عالم کثرات را پاره نموده، از عالم طبیعت سفر نماید و سپس کاملاً بیدار و هوشیار از عالم خیالات نیز گذر کند و به عالم روح وارد شود. زاد و توشه این سفر روحانی، مجاهده و ریاضت نفسانی است، زیرا قطع علائق از ماده بسیار صعب و دشوار است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۳۸-۴۰). در این حال سالک، مشاهده نفس خود و اسماء الهیه را نموده کم کم به مرحله فناء کلی رسیده و سپس به مقام بقای معبود دست می‌یابد. مولی علی (ع) می‌فرماید: و بوجهک الباقي بعد فناء کل شیء^۱

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما به همین دلیل، شهدای در راه خدا مرده نیستند و نه تنها جاودانه می‌مانند بلکه بالاتر، نزد خدایشان روزی می‌خورند.^۲ لذا از نظر علامه آنان مصداق وجه الله هستند و بوار و زوالی در آنها راه ندارد. (همان، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۱) بنابراین سالک حقیقی کسی است که همه اراده و افعالش معطوف به حضرت حق است. انفاش تنها برای رسیدن به مقام رضوان اوست: و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله^۳ و إطعام به فقیر و یتیم و مسکین، تنها به امید لقای اوست: انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکوراً^۴ او در مقام فنا در بقا به مرحله ای از طهارت نفس رسیده که دارای نگاه کاملاً توحیدی شده است به طوری که به هر جای از مشرق و مغرب عالم می‌نگرد، شؤونات حق را می‌بیند، به عبارت دیگر جز او را نمی‌بیند و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله^۵ حال نوبت به یک سؤال مهم می‌رسد: آیا دست یافتن به این مقام والای وجه الهی و ارتباط با عالم غیب و باخبر شدن از امور باطنی، تنها مختص به انسان‌های خاصی همچون انبیاء و اولیاءست و سایر انسان‌ها از دستیابی بدان محرومند؟ آیا این مقام اختصاصی است یا اکتسابی؟ علامه طباطبایی معتقد است از آنجا که نسبت میان عالم ماده و عالم غیب، نسبت نقص و کمال، و ظاهر و باطن است، هرگاه انسان با مجاهدت و با تلاش و تحمل مشقت از این حدود عبور کرده، بگذرد (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه^۶)، ناگزیر و قطعاً به ملاقات الهی و مشاهده باطن عالم دست پیدا خواهد کرد. (همو، ۱۳۸۷ ب، ج ۲، ص ۴۸) البته ایشان معتقد است که همه انسان‌ها برای بندگی که همان رسیدن به کمال و معرفت الهی است خلق شده اند و در شرایع از همه بشریت دعوت شده تا به سوی او حرکت کنند (پس ظرفیت پیمودن مسیر الی الله در همه انسان‌ها موجود است) اما

۱. دعای کمیل

۲. آل عمران، ۱۶۹

۳. بقره، ۲۷۲

۴. انسان، ۹

۵. بقره، ۱۱۵

۶. هود، ۱۲۳

تمامی افراد (توجه لازم و تلاش مستمر نداشته) به این کمال دست نمی یابند. (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۸۹) پس با توجه به مبانی هستی شناسانه و انسان شناسانه فوق،

* انسان کامل، مظهر اتم وجه الله است. یعنی انبیا و اولیاء الهی، مقربان و موجهانی هستند که تعامل طرفینی بین آنها و خداوند عزو جل برقرارست. آنها به مقامی دست یافته اند که تعامل دو سویه بین خداوند و آنها برقرارست: در حالیکه به سوی ذات احدیت روی آورده اند، در همان حال خداوند به آنها روی می کند و وجهاً فی الدنيا و الآخرة و من المقرین^۱ و یحبهم و یحبونه^۲، لذا در فرازهای متعدد دعای توسل، خطاب به معصومین (ع) عرض می کنیم: یا وجهاً عندالله. علامه در ذیل آیه ۲۷ سورة الرحمن می گوید: دو صفت جلال و اکرام، جامع تمام صفات جلال و جمال خداوند است. هیچ اسمی از اسمای حسناى پروردگار ازین دو صفت بیرون نیست. پس این عارفان و واصلان والا مقام که به مقام تمکین و فنا رسیده اند، جز صفات و أسماء خدای سبحان نه اسمی برایشان می ماند و نه رسمی، پس حجاب برداشته می شود زیرا چیزی از آنان و با آنان و غیر آنان و جز وجه خداوند صاحب جلال و اکرام برجا نمی ماند. وی در اینجا به حدیثی اشاره می کند که مقام کن فیکونی انسان را بیان می کند: فرشتگان در بهشت بر ولی خدا وارد می شوند در حالی که مرقومه ای از جانب خداوند خطاب به آنان در دست دارند که مضمونش چنین است: من الحی القیوم الذی لایموت الی الحی القیوم الذی لایموت، اما بعد، فإنی أقول للشیء کُن فیکون و قد جعلتک تقول للشیء کُن فیکون (از زنده‌ای پایدار و جاویدان، به زنده‌ای پایدار و جاویدان ...) (همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۴).

در رابطه با فهم عمیق مباحث فوق، مطالب عرفانی بلندی مطرح شده که پژوهشی دیگر را می طلبد از جمله آن مطالب، نکته ای است که آشتیانی در یکی از پاورقی هایش بر شرح مقدمه قیصری از قول شیخ سعد الدین فرغانی (شارح محقق تائیه ابن فارض) در بحث فنای عبد مطرح کرده است: برای عبد در این مقام، سمع و بصر و رجلی در کار نیست، بلکه طبق دو حدیث قرب نوافل و قرب فرائض، دست و چشم و زبان و پای عبد، دست و چشم و زبان و پای خدا می گردد. در قرب نوافل، سیر محبّی است و سلوک، مقدم بر جذب و فناء قبل از بقاء است، در حالی که در قرب فرائض، سیر محبوبی است و سلوک متاخر از جذب و بقاء اصلی مقدم بر فناست (آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۵، ص ۸۳۷) درک این معانی بلند خاص کمّیلین و اولیاء الهی است.

بنابراین رمز رویکرد خیرانگارانۀ اولیاء الهی به رنج در شکل های مختلف آن، وصول به مقام ولایت است.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گفته شد، برای کشف راز نگرش رضایت مندانه و زیامدارانۀ اولیاء الهی در عین بشر بودن و دارابودن نیازها و عواطف بشری، اگر تمامی قطعات مباحث فوق را در منظومه فلسفی ملاصدرا کنار یکدیگر بچینیم شاید بتوانیم قدری از دریای بیکران فنای فی الله آن انسان‌های وارسته را بچشیم و مشتکی از خروارهای نگرش وجه الهی آنان را بگیریم. طبق تفسیر برخی مفسرین، خمسۀ طیبه خود مصداق وجه الله بودند که توانستند صدقه و إطعام به فقیر و مسکین و اسیر را لوجه الله انجام دهند (انما نطعمکم لوجه الله). اگر کسی به مقام وجه الله برسد، جاودانه و ماندگار خواهد شد. رمز این بقاء، ندیدن خود و تنها خدا را دیدن است. زندگی چنین شخصی، معنادار می گردد. او نه تنها با نگاه وحدت گرایانه، تمامی موجودات هستی را جلوه رخ دوست دیده و طبیعتاً زیبا می شمارد، بلکه تمامی حوادث زشت و

زیبا را ابزار ابتلاء خود تلقی می کند لذا آن را جمیل می یابد. ولی خدا خود صراط مستقیم است. وصول به این مقام، مجاهدت و استقامت می خواهد که هر دو جزو ظرفیت های نوع انسان است.

پیامد این پژوهش دو مطلب فلسفی است:

اول: دستیابی به چرایی برگزیدن اولیاء الهی از میان سایر انسان ها توسط خداوند به عنوان هادیان، امکانپذیر می گردد (الله اعلم حیث یجعل رسالته^۱)، زیرا جهت مندی اولیاء مذکور به سمت خدا در همه فراز و نشیب ها در عرصه های مختلف زندگی گواه این مطلب است.

دوم، دستیابی به کارکرد نگرش حکمت متعالیه در بحث حاضر (با توجه به مبانی انسان شناسی آن) در معنابخشی زندگی انسان میسر می شود. آدمی با پیدا کردن نقش خود در هستی، و یافتن ظرفیت وجودی خود در برابر سختی ها و ناملایمات، با الگوگیری از اولیاء الهی، می تواند در مواجهه با رنج ها، دردها و ترس ها، به جای اینکه مضطرب و آشفتنه و حیران گشته، خود را باخته و زندگی خود را پوچ و بی معنی بداند، با منظری زیبایی شناسانه آنها را مایه رشد و تعالی خود دیده، نه تنها خود را نبازد، بلکه توسط آن رنج ها به درجات عالی انسانی برسد. چنین انسانی دارای آرامش و نفس مطمئنه شده، به مقام رضایت و رضوان خواهد رسید، چیزی که بشر عصر حاضر بسیار بدان نیازمند است.

منابع

قرآن کریم

مفاتیح الجنان

آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. بوستان کتاب

آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۵). شرح بر مقدمه قیصری. بوستان کتاب

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). ریحی مختوم. بخش پنجم از جلد دوم. مرکز نشر اسراء

چودرون، پنا. (۱۴۰۲). زیستن در روزگار سخت، ترجمه میرشکرایی، حسین، نشر مثلث

حسینی طهرانی، محمد حسین؛ کربلایی، احمد؛ اصفهانی (کمپانی)، محمد حسین. (۱۴۳۲). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی.

انتشارات علامه طباطبایی

دیجور، مریم. (۱۳۸۹). نقش حرکت جوهری در شکل گیری هویت انسان. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن. دارالشامیه

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه. ج ۱، ج ۲، ج ۳، ج ۴. دار احیاء التراث العربی

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. بوستان کتاب

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). زاد المسافر. بوستان کتاب

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۷). المیزان. ج ۲، ج ۷، ج ۱۶، ج ۱۹، ترجمه موسوی همدانی، سید محمد باقر، انتشارات جامعه مدرسین

فرانکل، ویکتور. (۱۳۹۸). ترجمه صالحیان، نهضت؛ میلانی، مهین. در جستجوی معنا، انتشارات درسا

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰). کتاب العین. ج ۴. انتشارات هجرت

قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. ج ۷. دارالکتب الاسلامیه

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷). اصول کافی. ج ۱. دارالکتب الاسلامیه

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. ج ۴. دار احیاء التراث العربی

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. ج ۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ۱۰ و ۱۷ و ۲۵. دارالکتب الاسلامیه

ویلیام لاندین، رابرت. (۱۳۸۳). نظریه ها و نظام های روان شناسی. ترجمه سید محمدی، یحیی. نشر ویرایش