

انسان در آینه صفات جمال و جلال الهی

دکتر حسین مقیسه *

چکیده

اگر عناصر اصلی جهان‌بینی را نوع نگاه خود به آغاز و پایان هستی و رسالت و جایگاه انسان بدانیم، اهمیت انسان‌شناسی و تعریفی که از وی ارائه می‌شود و چشم‌اندازی که برای آینده او در نظر گرفته می‌شود آشکار می‌گردد. این مقاله در صدد بیان ارتباط بحث صفات جمال و جلال الهی و انسان‌شناسی است. از آنجا که متکلمان، حکما و عرفای اسلامی با توجه به آیات و روایات انسان را خلیفه خداوند می‌دانند و خلافت را به معنای تخلق انسان به صفات الهی یا محل تجلی اسماء و صفات بودن انسان گرفته‌اند، بررسی صفات جلال و جمال الهی در تبیین انسان‌شناسی توصیفی و نیز هنجاری و تربیتی نقش مهمی ایفا می‌کند. در این نوشته، پس از بررسی صفات جمال و جلال الهی از نگاه برخی متکلمان، حکما و عرفا، نگارنده به ارائه برداشت خاصی که از نگاه عرفا دارد می‌پردازد که در انسان‌شناسی توصیفی و نیز هنجاری و تربیتی کار برد روشنی دارد.

واژگان کلیدی: جمال، جلال، عرفان، کبریایی، جباریت، اسم، صفت، خلیفه الهی.

مقدمه

بحث صفات خدا و آثار و لوازم آن به ویژه در بعد انسان‌شناسی، از مباحث محوری و مهم در حوزه الهیات است، ابتدا و از باب مقدمه نکاتی یاد آوری می‌شود:
انسان به عنوان خلیفه خداوند
در نگاه قرآن، انسان خلیفه خداست یعنی استعداد و شأنیت این معنی را دارد که به اندازه ظرفیت وجودی خود جلوه گاه صفات الهی باشد (...انی جاعل فی الارض خلیفه. بقره/۳۰)، روشن -

h_moghiseh@sbu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۰

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۵

ترین معنای جانشینی انسان نسبت به خداوند، تخلق وی به اخلاق الهی و متصف شدنش به اوصاف خداوندی است که فلسفه و هدف آفرینش او هم هست. رسیدن به مقام خلیفة اللہی جز با معرفت درست و صحیح ظرفیت و استعداد و نیازهای انسان از یکسو و شناخت اوصاف و اسمای خداوند از سوی دیگر و درک و دریافت صحیحی که باید بین آن دو برقرار گردد از سوی سوم میسر نخواهد بود که نتیجه آن علم و معرفتی است که اگر با عمل توأم و همراه گردد بدی‌ها و ردیلت‌ها را از ساحت جان و روان انسان می‌زداید. این مطلب جوهره اصلی دعوت انبیا و ادیان و مذاهب آسمانی است که اگر به درستی فهمیده، انتخاب و پیموده شود، به قـرب الـهـی و در نهایت بـه مرحله فنا می‌رسد.

فنا ذات و فنا صفات که مباحث مربوط به تفاوت‌ها و همپوشانی‌های این دو نوع فنا را از جمله در کتاب *فلسفه عرفان* اثر یثربی بخش ۳، حالات عارفان، ص ۴۱۶ به بعد می‌توان دید.

حدیث معروف قرب نوافل از پیامبر اکرم (ص) نیز تبیین آشکاری از آثار و نتایج خلیفة اللہی و چگونه بودن انسان است (کلینی، ص ۳۵۳).

اسم و صفت

حکمای اسلامی مبادی مشتقات را صفت و خود مشتقات را اسم می‌نامند. از نظر آنان علم و قدرت صفات و عالم و قادر یا علیم و قدیر اسم‌اند، اما متکلمان اسلامی مشتقات را صفت و مبادی آنها را معنی می‌گویند بنا براین، علم و قدرت معنا و عالم و قادر صفات‌اند. به عبارت دیگر، از نگاه کلامی، ذات و ماهیت را هر گاه از این جهت که موصوف به وصف یا معنای ویژه‌ای است در نظر آوریم واژه صفت به کار می‌رود (ربانی گلپایگانی، ص ۱۴ و ۱۶). هر چند این گونه تفاوت‌ها به طور دقیق رعایت نمی‌شود و به جای یکدیگر به کار می‌روند.

توحید صفاتی

توحید صفاتی از زیر مجموعه‌های توحید الهی است و دست کم می‌تواند به دو مطلب ناظر باشد:

الف. وحدت و یگانگی ذات الهی باصفات. برخلاف ما انسان‌ها که ذات و صفاتمان مغایرت دارد یعنی ممکن است برخی از صفات خود را از دست بدهیم یا آنچه را نداریم به دست آوریم و در هر دو صورت ذات انسانی ما محفوظ است، یعنی صفات، مغایر و زاید بر ذات ماست؛ چنین سخنی در باره خداوند پذیرفتنی نیست، هیچگونه مغایرت و زیادت صفات بر ذات، در ساحت ربوبی راه ندارد. عقیده زیادت صفات بر ذات، به اشاعره منسوب است. حکیم فرزانه حاج ملاهادی سبزواری می‌نویسد:

والاشعری باز دیاد قایله وقال بالنیابة المعتزلة (شرح المنظومة، ص ۵۵۸).

نظر اشاعره، زیادی صفات خدا بر ذات و نظر معتزله، نیابت ذات از صفات الهی است (توجه به این نکته لازم است که شیخ مفید نظر معتزله در باب صفات خدا را مانند امامیه، عینیت ذات و صفات می‌داند و به جز دو نفر از آنان یعنی ابوعلی جبایی و عباد ابن سلیمان که نیابت ذات از صفات را قایلند، بقیه معتزله مانند امامیه عینیت را پذیرفته‌اند) (اولیل المقالات، ص ۵۶) و در این جهت نظر شیخ مفید از نوشته و نظر حکیم سبزواری درست تر و دقیق تر به نظر می‌رسد.

این اختلاف نظر و برداشت، در مورد اشاعره نیست و نظریه زیادت را قاطعانه به آنان نسبت می‌دهند. استدلال اشاعره بر زیادت صفات بر ذات و پاسخ آنان را از جمله در کتاب ارزشمند الملل والنحل استاد جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۸۳ به بعد می‌توان مطالعه کرد.

ب. منشأ و ریشه تمام خوبی‌ها و خیر و فضیلت‌ها و صفات شایسته‌ای که در انسان‌ها وجود داشته و دارد، صفات پروردگار است و به مقتضای توحید صفاتی، او و تنها اوست که خزینه و منبع همه خیرات است. کسی که این باور را دارد، به هیچ خیر و فضیلتی که در خود ببیند مغرور و مفتون نمی‌شود و همه آنها و مقدمات و مقارنات آنها را از خدا می‌داند و ممنون و شاکر او خواهد بود. البته این مطلب تناسبی نیز با بحث توحید افعالی دارد چرا که بر اساس توحید افعالی، هر صفت و فضیلتی در انسان ناشی از عنایت و فیض خداست.

با توجه به آنچه گذشت، زمینه پرداختن به موضوع اصلی مقاله فراهم است و تبیین آن، مستلزم نگاهی گذرا به دو منظر کلامی و عرفانی در مورد صفات الهی و سپس استنتاج پیش گفته از نگاه عرفانی است.

صفات الهی از منظر کلامی

متکلمان اسلامی صفات الهی را به صفات ثبوتی و سلبی تقسیم کرده‌اند و ظاهراً در نگاه آنان، صفات ثبوتی با جمال و سلبی با جلال یکی است. در حالی که عرفا دو تقسیم بندی جداگانه از صفات ارائه می‌دهند: ثبوتی و سلبی و نیز جمالی و جلالی. از نظر متکلمان، صفات ثبوتی یا جمال یعنی آنچه خداوند به آنها متصف و برای او ثابت و لازم است، مانند قدرت و علم و حیات و... و صفات سلبی یا جلال عبارت است از صفاتی که شأن و مقام خداوندی اجل و برتر از آنهاست مانند جسم داشتن و مرکب بودن و نیاز و شریک داشتن و... که در بیت زیر اشاره شده است:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل بی شریک است و معانی توغنی دان خالق

(لاری، ص ۱۰۲)

فقرات اشاره شده روشن است و تنها به معنای بی معنی بودن اشاره می‌شود:

بی معنا و معانی بودن یعنی برخلاف سخن اشاعره، خداوند صفات زاید بر ذات ندارد بلکه صفات عین ذات است.

خواجه نصیر الدین طوسی، در کتاب *تجريد الاعتقاد* در بحث صفات ثبوتی و سلبی، همین معنا را به تفصیل متعرض شده است (کشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثاني، المسألة: ۲۱-۷).

برخی مفسران تعبیر ذوالجلال و الاکرام در آیه ۲۷ سورة الرحمن (و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام) را نیز اشاره به تمام صفات جمال و جلال و منطبق بر صفات ثبوتی و سلبی دانسته‌اند (ذی الجلال اشاره به صفات سلبيه و ذی الاکرام اشاره به صفات ثبوتیه است) (مکارم شیرازی، ص ۱۳۷).

آیه ۷۸ سورة الرحمن (تبارک اسم ربک ذوالجلال و الاکرام) را نیز همین گونه معنی می‌کنند: ذوالجلال از صفاتی خبر می‌دهد که خداوند اجل و برتر از آن است (سلبيه) و اکرام به صفاتی اشاره می‌کند که حسن و ارزش چیزی را ظاهر می‌سازد مانند علم و قدرت و حیات و... (ثبوتیه)، در مجموع معنای آیه چنین می‌شود: تنها ذات خداوند است که متصف به صفات ثبوتیه و منزّه از صفات سلبيه در این عالم باقی و برقرار می‌ماند (همان، ص ۱۸۷).

صفات الهی با نگاه عرفانی

عرفا صفات ثبوتی و سلبی را از صفات جمال و جلال جدا می‌کنند و جمال و جلال را جزء صفات ثبوتی می‌شمارند. آنها جمال و جلال را این چنین معنا می‌کنند:

برخی صفات متعلق به لطف و رحمت و سبب جمال و آراستگی ذات پاک اوست مانند رحمت و رأفت و مغفرت و علم و قدرت و... و برخی دیگر صفاتی است که مربوط به قهر و عزت و عظمت و هیبت و جلال اوست مانند قهار و جبار و متکبر و قدوس و... به دسته اول صفات جمال و به دسته دوم صفات جلال گفته می‌شود.

در نگاه عارف، صفات جلال هم مانند صفات جمال، عین ذات خداست و خداوند بدان‌ها نیز متصف است نه اینکه مانند صفات سلبی، اجل و برتر از آن باشد چنان که متکلمان می‌گفتند ذات الهی از شدت عظمت وجودی و اتصاف به جمیع صفات کمال، دارای عظمت، شکوه، هیبت و سلطنت است و همین صفات جلال است که ذات الوهی را از محدوده فهم و معرفت ناقص بشری دور نگه می‌دارد و همانند پرده‌ای بر وجه و چهره متعالی اوست و درک حسی و معرفت و مواجهه مستقیم و بی واسطه ما را بر نمی‌تابد.

به قول حاجی سبزواری:

ای به ره جستجو نعره زنان دوست دوست گر به حرم ور به دیر کیست جزا و اوست اوست
پرده ندارد جمال غیر صفات جلال نیست بر این رخ نقاب نیست بر این مغز پوست
به تعبیر استاد حسن زاده آملی در مثل خورشید را ماند که فروغش همه را رسیده نور می‌دهد
و می‌پروراند و این در حکم جمال اوست ولی اینکه دیده از دیدارش عاجز است این شدت
عظمت نور وجودی‌اش در حکم جلال اوست چنان که در چند مورد از ادعیه که مقالات
علمی پیامبر و آل پیامبر می‌باشد آمده است:

یا خفیا من فرط ظهوره^۱

و جناب حاجی در اول منظومه حکمت به نظم عربی فرموده:

یامن هواختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

(حسن زاده آملی، ص ۵۰-۴۹)

عبد الرحمن جامی در نقد النصوص و در بحث انواع تجلیات به همین معنا در تبیین صفات جمال و جلال الهی تأکید می‌کند:

قسم دوم از تجلیات تجلیات، صفات است و علامت آن، اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود (اذا تجلی الله لشی خضع له) و اگر به صفات جمال تجلی کند، از رأفت و رحمت و لطف و کرامت، سرور و انس است و معنی این، نه آن است که ذات ازلی تعالی و تقدس، به تبدل و تحول موصوف بود تا وقتی به صفت جلال متجلی شود و وقتی به صفت جمال و لکن بر مقتضای مشیت و اختلاف استعدادات گاهی صفت جلال ظاهر بود و صفت جمال باطن و گاهی بر عکس (ص ۱۱۵).

محیی الدین عربی در فتوحات با عنوان صفات تشبیه و تنزیه مطلب را چنین آورده است:

والصفات الالهية على قسمين صفة الهيئة تقتضى التنزيه كالكبير والعلى، و صفة الهيئة تقتضى التشبيه كالمتكبر والمتعالى، و ما وصف الحق به نفسه مما يتصف به العبد... فهذه الصفات له حقيقة وهي لنا مستعارة (الفتوحات، ج ۱، ص ۶۹۱).

خداوند را صفاتی است که تنها ذات حق بدان متصف است و غیر ذات حق بدان راه ندارد مانند کبیر و علی برخلاف صفات تشبیه که غیر خدا می‌تواند بدان متصف شود، اما نه به صورت حقیقت و بالذات بلکه به گونه مجازی و عاریتی مانند متکبر و متعالی.

این عبارت را شاید چنین نیز بتوان معنا کرد: صفات تنزیه خداوند صفاتی است که زاید بر ذات دانسته شود مانند کبیر و علی به معنای ذات ثبت له الکبر و العلو و صفات تشبیه صفاتی است که عین ذات‌اند مانند المتکبر و المتعالی و دیگر توصیفات که خداوند خود را بدان‌ها ستوده و انسان‌ها هم متصف بدان‌ها می‌شوند منتهی این صفات برای خداوند بالذات و حقیقی و برای انسان‌ها عاریتی و مجازی است. بر اساس این معنا آنچه ایشان به

عنوان صفات تشبیه آورده در حقیقت همان صفات ثبوتی است که شامل صفات جمال و جلال الهی می‌شود و صفات تنزیه، زاید بر ذات دانستن آنهاست.

بحث عینیت صفات با ذات و نقد و رد زیادتی بر ذات را صدر المتألهین در اسفار به تفصیل بحث نموده است (الاسفار الاربعة، ص ۱۲۳).

امام خمینی نیز در بحث جمال و جلال الهی مطلبی به همین مضمون ولی روشن تر آورده است:

... كل اسم من الاسماء الالهية جامع لجميع الاسماء مشتمل على كل الحقايق كيف وهی متحدة الذات مع الذات المقدسة و الكل متحد مع الكل و لازم عينية الذات مع الصفات و الصفات بعضها مع بعض ذلك و اما قولنا ان الاسم الكذابي من اسماء الجلال و ذاك من اسماء الجمال و هذا الرحيم و ذلك الجبار القهار باعتبار ظهور كل فيما اختص به و ان ما يقابله باطن فيه فالرحيم تكون الرحمة فيه ظاهرة و السخط باطنا فيه... (مصباح الهداية، ص ۳۵).

هر يك از اسمای الهی همه اسم را جامع اند و بر همه حقايق شامل چگونه اینچنین نباشد در حالی که همه آنها با هم و با ذات مقدس متحدند و اینکه می گوئیم صفات حضرت حق عین ذات اوست و هر يك از صفات عین یکدیگرند لازمه اش همین است و اما اینکه می - گوئیم فلان اسم از اسمای جلال و فلان اسم از اسمای جمال است و این اسم رحیم و آن اسم قهار و جبار است به آن اعتبار است که هر يك از این اسما در آنچه مخصوص اوست ظهور کرده و اسم مقابل او باطن در همان اسم ظاهر است پس در اسم الرحیم رحمت ظاهر است و غضب باطن و در اسم الجمال، جمال ظاهر است و جلال باطن و در اسم جلال به عکس آن، پس ظاهر هر اسم و صفت در باطن خود اسم و صفت مقابل خود را همراه دارد. نتیجه آنکه در دیدگاه عرفانی، ذات پروردگار چنان که متصف به صفات جمال است به صفات جلال نیز موصوف می گردد، نه آنکه منزله و بر کنار از آن باشد. نظیر این تعابیر در کتب و آثار عرفا فراوان است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تقسیم بندی و معنایی که عرفا در بحث صفات دارند از تقسیم بندی متکلمان، روان تر، جامع تر و صحیح تر به نظر می رسد، زیرا اطلاق صفت، بر آنچه در مورد خداوند وجود ندارد از قبیل جسمیت و ترکیب و نیازمندی و... اطلاق درستی نیست، مفهوم صفت، نوعی تحقق و ثبوت و دارایی را می رساند و با عدم و نیستی چندان سازگاری ندارد مضافاً که در دیدگاه غیر عرفا بین صفات رحمت و لطف با صفات قهر و غضب و تجبر و تکبر، در نامگذاری فرق روشنی گذاشته نمی شود و همه را به عنوان صفات ثبوتی می شناسند.

صفات جمال و جلال از نگاه دیگر

کاربرد این اصطلاح در حقیقت از همان تعریف و تبیین خاص عرفا اصطیاد می‌شود که در نقل قول‌های پیشین، اشاره و چه بسا صراحتی هر چند گذرا، به آن وجود داشت و به نظر می‌رسد بتوان با استفاده از برخی آیات و روایات و اشارات تفسیری بعضی مفسران بزرگ قرآن، به عنوان نظری سودمندتر، کاربردی‌تر و قابل دفاع‌تر بر آن تأکید کرد و خلاصه آن بدین صورت است:

صفات جمال صفاتی است که به خلیفة اللہی انسان و جانشینی او نسبت به خدا ربط می‌یابد و مشترک بین خدا و انسان به عنوان خلیفة و مستخلف عنه است، صفاتی که انسان‌ها باید خود را بدان‌ها متصف و متخلق گردانند و سهم و بهره خود از آنها را هر چه بهتر و بیشتر نمایند. در مقابل، صفات جلال که ویژه خداست و هیچکس حق ندارد و نباید خود را بدان‌ها متصف گرداند و آنها را در خود ایجاد نماید و هیچ کس نباید به سمت و سوی آنها برود.

البته ابن عربی اشاراتی بدین محدوده‌های مجاز و ممنوع اسما و صفات الهی دارد نظیر آنچه در متن پیش گفته گذشت که این صفات مشترک برای خداوند بالا صاله و برای ما انسان‌ها عاریتی است ولی تفصیلی در سخنان وی نسبت به مطلب فوق - صفات ویژه الهی و صفات مشترک بین انسان و خدا - دیده نمی‌شود.

نمونه دیگری از آن اشارات، متن ذیل است:

الحق لا یضاهی لانه لیس کمثله شیئی انما الله اله واحد... صفات التشبیه مضاهاة مشروعة... العقل ینافی المضاهاة و الشرع یثبت و ینفی و الایمان بما جاء به الشرع هو السعادة (ابن عربی، ج ۴، ص ۴۱۲).

به پروردگار نمی‌توان شبیه و همانند شد چرا که هیچ چیزی شبیه او نیست و او یگانه و بی-همتا است. از طرف دیگر، در صفات تشبیه، نوعی مضاهات و همانندی مجاز و مشروع با خداوند است در حقیقت عقل، مشابهت با خدا را نفی می‌کند ولی متون شرعی و دینی، نوعی مشابهت را ثابت و لازم می‌داند و سعادت انسان در صحیح دانستن شرع و شریعت است.

در جایی دیگر و در همین زمینه:

التحلی عندنا هو التزین بالاسماء الالهية على الحد المشروع (همان، ج ۲، ص ۴۸۵).

آراستگی واقعی همان تزیین به اسمای الهی است البته در حد مشروع و مجاز.

چنین تعبیری می‌تواند بدین معنا باشد که انسان، تنها در پاره‌ای صفات، باید تشبه و تزیین به صفات الهی پیدا کند و منطقه و محدوده ممنوعه‌ای هم وجود دارد که باید شناخته و احتراز شود.

صفات جلال صفاتی است که به تعبیر علامه طبرسی در مجمع البیان:

... استحق ان یوصف بما لا یوصف به غیره (ج ۱ و ۲، ص ۲۱۱).

پروردگار را صفاتی است که غیر او بدان وصف نمی‌شود و نمی‌تواند و نباید بدان‌ها متصف گردد.

روشن‌تر از آن، عبارت علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیه شریفه تبارک اسم ربك ذوالجلال

و الاکرام (الرحمن/ ۷۸) است:

فی الجلال شیئی من معنی الاعتلاء و الترفع المعنوی علی الغیر فیناسب من الصفات ما فیه شایبة الدفع و المنع کالعلو و التعالی و العظمة و الکبرياء و التكبر و الاحاطة و العزة و الغلبة و یتقی للاکرام من المعنی ما فیه نعت البهاء و الحسن الذی یجذب الغیر و یولیه کالعلم و القدرة و الحیاة و الرحمة و الجود و الجمال و الحسن و نحوها و تسمى صفات الجمال کما تسمى القسم الاول صفات الجلال و تسمى الاسماء ایضا علی حسب ما فیه من صفات الجمال او الجلال باسماء الجمال او الجلال فذو الجلال و الاکرام اسم من الاسماء الحسنی جامع بمفهومه بین اسماء الجمال و اسماء الجلال جمیعاً (ج ۱۹، ص ۱۰۱).

در واژه جلال، معنای برتری، بلند مرتبگی معنوی نسبت به غیر وجود دارد، از این رو با صفاتی تناسب دارد که دارای دفع و منع دیگران از نزدیک شدن و تشبه باشد مانند علو و تعالی و عظمت و کبریا و تکبر و احاطه و عزت و غلبه. در مقابل آن، واژه اکرام است که روشنی و درخشندگی و زیبایی و جذب دیگران از آن فهمیده می‌شود به گونه‌ای که سبب شگفتی و شیفتگی آنها می‌شود، مانند علم و قدرت و حیات و رحمت و بخشندگی و جمال و حسن و... که به آنها صفات جمال گفته می‌شود چنانکه به قسم اول صفات جلال گفته می‌شود و اسامی خداوند نیز بر این اساس به جمال و جلال تقسیم می‌شود از این رو، ذوالجلال و الاکرام، اسمی از اسمای حسناى الهی است که در بردارنده جمال و جلال حق است.

نمود روشن و آشکار دیدگاه سوم در مسائل اخلاقی این است که باید به صفات علم و دانایی، قوت و قدرت، رحمت و رأفت، مغفرت و بخشش، انعطاف و نرمش و... متصف و متخلق شد و آنچه در علم اخلاق آمده از خوبی و نیکی و فضیلت که باید آنها را کسب کرد همه در محدوده صفات جمال حق‌اند که باید آن‌چنان شد و بود، ولی به محدوده صفات جلال که صفات ویژه خداست نباید وارد و حتی نزدیک شد.

صفات جلال مانند کبرایی و تکبر، جبروت و جباریت، احاطه و استیلای کامل بر هستی و برای خود حق قانونگذاری و تعیین تکلیف و وظیفه برای دیگران قایل بودن و دیگر صفاتی که انسان‌ها نباید و نمی‌توانند واجد و دارای آنها باشند مگر با دروغ و دور افتادن از واقعیت یا توهمهای مالخولیایی که بیماری روانی خطرناکی است، نظیر آنچه قرآن در باره فرعون نقل می‌کند:

... فکذب و عصی ثم ادبر یسعی فحشر فتادی فقال انا ربکم الاعلیٰ فاخذہ اللہ نکال الاخره و الاولیٰ (النازعات / ۲۴).

فرعون دعوت موسی را تکذیب و عصیان کرد سپس پشت کرد و پیوسته برای محو آیین حق تلاش نمود و ساحران را جمع کرد و مردم را دعوت نمود و گفت من پروردگار برتر شما هستم از این رو خداوند او را به عذاب آخرت و دنیا گرفتار ساخت.

متأسفانه ممکن است انسان تا به این حد سقوط کند که خود را پروردگار دیگران بداند و خود را واجد این موقعیت و جایگاه ببیند.

یا در باره قارون می‌فرماید: ... قال انما اوتیتہ علی علم عندی (قصص / ۷۸).

در پاسخ نصایح و ارشادهای موسی (ع) و دیگر مؤمنان بنی اسرائیل چنین پاسخ داد: این ثروت را به وسیله دانشی که نزد من است به دست آورده‌ام.

این روحیه و ویژگی که در باره قارون آمده در مورد بسیاری از انسان‌ها نیز صادق است و قرآن کریم آن را در جای دیگر چنین مطرح کرده است:

فاذا مس الانسان ضر دعانا ثم اذا خولناه نعمۃ قال انما اوتیتہ علی علم بل هی فتنۃ ولکن اکثرهم لا یعلمون (النمر / ۴۹).

هنگامی که انسان را زبانی رسد ما را برای حل مشکلش می‌خواند سپس هنگامی که از جانب خود به او نعمتی دهیم می‌گوید این نعمت را به خاطر کاردانی خودم بدست آورده‌ام غافل از اینکه، وسیله آزمایش آنهاست هر چند بیشترشان نمی‌دانند.

علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیه ۷۸ قصص چنین آورده است:

و هذه المزمعة التي ابتلى بها قارون فاهلكنه - اعنى زعمه ان الذي حصل له الكنوز و ساق اليه القوة والجمع هونبوغه العلمى فى اكتساب العزة و قدرته النفسانية لا غير - مزعمة عامة بين ابناء الدنيا لا يرى الواحد منهم فيما ساقه اليه التقدير و وافقته الاسباب الظاهرة من عزة عاجلة و قوة مستعارة الا ان نفسه هي الفاعلة له و علمه هو السائق له اليه و خبرته هي الماسكة له لاجله (ج ۱۶، ص ۷۷).

توهم و بیماری که قارون بدان مبتلا بود این بود که می‌پنداشت ثروت و مکنت او تنها و تنها نتیجه نبوغ و دانش خود اوست و این گمان باطل در بسیاری از دنیا پرستان و ابناء دنیا که از نعمت‌ها و موقعیت‌های گوناگون برخوردارند، وجود دارد که تقدیر الهی در هماهنگی اسباب و علل ظاهری را در نظر نمی‌گیرند و گمان می‌کنند همه چیز به دانش و خبرویت خود آنان بر می‌گردد.

و ادامه می‌دهد:

و الى عموم هذه المزمعة و ركون الانسان اليها بالطبع يشير قوله تعالى: و اذا مس الانسان ضر ...

و در فراگیری این گمان باطل نسبت به دنیا طلبان، به آیاتی استناد نموده و از جمله همان آیه ۵۲ سوره زمر پیش گفته را آورده است.

در ادامه از میان آیاتی که گویای صفات جلال الهی است تنها به دو صفت که بروز و نمود بیشتری در این خصوص دارد و برای اذهان عمومی بهتر قابل درک است می‌پردازیم:

۱. کبريایی و تكبر

كبر حالتی است که انسان خود را از دیگران برتر ببیند و استکبار، اظهار این برتری است در گفتار و رفتار. بدترین نوع آن، تكبر در برابر خداست به امتناع از پذیرش حق و خودداری از عبادت او.

از آنجا که هیچکس هیچ امتیازی را ذاتاً و اصالتاً دارا و واجد نیست بلکه هر کس هر چه دارد از جانب خداست، نباید خود را برتر از دیگران دانست، دارایی اصیل و واقعی و اظهار آن در سخن و عمل، از صفات اختصاصی خداوند است و هیچ مخالفت و منازعه‌ای را در این راستا بر نمی‌تابد. در حدیث قدسی منقول از فریقین این چنین آمده است:

الکبرياء ردائی و العظمة ازاری فمن نازعنی فیهما قصمته (غزالی، ص ۲۸۶).

بزرگی و عظمت ویژه من است و کسی که در این دو امر با من منازعه و مقابله نماید او را در هم شکسته و نابود خواهم ساخت.

طبرسی در مجمع‌البیان در توضیح آیه ۳۷ سوره جاثیه آورده است:

وفی الحدیث یقول الله سبحانه الکبرياء ردایی و العظمة ازاری فمن نازعنی واحدمنهما القیته فی جهنم. (طبرسی، ج ۹ و ۱۰، ص ۸۱).

در حدیثی قدسی از زبان پروردگار عالم چنین آمده: کبریایی ویژه من و عظمت و بزرگی به منزله پوشش اختصاصی من است هر کس در این دو مورد با من به منازعه برخیزد و مدعی آنها باشد او را به جهنم خواهم افکند.

آیات متعددی از قرآن کریم، تکبر را نفی و منطقه ممنوعه اعلام کرده، از جمله این آیه شریفه:

سأصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغير الحق (اعراف / ۱۴۶).

کسانی را که در زمین به ناحق و ناروا تکبر می‌ورزند، از شناخت صحیح و ایمان به آیات خود بازداشته و منصرف می‌سازم.

راغب اصفهانی در مفردات از این آیه، چنین نتیجه گرفته است:

تکبر انسان، گاهی به حق و پسندیده و محمود است و گاهی مذموم و بناحق و ممکن است انسان متصف به تکبر باشد و در عین حال جزء صفات ناپسند و مذموم هم نباشد (معجم مفردات الفاظ القرآن، ماده کبر، ص ۴۳۹).

به عبارت دیگر قید، بغير الحق را احترازی دانسته نه توضیحی، از باب نمونه تکبر بر دشمنان خدا و بر متکبران را تکبر ممدوح و به حق می‌داند.

کلمات قصار و حکمت‌های نهج البلاغه ۴۸۸ عنوان است. ابن ابی الحدید به دنبال ذکر و توضیح آنها، ۹۹۸ حدیث دیگر را با عنوان، الحکم المنسوب الی امیر المؤمنین علی ابن ابیطالب (ع) آورده که حقایق و معارف ارزنده‌ای را در بردارد و از جمله آنها این حدیث است:

التكبر على المتكبرين هو التواضع بعينه (ص ۲۹۹، حدیث ۴۱۰).
تكبر ووزیدن با متکبران عین تواضع است.

همچنین در کتاب مجموعه ورام از مصنفات شیعه در اواخر قرن ششم که از ماخذ بحار الانوار مجلسی و تألیف ورام ابن ابی فراس جد مادری سید ابن طاوس است، بیانی از رسول خدا (ص) آمده است:

إذا رأيت المتواضعين من امتي فتواضعوا لهم و إذا رأيت المتكبرين فتكبروا عليهم فإن ذلك لهم مذلة و صغار (ص ۲۰۱، باب فضيلة التواضع).

در برخورد با متواضعان، متواضع و در رویارویی با متکبران تکبر ووزید که این رفتار سبب خواری و کوچکی آنان خواهد بود.

صرف نظر از منابع نقل این دو روایت و مباحث فنی خاصی که در این مورد وجود دارد، غالب مفسران از جمله علامه طباطبائی در المیزان، ج ۸، ص ۲۴۶، برخلاف برداشت راغب در مفردات و برخلاف ظاهر اولیه دو روایت پیش گفته، قید بغير الحق، را که در آیه شریفه است، توضیحی دانسته‌اند نه احترازی، یعنی اصولاً تکبر به معنای صفت و خصلت خود برتر بینی و برای خود حق اضافی قائل بودن، در هر شکلی و با هر توجیهی و در برابر هر کسی ناحق و غیر قابل دفاع است و آنچه در روایات فوق و سخنانی بدان مضمون مطرح می‌شود، تجویز نوعی رفتار ظاهری است به قصد اصلاح و تربیت مبتلایان به این رذیلت، زیرا گرفتاران در دام شیطان و ضعیفان مسخر در چنگال نفس سرکش نیز مخاطب به خطاب هدایت الهی بوده و هستند و اصلاح و تربیت متکبری مانند فرعون نیز از نگاه قرآن بی‌جا و دور از انتظار نیست، از این رو خطاب به موسی و هارون علیهما السلام فرمود:

اذهبا الی فرعون فإنه طغی و قولاً له قولاً لیناً لعله یتذکر اوبخشی (طه/۴۴).

فرعون یاغی و طغیانگر را به صلاح و هدایت و مغفرت الهی دعوت کنید آن‌هم با گفتار نرم ولین نه تند و حساسیت برانگیز، شاید متذکر شد و برگشت.

پس از عمل به وظایف شرعی و اخلاقی خود، وظیفه دعوت و ارشاد دیگران را داریم حتی نسبت به فردی مانند فرعون تا چه رسد به افراد عادی ولی فاسد یا آلوده به برخی گناهان در جامعه. باید به انسان‌ها خوشبین بود و آنها را قابل هدایت و پذیرای حق دانست و این یکی از نکات تربیتی این آیه شریفه است.

به کار بردن تندى و تكبر در برابر متكبر، هر چند گاهى ممكن است اثر خوب و مثبتى داشته باشد، اما از عواقب و پيامدهاى منفى احتمالى آن، چه نسبت به خود و چه نسبت به طرف مقابل، نيز بايد بر حذر بود، زيرا ممكن است زمينه‌اى گردد تا عامل را در دام كبر و غرور گرفتار نمايد و يا با تحريك عناد و لجاج در متكبر، او را در كبر و غرور خود راسخ و با انگيزه تر كند. استاد مطهرى مى‌نويسد:

در روايت التكبّر مع المتكبرين عبادۀ نمى‌خواهد بگويد خود تكبر به عنوان يك حالت روانى كه خود پسندى و خود بزرگ‌بينى باشد ممدوح است و اگر در برابر يك آدم متكبر قرار گرفتى توهم واقعاً خود بزرگ‌بين باش بلكه مى‌خواهد بگويد تو هميشه بايد متواضع باشى روح هميشه بايد متواضع باشد، ولى رفتار با يك آدم متكبر، متكبرانه باشد تا دماغ او را به خاك بمالى، پس در اينجا تكبر با متكبر به عنوان خلق توصيه نشده است تكبر به عنوان يك رفتار كه شباهت رفتار يك آدم متكبر است توصيه شده (مطهرى، ص ۱۶۳).

و غزالى نيز در اين باره مى‌گويد:

هر مقدار فردى را مبتلا به انحراف و گناه ببيند، از آنجا كه عاقبت و خاتمت امر را نمى‌داند، نبايد خود را بهتر از او بداند، شايد برگشت و آگاه شد و با توبه و حسن عاقبت، عمرش به پايان رسد و خود انسان، گرفتار در دام شيطان شده و با سوء عاقبت عمر را به پايان رساند (غزالى، ص ۳۱۳).

تمامى مردم را از خودش بهتر ببيند و بداند و از صميم دل در برابر آنان تواضع نمايد و همواره از خود خائف باشد (همان، ص ۳۱۲).

و در تأكيد مطلب اين چنين مى‌آورد:

و من اعتقد جزماً انه فوق احد من عباد الله فقد احبط بجهله جميع اعماله (همان، ص ۲۹۸).
اگر كسى را اعتقاد جزمى اين باشد كه خويش را از يكي از بندگان خدا برتر و بهتر بداند، با اين جهالت، تمام كارهاى شايسته خويش را نابود ساخته است.

در اين خصوص، حديثى از پيامبر اسلام (ص) نقل شده است:

ان الرجل ليعمل الزمن الطويل بعمل اهل الجنة ثم يختم له عمله بعمل اهل النار... (همان، ص ۳۴).

ممکن است فردی زمانی دراز، عمل اهل بهشت را انجام دهد سپس با عمل دوزخیان، کارش خاتمه یابد و دیگری عمری عمل دوزخیان را انجام دهد اما عملش با عمل اهل بهشت پایان پذیرد.

به قول مولوی، در دفتر ششم مثنوی و داستان سه مسافر مسلمان و مسیحی و یهودی:

هیچ کافر را به خواری منگرید

که مسلمان مردنش باشد امید

چه خبر داری زختم کار او

تا بگردانی از او یکباره رو (جعفری، ص ۱۳۶).

امین الاسلام طبرسی، قرآن شناس بزرگ، در توضیح واژه کبریا چنین آورده است:

والاصل ان الکبرياء استحقاق صفة الکبر فی اعلى المراتب (ج ۵، ۶، ص ۱۲۵).

کبریا، داشتن واقعی و به حق بزرگی و بلند مرتبگی است در بالاترین حد و درجه آن.

در حدیثی از امام زین العابدین (ع) نیز چنین نقل شده که فرمود:

... و للمعاصی شعب فاول ما عصی به الله الکبر معصية ابليس حين ابى واستکبر وکان من

الکافرين... (کلینی، ج ۲، ص ۳۱۶).

گناهان شعب و سرچشمه‌هایی دارد. اولین سرچشمه گناه و معصیت پروردگار، تکبر است

که گناه ابلیس بود و استکبار و کفر خویش را آشکار ساخت...

حاصل سخن آنکه، برتری و بزرگی از صفات اختصاصی خداوند است و کسی را نرسد که با

اوشرکت جوید. انسانیت انسان و ارزش و کمال او در تواضع و رحمت و رأفت نسبت به بندگان

خداست. احساس بزرگی و فخر فروشی به دیگران بدترین گناه و سقوط از مرتبه عبودیت و

بندگی است. خلیفه الهی او تنها در تزیین و تخلق و اتصاف به صفات جمال و تشبیه خداست نه

ورود به منطقه ممنوعه صفات جلال.

۲. جباربودن خداوند

توصیف خداوند به جبار تنها در آیات آخر سوره حشر آمده است:

... المَلِکَ القَدُوسَ السَّلَامَ المؤمنَ العزیزَ الجَبَّارَ المتکبِّرَ (حشر/ ۲۳).

دیگر کاربردهای نه گانه آن در قرآن در مورد انسان‌هاست و در مقام مذمت و جزء

زشتی‌ها و ردائل اخلاقی.

برای جبار بودن خداوند دو معنا ذکر شده است: ۱. جبران کننده نیاز انسان‌ها یعنی تأمین کننده نیازها از طریق نعمت‌هایی که به آنان می‌دهد؛ ۲. اجبار و وادار نمودن موجودات به آنچه می‌خواهد - البته خواسته او همواره بر اساس حکمت و مصلحت است - مانند حیوان یا انسان بودن (راغب اصفهانی، ماده جبر).

طبرسی در معنای این لفظ چنین آورده:

الجَبَّارُ العَظِيمُ الشَّانُ فِي المُلْكِ وَالسُّلْطَانِ وَلَا يَسْتَحِقُّ أَنْ يُوصَفَ بِهِ عَلِيٌّ هَذَا الاطلاق الا الله تعالى فان وصف به العباد فأنما يُوضَع اللفظ في غير موضعه ويكون ذمًا (ج ۱۵، ۹، ص ۲۶۷).

جبار، دارنده شأن بزرگ و والا در سلطنت و ملک داری است و جز خداوند استحقاق توصیف مطلق به این صفت را ندارد و کار برد آن در مورد انسان‌ها کاربرد لفظ در غیر معنای اصلی خود و در مقام مذمت و سرزنش اوست.

علامه طباطبائی نیز این چنین آورده است:

الجبار العظيم الذي يقهر الناس بأرادته ويكرههم على ما اراد (ج ۱۰، ص ۳۰۵).

جبار یعنی بزرگی که به اراده خود دیگران را مقهور کند و به آنچه می‌خواهد وادارد.

و در جای دیگر:

الجَبَّارُ مبالغة من جبر الكسر والذي تنفذ ارادته ويجبر على ما يشاء (ج ۱۹، ص ۲۲۲).

این واژه، مبالغه از جبران شکستگی و نقص و تأمین نیاز است یا به معنای کسی است که اراده خود را تنفیذ نماید و بر آنچه بخواهد اجبار کند.

این معنا در باره خداوند جایگاه و معنای اصلی خود را دارد و ناظر به فعال ما یشاء بودن و نافذ بودن اراده الهی است و در مورد انسان‌ها قطعاً به عنوان مذمت و محکومیت، به کار می‌رود.

نتیجه‌گیری طبرسی نیز همین است:

اذا وصف العبد بأنه جَبَّار كان ذمًا واذا وصف الله سبحانه به كان مدحًا لأن له علو المنزلة بما ليس ورائه غاية في الصفة (ج ۵، ۶، ص ۳۰۷).

توصیف انسان به جبار، مذمت اوست و توصیف خداوند به این صفت، مدح و ستایش الهی است چرا که به حق نهایت بلند مرتبگی را داراست و دیگران به ناحق مدعی منزلت‌های ذاتی و والایند.

در دعاهای نقل شده از اهل بیت علیهم السلام نیز موارد فراوانی دیده می‌شود که پروردگار را به جبار بودن توصیف کرده‌اند، از جمله در دعای افتتاح :

وايقنت انك ارحم الراحمين في موضع العفو والرحمة واعظم المتجبرين في موضع النكال
والنقمة (سيد بن کاوس، ص ۱۳۹).

یقین دارم که در موضع عفو و رحمت ارحم الراحمین و در جایگاه انتقام و به ذلت کشاندن، بزرگ‌ترین اجبار کننده‌ای.

در پایان، به تنها آیه‌ای که متکبر و جبار بودن را با هم بیان کرده اشاره می‌شود تا به هشدار و برحذر داشتن شدید قرآن از این دو صفت و ویژگی اختصاصی ذات پروردگار، بیشتر توجه گردد :

... كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار (غافر/ ۳۵).

ضمن یادآوری پایان کار و سرنوشت نهایی فرعون فرموده است:
این‌گونه خداوند بر دل هر متکبر جباری مهر می‌نهد و او را از هدایت و نجات بازمی‌دارد.

نتیجه

صفات الهی را که در قرآن و روایات آمده، می‌توان چنین تقسیم بندی کرد: برخی صفات تشبیه و ایجابی و اثباتی هستند که انسان‌ها باید خود را بدان‌ها نزدیک و متصف گردانند که همان صفات جمال‌اند و خلیفه خدا بودن و شدن هم جز این معنایی ندارد مانند علم و حکمت و عدالت و قدرت و توانایی و رحمت و مهربانی و... که هر چه در انسان بیشتر و شدیدتر و قوی‌تر و توجه به خدا به عنوان منشأ و مبدأ آن باشد، خدایی‌تر و به مقام قرب ملکوت نزدیک‌تر و در نتیجه کامل‌تر خواهد بود. در سطح جامعه نیز همین‌گونه محاسبه می‌شود که هر چه این عناصر و پارامترها بیشتر و جدی‌تر باشد، جامعه کامل‌تر و به خدا نزدیک‌تر است، جامعه آرمانی که در فرهنگ اسلام ترسیم می‌شود و با آمدن امام زمان (ع) به شکل کامل برقرار خواهد شد و اکثر استعدادهای بشر به فعلیت می‌رسد، و قانونمندی عالم به طور کامل کشف خواهد شد، چنین جامعه‌ای خواهد بود.

در مقابل برخی صفات‌اند که ویژه پروردگارند و انسان‌ها نسبت بدان‌ها باید حریم نگه دارند و دنبال آنها نباشند مانند تکبر و تجبر و علو و خود بزرگ‌بینی و هیبت و شکوه و خود را بی‌عیب

ونقص دانستن و بودن و... که در قرآن خداوند بدانها توصیف شده و اینها صفات جلالیه خداوند است.

به تعبیر حاجی سبزواری :

الجمال صفات التشبيه والدنوالجلال صفات التنزيه والعلو(شرح الاسماء شرح دعاء الجوشن الكبير، ص ۱۳۸).

صفات جمال الهی صفات مثبت، ایجابی و کمالیه‌ای است که برای ما انسان‌ها آشنا و شناخته شده است و ما باید بدانها نزدیک شویم و به قدر همت و ظرفیت خود آنها را در خود ایجاد و تقویت کنیم. در عین حال، همواره متفطن بدین نکته هم باشیم که اصل و ریشه و خزاین این فضیلت‌ها و خوبی‌ها از خدا و نزد خداست و این نکته به اندازه‌ای محوری و تعیین کننده است که لحظه‌ای کنار نهادن و غفلت از آن و تکیه بر نفسانیت خویش و خود محوری، فضیلت را رذیلت می‌کند و به ضد خود مبدل می‌سازد، اما صفات جلالیه صفاتی است که انسان نباید در محدوده آن وارد شود و مقام خداوندی برتر و بالاتر و والاتر از آن است که کسی و چیزی در ردیف و رتبه او قرار گیرد.

تعبیر دنو و علو در این بیان محقق سبزواری و تعبیر دفع و منع در بیان پیش گفته علامه طباطبایی در المیزان و نیز آیات و روایات فوق، مبنای این برداشت و استنتاج است.

توضیحات

۱. ظاهراً در منابع روایی شیعه چنین تعبیری - یا خفیا من فرط ظهوره - نیامده است. مرحوم علامه مجلسی در توضیح روایتی از پیامبر خدا(ص) که فرموده در جوانی و سن سی سالگی خدا را دیده است با مقدماتی می‌نویسد:

والاظهر ان المراد به ان غایه ظهوره صارت سببا لخفائه كما قيل يا خفيا من فرط الظهور... (بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۱۳). این گونه تعبیر بدین معنی است که شدت ظهور جلوه‌های الهی سبب خفای اوست چنانکه گفته شده ای خدایی که از فرط ظهور، ناشناخته و پنهانی. تعبیر قیل توسط ایشان، نشانه آن است که در روایات مأثوره و وارد شده از معصومان(ع)، عین این تعبیر را ندیده است. هر چند در دعاهای منسوب به آن ذوات مقدس، این مضمون - و نه عین تعبیر - وجود دارد نظیر آنچه در دعای

عرفه امام حسين (ع) آمده: الهی ترددی فی الآثار یوجب بعد المزار (سید بن طاوس، ص ۳۴۸) و....

شاید نظر استاد بزرگوار حسن زاده آملی هم همین باشد.

حکیم نامدار سبزواری نیز در حاشیه/سفر این مطلب را دارد البته نه به عنوان روایت: ان سئلت عن الحق فكل صنایعه دقیقه و كل فطرة عجیبة الا انه لما كان ادراكنا اياها بالتدریج لا نقضی منها العجب و ایضا اذا جاوز الشیء حده انعكس ضده فلما جاوزت الايات والبیئات والاعاجیب عن الحد والعد لم یتفطنوا (سفر محشی، ج ۷، ص ۱۱۸). باید دانست که تمام افعال خداوند دقیق و حساب شده است. تمامی آفریده‌های او شگفت‌انگیز و عجیب‌اند، ولی از آنجا که ما همواره و به تدریج مصنوعات و آفریده‌های او را مشاهده و درک می‌کنیم و در تماس مستمر با آنها هستیم، متعجب و شگفت زده نمی‌شویم افزون بر اینکه، به مقتضای مثل معروف { هر چه از حد بگذرد ضد خود را نتیجه و انعکاس می‌دهد } در مورد نشانه‌ها و شگفتی‌های هستی هم که به خاطر فراوانی از شمارش خارج است توجه لازم به خالق و آفریننده آنها حاصل نمی‌شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۹.

ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات، ج ۴، ۲، ۱، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

خمینی، روح الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.

جامی، عبد الرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶.

جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۴، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶.

حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.

راغب اصفهانی، محمد بن حسین، معجم مفردات الفاظ القرآن، قم، المكتبة المرتضوية، بی تا.

ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.

سبحانی، جعفر، الملل و النحل، ج ۳، قم، مرکز مدیریت حوزه قم، ۱۳۶۶.

سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومة، تصحیح حسن حسن زاده آملی، ج ۳، تهران، ناب، ۱۳۶۹.

_____، شرح الاسماء شرح دعاء الجوشن الكبير، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

سید بن طاوس، علی ابن موسی، الاقبال بالاعمال الحسنه، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۱۹، ۱۶، ۱۰، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.

طبرسی، امین الاسلام، مجمع البیان، ج ۱۰، ۹، ۶، ۵، ۲، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

طوسی، خواجه نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

_____، کشف المراد، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷.

غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء العلوم، ج ۳، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱.

لاری، سید عبدالحسین، مجموع الرسائل، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۸.

مجلسی، محمد باقر، بخار الانوار، به همراه تعلیقات علامه طباطبایی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، بی تا.

مفید، محمد بن محمد، اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات ، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، مک گیل، ۱۳۷۲.
مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۳، مطبوعاتی هدف، بهار ۷۱.
ورام ابن ابی فراس، مجموعه ورام، ج ۱، قم، مکتبه الفقیه، بی تا.
یشربی، یحیی، فلسفه عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی