

وجود اصیل، شکل‌گیری و موانع آن در رهیافتی به هبوط حضرت آدم (ع)

غلامحسین احمدی آهانگر^۱

چکیده

نگاه وجودی به مسائل و مباحث فلسفی از حیث آن‌که وجود خود را در جهان منکشف، و چیزهای دیگر را نیز حاضر می‌کند در فلسفه غربی امری مستحدث و مربوط به اواخر قرون نوزده و بیست است که در قالب فلسفه وجودی تجلی کرده است؛ اما اگر با دقت به آن بنگریم، می‌بینیم که در سنت دینی چنین نگاهی، تاریخی چند هزار ساله دارد و در ادیان ابراهیمی سه‌گانه حضوری فعال و پویا دارد. به خصوص اگر به مسأله ترس آگاهی، ترس از دست‌دادن معصومیت از گناه، توبه و حضور وجودی در پیشگاه ربوبیت بنگریم. همه مضامین در قصه حضرت آدم ظهور و بروز فعال‌تری دارد.

داستان حضرت آدم (ع) - که تجسم جوهره انسانیت است - در جهان قبل از هبوط و قبل از انکشاف، وجود اصیل و تبدیل آن به وجود غیر اصیل تجلی می‌کند؛ اما در جهان پس از هبوط وجود غیر اصیل و چگونگی تبدیل آن به وجود اصیل به ما نشان داده می‌شود.

در این تلاش شده است تا وجود اصیل به معنای حضور در پیشگاه ربوبیت، چگونگی شکل‌گیری و تبدیل آن به غیر اصیل و طریقه دریافت مجدد وجود اصیل را نشان داده شود.

واژگان کلیدی: وجود، فهم وجودی، وجود اصیل، حضرت آدم (ع)

مقدمه

خداوند در قرآن کریم به صورت موجز و مجمل و در برخی موارد تا اندازه‌ای با تفصیل، شرح ماجرای پیامبران خویش همانند آدم، نوح، ابراهیم، لوط، موسی، شعیب، زکریا، عیسی و حضرت محمد (ص) را آورده است. بیان ماجرای حضرت آدم از جهات چندی از وجه متمایز خاصی برخوردار است که با دقت در آن می‌توان وجود اصیل یا حقیقی، معنای آن، چگونگی شکل‌گیری آن و عواملی که سبب از دست رفتن وجود اصیل می‌شود و متعاقب آن، چگونگی تبدیل وجود غیر اصیل به اصیل و عکس آن را یافت. همه این موارد در جای خود سبب می‌شود تا انسان با تمرکز در این داستان، به وجود اصیل دست یابد.

^۱ استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان ahmadiyahangar.babol@gmail.com تلفن ۰۹۱۱۱۱۶۸۷۳۰

اول- داستان حضرت آدم نمودی از زندگی زمینی انسان‌ها

۱- در ماجرای هبوط حضرت آدم مفاهیم ربوبیت، خداوند، ملائکه، ابلیس، سجده، گناه، توبه و حضرت آدم نقش ایفا می‌کنند. اما «مفهوم حضرت آدم» مفهوم بنیادی آن را تشکیل می‌دهد؛ نه به عنوان «حیوان ناطق» فیلسوفان یا «انسان اجتماعی» جامعه‌شناسان یا «انسان گناهکار» مسیحیان، بلکه هستی و وجود حضرت آدم، چگونگی تکوین یافتن آن، و مواجهه آن با خداوند، ملائکه، گناه و با خودش، مطرح است. بنابراین، «قالب مفهومی» بنیادین این داستان- که درصدد درک انضمامی آن هستیم- هستی انسانی است که در حضرت آدم مجسم شده است. خداوند در این داستان نمی‌خواهد هستی انتزاعی آن را بنمایاند تا با عقل انتزاعی دریافت شود. طرح و بحث چنین هستی‌ای، در علوم عقلی و به‌خصوص علوم فلسفی می‌گنجد. آنچه را خداوند در این داستان مبنا قرار داد، جوهره و اساس هستی انسان در نسبت با هستی‌های دیگر و در نسبت با خالق هستی است و از ما نیز خواسته می‌شود تا چنین هستی را به وجدان در آوریم. چگونگی و نوع به وجدان در آوردن نیز در همین داستان در آیه شریفه «و علم آدم الاسماء كلها» (بقره/ ۳۰) نشان داده شده است که در ادامه مقاله خواهد آمد. وقتی که هستی انسانی را در نسبت با هستی پروردگار و دیگر هستی‌ها به فهم آوریم، درمی‌یابیم که چگونه هستی انسان می‌تواند اصیل باشد و برای استمرار در اصالت از چه ویژگی‌ها و اوصافی باید برخوردار باشد.

هستی انسانی که در این مقاله معرفی می‌شود، هستی- در- پیشگاه خداوند است. هستی که خود را و جهان را مخلوق خداوند می‌داند و به تعبیری هستی- در- مواجهه با خداوند است. از منظر تکوین هستی انسان با حضور در برابر خداوند، یک چیز بیشتر نیستند و در لسان فلسفی هستی او عین نسبت و عین ارتباط است که این همان حضور تکوینی است. دریافت و فهم چنین هستی، دریافت و فهم وجودی است؛ وجودی که در مواجهه با امر متعالی قرار گرفته است و دائماً در حال اهتمام و دل‌نگرانی به سر می‌برد؛ اهتمام از این حیث که مبدا از این مواجهه غافل بماند و در اثر دل‌بستگی و وابستگی به مخلوقات از بودنش نهی شود و دل‌نگران داشته‌هایی شود که همانند ابلیس، نمودش با وجودش تفاوت پیدا کند و با نمودهایش در عالم گام زند و به تدریج وجود اصیل او تماماً بدل به وجود غیر اصیل شود. این نوع هستی، هستی غیر اصیل گفته می‌شود، که استعدادهایش و داشته‌هایش همواره در جهت مبدأ هستی و خالق هستی به ظهور نمی‌رسد. و وجود خویش را در انتساب با ربوبیت نمی‌یابد. در داستان حضرت آدم، هم مخاطبان این داستان غیر از ابلیس و هم حضرت آدم (غیر از یک زلت ارشادی) مملو از این اهتمام‌اند و هستی‌شان را در مواجهه با پروردگارشان می‌یابند و بلکه قبل از هستی خود، هستی خالق‌شان را می‌بینند و هستی خود را نمایانگر هستی خالق‌شان. بقیه عناصر و مفاهیم موجود در داستان را (عناصری همچون مسئول بودن حضرت آدم در برابر خداوند، تعلیم حقایق وجودی از خداوند و گزارش آنها بر ملائکه، تحذیر او از پیشنهاد ابلیس، هبوط آدم و سرنوشت حقیقی‌اش و ایجاد تحول وجودی در او برای بازگشت و ...) باید در سایه چنین تحلیلی یافت.

۲- در داستان حضرت آدم، با جهان قبل از هبوط و بعد از هبوط، مواجه می‌شویم. در جهان قبل از هبوط خداوند از خلقت انسان به عنوان خلیفه در روی زمین، اعتراض استفهامی فرشتگان، تعلیم حقایق وجودی به آدم، سجده فرشتگان به آدم، اعتراض ابلیس با استفاده از دلیل وهمی و خیالی مبتنی بر قیاس، آشکار شدن «بودن» ابلیس پس از هزاران سال عبادت و مواجهه ابلیس با حضرت آدم خبر می‌دهد.

خداوند گزارش می‌دهد که چگونه همه انواع رفاه و آسایش را برای آن دو مهیا کرد، مشروط بر آن که از درخت خاصی تناول نکنند. اما ابلیس از راه عواطف و احساسات به وسوسه آنان پرداخت و آرزواندیشی، قسم، طمع و جاودانگی را جان مایه وسوسه‌اش کرد و در نتیجه نفرت نخوردن را از آنان زایل گردانید و با چشیدن درخت ممنوعه، آن قرب و همجواری با خداوند تبدیل به بُعد گردید و رفاه و آسایش پیشین بدل به سختی و درد و رنج و برانگیختن احساسات و عواطف شد.

در این جهان، قبل از هبوط، وجود اصیل و عوامل شکل دهنده آن و برخی از موانع آن را می‌یابیم که ادامه با تفصیل خواهد آمد. اما در جهان پس از هبوط برخلاف جهان قبلی - که با وجود اصیل و حقیقی آغاز گردیده بود - با وجود غیرحقیقی و غیراصیل آغاز می‌شود به این معنا که به محض تناول از درخت ممنوعه هم عیب‌ها و ضعف‌های آدم و حوا - که سبب شرم و حیا می‌شود - آشکار گردید و هم احساسات و عواطف، لذا بلافاصله از زشتی عمل‌شان آگاه و مملو از اضطراب و دلهره می‌شوند و به ظلم نسبت به نفس‌شان اعتراف می‌کنند و خداوند نیز با الهام کردن کلمات و اسمایی زمینه برگشت را فراهم آورد، اما هیچ وقت آنان را به جایگاه سابق‌شان برنگرداند بلکه با نزول آنان به زمین چند مسأله را بر آنان حتمی گرداند؛ از جمله: دشمنی بین نوع بشریت، زمانمندی انسان در زمین، دچار شدن به درد و سختی، سلطه شیطان بر انسان از تمام جهات چهارگانه ظاهری و باطنی که از راه اندیشه و فکر باشد، و هدایت عام خداوند بر تمام انسانها و تمسک نجستن همه افراد انسانی به آن هدایت.

ظاهر آنچه نقل شد شرح ماجرای حضرت آدم از بدو خلقت تا زمان توبه کردن به درگاه خداوند است اما حقیقت آن، اختصاص به حضرت آدم ندارد بلکه در واقع بیان کیفیت زندگی زمینی انسان است؛ به این معنا که هر انسانی با چنین ماجرای از بدو خلقت تا زمان مرگش مواجه است. خداوند انسان را در بدو خلقت با فطرت خداگرایی و خدا پرستی می‌آفریند اما ابلیس آن گونه که خداوند خبر داده در صراط مستقیم او در کمین انسان‌ها می‌نشیند و با انواع وسوسه‌ها تلاش دارد تا او را از این صراط مستقیم منحرف گرداند و هیچ انسانی (به جز تعدادی اندک که با دلایل عقلی و نقلی معصومانند) نیست که با وسوسه‌های ابلیس به لغزش نیفتاده و آن وجود اصیل را از دست نداده باشد، مگر آن که با توبه بردن به درگاه ربوبیت بار دیگر زمینه برگشت را فراهم آورده و آن را کسب کرده باشد.

مفسران قرآن، داستان حضرت آدم را داستان نوع بشر دانستند. «و این داستان به طوری که از سیاق آن در این سوره (سوره طه) و در غیر آن مانند بقره و اعراف برمی‌آید حال بنی نوع آدم را بر حسب طبع زمینی و زندگی مادی‌اش تمثیل می‌کند.» (طباطبائی، ۱۴۱، ۸ و ۲۱ و ۲۶). عصاره انسانیت و مقام شامخ انسانیت در قصه خلافت به صورت آدم جلوه کرد

و آدم الگوی انسانیت شد، شخصیت و انسانیت او شخصیت و انسانیت همه انسانهاست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۱) آیه یازدهم سوره اعراف مؤید این است که آدم به عنوان الگوی نوع انسان مطرح است.

۳- برخی از شواهد قرآنی نیز مبین چنین نگرشی است از جمله آن که:

الف- کاشانی در تفسیر منهج الصادقین با استفاده از کلمه اهبطوا در آیه شریفه قلنا «اهبطوا» بعضکم لبعض عدو... (بقره/ ۳۶) آورده که «قلنا اهبطوا» برای آدم و جوامع، جمع آورد. جهت آن است که ایشان اصل آدمیانند، فکان ایشان جنس جمیع بشرند؛ یعنی گویا جنس انسان در ذات ایشان مضمّر است.

ب- جوادی آملی در تسنیم این سؤال را مطرح کرده که خلیفه کیست؟ در بیان احتمال چهارم از «الکاشف» و «المنار» آورده که «مطلق انسان‌ها به طور بالفعل به این تاج کرامت مکرم شده‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸-۲۹۰-۴۰) و در توجیه آن به پاسخ فرشتگان به خداوند استشهد کرده‌اند که «فرشتگان در جواب خداوند به عنوان عدم شایستگی انسان برای خلافت، دو صفت (فساد انسان در روی زمین و خونریزی آن) را بیان داشتند و این دو صفت به نوع انسان باز می‌گردد. (همان، ۴۷)

ج- محمدحسین طباطبایی در تفسیرالمیزان ذیل آیه ۳۰ بقره با استناد به کلمه خلیفه عمومیت خلافت در نوع انسانی را با استفاده از آیات ۶۹ اعراف، و ۱۴ یونس، و ۱۴ و ۶۲ نحل، چنین استظهار کرده‌اند: «خلافت نامبرده اختصاص به شخص آدم ندارد بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند. (طباطبایی، ۱۴۱۴ ج ۱: ۱۱۶) به علاوه تعبیر به جاعل، دلیل بر استمرار وجود خلیفه‌الله است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۶).

دوم: مشخصه‌های وجود اصیل

۱- وجود اصیل نمایانگر مبدأ حقایق وجودی، در صفحات قبل یاد کرده‌ایم که وجود اصیل که هستی‌ای، حقیقی انسان باشد. هستی در مواجهه با ربوبیت است. یک چنین هستی دائم دل‌نگران آن است که مبادا یک لحظه غفلت و به تعبیر قرآنی با یک زلت توجهش از حضور در برابر ربوبیت سلب و به چیزهایی وابستگی پیدا کند که او را از مرتبه وجودی مانع شود و این دل‌بستگی‌ها - که در قالب وسوسه در باطن انسان متراکم می‌شود - می‌تواند از امور مادی باشد (آل عمران/ ۱۳) که به عنوان متاع دنیوی معرفی شده و می‌تواند از امور معنوی باشد همچون تبدیل به فرشته شدن. (اعراف / ۲۰) صاحب مجمع البیان در ذیل آیه ۱۷ اعراف از ابن عباس و قتاده و دیگران آورده که ابلیس هم از دنیا و هم از آخرت، هم از طاعات و هم از معاصی بر آنها وارد می‌شود. (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۳-۴: ۶۲۳)

همه اینها به معنای آن است که وجود اصیل - مطابق نص قرآن کریم- وجودی است که تماماً باید نمایشگر وجود ربوبی و یا حداقل دیگر حقایق وجودی باشد، و این از کلمه خلیفه در آیه شریفه «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره / ۳۰) استظهار می‌شود.

خداوند در این آیه به فرشتگان خبر می‌دهد که انسان را خلیفه خود در زمین خواهد کرد. خلیفه باید آئینه تمام‌نمای مستخلف‌عنه باشد. «خلیفه جانشین و نائب مستخلف‌عنه می‌شود به خاطر مناسبت تامی که دارد و این مناسبت تام او را شایسته خلافت می‌کند» (شیرازی صدرالدین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۳). و هرگونه زنگاری که بر آئینه نشیند به همان اندازه دل‌بستگی او از مستخلف‌عنه کاسته و میل و رغبتش به غیر ربوبیت بیشتر و بر استقلال، او افزوده می‌شود. این دل‌بستگی و استقلال از اسباب و موانع دست‌یابی به وجود اصیل هستند؛ وجودی که بخواهد خلیفه خالقش باشد، باید از حیث ذات، صفات و افعال نمایشگر وجود خداوند باشد، به این معنا که ذات ربوبیت ذات مجرد و میرا از هرگونه نقص است و در عین حال متصف به اسماء و صفات جمالیه و جلالیه نیز هست و در مقام فعل نیز از انجام هر نوع فعل شر و نقص میراست. خلیفه چنین وجودی نیز از حیث ذات، صفات و افعال باید این‌گونه باشد و به تعبیر حکما انسان باید شبیه خدا بشود از حیث ذات و صفت و فعل تا بتواند به منزله دقیقه‌ای از آن حقیقت و نمایشگر وجود حقیقی باشد. در مقام ذات باید از مراتب حس و وهم و خیال، تعالی یافته و به مرتبه عقل مجرد دست یافته باشد و در عقل مجرد نیز به مرتبه عقل بالفعل و بالمستفاد رسیده باشد. حس، وهم و خیال از راه‌های نفوذ ابلیس جهت از بین بردن وجود اصیل است مگر آن که در ذیل عقل مجرد و تابع آن گردند و در مقام صفات باید متصف به اسماء حسنی خداوندی باشد و این انصاف باید به گونه‌ای باشد که آن اسماء در او تجلی کرده باشند و مظهر آن‌ها بشود. چنین وجودی مطابق نص قرآن در نخستین مرحله باید علم به اسماء را کسب کنند. (بقره / ۳۰) «علم به اسماء‌الاهی محور خلافت است. علم به اسماء، یعنی مظهر همه اسماء حسنی خدای سبحان بودن و نظم و ویژه آنها را ملحوظ داشتن.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۵). و در مقام فعل، افعال او نیز باید نمایشگری از افعال خداوند باشد؛ به این معنا تا آنجا که امکان دارد هیچ‌گونه نقص و شری در آن یافت نشود و فقط افعال نیک از او ظاهر شود. یک وجود اصیل این‌چنینی در لسان فیلسوفان و عرفا، همان انسان کامل است؛ اما به معنای آن نیست که فقط انسان‌های کامل نمایانگر وجود خداوند هستند، بلکه هر انسان به هر مرتبه‌ای که مظهر اسما و صفات خداوند شده باشد، به همان اندازه نمایانگر خداوند می‌شود و در همان حد از وجود اصیل برخوردار می‌شود.

وجود اصیل یک وجود تشکیکی با مراتب ما لایحصری است؛ به دلیل آنکه اسماء‌الهی نامتناهی و بلکه دقیق‌تر، وراء ما لایتناهی است و هر وجود اصیلی ممکن است به بعضی مراتب آن دست یافته باشد و در نتیجه مقام خلافت و نمایشگری نیز مراتب نامحدودی می‌یابد. همانگونه که قبلاً یاد کردیم مقام خلافت برای همه انسانها عمومیت دارد در نتیجه هر انسانی به هر اندازه‌ای که از حقایق وجودی بهره‌مند باشد به همان اندازه شایستگی مقام خلافت را خواهد داشت و این به معنای تشکیکی بودن مقام خلافت است.

۲- تعلیم حقایق وجودی، هستی‌انسانی - که در این مقام مورد بررسی قرار می‌گیرد - هستی‌ای در پیشگاه خداوند است. یک هستی این چنین دائم در حال اهتمام و دل‌نگران است که در تعبیر دینی خوف و خشیت نام گرفته، و علم ذات و حقیقت آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، علم محور و زمینه‌ساز هستی در پیشگاه خداوند می‌شود.

خداوند در قرآن از علم آموزی حضرت آدم خبر می‌دهد «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره، ۳۱) وجود از قبل به آن حضرت افزوده شده بود حال باید آن وجود در پیشگاه خداوند تعلیم یابد. وجود بدون علم و تعلیم، ضعیف‌ترین مرتبه و در مرز عدم جای دارد و از هیچ اصالت و حقیقتی برخوردار نخواهد بود. قبلاً آورده‌ایم که وجود اصیل باید نمایانگر مبدأ حقایق وجودی باشد. خداوند جامع جمیع صفات جلالیه و جلالیه است و علم محور و مبدأ و زمینه‌سازی آن صفات است؛ وجود اصیل که نمایانگر اوست نیز باید این گونه باشد. پس علم شرط اتصاف هر کمالی است. از این آیه شریفه استنباط می‌شود که حضرت آدم توان تحمل تعلیم حقایق وجودی را دارد و همین مسأله، راز مسجود فرشتگان واقع شدن آدم و خضوع آنان در برابر او و برتری او بر فرشتگان و خلیفه شدن او است. خداوند در آیات سی‌ام تا سی‌وسوم سوره بقره، گفتگوی خود با ملائکه و تعلیم حضرت آدم و مواجهه آن حضرت با فرشتگان را آورده که در مجموع هشت بار از ماده علم استفاده کرده و تا هنگامی که حضرت آدم به زلت گرفتار نیامده فقط اسم علیم و حکیم (بقره / ۳۲) به خدا نسبت داده شده و همه اینها، گویای اهمیت علم است.

علم از اوصاف وجودی است که همانند هستی، واجد شدت و ضعف است که عرض عریضی را در بر می‌گیرد. وجود اصیل با توجه به جایگاهش، مرتبه‌ای از علم، ذات او را تشکیل می‌دهد.

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که چگونه علمی معیار وجود اصیل و حقیقی است؟ آیا هر علمی با هر عقلی فراهم آمده باشد، می‌تواند زمینه‌ساز کمالات باشد؟ برای یافتن پاسخ ابتدا به آیه شریفه «و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه» (بقره، ۳۱) توجه می‌کنیم. از این آیه شریفه در می‌یابیم که انسان برای آن که واجد چنین علمی شود، به لطف الهی و فیض ربوبی نیازمند است تا با افزوده علم، راه دست‌یابی به وجود اصیل را بر او بگشاید. وقتی وجود اصیل، به معنای وجود در پیشگاه ربوبیت باشد، باید خود ربّ زمینه پرورش و تکامل وجود را فراهم آورد و او را به سمت خودش هدایت کند؛ به همین دلیل خداوند در پاسخ به اعتراض فرشتگان فرموده است: «انی اعلم مالا تعلمون» (بقره / ۳۰) استفاده اسم شریف ربّ در ابتدای داستان خلقت (بقره / ۳۰)، گویای چنین مطلبی است.

حقیقت فوق، تمایز قاطعی می‌گذارد بین نگاه دینی به وجود اصیل و نگاه غیر دینی. هر چند نگاه غیر دینی با زبان وجودی بیان شده باشد، هیچ نقشه و راه قبلی وجود ندارد تا انسان واجد وجود اصیل بشود. (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۰۹) صرف اطاعت آزادانه انسان از وجدانش کفایت می‌کند (همان: ۲۱۳)، در حالی که مطابق نص قرآن کریم، خدا خود تعلیم حضرت آدم را برعهده گرفت و این لطف او بود که زمینه تحقق وجود اصیل را فراهم آورده و اگر نبود چنین لطفی، آدم هرگز نمی‌توانست به مقام خلافت و نمایانگر حق دست یابد.

علمی که وجود اصیل را برای انسان به ارمغان می‌آورد، علم حسابگر - که با عقل حسابگر - و علم انتزاعی - که با عقل انتزاعی فراهم آمده باشد - نیست. عقل حسابگر، عقلی است که زندگی روزانه انسان و معاش او را به نظم در می‌آورد و انسان به واسطه آن دائم به زندگی عملی روزمره روی می‌آورد؛ این عقل و علم حاصل از آن، نه تنها انسان را در پیشگاه ربوبیت حاضر نمی‌کند و وجود اصیل را به او نمی‌نمایاند، بلکه سبب سقوط او می‌شود؛ به این معنا که انسان هر قدر بیشتر به چنین عقل روی بیاورد، بیشتر غرق در خواسته‌های روزانه می‌شود و داشته‌هایش افزایش و بودنش

کاهش می‌یابد و با فرو رفتن در چنین جایگاهی دل‌نگرانی و اهتمام او متوجه داشته‌هایش می‌شود. در نتیجه، رابطه او با داشته‌هایش تغییر می‌یابد؛ به این معنا که به جای آن‌که زندگی روزانه او را در جهت وجود اصیل سوق دهد و ابزارهای حسابگری روزانه در خدمت او قرار گیرند، او در خدمت آنها قرار گرفته و دائم در رتق و فتق آنان مشغول است و وجود او تماماً غیراصیل شده و از آن آنان می‌شود.

علم انتزاعی و روحیه انتزاع، در هر فعالیت ذهنی چه نظری و چه عملی ضرورت دارد؛ اما اگر این عمل در حدی باشد که انسان را از واقعیت عینی و ملموس غافل گرداند، مانع تحقق وجود اصیل می‌شود؛ در چنین حالتی، انسان در برابر انتزاع خود را باخته و از خود بیگانه می‌شود و هرچه غفلت انسان از خودش بیشتر شود، به همان اندازه از حضورش در پیشگاه خداوند کاسته می‌شود. وقتی روحیه انتزاع در انسان شکل بگیرد با هر چیزی که مواجه شود می‌خواهد آن را در تحت مفاهیم و مقولات انتزاعی جای دهد و در قالب آنها به فهم در آورد. در این روش، انسان به جای مشارکت و حضور به آفاقی سازی، عینی سازی و مسأله‌پردازی روی می‌آورد و بر داشته‌هایش می‌افزاید. روحیه انتزاع و توجه بیش از اندازه به عقل انتزاع‌گر، نوعی بیماری است که عارض بر ذهن و تفکر و حتی زندگی انسان می‌شود و او را به سمت تملک سوق می‌دهد و با پدید آمدن روحیه تملک، کیفیت ارتباط انسان از بودن به داشتن، حضور به موضوع تفکر و از تفکر عینی و ملموس به انتزاع تغییر می‌یابد (کین سم، ۱۳۸۲: ۳۲) و همه اینها، وجود غیر اصیل و غیر حقیقی را سبب می‌شوند.

دلیل دیگری که نشان می‌دهد مراد از علم، علم انتزاعی نیست، این است که علم انتزاعی نوعی علم حصولی، است که از طریق مفاهیم و تصورات و تصدیقات حاصل می‌آید. علم حصولی نیازمند به یک موضوع ذهنی و یک موضوع مستقل عینی مستقل از هم و نوعی ارتباط بین آن دو است. اگر ارتباط تطابقی بین آن دو برقرار نشود، متصف به کذب خواهد شد. بنابراین، علم حصولی نمی‌تواند دامن خویش را از تصور و تصدیق و مفاهیم و دو موضوع مستقل از هم و در عین حال برخوردار از حداکثر درجه تطابق و دوگانگی صدق و کذب رها سازد. تصور و تصدیق در جهت مفهوم‌سازی به‌کار گرفته می‌شوند و به نظام معنا ارتباط می‌یابند نه به حقایق وجودی.

تمام اوصاف و ویژگی‌هایی که برای علم حصول بر شمرده شد، در تعلیم بی‌واسطه حضرت آدم (ع) از خداوند یافت نمی‌شود. خداوند وجود محض و مجرد تام است و مبرا از به‌کارگیری صورتهای ذهنی و تصورات و تصدیقات، هر نوع تعلیمی از خداوند به صورت لدنی و حضوری است.

علمی که انسان را به مرتبه اصالت و حقیقت می‌رساند، علمی است که متعلم را مستغرق در معلوم کند؛ به این معنا که از راه مشارکت و حضور عملاً نمایشگر آن باشد و در بودنش ظهور و بروز داشته باشد. علم به چیزی، به معنای ایجاد رابطه با آن چیز است. در خصوص وجود اصیل، رابطه با خداوند و حضور در پیشگاه خداوند اساس هر رابطه‌ای است؛ بنابراین، همه رابطه‌ها باید به این رابطه منتهی شود و در ذیل آن قرار گیرد. چنین علمی در جان متعلم رسوخ می‌یابد برای همین است که می‌بینیم به محض آن‌که حضرت آدم از خدا تعلیم یافت، به اذن الهی با فرشتگان مواجه

می‌شود تا آن حقیقت را به آنها انباء کند قال یا آدم انبئهم بأسمائهم فلما انبأهم بأسمائهم (بقره/ ۳۳) و چنین رابطه‌ای را به آنها مکشف گرداند.

آیه شریفه «و علم آدم اسماء کلها» (بقره/ ۳۱)، هم نشانگر لطف الهی در امر تعلیم است و هم اهمیت و جایگاه علم، اما یک حقیقت مهم دیگر در این مسأله بر جای می‌ماند که متعلق علم باشد. علم به چه چیز؟ مطابق نظر غالب مفسران، آنچه خدا به حضرت آدم (ع) تعلیم داد صرف اسماء و الفاظ نبوده است که به حسب دلالت شان بر معانی وضع شدند بلکه مقصود از «اسماء و حقایق، موجودات و مخلوقات است که در عالم جبروت وجود دارند عده‌ای آنها را حقایق کلمات نام می‌نهند و عده دیگر اسماء و دیگران عقول می‌نامند» (فیض کاشانی، ۱۴۳۱، ۱:۷۱). در نظر طبرسی، خداوند معانی اسماء را به آدم (ع) تعلیم داد چون تعلیم اسم بدون معنا فایده‌ای ندارد و لزومی هم به اشاره بدان یافت نمی‌شود (طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۸) و در نظر ملاصدرا آنچه باید آموخته شود، «حقایق اشیاء و ماهیات آنهاست، چون معرفت به واسطه واژگان کمالی که به آن بتوان اعتنا کرد حاصل نمی‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۷۵۵). در این مقاله، به این حقایق و معانی، حقایق وجودی اطلاق شده است از باب آنکه متعلق علم یک دسته الفاظ و اسامی ملفوظ یا موجود در ذهن نیستند.

۳- تطابق «نمود» با «بود»، مطابق آیه سی و چهارم سوره بقره، خداوند ملائکه را امر به سجده کرده و ابلیس در برابر آن نافرمانی، و خوی استکباری خویش را عیان می‌کند و کان من الکافرین (بقره/ ۳۴) مراد آن نیست که ابلیس در اثر استکبار از جمله کافران شد، بلکه خداوند، خبر می‌دهد که ابلیس از قبل نیز از کافران بوده و کفر خویش را کتمان می‌کرد اما در ظاهر با ورود به حلقه فرشتگان و عبودیت خداوند اظهار ایمان می‌کند. بر این اساس، «کان» در این آیه به معنای «صار» نیست و مفسران جمله «ما کنتم تکتمون» (بقره/ ۳۳) را شاهد بر این مطلب می‌دانند؛ «چون در این جمله برمی‌آید که ابلیس قبل از به وجود آمدن صحنه خلقت آدم و سجده ملائکه کافر بود و سجده نکردنش و مخالفت ظاهریش، ناشی از مخالفتی بوده که در باطن مکتوم داشته» (طباطبایی، ۱۴۱۴، ج ۱-۲، ۲۲۶) آنچه را ابلیس بالفعل در لحظه امر به سجده در تملک داشته، و بدان وسیله در بین فرشتگان حضور داشته عمل طولانی و تلاش سخت او در عبادت چند هزار ساله است که به فرمایش حضرت علی علیه السلام او اعمال فراوان و کوشش مداوم در عبادت داشت «و کان قد عبدالله سته‌الآف سنه» به مدت شش هزار سال از سال‌های دنیا یا از سال‌های آخرت خدا را عبادت می‌کرد (خطبه ۱۹۲، بند ۹ و ۱۰)

از آنچه ذکر شده، درمی‌یابیم که ابلیس نمودش با خودش متفاوت بود و بلکه بین آن دو فاصله زیادی واقع شد. او با حالت نمودش در بین فرشتگان حضور داشت و همین امر سبب نافرمانی او در برابر خداوند شده و از وجود اصیل و حقیقی - که بودن در پیشگاه خداوند باشد - محروم شد.

هرگاه انسان با وجود نمودی‌اش حضور داشته باشد، دارنده با آنچه در اختیار دارد متمایز است و این تمایز سبب مغفول ماندن حقیقت وجودیش بر اطرافیان خود و چه بسا بر خودش می‌شود و در نتیجه به تدریج از وجود اصیل تهی شده و وجود غیر حقیقی را بر تن خواهد کرد. در «نمودن»، انسان تلاش دارد تا با ظاهر فریب‌آمیزش و تظاهر، نمودها را تملک گرداند. و این نمودها می‌تواند امور معنوی همچون افکار، عقاید، آداب و رسوم و حتی عبادات نیز باشند،

آن چنان که در مورد ابلیس نمود، او همان عبادت‌های سخت و طاقت‌فرسای او بوده است. همه این عبادت‌ها و نمودها، از بصیرت به حقیقت و نفوذ به درون تهی است.

در «نمودها»، نخستین چیزی که برای دارنده آن تحقق می‌یابد، وصف تملک است که البته «قدرت و قوت آن ناشی از عامل بیولوژیکی میل به بقا است» (فروم، ۱۳۸۱: ۱۴۶). قرآن، میل به بقا را در دو مورد از ابلیس آورده است؛ مورد اول: ابلیس پس از نزول از مقامش در اثر سجده نکردن می‌داند که نمی‌تواند بقا و جاودانگی را برای خویش طلب کند حداقل این بقاء را تا زمان برپایی قیامت طلب می‌کند که خداوند نیز به آن رضایت می‌دهد. «قال انظرنی الی یوم یبعثون» (اعراف/ ۱۲). بنا به فرمایش امام صادق (ع) که قمی در تفسیرش آورده است: ابلیس درنگ تا قیامت را از باب ثواب اعمال گذشته اش بر مبنای عدالت از خداوند خواستار می‌شود که خداوند نیز آن را می‌پذیرد. (طباطبایی، ج ۷-۸، ۶۱) مورد دوم، باز به پس از هبوط مربوط است، ابلیس در این جا برای آن که وسوسه‌اش در آدم تأثیر کند در بیان علت نهی از خوردن می‌گوید: و تکوننا من الخالدین (اعراف/ ۲۰) خبر از بقا و ایجاد این میل در آدم می‌دهد تا از این طریق بتواند در او رسوخ کرده باشد.

انسانی که با نمودهایش آشکار می‌شود، تمام لذت و سعادت را در داشته‌های نمودی‌اش می‌یابد. بنابراین، با تملک آن نمودها به دنبال آن است تا با آن نمودها بیشتر سرخوش باشد. این نمودها و داشته‌ها را از گذشته جمع کرده و آرزوی آن را دارد تا در آینده نیز داشته باشد و میل دارد تا آن را به زمان لایتناهی بکشاند؛ برخلاف انسانی که با بودنش و با بصیرت درونی نسبت به حقیقت حضور دارد لذتش را در بودن در پیشگاه خداوند می‌داند و زندگی دنیوی و مادی را جاودانه نمی‌داند تا با تملک آن بقا را خواسته باشد. «بودن»، الزاماً خارج از محدوده زمان نیست، ولی ضمناً زمان بعد حاکم بر «بودن» نمی‌باشد. (فروم، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

میل به بقا و تملک، باعث به وجود آمدن روحیه استقلال‌طلبی می‌شود و استقلال می‌تواند منشأ بسیاری از رذایل باشد. روحیه استقلال به تدریج سبب غفلت شخص از وابستگی‌اش به خداوند و توکل او بر خداوند می‌شود و استقلال یکی از عوامل اساسی در بازستاندن وجود اصیل و حقیقی انسان است. انسانی که حضور در پیشگاه خداوند را چشیده باشد، هرگز به استقلال هیچ چیزی رضایت نخواهد داد و به قول حکمای مسلمان، همه را عین‌الربط در برابر خداوند خواهد یافت و فقط وجود خدا را وجود مستقل و غنی بالذات می‌یابد.

روحیه استقلال، سبب ایجاد حرص و آز در جهت تداوم کمی و کیفی داشته‌ها و نمودهایش می‌شود؛ به این معنا که می‌خواهد بر دارایی‌هایش بیفزاید. افزایش نمودها، منجر به ایجاد حرص و حرص سبب به‌کارگیری قوت و قدرت در جهت حفظ آنها می‌شود. به‌کارگیری قدرت هم سبب عداوت و کینه می‌شود و هم به همان میزان رابطه او با نمودهایش واژگونه می‌شود و او از آن نمودهایش می‌شود و نمودها او را مالک خواهند شد و او را از احساس هر نوع حضور در پیشگاه خداوند باز خواهند داشت. در این شکل هستی، رابطه بین انسان با داشته‌هایش رابطه فعال و زنده نیست. هر دو طرف بدل به شی می‌شود. هم من مالک آن هستم و هم آن مالک من. آن مالک من است زیرا حس هویت

من یعنی سلامت روحی من، موکول به داشتن «آن» است (فروم، ۱۰۶) چنین انسانی خودش را از ربوبیت دور گردانیده است.

۴- **مرگ آگاهی**، ویژگی چهارم وجود حقیقی و اصیل مرگ آگاهی است. خداوند پس از آن که آدم (ع) و همسرش را خلق و فیض حیات را بر آنها جاری و آنها را در بهشت جایگزین ساخت، اعلام می‌کند که در آنجا (بهشت) گرسنگی، تشنگی، برهنگی و آفتاب‌زدگی وجود ندارد (طه/ ۱۱۸-۱۱۹) و استفاده آن دو از بوستان را هرگونه و از هر جا که خواستند غیر از درخت خاصی، آزاد ساخت (اعراف/ ۱۹) به علاوه شیطان برای آن که وسوسه‌اش در به زلت افکندن آدم (ع) سودمند واقع شود، از دو ابزار سوگند و جاودانه شدن‌شان سود می‌برد. همه این قراین، نشان می‌دهد که آدم (ع) تا هنگام به زلت افتادنش از مرگ اطلاعی ندارد اما از حیات و ادامه آن شکی نداشته است. به محض آن که خطاب هبوط به آنان در رسید، دریافتند که اولاً مدت زمان معدودی در زمین سکنی خواهند گزید: و لکم فی الارض مستقرٌ و متاعٌ الی حین (اعراف/ ۲۴ و بقره/ ۳۵) ثانیاً به صورت تصریح خبر از مرگ آنان در زمین می‌دهد: قال فیها تحیون و فیها تموتون و منها تخرجون (اعراف/ ۲۵) این نخستین آگاهی دادن از مرگ است. با این که بر اساس روایات حضرت آدم (ع) صدها سال پس از هبوط در زمین زیسته است، اما خداوند پیشاپیش او را می‌آگاهاند که مرگ در خواهد رسید.

از این اشارت می‌خواهیم در بیان یکی از ویژگی‌های مهم وجود اصیل و حقیقی استفاده کنیم و آن مرگ آگاهی است. مرگ آگاهی با آگاهی داشتن از حوادث و عواقب پس از مرگ متفاوت است و هر یک تأثیر خاص خودشان را دارند. آگاهی داشتن از حوادث پس از مرگ، آگاهی یافتن از برزخ، بعث، بهشت، دوزخ و جایگاه انسان در هر یک از آن مراحل و تأثیر آن بر انسان است، اما آگاهی از مرگ به معنای پیش چشم آوردن حادثه مرگ و مرگ هر کس را مرگ خود دانستن و در یک جمله و در کلام فلسفه وجودی مرگ را به معنای مهم‌ترین و تنهایی‌ترین امکان و پایان‌بخش همه امکانها دانستن است. مرگ پایان زندگی و سبب درک هستی انسان به صورت کل است.

سخنان گهربار فراوانی درباره از امامان معصوم اهمیت مرگ آگاهی بر جای مانده است. حضرت علی علی‌السلام در نهج‌البلاغه ضمن سوگند به خداوند مرگ و بانگ دعوت کننده‌اش و سرعت فراگیریش را جدی و حقیقت دانسته است نه بازی و دروغ (خطبه ۱۳۲، بند ۳) و لذا هم به فرزندش سفارش می‌کند که فراوان به یاد مرگ باشد (نامه ۳۱، بند ۷۶) تا از هر نظر آماده ملاقات آن باشد (پیشین، بند ۷۸) چون که مرگ، شکار کننده‌ای است که هیچ کس را نجات از آن ممکن نیست (پیشین، بند ۷۵) و در تعبیر دیگری انسان نشانه‌ای است که مرگ آن را نشانه گرفته (آمدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ۴۴۱) و هرگز در آن خطا نمی‌کند و هم به مردم وصیت می‌کند که مرگ را همواره پیش چشم داشته باشند و از آن غفلت نکنند اوصیکم بذكر الموت (خطبه ۱۸۸، بند ۳)

مرگ آگاهی - که در کلام حضرت علی علیه‌السلام آمده - به معنای یاد کردن از آن در هر روز یا در هنگام مشایعت جنازه‌ای نیست، بلکه مراد آن حضرت یادآوری مداوم و همیشگی مرگ است به گونه‌ای که انسان را سبکبار کند. آدم ذکر الموت (پیشین، ۹۲۹۸/ ۱۱) پیوسته باید مرگ را یاد کرد یا اکثر ذکر الموت (۱۲/ ۹۲۹۹) بسیار و همواره

باید مرگ را پیش چشم داشت تا در اثر کثرت یادآوری اسباب و وسایل دنیا، خوار و پست شوند (۷۳/۹۳۶۰) و آرزوها از ذهن و خیال انسان فاصله بگیرند (۱۰/۹۳۰۲) و در نتیجه انسان سبکبار (۷۲ / ۹۳۵۹) و آماده دریافت مرگ بشود (۹۳۳۱/۴۴). با توجه به اهمیت مرگ آگاهی در اینجا می‌خواهیم به چند تأثیر مهم آن در دریافت وجود اصیل و حقیقی اشاره داشته باشیم.

۴-۱- یاد مرگ سبب غنیمت شمردن فرصت‌ها می‌شود. انسان موجودی است که با امکان‌هایش در جهان می‌زید و این مجموعه امکانها هم از جهت مبدأ و هم از جهت منتهی محدودند؛ مبدأ آنها متعین و مشخص است لیکن منتهای آنها - که مرگ باشد - نامشخص است. بر این اساس، مرگ آخرین امکان و تنهایی‌ترین امکانی است که انسان با آن مواجه می‌شود. اگر مرگ با همین معنا دریافت و مورد فهم قرار گیرد، به این تعبیر که انسان در آینده‌ای نامشخص با امکان مرگ مواجه می‌شود، چنین مرگی، مرگ غیر اصیل خواهد بود که سبب ارزش‌گذاری و گستردگی و تعمیق هستی انسانی نمی‌شود. مرگ در معنای اصلی‌اش، جزو ساختار بنیادین و جدایی‌ناپذیر انسان در جهان است. و به قول فیلسوفان وجودی «انسان به واسطه مرگ در خودی‌ترین امکان برای بودن خود در برابر خود می‌ایستد» (پیتر کراوس، ۱۳۸۸، ۲۷۴)

انسان تنها موجودی است که بین دو امکان تولد و مرگ در امکانهای بیشماری می‌تواند حضور حاصل کند؛ و در این دو امکان همواره با برون‌جهیدن به امکان تازه‌ای در جهت کل و کمال خود در حرکت است او در هر لحظه ناتمام و در راه رسیدن به امکان تازه‌ای از هستی است. کل و کمال یاد شده فقط با مرگ، یک جا قابل حصول می‌شود. بنابراین، انسان با نگاه غیر اصیل زمان زیادی برای دستیابی به وجود اصیل و حقیقی در اختیار دارد. اما اگر با نگاه دقیق‌تری به آن بنگرد، درمی‌یابد که او همواره برای مردن پیر است و مرگ نزدیکترین و در عین حال نهایی‌ترین و برترین امکانی است که انسان را احاطه کرده است. در این رویکرد، مرگ قوام‌بخش وجود انسانی است و همه امکانها تابع او و در برابر او گسترده می‌شوند. مرگ به قول فیلسوفان وجودی مرز وجود است و «آگاهی و پذیرفتن آن، آگاه شدن از مرزی برای وجود است و لذا وجود را باید منتهای تصور کرد» (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۹۹) اما این مرز به اندازه‌ای نزدیک است که غفلت از آن سبب سقوط و انجذاب در زمان حال و مغفول ماندن آینده می‌شود. بر این اساس، امکانهای گشوده به روی انسان را باید غنیمت شمرد و از هر امکانی به نحو شایسته در جهت کمال و اصالت سود جست و این، یعنی غنیمت شمردن فرصتها. مرگ، افق گشوده بر روی انسان را به غایت تنگ و نزدیک می‌کند. در این نگاه وجودی به مرگ، مرگ هر کس مرگ من است؛ و مرگ پایان‌دهنده فرصتها است پس باید هر فرصتی را آخرین فرصت دانست و از آن حداکثر استفاده را در جهت تعالی به عمل آورد. وقتی فرصتی و امکانی در برابرم گشوده شود و من بتوانم با جهیدن در آن خود را مکشوف گردانم باید حداکثر استفاده را ببرم و بفرمایش حضرت علی علیه‌السلام مرگ، فرصتها را از من می‌گیرد الموت فوت (آمدی، ۳/۹۲۹۰) پس باید آن را غنیمت بشمارم.

غنیمت شمردن فرصتها، به خاطر تنگی وقت باید در راستای اصالت و حقیقت هستی باشد؛ به این معنا که هر فرصتی باید مرا از غفلت و نسیان مواجهه در پیشگاه خداوند بودن بیدار کند و چیزهایی را که مانع حضور من و سبب

سقوط می‌شوند از پیش رو بردارد. سقوط یعنی انجذاب در زمان حال و به قول فیلسوفان وجودی در عالم هر روزی زیستن و به روزمرگی در افتادن و دائم دل‌مشغول نموده شدن. بنابراین، یاد و فهم وجودی از مرگ (نه فهم تجربی) دائم او را از این غفلت بیرون می‌آورد و مانع سقوط او در زمان حال می‌شود و همواره یقین دارد که هر لحظه ممکن است مرگ به امکانهایش و فرصتهایش پایان دهد. بر این اساس، مرگ قطعی‌ترین و یقین‌ترین چیزهاست و در عین حال زودرس‌ترین و شتابان‌ترین چیزها.

یقین به مرگ، به معنای «نگهداشتن حقیقت برای چیز حقیقی است.» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۵۹) حقیقتی که در اینجا از آن یاد می‌شود با معنای سنتی آن متفاوت است. حقیقت به حسب سنت مطابقت معنای ذهنی و امر واقع در عالم خارج را گویند اما در این جا بر اساس ریشه یونانی از «الثیا» به معنای نامستوری و آشکارگی است. «حقیقت به معنای مکشوفی هست‌هاست» (پیشین، ۲). انسان موجودی است در حال انکشاف و کسی که کشف می‌کند خود ذاتاً در حقیقت است. مرگ - که به معنای نگهداشتن حقیقت است - برای امر حقیقی، نگهداشتن حقیقت به منزله راهی برای حفظ خود در حقیقت است. بنابراین، انسان همواره باید خود را در ذکر مرگ و مرگ آگاهی نگه دارد.

۴-۲- مرگ آگاهی سبب پایان دادن به نزاع‌ها و دشمنی‌ها از راه قطع آرزوها و علایق می‌شود. خداوند در هنگام هبوط آدم (ع) اعلام کرده که استقرار شما در زمین در مدت محدودی است و با این بیان که در زمین مرگ به شما در خواهد رسید به محدودیت و زمانمندی انسان تأکید کرده است. محدودیت در زمان به معنای فرصت کم در کسب وجود اصیل است فرصت کم و محدود سبب قطع آرزوهای طولانی و دراز و بعضاً نامحدود می‌شود. المنايا تقطع آلامان (آمدی، ۶/۹۲۹۳) و اگر هم مرگ آرزوهای طولانی را باطل نگرداند، حداقل آنها را از انسان دور می‌گرداند. اذکر متباعد الامينات (همان، ۱۵ / ۹۳۰۲)

آرزوها مسبوق به حرص و آز، تملک داشته‌ها و نموده‌ها و ملحق به استفاده قدرت و قوت در برآوردن آنها است. آرزوها - که امر باطنی است - زمانی شکل می‌گیرد که انسان از حالت بودنش خارج شده و غرق در داشته‌هایش باشد. وقتی که این نموده‌ها خود را آشکار کرده باشند، توجه انسان را جلب می‌کنند و از آنجایی که ابلیس آنها را بر صاحبانش در زمین زینت می‌دهد (حجر / ۳۹) طبیعی است که انسان آرزوی گستردگی و تعمیق بیشتر آنان را خواستار شود. گستراندن آنها به معنای جامه عمل پوشاندن آرزوهاست و چون اسباب و وسایل برآوردن آرزوها و داشته‌ها محدود است، برای دست‌یابی به آنها باید از رفاقت خارج و به رقابت پرداخت و رقابت نزع و تنازع با دیگران را به دنبال می‌آورد و این، به معنای استفاده از قوت و قدرت است که سبب دشمنی می‌شود.

خداوند که فرموده «زمان استقرار شما در زمین محدود است و مرگ شما را در خواهد رسید»، به معنای قطع آرزوها است و اینکه آرزوهای طولانی نکنید چرا که برآورده نخواهد شد. با قطع آرزوها، داشته‌های انسان نیز گسترش نخواهد یافت و ضرورتی در به‌کارگیری قدرت و قوت در برآوردن آنها باقی نمی‌ماند و همه این‌ها سبب از بین رفتن دشمن و عداوت در بین انسانها می‌شود.

شاید بتوان این کلام خداوند را پاسخی در رد یک خواسته درونی دانست. مطابق نقل برخی مفسران حضرت آدم (ع) وقتی که تکریم الهی و مسجود ملائکه در برابرش را دید و وارد بهشت شد به خودش گفت: «ای کاش این مقام جاودانه بود و زوال‌پذیر نبود» (جوادی آملی، ۱؛ ۳۹ به نقل از جامع البیان)

این مبین نوعی آرزواندیشی است؛ آرزوی جاودانه بودن نعم الهی. روش ابلیس در به لغزش افکندن آدم (ع) و حوا با این آرزواندیشی سنخیت دارد. ابلیس در تأثیر وسوسه‌اش، علاوه بر قسم یاد کردن به بیان علت نهی از نزدیک شدن به درخت ممنوعه می‌پردازد. و آورده است که ۱- جاودانه می‌شوید. ۲- پادشاهی بی‌پایان به دست می‌آورد (طه / ۱۲۰). ابلیس از راه آرزو وارد شد و می‌خواست آنها را توجیح کند که آرزوهای طولانی شما از این طریق محقق خواهد شد. حال که خداوند موت و استقرار موقت آنها را در زمین اعلام می‌کند، می‌خواهد به آن آرزوهای آدم (ع) و حوا پاسخ داده باشد و بگوید که مرگ آرزوهای طولانی را باطل خواهد کرد.

با باطل شدن آرزوها، داشته‌ها و نمودها محدود خواهد شد و انسان در خواهد یافت که همه اینها سبب سقوط و انجذاب او به اشیاء و به زمان حال می‌شود و هستی انسان را تبدیل به هستی اشیا خواهد کرد و از اصالت ساقط خواهد شد.

۳-۴ مرگ آگاهی مانع سقوط انسان در زندگی و انجذاب در زمان حال می‌شود. آخرین و سومین تأثیر مهم

مرگ آگاهی این است که انسان را از در افتادن به عالم هر روزگی و تبدیل به شی شدن باز می‌دارد و مانع از این می‌شود که با نظر کردن به گذشته عبرت نگیرد و در بی‌ارادگی و بی‌اختیاری به وادی آینده در افتد.

انسان در بسیاری اوقات زندگی روزانه را با یک نظم و ترتیب کلیشه‌ای و از روی عادت سپری می‌کند؛ مجموعه چیزهایی که او را جذب زندگی می‌کند، عالم ابزاری او را تشکیل می‌دهد و این ابزارها اغلب اوقات او را دل‌بسته و وابسته به خودشان می‌کنند و سبب می‌شوند تا او به صورت یکنواخت و با یک نظم و ترتیب خاص زمان را از روی عادت سپری کند. به این حالت وجودی که ما اغلب اوقات مان را در آن حالت سپری می‌کنیم عالم هر روزی گفته می‌شود (مک‌کوای، ۸۰)

عالم هر روزگی انسان را جذب عالم ابزاری می‌کند و تلاش انسان معطوف به گسترش عالم ابزاری می‌شود و با گسترده‌تر شدن عالم ابزاری، دایره استخدام‌گری او افزایش می‌یابد و در نتیجه تملک او و داشته‌هایش تعمیق بیشتری می‌یابد و همه داشته‌هایش را با وسوسه‌های شیطانی در ارضای نیازها و تمایلاتش به کار می‌گیرد. وقتی که انسان به این حالت دست یابد دو تالی و فاسد به دنبال می‌آورد:

۳-۴ الف- غفلت از گذشته و آینده: انسان تنها موجودی است که علاوه بر زمان حال گذشته و آینده نیز دارد؛

به این معنا که همواره می‌توان با حاضر کردن گذشته به تصحیح خطاهایش پردازد و روش بهتری را در سیر تکاملی خویش در جهت کسب وجود اصیل در آینده، اخذ کند. و از طرف دیگر با نگاه به آینده و آینده‌نگری و غایت وجودی‌اش، مسیر و حرکتش را مشخص کند اما اشیا و حیوان از این نعمت محرومند. حیوانات فقط در زمان حال زندگی می‌کنند و از عالم هر روزی لذت می‌برند. انسانی که جذب عالم هر روزی شده با آینده‌نگری آن هم در جهت

وجود اصیل نمی‌پردازد و با کمک عالم ابزاری به دنبال کسب لذت بیشتر است و به تدریج از انسان بودنش غافل و از حیوان هم بدتر می‌شود.

هر قدر انسان دلبستگی و تعلق خاطرش نسبت به اشیا بیشتر و گسترده‌تر بشود به همان اندازه از خود بیگانگی می‌شود. از خودبیگانگی به معنای دورشدن از وجودی است که خالقش به او عطا کرده است. وقتی که از خود بیگانگی زیاد و زیاده‌تر بشود، به انکار وجود خالقش می‌پردازد و با انکار خالق هستی‌اش از نعمت حضور در پیشگاه او که وجه مشخصه وجود اصیل باشد محروم می‌شود. چنین انسانی به قول فیلسوفان وجودی از ریشه قلع و قمع شده است.

در این تبیین، سقوط، از جمله وجه مشخصه وجود غیر اصیل می‌شود؛ چنین سقوطی سه ساختار مهم دارد: ۱- وسوسه: معنا و کارکرد آن در بخش موانع شکل‌گیری وجود اصیل خواهد آمد. اما در این‌جا به همین مقدار بسنده می‌کنیم که انسان سقوط کرده، وسوسه می‌شود تا به دنیا تعلق خاطر بیشتری پیدا بکند و از وجود اصلی‌اش بیشتر دور شود.

۲- رضایت خاطر و احساس امنیت کاذب: انسانی که تعلق خاطر پیدا کرده از دلهره و اضطراب نسبت به وجود اصیل رهایی می‌یابد و یک امنیت کاذب نسبت به وضع موجود پیدا می‌کند.

۳- از خودبیگانگی: خود نداشتن ملازم با خدا نداشتن است. انسانی که سقوط کرده از امکانات حقیقی‌اش نیز جدا مانده است و از وجود خدا غافل گشته و در عوض به مخلوقاتش دل‌بسته است. چنین انسانی تماماً از خود بیگانه شده است و خود را گم کرده است و به دنبال بازیافتن خود به تعبیری خود بودن خود و پذیرش مسئولیت فردی‌اش نیست. (مک‌کواری، ۱۳۸۴: ۱۴۵)

۴- ۳- ب- **تقلیل وجود انسان به هستی اشیا.** انسان با گسترش عالم ابزاری خویش نگران اشیا می‌شود و همه‌اها تمام و توان خویش را در حفظ و نگهداری آنها به‌کار می‌گیرد و خود را به آنها مشغول می‌کند و موجود سنگینی می‌شود که به تعبیر قرآنی به زمین چسبیده شده و به آن رضایت داده و قدرت برخاستن و به حرکت درآمدن را ندارد و زندگی دنیوی تماماً او را از آخرت غافل گردانیده است. یا ایها الذین ما لکم اذا قیل لکم انفرؤا فی سبیل الله اثاقلتم الی الارض ارضیتم بالحویه الدنیا من الاخره ... (توبه/ ۳۹)

برای رها شدن از این حالت، باید هر آنچه را که مانع حرکت انسان می‌شود، دور انداخت و به تعبیر حضرت علی علیه‌السلام سبک‌بار شد تا به قافله رسید تخففوا تلحقوا (آمدی، ۹۳۵۹ / ۷۲) برای سبک بار شدن، باید عالم ابزاری و عالم هر روزی را رها کرد. رها کردن، به معنای خارج شدن از عالم هر روزی نیست، بلکه به این معنا است که در حد ضرورت، در اندازه‌ای که اهتمام انسان را از وجود اصیل و حقیقی نگیرد، و باز به تعبیر حضرت علی علیه‌السلام باید اسباب دنیا را خوار و پست شمرد و این هم محقق نمی‌شود مگر با مرگ آگاهی: ذکرالموت یهون اسباب الدنیا (آمدی، ۹۳۶۰ / ۷۳)

اگر چنین انسانی از مرگ آگاهی در جهت رهایی وجودش استفاده نکند به تدریج در یک جمع‌گرایی بی‌اراده و بی‌اختیار سقوط می‌کند و تبدیل به یکی از «آنها»، «همه کس و هیچکس» یا «فرد منتشر» وجودی می‌شود. و اگر چهره باطنی آن را بنگریم، جزئی از «گله» و در لسان قرآن کمتر از چهارپایان می‌شود. از خودش نه قدرتی دارد و نه اختیاری، به

منزله حیوانی می‌شود که به دنبال حیوان دیگر بی‌اراده در حرکت است و به تعبیر قرآن از خودش هیچ چیزی ندارد؛ با هر استدلالی در جهت کسب وجود اصیل مواجه شود پدرانش را سرنمون افعالش قرار می‌دهد و با شعاع: بل وجدنا اباونا کذلک یفعلون (شعراء، ۷۵) یا: بل نتبع ما وجدنا علیه اباونا (لقمان / ۲۱)، در توجیه افعالش می‌کوشد.

در چنین وضعیتی انسان که هستی‌ای در جهان بود به «بودن درون جهان» تقلیل می‌یابد و بخشی از جهان می‌شود، آن‌چنان که اشیاء بخشی از جهان هستند. انسان در جهان هست اما از جهان نیست؛ به این معنا که نه مبدأش از جهان است و نه منتهایش، هر چند موجودی زمانمند است و فاصله مبدأ تا منتهای را در جهان با جهان و با دیگر هست‌ها طی طریق می‌کند.

سوم: موانع شکل‌گیری وجود اصیل

در این بخش از مقاله درصدد هستیم تا بر اساس داستان خلقت حضرت آدم (ع)، موانع شکل‌گیری وجود اصیل را بیان کنیم. قبلاً آورده‌ایم که بر مبنای آیات قرآنی، وجود اصیل به وجودی گوئیم که در پیشگاه ربوبیت حاضر است و همواره مقام حضور و قرب حضور را احساس می‌کند و به یقین می‌داند که غفلت از این مقام ولو یک لحظه به معنای سلطه ابلیس بر زندگی دنیوی از راه ادراک و از راه عواطف و احساسات بوده است؛ آن‌گونه که خود ابلیس پس از نزول اول از مقام و منزلتش خبر داده است. (اعراف / ۱۷) با اینکه در ماجرای خلقت آدم (ع) و و نافرمانی ابلیس، از سلطه ابلیس بر انسان سخن رفته و هجوم ابلیس از همه جهات چهارگانه بر انسان پذیرفته شده، لیکن در آیات دیگری این مسأله مقید به کسانی شده است که ایمان به پروردگار ندارند و یا اینکه به خداوند توکل نمی‌کنند (نحل / ۹۹) و یا خداوند اعلام می‌کند که کسانی که سرپرستی ابلیس را بپذیرند یا آنانی که به خداوند شرک بورزند، شیطان بر آنان تسلط خواهد یافت (نحل / ۱۰۰). اسباب غفلت از این مقام و هبوط به مرتبه وجود غیر اصیل فراوانند که ما به مواردی از آن در این جا اشاره می‌کنیم:

۱- قیاس با داشته‌های دیگران: مطابق نص قرآن کریم، نخستین مسأله‌ای که سبب آشکار شدن وجود غیر اصیل و در تعبیر قرآنی هبوط از مقام و منزلت مدبرات امر گردید، مقایسه‌ای است که ابلیس نسبت به مقام انسانیت انجام داده است. ابلیس که از قبل کافر شده. (بقره / ۳۴) خود را در بین فرشتگان جای داده بود، هنگامی که خداوند انسانی را خلق و روح خویش را در آن دمید (حجر / ۲۹)، از فرشتگان درخواست سجده در برابر آن را نمود که غیر از ابلیس همه سجده کرده‌اند، وقتی که خداوند از علت عدم سجده پرسش نمود، ابلیس پاسخ داد: «انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین» (اعراف / ۱۲) و در جای دیگر خداوند پاسخ ابلیس را این‌گونه آورده که «قال لم اکن لأسجد لبشر خلقته من صلصل من حما مسنون» (حجر / ۳۳). ابلیس در پاسخگویی به پرسش خداوند از در قیاس وارده شده و خلقت خویش را با خلقت آدم مقایسه کرده و نتیجه می‌گیرد که آتش شفاف و متحرک به سمت بالا برتر از گل خشک مکدر و هابط است و لذا او را شایسته سجده ندانسته و در برابرش سجده نکرده است؛ این پاسخ ابلیس و قیاس او، نخستین نافرمانی خداوند است که در عالم خلقت صورت گرفته است. طبرسی در تفسیر مجمع البیان و جوامع الجامع از ابن عباس و ابن

سیرین نقل می‌کند که « شیطان قیاس کرد و در قیاس خود مرتکب اشتباه گردید و او نخستین کسی است که قیاس کرد» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۹۸ و ۱۴۰۶ و ج ۳-۴: ۶۲۰).

ابلیس در این پاسخ، از در کبر و تکبر وارد شده است؛ به این معنا که وقتی با درخواست خداوند روبرو شده در باطن به قیاس روی آورده و در گمانش منشأ خلقت خویش را برتر از منشأ خلقت آدم یافته و از این جا نخستین ردیلت - که کبر باشد - شکل گرفته است. اما متعاقب آن، همین امر باطنی را در حضور مدبرات امر در عمل و گفتار آشکار گردانید؛ یعنی هم عمل سجده را انجام نداد و هم با گفتارش از باطن خود پرده برداشته، در نتیجه تکبر نیز برای اولین بار آشکار گردید.

منشأ شکل‌گیری کبر، قیاس و نظر کردن به دیگری است؛ در عمل قیاس، کسی که بدان مبادرت می‌کند چه خود را بزرگتر از دیگری ببیند و چه کمتر از آن، در هر دو حال سبب رذایل نفسانی می‌شود. در حالت نخست کبر به وجود می‌آید و در حالت دوم حسد و این هر دو، مانع حضور در پیشگاه خداوند می‌شوند. و اگر هم در عمل قیاس و نظر کردن به داشته‌های دیگران فقط خودبرتربینی صورت گیرد و به آن سرخوش باشد عجب را سبب می‌شود. بر این اساس، قیاس در هر شکل آن مذموم است و سبب غفلت از مقام حضور می‌شود. آنچه ما در این جا بدان می‌پردازیم، مطابق داستان خلقت حضرت آدم (ع) کبر است.

کسی که به قیاس روی می‌آورد، از یک طرف به خودبرتربینی و خودبزرگ‌بینی رضایت می‌دهد و از طرف دیگر به تحقیر و پست شمردن دیگری و این هر دو، سبب شکل‌گیری وجود غیر اصیل می‌شود.

ابلیس - که کفر سابقش را پنهان می‌کرد و در عالم فرشتگان همانند آنان به عبادت خداوند می‌پرداخت - به واسطه همین قیاس از بین فرشتگان رانده شده (حجر / ۳۴)؛ چرا که عالم فرشتگان عالم عصمت و پاکی است نه جایگاه تکبر ورزیدن (اعراف / ۱۳) فرشتگان با اعتراف خودشان دائم در حضور خداوند به تسبیح، تقدیس و تمحید مشغول‌اند (بقره / ۳۰) و هیچ چیزی آنها را مانع از این حضور نمی‌شود. از وجود اصیل بهره‌مند هستند، لذا عالم آنها عالم کبر ورزیدن و فخر فروختن و خود را برتر دیدن و لباس تواضع در آوردن نیست. چنین قیاسی منشأ رذایل فراوانی است و آثار و تبعاتی چند دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱- الف - استقلال و استغنا، نخستین و مهم‌ترین اثر قیاس، خود را دیدن و خدا را ندیدن است؛ کسی که به تکبر روی می‌آورد باید بر خود تکیه کرده «من» را دیده باشد. تا زمانی که انسان در حضور اسم قیومیت خداوند حاضر است، همه را وابسته به خدا و مرتبط به او می‌بیند و بلکه به قول حکیمان مسلمان همه را عین‌الربط و عین وابستگی و به منزله حروف می‌بیند که هیچ استقلالی و استغنائی در آنها نیست و اگر یک لحظه ربط و وابستگی از آنها گرفته شود، نیست و نابود می‌شوند. یک نسبت این چنینی نسبت اشراقی است که هر چه هست از اشراقات خداوند و در پرتو آن است و پایان اشراق به معنای فراگیری ظلمات است. کسی که همه را در برابر خدا این‌گونه ببیند، نمی‌تواند به خودش هیچ استقلالی بدهد و در برابر او امر او برای خودش امری و کلامی در نظر بگیرد. او باید همه چیز را در شعاع ربوبیت ببیند؛ یعنی عدم غفلت از مقام حضور، و تحقق یافتن وجود اصیل، اما اگر در برابر امر خداوند کلامی برای گفتن داشته باشیم

و بدتر از آن در برابر امر او برای کلام خود جایگاهی قابل شویم و یا با دلیل بیهوده در برابرش مخالفت کنیم، همه اینها به معنای استقلال و استغنا «من» است و به نوعی می‌خواهیم بگوییم «من» در برابر «خدا» هویتی و اصلاتی دارد؛ فهمی و دلیلی دارد. همه اینها، سبب به وجود آمدن وجود غیر اصیل و افتادن از مقام حضور و غفلت از آن می‌شود. آن‌گونه که ابلیس در اثر این استقلال و استغنا از مقامش سقوط کرد و خدا او را امر به هبوط کرد. قال فاهبط منها (اعراف/ ۱۳)

غفلت از مقام و منزلت او و غفلت از حضور در برابر او، ریشه همه گناهان است و خداوند در سوره اعراف آیه ۳۹ غافلان را همانند چهارپایان و بلکه مرتبه بدتر از آنها توصیف کرده که با این که دل دارند اما نمی‌فهمند، چشم دارند اما نمی‌بینند و گوش دارند اما نمی‌شنوند

۱- ب- **عدم تواضع.** لباس عزت و کبریایی شایسته مقام ربوبیت است و خداوند آن دو را فقط اختصاص به خودش داده (خ ۱۹۲ بند ۱) و بر قامت هیچ کس شایسته ندانست. خداوند اعلام کرده است که هر کس آن را بپوشد بر قلب او مهر می‌زنم؛ کذلک یطیع الله علی کل قلب متکبر جباراً (مومن، ۳۸) و قلبی که مهر زده شود انذار یا عدم انذار در آنها تأثیر ندارد؛ چون که اینان کافرانی هستند که عذاب عظیم در انتظار آنان است (بقره/ ۶۱) و خداوند آنان را از دوستی خویش محروم ساخته است. در نتیجه، جاودانه در عذاب باقی خواهند ماند: «فادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها فلبئس مثوی المتکبرین» (نحل، ۳۲)

ابلیس با دور انداختن لباس تواضع در برابر خداوند و پوشیدن لباس بزرگی و کبریایی هم مطرود واقع شد (حجر/ ۳۴) و هم آنکه پست و خوار (اعراف/ ۱۳). این عمل خداوند، نشان می‌دهد که هر کس بزرگی و کبر را پیشه کند، در عمل تحقیر می‌شود و هر کس لباس تواضع و فروتنی بپوشد، خداوند او را تکریم نموده و بزرگش می‌دارد. لازمه تواضع و فروتنی این است که در گفتار و کردار، دیگران را تکریم کند و بزرگ بدارد، بدون آن که خود را بزرگ بدارد. کمال فروتنی و تواضع، رخسار بر خاک گزاردن برای عبادت خداوند است که این، به معنی از بین بردن کبر و خودبزرگ‌بینی.

۲- **وسوسه‌های شیطانی،** وسوسه، یکی از مهمترین و اساسی‌ترین موانع دریافت وجود اصیل و حضور در پیشگاه ربوبیت است و شیطان در نخستین نافرمانی‌اش دست به قیاس برد و با خودبزرگ‌بینی زمینه ظهور کفر پنهان و نزول از مقام مدبرات امر را فراهم آورد اما با تأکیدات فراوانی که در گفت‌گو با خداوند به عمل آورد. (اعراف/ ۱۶) خبر از ورود بر انسان از جهات چهارگانه داد. (اعراف/ ۱۷) ورود بر همه جهات چهارگانه، به معنای تسلط او بر انسان در زندگی دنیوی است و این میسر نمی‌شود مگر با «آگاه بودن شیطان بر ظاهر و باطن انسان و بلکه بر نهفته‌ترین و پوشیده‌ترین افکار و تخیلاتش؛ افکار و خیالاتی که در زوایای ذهن و فکر او مخفی شده باشند» (طباطبایی، ۸، ۳۶) با این که مفسران از این، تسلط ابلیس را بر انسان استظهار می‌کنند اما ابلیس دو جهت فوق و تحت را یاد نکرد بنا به نقل طبرسی علت استثناء جهات فوق آن است که "از سمت فوق رحمت از آسمان نازل می‌شود و جهت تحت چون که آمدن از آن جهت سبب وحشت می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۶، ۳-۴، ۶۲۳). " او در به ذلت افکندن آدم (ع) به ابزار وسوسه روی می‌آورد و مطابق نص قرآن با وسوسه و تزیین و غرور در اندیشه و تصور آنان راه یافت. و از این راه بر احساسات و

عواطف آنان غلبه یافته و ضعف آنان را آشکار ساخت. «فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما وری عنهما سوءتهما» (اعراف / ۲۰)

از این عمل کرد شیطان درمی یابیم که «وسوسه» نخستین و اساسی ترین راه ورود او بر ابنای بشری جهت به زلت و ضلالت کشاندن است. وسوسه، در لغت به معنای دعوت کردن به امری است به آهستگی و پنهانی، (طباطبایی، ۸، ۳۴) نوعی حدیث نفس است که نخستین مرحله تکوینی کارهای بشری است. ابلیس برای آن که انسان را از نعمت حضور در پیشگاه ربوبیت محروم کند، در مرحله نخست تلاش دارد تا انسان را از مشاهده جمال الهی و ذکر حضور غافل گرداند و قبلاً آورده ایم که غفلت، انسان را از چهارپایان نیز بدتر می کند و او را به سوی عذاب عظیم می کشاند و بلکه غفلت از یاد خدا، سبب نسیان خداوند از غافل می شود. اما اگر نتواند از راه غفلت وارد، شود از راه وسوسه در جهت تزیین باطل و تلبیس آن وارد می شود و از این طریق بر امیال و رغبت های او و بر احساسات و عواطف او راه می یابد و نفوذ در اندیشه و تصورات انسانی، عزم او را در جهت کارهای زشت و رذایل سوق می دهد و به دنبال آن انسان با استفاده از اندامهایش مرتکب رذایل می شود و نتیجه قهری چنین افعالی، نزول انسان از مقام حضور است. همان گونه که حضرت آدم و حوا از مقام شان نزول کردند. قبل از آن که شیطان به وسوسه آنان پردازد و آنان را به زلت بکشاند، در مقام حضور و قرب حق جای داشته اند تا جایی که خداوند در خطاب با آدم از «یا» و در معرفی درخت از «هذه الشجرة» و ابلیس از «هذا عدو» استفاده می کند و همه اینها (یا، هده، هذا) اشاره به نزدیک دارند و این، مبین آن است که خداوند به آدم (ع) نزدیک بوده و هم آدم (ع) در قرب و جوار خداوند حضور داشته است، اما پس از وسوسه و تأثیر آن به آدم (ع) خداوند از «نادی و تلک» استفاده کرده که حاکی از محروم شدن حضرت آدم (ع) از حضور سابق دارد.

دلیل دومی که نشان می دهد وسوسه سبب سلب حضور می شود، تنزل آنان (آدم (ع)، حوا و ابلیس) از مقام سابق شان می باشد: قال اهبطوا (اعراف / ۲۴) مطابق سیاق این آیه، خداوند پس از آن که تأثیر وسوسه ابلیس در آدم (ع) و حوا را مشاهده کرد همه آنان را از مقام قرب و جود وجودی خویش محروم ساخت و امر به هبوط کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نتیجه

با واکاوی ماجرای هبوط حضرت آدم (ع) و بررسی علل و عوامل و نتایج و لوازم آن، در می یابیم که داستان آن حضرت مجسم کننده زندگی نوع بشری است که با انواع لغزشگاهها و وسوسه ها همراه با دل بستگی و وابستگی از جانب ابلیس تزیین شده است تا بلکه فطرت خداگرایی تیره و تار شود و مواجهه و حضور پیشگاه ربوبی بدل به غیبت شود و مقام عظمای خلافت از او ستانده شود.

ماجرای هبوط به ما می آموزد که راه نجات در گرو دریافت و واصل شدن به حقایق وجودی است تا با تمام وجود هم نمایانگر مبدأ حقایق وجودی باشیم و هم راز مسجود فرشتگان واقع شدن را دریابیم، و این مهم تحقق نمی یابد مگر آنکه از امکانهای نهفته در خودمان به خصوص از امکان مرگ آگاهی به نحو کافی استفاده کنیم تا از سقوط در دنیای هر روزی بپرهیزیم.



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني

منابع:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه، (۱۳۸۰)، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم، انتشارات لقمان.
- ۳- آمدی، (۱۳۷۷)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه سیدهاشم محلاتی، چاپ اول، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۴- جوادی آملی عبدالله، (۱۳۸۷)، تسنیم تفسیر موضوعی قرآن، جلد سوم، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۵- شیرازی صدرالدین محمد، (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، تصحیح تحقیق و مقدمه محسن جهان گیری، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۶- طباطبایی محمد حسین، (۱۴۱۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، مجلد ۱-۲ و ۷-۸، چاپ چهارم، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.
- ۷- طبرسی ابوعلی فضل ابن حسن، (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ج ۲، گروه ترجمه عربی، چاپ ششم مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۸-، (۱۴۰۶)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مجلد ۱-۲ و ۳-۴، چاپ اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۹- فروم اریک، (۱۳۸۱)، داشتن یا بودن، مترجم اکبر تبریزی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات فیروزه.
- ۱۰- فیض کاشانی محمد حسن، (۱۴۳۱)، تفسیر الصافی، مجلد اول، چاپ اول، قم، منشورات ذوی القربی.
- ۱۱- کین سم، (۱۳۸۲)، گابریل مارسل، مترجم مصطفی ملکیان، چاپ اول، تهران، نشر نگاه معاصر.
- ۱۲- مک کواری جان، (۱۳۷۷)، فلسفه‌ی وجودی، مترجم محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۳- مک کواری جان، (۱۳۸۲)، الهیات اگزیستانسیالیستی، مترجم مهدی دشت بزرگی، چاپ اول، قم، موسسه بوستان کتاب.
- ۱۴- نراقی مولی مهدی، (۱۳۸۱)، جامع السعادات، جلد اول، مترجم جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ ششم، تهران، انتشارات حکمت.
- ۱۵- وال ژان و ورنو روژه، (۱۳۷۲)، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، مترجم یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.

مقاله:

- ۱- پیتر کراوس، مرگ و مابعه الطبیعه، ارغنون، شماره (۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۸، صص ۲۷۳-۲۹۳).
- ۲- مارتین هایدگر، دا - زاین و زمانندی، ارغنون، شماره (۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۸، ۲۳۶-۲۷۲).



پښتو ښکته ځاښه علوم انساني و مطالعات فرښکته
پرتال جامع علوم انساني