

تبیین مفهوم زندگی در عرفان اسلامی و بازخوانی آن در پرتو آیات قرآن کریم

میترا بهرامی^۱

حسین زارع^۲

چکیده

مفهوم «زندگی» از دغدغه‌های محوری مکاتب فکری و عرفانی در طول تاریخ بوده است. در این میان، عارفان مسلمان با اتکا به مبانی و حیانی قرآن کریم، به تبیین ابعاد گوناگون حیات پرداخته‌اند. قرآن کریم از سطوح مختلف حیات از حیات طبیعی گیاهان، جانوران و انسان گرفته تا حیات معنوی و متعالی موسوم به «حیات طیبه» سخن گفته است. عرفان اسلامی به‌عنوان خوانشی باطنی و ژرف‌انگارانه از قرآن، اشتراکات گسترده‌ای با مفاهیم قرآنی حیات دارد و می‌کوشد مصادیق عینی حیات طیبه را در وجود انسان کامل نمایان سازد. این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای نشان می‌دهد که مؤلفه‌های اساسی معنابخشی به زندگی از نگاه عرفان اسلامی و قرآن، شامل «حیات معنوی»، «تجلی حیات در انسان کامل»، «اتصاف به مرتبه عین‌الیقین» و «رسیدن به صفت حیّ واجب‌الوجود» است. در نهایت، یافته‌ها حاکی از آن است که عرفان اسلامی نه تنها با قرآن در تعارض نیست، بلکه به‌عنوان تفسیری ژرف‌نگرانه از آن، در تبیین مفهوم حیات همسو و هم‌جهت با آموزه‌های وحیانی عمل می‌کند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، عرفان اسلامی، مفهوم زندگی، حیات حقیقی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسئول)

mitra.bahrami@kums.ac.ir

۲. گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران. h.zare@umsha.ac.ir

تاریخ پذیرش

۱۴۰۴/۸/۱۵

تاریخ دریافت

۱۴۰۴/۵/۱۵

۱- مقدمه

اندیشیدن به زندگی، حیات و معنای آن و پرسش از رابطه بین زندگی و معناداری آن همواره در طول تاریخ اندیشه و تفکر بشری حائز اهمیت بوده است. اندیشیدن پیرامون زندگی از دغدغه‌های اساسی و مطرح در عرفان و کتاب آسمانی ما مسلمانان یعنی قرآن کریم نیز می‌باشد و در آثار بسیاری از این دست مورد کنکاش و ارزیابی قرار گرفته است. از نگاه اندیشمندان مسلمان معنای زندگی، هدف و ارزشمندی آن در پیوند تنگاتنگ با حقیقت وجودی یعنی خداوند است و ملاک معناداری و بی‌معنایی زندگی و حیات بشری در میزان پیوند یا عدم پیوند و دوری از این مسأله است. به تعبیری می‌توان اذعان داشت هر دو رویکرد عرفانی و قرآنی در پی شناخت حقیقت و مراتب حیات و زندگی است. مفهوم زندگی، ماهیت و چیستی آن شاید مهمترین اندیشه‌ای باشد که همواره ذهن بشر را به خویش مشغول داشته چرا که «زندگی» ویژگی و شاخصه‌ای است که تمام موجودات زنده در هر مرتبه و هر شرایطی با تمام قوا سعی در صیانت و حفاظت از آن دارند. با این همه این مسأله که مفهوم زندگی چیست؟ و نباید به تعریف جامع و درستی از آن دست یافت و حقیقت تفاوت دیدگاه‌های مختلف نسبت به این پدیده چگونه می‌باشد از جمله سؤالاتی است که در طول تاریخ ذهن بسیاری از پرسشگران را به خود مشغول داشته است.

زیست‌شناسان و دانشمندان علوم تجربی سعی کرده‌اند با توجه به علل و عوامل فیزیکی متابولیسم بدن و امور حیاتی بدن موجودات به این مسأله بپردازند و در مقابل فلاسفه، عارفان و دین‌پژوهان ماهیت زندگی، حیات و نفس را از نظرگاه‌های دیگری مورد توجه قرار داده‌اند و بیشتر تلاش آنها بر این بوده است که «ماهیت زندگی» و «حقیقت زندگی» را مورد توجه قرار دهند. در پژوهش پیش رو مسأله اصلی آن است که به بازجست تعریف زندگی از منظر عرفان اسلامی بپردازیم و نشان دهیم آنچه که اهل عرفان در تعریف حیات و زندگی بیان داشته‌اند تا چه میزان از آموزه‌های قرآنی بهره گرفته است.

۱-۱. اهداف، ضرورت و پرسش های پژوهش

اهمّیت و ضرورت انجام این پژوهش از آن جهت است که موضوع حیات، زندگی و معنای آن همواره یکی از چالش های بسیار مهم و قابل توجه انسان از گذشته بوده است؛ چالشی که لزوم تبیین دقیق و تفکیک میان رویکردهای عرفانی و قرآنی در باب مسأله حیات را حائز اهمّیت می سازد. از این رو نگارنده در جستار پیش رو تلاش دارد تا با بررسی این موضوع دریچه ای تازه از نگرش عارفان مسلمان و قرآن کریم را پیرامون مسأله حیات و زندگی در بررسی مقایسه ای پیش روی خوانندگان بگشاید؛ آنچنان که در جستار پیش رو با کاربرست رویکرد تحلیلی- تطبیقی سعی خواهیم نمود وجوه اشتراک یا افتراق نظرگاه های یاد شده را ارزیابی نماییم. در خصوص گفتمان کاوی موضوع مورد بحث طبق بررسی های به عمل آمده تاکنون تحلیلی تطبیقی، مقایسه ای و جامع منتشر نشده است و بیشتر مطالعات انجام شده تنهایی به یکی از حوزه ها مرتبط است و از جامعیت لازم برخوردار نیست لذا در جهت رفع خلاء پژوهشی مذکور، تحلیل و واکاوی این موضوع مد نظر قرار گرفته است. پرسش های اساسی این پژوهش عبارتند از:

۱- مؤلفه ها و گزاره های اساسی معناداری حیات و زندگی از دیدگاه عرفان اسلامی و قرآن کدامند؟

۲- وجوه اشتراک یا تمایز اندیشه های عرفانی و وحیانی نسبت به مسأله زندگی و حیات معناداری آن چیست؟

۳- ملاک ها و معیارهایی که سبب می شود عرفان اسلامی و قرآن حیات زندگی را امری متعالی تلقی نمایند چیست؟

روش پژوهش در جستار پیش رو به صورت تحلیلی- توصیفی است که با تحلیلی تطبیقی صورت گرفته است. گردآوری داده ها از طریق جستجوی کتابخانه ای و نیز مطالعه منابع قابل اعتماد مجازی صورت گرفته است، در خصوص بهره گیری از اندیشه های عارفان و فلاسفه مسلمان، نگارنده سعی نموده از امّهات متون عرفانی و فلسفی جهت تبیین و تحلیل مطالب بهره بگیریم.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در خصوص پیشینه این پژوهش لازم است اشاره کنیم که تاکنون پژوهش مستقلی با این عنوان منتشر نشده است اما در برخی از پژوهش‌ها به صورت پراکنده به زوایایی از جنبه‌های این موضوع پرداخته شده است که در ادامه به تعدادی از آنها اشاره می‌نماییم: اسماعیل ابراهیمی در کتاب «حیات طیبیه در قرآن و نهج‌البلاغه» حسن علی اکبری در کتاب «حیات طیبیه هدف غایی تعلیم و تربیت اسلامی» و اسدالله جمشیدی در کتاب «نگاه قرآنی به حیات معنوی» به برخی از جنبه‌های دینی و وجوه قرآنی مسأله حیات زندگی پرداخته‌اند.

الهامی‌نیا (۱۳۸۴) در مقاله‌ای به عنوان «انواع حیات در قرآن» به بررسی زندگی از منظر قرآن پرداخته است. حیات نباتی، حیات حیوانی، حیات انسانی و حیات طیبیه چهار تقسیم‌بندی را مورد توجه قرار داده و نتیجه گرفته است که بر اساس علوم تجربی، تنها از سه نوع حیات نباتی حیوانی و انسانی سخن به میان آمده است اما بر اساس قرآن کریم دست کم به هفت نوع حیات و زندگی اشاره شده است.

در مقاله «اخلاق و عرفان اسلامی از دیدگاه استاد مصباح یزدی» بر اساس سوره مبارکه فرقان به بررسی صلاح خانواده و فرزندان در قرآن پرداخته شده است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که از نظرگاه عرفانی و قرآنی رعایت نکات اخلاقی در حد میانه و پرهیز از افراط و تفریط در مسائلی مانند محبت، سبب دوری از رفتارهای نابهنجار در خانواده می‌شود.

دژکام و عباس‌زاده جهرمی (۱۳۸۸) در مقاله «حیات از منظر قرآن و فلاسفه غرب و مشرق» سه نظریه اندیشمندان غربی پیرامون حیات را مورد بررسی قرار داده‌اند اشکالات این نظریه‌ها از منظر هستی‌شناسی و وجود‌شناسی توحیدی مورد نقد و ارزیابی قرار داده و نتیجه گرفته‌اند که مراتب سه گانه حیوانی گیاهی و انسانی همگی زمینه ساز رشد و تعالی انسان برای حیات حقیقی و زندگی جاودانه پس از مرگ است.

فعالی (۱۳۸۹) در مقاله «کشف و مشاهده از نگاه قرآن و عرفان» به مبحث مکاشفه در قرآن کریم و عرفان پرداخته و نتیجه گرفته است که با مطرح شدن موضوع لقا الله در عرفان اندک اندک مبحث مشاهده و مکاشفه بر مبنای آموزه های وحیانی و دینی مورد توجه عرفا قرار گرفته است.

مرادی و عنافچه (۱۳۹۰) در مقاله ای با عنوان «سیمای انسان کامل از دیدگاه قرآن و عرفان» به این نتیجه رسیده اند که عرفان و قرآن و برهان از یکدیگر جدایی ندارند اما جنبه های برهانی - معرفتی انسان کامل در قرآن پررنگ تر است؛ گرچه از نظر قرآن و عرفان انسان کامل نمونه تام و تمام و هدف اصلی خلقت و آفرینش است.

حاجی صادقی و بخشیان (۱۳۹۳) در مقاله «مفهوم شناسی و حقیقت یابی حیات طیبیه از منظر قرآن» به این مبحث پرداخته اند که حیات معنوی انسان و حیات متعالی او در قرآن به عنوان «حیات طیبیه» مورد توجه قرار گرفته است.

بیادار و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «رمزگشایی از ساز و کار حیات عرفانی از منظر ملاصدرا و آندرهیل» بیان کرده اند که حیات معنوی از نظر ملاصدرا و آندرهیل دارای مراتبی است و همه انسان ها قادرند بر حسب استعداد توانایی خویش به آن نائل شوند. نویسندگان در این مقاله اثبات کرده اند که آندرهیل برای اثبات حیات معنوی به تحقیق در مسائل ما بعدالطبیعی و الهیاتی نظر ندارد در حالی که ملاصدرا مسأله را امری الزامی می داند.

سلمانیپور گچی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «حیات معنوی دیدگاه قرآن و اندیشمندان اسلامی» به این نتیجه رسیده اند که در قرآن کریم حیات معنوی انسان را تمام زوایا و جوانب آن به صورت همه جانبه ای بر مبنای توجه به فطرت الهی مورد توجه قرار گرفته است و قرآن کریم حیات معنوی انسان را «حیات طیبیه» نام نهاده است ایمان و عمل صالح به عنوان دو گزاره اصلی در شکل گیری پایه های حیات طیبیه در قرآن کریم معرفی شده است.

تبیین مفهوم زندگی در عرفان اسلامی و بازخوانی آن در پرتو آیات قرآن کریم ————— ۵۷

قنبری صفت مقدم و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «رابطه خلیفه الله انسان کامل و ملائکه از منظر قرآن و عرفان» نتیجه گرفته اند که انسان کامل مظهر اسم اعظم خداوند است و موجودات دیگر مظاهر اسمای کلی و جزئی خداوند و چون اسم اعظم بر همه اسامی احاطه دارد و در آنها ساری و جاری است از این رو خلیفه الله بر موجودات دیگر از جمله ملائکه شأن برتری دارد.

نبوی (۱۴۰۱) در مقاله «ماهیت و مؤلفه‌های حیات طیبیه و ظرف تحقق آن در سبک زندگی اسلامی» بیان کرده است که تأسی به حیات طیبیه از دیدگاه قرآن سبب ایجاد نوعی سبک رفتاری متعالی در انسان می‌شود و طبق آیه ۹۷ سوره مبارکه نحل انسان می‌تواند با عمل صالح، آرامش، شعور و بینش را بر زندگی خود حکم فرما نماید.

محمدی (۱۴۰۲) در مقاله «بررسی جنبه معرفت شناختی ماهیت کشف و شهود در قرآن و عرفان» نتیجه گرفته است که جنبه‌های معرفت شناسی کشف و شهود در عرفان ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد که از آن به رؤیت خداوند تعبیر شده است.

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده پژوهشی که به صورت همه جانبه و علمی به بازجست مسأله زندگی و حیات در تحلیلی تطبیقی از منظر عرفان اسلامی و قرآن پرداخته باشد تا زمان نگارش این مقاله منتشر نشده است.

۲- بحث اصلی

۲-۱. تبارشناسی مفهوم زندگی

پایه و ریشه نظریات مختلف در خصوص زندگی و حیات را می‌توان به‌مانند بسیار دیگر از نظریات در دوران یونان باستان و حکمت فلسفه یونانی جستجو کرد. در یونان باستان مسأله زندگی به حیات نفس نسبت داده شده است. نخستین بار فیثاغورث اصل حیات و زندگی را به عنوان نفس ناطقه در انسان و نفس در معنای عام آن یعنی زنده بودن در سایر موجودات مد نظر قرار داد (ر.ک کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱ / ۴۱).

در طول تاریخ فلسفه کمتر فیلسوفی را می‌توان به یاد آورد که به اندازه افلاطون در

حیطه‌های مختلف اندیشه تأثیرگذار باشد؛ از این رو جای تعجب نیست اگر افلاطون در خصوص ماهیت زندگی و حقیقت آن به عنوان یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های بشری به تفصیل سخن گفته باشد. افلاطون معتقد است که مبدأ حیات موجودات زنده نفس است و وجود حرکت روح و حیات در موجود حقیقی امری جدایی ناپذیر است (ر.ک افلاطون، ۱۴۰۱: ۱۸۹ - ۱۹۱). از نظر افلاطون، با مرگ جسم، نفس به حیات خویش ادامه می‌دهد چرا که نفس به ذات خویش زنده و جاودان است.

«افلاطون نفس را جوهری نامی و ازلی می‌داند که پیش از تولد وجود داشته و پس از مرگ نیز به حیات خود ادامه می‌دهد او در گفتگوی فایدون به این موضوع پرداخته و بر این باور است که زندگی پس از مرگ بدن در قالب حیات نفس [روح] ادامه دارد» (بریه، ۱۳۷۰: ۵۹). گرچه افلاطون تعریف علمی و منطقی از عامل حیات و زندگی نفس ارائه نداده است اما با ذکر هبوط آن به بدن به برخی ویژگی‌های نفس اشاره می‌کند و می‌گوید: «نفس با ارزش‌ترین دارایی انسان است و توجه و مراقبت راستین از نفس وظیفه اصلی بدن است. نفس منشأ حرکت بدن است و تنها شی‌ای است که عقل و خرد دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۳۲). ارسطو نیز در خصوص حیات و زندگی نظریاتی را ارائه داده است. در کتاب «درباره نفس» ارسطو پیش از آنکه به تعریف نفس بپردازد، نظر قدما در خصوص این مسأله را بیان می‌کند و به نقد و ارزیابی آراء پیشینیان پرداخته و معتقد است: «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی عالی که دارای حیات بالقوه است» (ارسطو، ۱۳۶۷: ۷۸). از نظر ارسطو، موهبت حیات در جوهر مرکب جسم انسان به صورت عالی و در گیاهان و حیوانات به صورت سافل وجود دارد. ارسطو در تبیین نفس از آن به عنوان «کمال» یاد می‌کند که علت و اصل و اساس زنده بودن انسان، منشأ حرکت و جوهر حقیقی اجسام جاندار است (همان: ۸۶). با این دیدگاه ارسطو نباتات، حیوانات و انسان را دارای حیات می‌داند البته حیاتی با نفوس پایین‌تر. فلوپین نیز از جمله فلاسفه یونان باستان است که او نیز نفس و زندگی را با یکدیگر در ارتباط کامل می‌داند. فلوپین با تأثیرپذیری از

افلاطون بیان کرد که عناصر طبیعی یعنی چهار آخشیش (آب، باد، خاک، آتش) فاقد حیات هستند اما حیات به معنای کامل و تام و تمام آن در انسان وجود دارد (ر.ک فلوپین، ۱۳۸۹: ۱ / ۶۳۱). فلوپین بر این باور بود که نفس یا جان، جزئی از نفس کلی است که در کالبد جسم اسیر شده است. فلوپین، نفس کلی را یکی از اقانیم (اصول) سه گانه می‌داند. توضیح این مسأله آنکه از نظر فلوپین، موجودات عالم دارای مراتبی هستند و بالاترین مرتبه وجود، وجودی نامحدود و بسیط است که بالاترین درجه را دارد و بر خلاف هستی که دارای صورت است او صورت ندارد (همان). از این نظر نفس جزئی، بخشی از این نفس کلی است که حیات آن در قالب و کالبد جسم و عالم مادی است و لازم است تا به اصل خویش بازگردد تا صاحب حیات حقیقی گردد. آنچه که در اندیشه فلاسفه یونان باستان در خصوص حیات و زندگی مطرح شده است، بعدها در اندیشه فیلسوفان مسلمانی چون ابن سینا، غزالی و... تکامل یافت. ابن سینا با استناد به آنچه که افلاطون ارسطو بیان کرده‌اند زندگی و حیات را برای نفس امری ذاتی می‌داند. ابن سینا بیان می‌کند که قوای زندگی بخشی در عالم طبیعت وجود دارد که منشأ آن ماورای عالم مادی است و نفس نیز دارای مراتبی است که از نباتی تا انسان را در بر می‌گیرد (ر.ک ابن سینا، ۱۳۹۴: ۱۱۴). ابن سینا در تعریف نفس که آن را عامل حیات و زندگی می‌داند می‌گوید: «النفس التی نحدها هی کمال اول لجسم طبیعی آلی» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۵). از نظر ابن سینا، نفس حقیقتی است که به کمک آن حیوان و نبات، امور حیاتی خویش را انجام می‌دهند.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس فلسفه اشراق با تأیید نظریات ابن سینا در خصوص زندگی و حیات معتقد است «مبدأ و اصل همه حقایق نام نورالانوار می‌باشد و از طریق سلسله مراتب فرشتگان مقرب پدید می‌آید تا نفس ناطقه انسانی. نفس که عامل حیات و زندگی است از دیدگاه سهروردی امری مجرد است که در فعل، به بدن و جسم نیازمند است و از طریق قوا و فروع، با بدن ارتباط یافته و در او تصرف می‌نماید (ر.ک سهروردی، ۱۳۹۹: ۲۰۶ - ۲۰۷). ملا صدرا مفهوم هستی و وجود را یک مفهوم عام و کلی

می‌داند و معتقد است که هستی به صورت یکسان در همه افراد وجود دارد و نور در آنها ساری و جاری است و اینگونه نیست که انسانیت و حیات در فردی بیشتر باشد و در دیگری ضعیف (ر.ک شیرازی، ۱۴۰۲: ۱۲۳).

۲-۲. وجوه زندگی از نظر قرآن و بالاترین مرتبه حیات

در قرآن کریم وجوه زندگی ذیل چند موضوع مورد توجه قرار گرفته است: حیات و زندگی در معنای نیروی رشد و نمو حیوانات، گیاهان و موجودات غیر از انسان در آیه شریفه «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ» (حدید: ۱۷). آمده است: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند». زندگی و حیات در معنای موجودات احساس کننده زندگی و حیات در معنای قوای عاقله زندگی و حیاتی که مختص پروردگار است. زندگی و حیات در معنای موجودات احساس کننده: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا. أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا» (مرسلات: ۲۵-۲۶). یعنی: «آیا زمینی را پوشانده و دربرگیرنده زندگان و مردگان قرار نداده‌ایم؟!». زندگی و حیات در معنای قوای عاقله «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ» (انعام: ۱۲۲). یعنی: آیا کسی که مرده بود [دلش به سیاهی گرویده بود] زنده‌اش گردانیدیم». زندگی و حیاتی که مختص پروردگار است: «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا» (فرقان: ۵۸). یعنی: و بر آن زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد توکل کن و او را همراه با ستایش تسبیح گوی، و کافی است که او به گناهان بندگان آگاه باشد». حیات در معنای زندگی مادی و فانی در مقابل مرگ: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (حدید: ۱۷). «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند. همانا ما نشانه‌ها [ی ربوبیت و قدرت خود] را برای شما بیان کردیم تا ببینید». «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷). یعنی: «قطعاً او را زندگی پاکیزه و حیات حقیقی {حیات و زندگی معنوی} بخشیم».

از دیدگاه قرآن کریم حیات و زندگی در تمامی موجودات ساری و جاری است از این رو تمام موجودات زنده‌اند و مرگ نیز امری نسبی است. خداوند متعال در این باره

می‌فرماید: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴). یعنی «آسمان‌های هفتگانه و زمین و کسانی که در آنها هستند هیچ چیزی نیست مگر اینکه همراه با ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید، یقیناً او بردبار و بسیار آمرزنده است». علامه طباطبایی در تفسیر این آیه مبارکه آورده است: «از کلام خداوند استفاده می‌شود که خلقت در اشیاء ساری و جاری است» (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۳ / ۱۱۰). بالاترین حیات در قرآن حیات الوهی خداوند است. در چندین آیه از قرآن از واژه حیات برای خداوند متعال به صراحت نام برده شده است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (بقره: ۲۵۵). «خداست که معبودی جز او نیست؛ زنده و برپادارنده است؛ نه خوابی سبک او را فرو می‌گیرد و نه خوابی گران؛ آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، از آن اوست. کیست آن کس که جز به اذن او در پیشگاهش شفاعت کند؟ آنچه در پیش روی آنان و آنچه در پشت سرشان است می‌داند. و به چیزی از علم او، جز به آنچه بخواهد، احاطه نمی‌یابند. کرسی او آسمانها و زمین را در بر گرفته، و نگهداری آنها بر او دشوار نیست، و اوست والای بزرگ».

انسان به عنوان رکن اصلی جهان آفرینش به دلیل دارا بودن ویژگی‌های قابل توجهی از جمله توانایی در دست یافتن به حیات و زندگی متعالی همواره به نوعی محور و کانون اصلی توجه بسیاری از پژوهشگران و اندیشمندان بوده است. تصویر قرآن از انسان و زندگی او تصویری کاملاً خدا محور است که بر طبق آیات این کتاب آسمانی برای آنکه پیوند استعلایی بشر با عوالم معنوی برقرار شود و انسان به مقام مقدس و والای خویش دست یابد لازم است خدا محوری در تمامی ابعاد زندگی وی لحاظ گردد. انسان از نظر قرآن کریم جامع تمامی عوالم الهی است و قرآن چنین انسانی را ربوبی و متعالی می‌داند

چرا که «خداوند متعال درباره آفرینش [و حیات] هیچ موجودی جز انسان اعلام قبلی نفرموده و امر خلقت او را با فرشتگان در میان نهاده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶). در آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰). یعنی: «هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان فرمود: من در روی زمین، جانشینی [نماینده‌ای] قرار خواهم داد. فرشتگان گفتند: پروردگارا آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! ما تسبیح و حمد تو را به جا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود: من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید».

قرآن کریم به صراحت دو بعد جسمانی و معنوی انسان را مد نظر قرار می‌دهد و خط داستانی بر تمامی نظریه‌هایی می‌کشد که انسان را فاقد بعد معنوی می‌دانند. «تطورات آفرینش انسان سه مرحله داشته است؛ مرحله نخست که انسان اصلاً شی نبوده است «قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىٰ هَيْنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» (مریم: ۹). یعنی «پروردگارت این گونه گفته که این بر من آسان است و قبلاً تو را آفریدم در حالی که چیزی نبودی». دوم مرحله‌ای که انسان شی بود اما نامور نبوده است: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان: ۱). یعنی «آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟!»

مرحله سوم که مرحله‌ای است که شی قابل ذکر شده است. خداوند متعال در آیات مختلف این مطالب را به انسان یادآوری می‌کند و می‌فرماید آیا انسان به یاد نمی‌آورد که قبلاً چیزی نبوده است. فرمان کند سوی خالق حکیم و از علم حضرت حق به عین آمده است و وجود یافته، یس: ۸۲ (همان: ۲۶-۲۸). از این رو وجود و ماهیت الهی در سرشت انسان جهت زندگی متعالی و حیات معنوی از ویژگی‌های خلقت انسان است. خداوند در قرآن مجید فرموده است «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ

تبیین مفهوم زندگی در عرفان اسلامی و بازخوانی آن در پرتو آیات قرآن کریم ————— ۶۳

وَالْأَفْنِدَةُ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۷ - ۹). یعنی: «او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید؛ و آفرینش انسان را از گِل آغاز کرد؛ سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید. سپس او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید؛ و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد؛ اما کمتر شکر نعمت‌های او را به جا می‌آورید».

برتری زندگی انسان و نشانه حیات متعالی او را در داستان خلقت آدم^(ع) می‌توان به وضوح مشاهده نمود: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴). طبرسی در تفسیر این آیه معتقد است که ملائکه مقرب از جمله جبرئیل^(ع) هم شامل دستور خداوند برای سجده به حضرت آدم^(ع) شده است؛ یعنی تمامی فرشتگان و ملائکه در همه مراتب به دلیل برتری وجودی آدم بر او سجده نموده‌اند (ر.ک طبرسی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۸۹).

از نظر علامه طباطبایی، حیات متعالی در عبارت «فلنحیینه حیاه طیبه» به معنای افاضه حیات معنوی است. «این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده است، زنده می‌کند و مقصود این نیست که اصل حیاتش را تغییر می‌دهد مثلاً حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد؛ زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: ما حیات او را طیب می‌کنیم ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود ما او را به حیاتی طیب زنده می‌سازیم» (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۲ / ۳۴۱).

طبرسی در توضیح حیات طیبه آورده است حیات طیبه همان زندگی نیکوی انسان است که در آن رزق و روزی حلال به دست می‌آورد، قانع و خشنود است و به صورت شرافتمندانه‌ای در مسیر تعالی کسب رضای پروردگار پیش می‌رود (ر.ک طبرسی، ۱۴۰۲: ۷ / ۷۳۴).

حیات طیبه برای انسان غایت و نهایت کمال محسوب می‌شود. «زندگی طیب، میوه شیرین عمل صالح است که علاوه بر سعادت اخروی، در دنیا هم برای صاحبش لذت‌ها و بهجت‌های بزرگ به ارمغان می‌آورد. حیات طیبه در واقع اجرای است بر اعمال نیکوی [انسان] که از

ذوات پاکشان سرچشمه گرفته است و خداوند هم به فضل خویش بر این پاداش می‌افزاید تا اینکه جز ایشان بهتر از آنچه عمل کرده‌اند باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱/۱۲).

گروهی از مفسران محل بروز حیات طیبیه را همین دنیا دانستند که فرد را در دنیا صاحب عزت کمال و سربلندی می‌کند و عده‌ای دیگر، حیات طیبیه را مختص آخرت و بهره‌گیری از پاداش‌های اخروی توصیف کرده‌اند اما به هر ترتیب حیات طیبیه ناشی از تعالی معنوی روح بر اثر ایمان و عمل صالح است. حیات طیبیه، مرتبه تعالی و شکوفایی روح است و از دستاوردهای آن مشاهده ملکوت است چنانکه در آیه شریفه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۵). می‌فرماید: «و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حایل می‌شود، و همه شما (در قیامت) نزد او گردآوری می‌شوید». در حقیقت مرتبه ویژه از تعالی روح سبب تحقق حیات طیبیه و زندگی متعالی و معنوی برای انسان است. فرایند شکل‌گیری حیات طیبیه در انسان به این صورت است که با ورود به فضای دینداری و ایمان تمکن در این فضا، مرتبه فائقه روح که به صورت استعداد در وی نهفته است، شکوفا می‌شود. ثمره ارزشمند این شکوفایی، ظهور حیاتی معنوی و طیب است که فوق حیات ظاهری می‌باشد و اوج آن در انسان کامل است. انسان کامل، حی متألّمی است که به فعلیت محض بار یافته و از مراتب روح، آخرین مرتبه را که روح القدس است حائز شده است» (حاجی صادقی و بخشیان، ۱۳۹۲: ۱۷۶).

۲-۳. حقیقت زندگی از منظر عرفان اسلامی

زندگی و حیات معنوی در عرفان یکی از بزرگ‌ترین موهبت‌های الهی است که در مسیر سیر و سلوک به حیات و زندگی معنوی ختم می‌گردد؛ حیات معنوی، غایت و نهایت زیستن است که از نظر عرفان اسلامی تمامی انسان‌ها، توانایی نائل شدن به آن را دارند اما به حسب استعداد و توانایی هر کس، حرکت ادراک حیات حقیقی، متفاوت است. «عرفا گویند حیات عبارت است از تجلی نفس و روشن نمودن آن به انوار الهیه و در تفسیر کبیر، ضمن آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» آمده است که غرض از

مردن، در نزد صوفیان دل‌های محبوب از انوار مکاشفات و تجلی است و احیا عبارت است از حصول این تجلی و انوار الهی» (حلبی، ۱۳۸۲: ۹۸). از دیدگاه عرفان زندگی و حیات عبارت است از روشن شدن جان به انوار الهی. خواجه عبدالله انصاری، معتقد است: «اسم حیات، اشاره به سه چیز است: اول حیات علم و دانش از مرگ جهل. حیات دوم، حیات دل است که همه همش متوجه مقصدی باشد که به خدا منتهی شود... حیات سوم، حیات وجود است و آن زنده بودن به حق است غرض از حیات وجود، زندگی به حق است جهت اضمحلال کلی رسوم بنده و فنای او در حق و بقایش به او که باعث شهود و قیومت کلی می‌شود به صورتی که هیچ جزئی و هیچ چیزی از اشیاء را ملاحظه ننماید و نبیند، مگر اینکه قائم به حق تعالی باشد» (انصاری، ۱۳۹۳: ۲۲۹).

یکی از مهمترین اندیشه‌ها در عرفان اسلامی، توجه به حقیقت زندگی هستی و حیات انسان است. عالی‌ترین مرتبه حیات انسان در عرفان رسیدن به مقام انسان کامل است. در کتاب «الانسان الکامل فی معرف الاوائل و الاواخر» از عبدالکریم جیلی (۷۶۷ - ۸۲۸ ه.ق). بالاترین مرتبه زندگی انسان و هستی او دست یافتن به کمال و تعالی و رسیدن به مقام انسان کامل معرفی شده است. ابن فارض رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی را نهایت و غایت هدف زندگی انسان معرفی کرده است و حیات ظاهری انسان در عالم صغیر را مقدمه‌ای برای تحقق کمال و معنویت می‌داند. زندگی حقیقی انسان را در عالم کبیر یعنی جهان حقیقت مورد توجه قرار داده است. (ر.ک ابن فارض، ۱۹۹۸: ۱۰۵). زندگی حقیقی انسان از نظرگاه عرفان، دست یافتن به مقام خلیفه‌اللهی است. به تعبیر دیگر آنچه که در قرآن به عنوان غایت و نهایت رسیدن انسان به مقام جامع و کامل انسانیت تحت عنوان حیات طیبه معرفی شده است، در عرفان با عنوان مقام انسان کامل مورد توجه قرار گرفته است. در مصباح الانس آمده است: «ان للانسان ان یجمع بین الاخذ الاثم عن الله تعالی بواسطه العقول و النفوس بموجب حکم امانه الباقي و بین الاخذ من اله تعالی بلاواسطه بحکم وجوبه فیحل المقام الانسانیة الحقیقه التي فوق الخلافه الکبری» (ابن فناری، ۱۴۰۱: ۸).

بی گمان اصلی‌ترین زیر بنای عرفان اسلامی که تمامی مباحث عرفان نظری بر پایه آن شکل گرفته و بنا نهاده است آنکه حیات و زندگی واقعی انسان چیست و چگونه می‌تواند این حیات را در سمت و سوی کمال جهت دستیابی به تعالی روح سوق دهد؟ آنچه که در اینجا حائز اهمیت است. آنکه در زندگی سالک الی الله، تمام جنبه‌های حیات تحقق‌ی از وجود حضرت حق است؛ یعنی در زندگی سالک یک حقیقت واحد وجود دارد و کثرات همگی جلوه‌ای از وجود هستند و خود قائم به ذات ماهیت وجودی ندارند. در نگاه و اندیشه عرفانی کثرات موجود در حیات انسانی و جهان، مظاهر و شئون وجود واحد حضرت حق تعالی هستند یعنی از این دیدگاه، کثرات در حیات آدمی و هستی آدمی، ظهورات و شئون حضرت حق است. در جهان هستی یک حقیقت واحد علی‌الاطلاق وجود دارد و آن حقیقت لایتناهی حق تعالی است که با تعیین یافتن در برخی صفات موجب پیدایش کثرات گشته است» (صائن‌الدین، ۱۳۶۰: ۱۵۹).

از این رو حیات و زندگی انسان کامل در رابطه با ظهور اسماء الهی است. مطابق نظرگاه عارفان ذات حق به اعتبار اوصاف معین یا به اعتبار تجلی از تجلیات خویش، «اسم» نامیده می‌شود (ر.ک قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴) و اسم حق نیز چیزی جز ذات باری تعالی نیست و میان اسم و ذات وحدت برقرار است. قیصری در خصوص سریان و جریان اسماء و صفات الهی در هستی می‌گوید: «اسم الله نسبت به اسماء و اعتبار دارد. یک اعتبار در همان مرتبه خود، شامل همه حقایق اسماء و اعیان به نحو مجمل و به اعتبار دیگر، ساری و حاضر در همه مراتب مادون [در مراتب اعیان و ساحات وجودی اسماء] است» (همان: ۱۱۸). به این اعتبار و از نظرگاه عارفان در جهان هستی یک وجود «الله» ظهور و بروز دارد و همه هستی تعینات آن وجود است و حیات تمامی موجودات از اوست؛ لذا اساسی‌ترین مرحله تکامل انسان بازگشت به ذات حق است چرا که بی‌حیات انسان در مرتبه خلیفه‌اللهی و مقام انسان کامل به جهت عینیتی که اسم الله دارد، صاحب حیات حقیقی می‌گردد.

حیات و زندگی انسان و تکمیل وجود فیزیکی و نشئه مادی او در قوس نزول به انتها می‌رسد و این خود سرآغازی است برای حیات حقیقی در قوس صعود. زندگی انسان در

قوس صعود، سیری متفاوت از قوس نزول دارد. عبور انسان از حجب نفسانی و مادی ترک تفرقه و رسیدن به مقام جمع با ازاله تقیدات و متصف شدن به تمامی اوصاف انسان آورده است که در تجلی وجودی برای انسان سه نوع حیات وجود دارد که تجلی نهایی حیات «تجلی للقلوب» است که بعد از موت اختیاری حاصل می‌شود (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۱۸۱). این مرتبه از حیات و حیات کامل، نام دارد که جامع جمیع انواع حیات است. «حیات عابدان را به طاعت، عالمان به دلایل ربوبیت، مومنان به نور موافقت و موحدان به نور توحید است» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲ / ۳۰۳).

نسفی در مقابل چهار نوع مرگ، چهار نوع حیات را مورد توجه قرار داده است و گفته «بدان که موت چهار نوع است و حیات هم چهار نوع است و بعث و ولادت هم چهار نوع است و قیامت هم» (نسفی، ۱۳۹۲: ۲۱۰). نسفی متأثر از اندیشه‌های ابن عربی و اصل وحدت وجود معتقد است که منشأ حیات و زندگی نور حق است و از نور نامحدود و نامتناهی خداوند درجات مختلف حیات ظاهری و مادی تا حیات مقدس در مراتب ملک، ملکوت، جبروت و لاهوت پدید می‌آید. از دیدگاه نسفی حیات علم، متکثر است در حالی که روح و باطنی که در این جهان سریان و جریان دارد از وحدتی است که در عالم حاکم است. نسفی حیات زندگی را با تقسیم عالم به معقول و محسوس به حیات جسمانی و روحانی تقسیم نموده است (ر.ک نسفی، ۱۳۸۶: ۱۷۱). از دیدگاه عرفان ملاصدرا، برتری انسان بر سایر موجودات، اراده برخاسته از ماهیت وجود انسان و عقلانیت است چرا که این عقلانیت، سبب حیات مخصوصی می‌شود که بسیار بالاتر از نبات حیوان است (ر.ک ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۱۹-۱۲۱). صدرالمتألهین قوای حیاتی انسان را چنین تعریف می‌کند: «نفس انسانی اکمال اول است برای جسم طبیعی آلی [عضودار] که علاوه بر کارهای قبل، تصورات و تصدیقات کلی را تعقل و استنباط آراء می‌کند و افعال فکری و حدسی انجام می‌دهد» (همان: ۱۲۲). ملاصدرا، قوه ادراک انسان را «عقل» می‌داند مراتب مختلف عقل هیولانی، بالملکه و بالمستفاد را برای آن در نظر می‌گیرد و بالاترین حد حیات زندگی آدمی را رسیدن به مرتبه

عقل بالمستفاد معرفی می‌نماید از این رو معتقد است هرچه سیر و سلوک انسان بیشتر باشد، می‌تواند مراتب بالاتری از حیات حقیقی را ادراک نماید (ر.ک ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۸۷-۲۸۸). این مرتبه حیات عقلی و حیات عقلیه نام دارد که در فصوص‌الحکم ابن عربی این مرتبه لازمه شناخت حقیقت است (ر.ک ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۸۷).

سهروردی در «حکمه الاشراق» این حیات را به «نورالانوار» و غایت سلوک عرفانی تعبیر نموده است (ر.ک سهروردی، ۱۳۹۹: ۱۳۸). ابن عربی در فصوص‌الحکم آورده است: «حیات حقیقی آن است که عبد در حق فانی گردد و به بقای او باقی شود» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۲). مولانا نیز در مثنوی به این موضوع اشاره کرده است:

این حیات و این ممات اندر تن است ز آنکه این خاک از دم او روشن است
(مولانا، ۱۳۸۰: ۶ / ۸۲۱).

یعنی راه‌های رسیدن به حیات و زندگی حقیقی در عرفان مرگ اختیاری (موتو قبلاً تموتوا) است یعنی ترک دلبستگی‌های ظاهری و عبور از حجاب‌های نفسانی. سهروردی در «حکمه الاشراق» این مرحله را «تجرد از ظلمات بدن» معرفی نموده است که موجب شکوفایی قلب سالک می‌گردد (ر.ک سهروردی، ۱۳۹۹: ۹۱). دومین مرحله فنا و بقاست. ابن عربی در فتوحات مکیه، فنا را به عنوان شرط لازم برای نیل به حیات الهی و معنوی معرفی کرده است (ر.ک ابن عربی، ۱۳۹۶: ۳ / ۲۲۸). آنگاه که سالک به این مرتبه از حیات معنوی دست یابد حقیقت را نه به طریق ادراکی و عقلانی بلکه به طریق شهودی درک و دریافت می‌کند از این رو دریافت علم حضوری حاصل حیات معنوی سالک است. نجم رازی در مرصادالعباد می‌گوید: «چون سالک به این مرتبه رسد، در نور حقیقت محو گردد و وجود وی از صفات بشری تهی گردد» (نجم رازی، ۱۴۰۱: ۱۹۹).

۳- نتیجه‌گیری

در قرآن کریم زندگی و حیات در دو بعد کلی مورد توجه قرار گرفته است حیات نباتی حیوانی و انسانی در معنای زندگی مادی فیزیکی و حیات متعالی یا حیات طیبه. حیات طیبه،

غایت و نهایت زندگی معنوی انسان است که فراتر از آن زندگی مادی انسان است. این حیات که زندگی دنیوی انسان را نیز تحت الشعاع خویش قرار می‌دهد با معنویت ایمان و عمل صالح و نیک پیوند خورده است. این نظرگاه در عرفان اسلامی مرتبه‌رهایی روح از نفسانیات است؛ آن هنگام که روح از قید اسارت حجب نفسانی رها شود می‌تواند به مقام جامع انسان کامل دست یابد و نهایت تقرب انسان به حضرت حق است. از دیدگاه عرفان اسلامی، کامل‌ترین نوع حیات، اتصاف به صفت حی خداوند است که الهی و حیاتی است که همان اتصاف به مرتبه حق‌الیقین است. حق‌الیقین مقام فناست و بعد از فانی شدن وجود سالک در ذات، صفات و افعال حق تعالی، برای وی به دست می‌آید. در حقیقت تا زمانی که اسم و رسمی از عارف باقی باشد نمی‌تواند به معنای حقیقی کلمه به شهود جلوه حق در عالم بپردازد و تنها زمانی که رفع حجاب شد و اسم و رسم عارف به‌عنوان آخرین حجاب مرتفع شد می‌تواند به حقیقت کل شی پی ببرد. بر اساس نگاهی تطبیقی به مسأله زندگی و حیات در عرفان اسلامی با قرآن کریم می‌توان در پاسخ به سؤالات مطرح شده بیان کرد که مؤلفه‌ها و گزاره‌های اساسی معناداری حیات و زندگی از دیدگاه عرفان اسلامی و قرآن حیات معنوی، زندگی و حیات انسان کامل و اتصاف به مرتبه عین‌الیقین و رسیدن صفت حی واجب‌الوجود است. اندیشه‌های عرفانی نسبت به مسأله زندگی و حیات به صورت معناداری از کلام وحی تاثیرپذیر است و به نظر می‌رسد آنچه که به عنوان حیات طیبه در قرآن کریم مطرح شده است همان حیات معنوی و مرتبه تکاملی در مسیر سیر سلوک انسان کامل و اتصاف به صفت حی خداوند است. در هر دو دیدگاه قرآنی، عرفانی و فلسفی انسان به عنوان رکن اصلی جهان آفرینش به دلیل دارا بودن ویژگی‌های قابل توجهی از جمله توانایی در دست یافتن به حیات و زندگی متعالی همواره به نوعی محور و کانون اصلی توجه بوده است و تصویری که از انسان و زندگی او ارائه نموده‌اند با هدف پیوند استعلایی بشر با عوالم معنوی و رسیدن انسان به مقام مقدس و والای خویش لحاظ گردیده است.

کتابنامه

- ابن ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۷۵. شرح گلشن راز. با تعلیق: کاظم دزفولیان. تهران: آفرینش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۹۴. رساله نفس. مقدمه و حواشی: دکتر موسی عمید. چاپ سوم. همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۴۰۰. شفاء. ترجمه سید عبدالله انوار. تهران: مولی.
- _____، ۱۴۰۲. النجاه: من الغرق فی بحر الضلالات. به کوشش: محمدتقی دانش پژوه. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۹۶. فتوحات مکیه. به کوشش: محمد خواجهوی. ۱۷ جلد. تهران: مولی.
- _____، ۱۳۷۰. فصوص‌الحکم. با تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی. چاپ دوم. تهران: الزهراء.
- ابن فارض، ۱۹۹۸. دیوان. بیروت: دار صادر.
- ابن فناری، حمزه، ۱۳۹۹. مصباح‌الانس. چاپ پنجم. تهران: مولی.
- ارسطو، ۱۳۶۷. درباره نفس. ترجمه و تحشیه: علیمراد داوودی. تهران: حکمت.
- افلاطون، ۱۴۰۱. دوره آثار افلاطون. ترجمه: محمدحسن لطفی. چاپ پنجم. تهران: خوارزمی.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۹۳. شرح منازل‌السائرين. به کوشش: دکتر اسماعیل منصوری لاریجانی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- بریه، اییل، ۱۳۷۰. تاریخ فلسفه. ترجمه: علیمراد داوودی. ۲ جلد. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰. انسان از آغاز تا انجام. چاپ سوم. قم: اسراء.
- جیلی، عبدالکریم، ۱۳۹۲. انسان کامل در معرفت اواخر و اوائل. ترجمه: سید علی حسینی آملی. تهران: آیت اشراق.

تبیین مفهوم زندگی در عرفان اسلامی و بازخوانی آن در پرتو آیات قرآن کریم ————— ۷۱

- حاجی صادقی، عبدالله و بخشیان، ابوالقاسم، ۱۳۹۳. مفهوم‌شناسی و حقیقت‌یابی حیات طیبه از منظر قرآن. دو فصلنامه علمی- پژوهشی انسان پژوهی دینی. سال یازدهم. شماره ۳۱. صص ۱۸۵. ۱۶۵.
- حلبی، علی اصغر، ۱۳۸۲. جلوه‌های عرفان و چهره‌های عارفان. تهران: قطره.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۹. حکمت اشراق. به کوشش: یحیی یشربی. چاپ دهم. تهران: بوستان کتاب.
- شیرازی، قطب‌الدین محمد، ۱۴۰۲. شرح قطب‌الدین محمود شیرازی بر حکمه‌الاشراق سهروردی. ترجمه: مسعود انصاری. تهران: مولی.
- صائِن‌الدین، علی بن محمد، ۱۳۶۰. تمهیدالقواعد. به تحقیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۲. حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه (دوره چهار جلدی). ترجمه: محمد خواجه‌وی. تهران: مولی.
- _____، ۱۳۷۵. مجموعه رسایل فلسفی صدرالمُتألّهین. به کوشش: حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- _____، ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه .
- _____، ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز جامع نشر.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷. مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۰۲. ترجمه تفسیر المیزان. چاپ دوم. قم: دارالفکر.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۲. مجمع‌البیان. ترجمه آیات، تحقیق و نگارش: حجت‌الاسلام علی کرمی. دوره ۱۶ جلدی. تهران: فراهانی.

- عالی‌پور هفشجانی، فتح‌الله، مهدوی هفشجانی، فرنگیس، و عالی‌پور هفشجانی، محمد، ۱۳۹۸. بررسی علمی دیدگاه قرآن درباره نقش سلامتی بخش آب در زندگی بشر. مجله پژوهش در دین و سلامت. ۵ (۴). صص ۱۳۹.۱۵۶.
- غفاری، سید محمد خالد، ۱۳۸۱. فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۷۹. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فلوطین، ۱۳۸۹. دوره آثار فلوطین. ترجمه: محمد حسن لطفی. چاپ دوم. ۴ جلد. تهران: خوارزمی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۹۱. رساله قشیریه. ترجمه: مهدی محبتی. تهران: هرمس.
- قیسری، داوود، ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. به تحقیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه. ج ۱. ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: سروش.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۰. مثنوی. به تصحیح رینولد آلن نیکلسون. چاپ سوم. تهران: نگاه.
- نجم‌رازی، عبدالله بن محمد، ۱۴۰۱. مرصادالعباد. به کوشش محمد امین ریاحی. چاپ هفدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین محمد، ۱۳۶۴. مقصد اقصی. (سیر و سلوک عرفانی). به تصحیح: حامد ربانی. تهران: گنجینه.
- _____، ۱۳۹۲. کشف الحقایق. به کوشش احمد مهدوی دامغانی. چاپ پنجم. تهران: علمی فرهنگی

Reference

- Alipour Hafeshjani, Fathollah, Mahdavi Hafeshjani, Farangis, and Alipour Hafeshjani, Mohammad. (2019). A scientific study of the Quranic perspective on the health-giving role of water in human life. *Journal of Research in Religion and Health*, 5(4), 139-156.
- Ansari, Khwaja Abdullah. (2014). *Description of the Homes of the Travelers*. Edited by Dr. Esmail Mansouri Larijani. Tehran: International Printing and Publishing Company.
- Aristotle. (1988). *On the Soul*. Translation and commentary by Alimurad Davoudi. Tehran: Hekmat.
- Avicenna, Hossein ibn Abdullah. (1394). *Treatise on the Self*. Introduction and footnotes by Dr. Musa Amid. (3rd ed.). Hamedan: Abu Ali Sina University Press.
- _____. (1400). *Healing*. Translated by Seyyed Abdullah Anwar. Tehran: Mawli.
- _____. (1402). *Al-Najjah: From Drowning in the Sea of Misguidance*. Edited by Mohammad Taqi Danesh Pajouh. (5th ed.). Tehran: Tehran University Press.
- Bariyeh, Eyal. (2001). *History of Philosophy*. Translation by Alimurad Davoudi. (2 Vols.). Tehran: Tehran University Press.
- Copleston, Frederick. (1981). *History of Philosophy* (Vol. 1). Translation by Seyyed Jalal-ud-Din Mojtawawi. Tehran: Soroush.
- Farabi, Abu Nasr Mohammad. (2000). *Thoughts of the People of Virtuous Medina*. Translation and commentary by Seyyed Jafar Sajjadi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
- Ghaffari, Seyyed Mohammad Khaled. (2002). *Dictionary of terms* by Sheikh Ishraq Shahab al-Din Yahya Suhrawardi. Tehran: Association of Cultural Works and Honors.
- Haji Sadeghi, Abdullah and Bakhshian, Abolghasem. (2014). Conceptualization and Truth-Finding of the Holy Life from the Perspective of the Quran. *Two Quarterly Scientific-Research Journals of Religious Human Studies*, 11(31), 165-185.
- Halabi, Ali Asghar. (2003). *Manifestations of Mysticism and the Faces of Mystics*. Tehran: Ghatra.

- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1370). *Fusous al-Hakam*. With annotations by Abu al-Ala Afifi. (2nd ed.). Tehran: Al-Zahraa.
- _____. (1396). *The Conquests of Mecca*. Edited by Mohammad Khawaji. (17 Vols.). Tehran: Mawli.
- Ibn Fanari, Hamza. (2019). *Mesbah-al-Ans*. (5th ed.). Tehran: Moli.
- Ibn Fard. (1998). *Divan*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Tarkah, Sa'in al-Din. (1375). *Commentary on the Secret of the Secret*. With annotations by Kazem Dezfulian. Tehran: Afarish.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2011). *Man from Beginning to End*. (3rd ed.). Qom: Israa.
- Jily, Abdul Karim. (2013). *The Perfect Man in the Knowledge of the End and the Beginning*. Translation by Seyyed Ali Hosseini Amoli. Tehran: Ayat Ishraq.
- Najm Razi, Abdullah bin Muhammad. (1997). *Marsad al-Ibad*. Edited by Mohammad Amin Riahi. (17th ed.). Tehran: Scientific and Cultural.
- Nasafi, Aziz al-Din Muhammad. (1985). *Maqsaf al-Aqsa (Mystical Journey and Saluk)*. Edited by Hamed Rabbani. Tehran: Ganjineh.
- _____. (1993). *Kashf al-Haqaqeeq*. Edited by Ahmad Mahdavi Damghani. (5th ed.). Tehran: Scientific and Cultural.
- Plato. (1992). *The period of Plato's works*. Translation by Mohammad Hassan Lotfi. (5th ed.). Tehran: Al-Khwarizmi.
- Plotin. (2009). *The Works of Plotin*. Translation by Mohammad Hassan Lotfi. (2nd ed., 4 Vols.). Tehran: Kharazmi.
- Qashiri, Abul-Qasem Abdul Karim bin Hawazen. (2012). *Risale-i Qashiriya*. Translation by Mehdi Mohabbati. Tehran: Hermes.
- Qaysari, Davud. (1996). *Sharh Fusûs-ul-Hakam*. Researched and edited by Seyyed Jalal-ud-Din Ashtiani. Tehran: University Press Center.
- Rumi, Jalal-ud-Din Muhammad. (1981). *Masnavi*. Edited by Reynold Allen Nicholson. (3rd ed.). Tehran: Negah.
- Sa'in al-Din, Ali ibn Muhammad. (2018). *Preparation of the Rules*. Researched and Corrected by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education.

- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1975). *Al-Mabda' and Al-Ma'ad*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Hikmat and Philosophy Society.
- _____. (1981). *Al-Shawahid al-Ruboobiyyah fi al-Manahij al-Saluqiyyah*. Edited and annotated by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Mashhad: Markaz Jameh Publishing.
- _____. (1996). Collection of philosophical treatises by Sadr al-Mutalahin. Edited by Hamid Naji Isfahani. Tehran: Hikmat.
- _____. (2013). *The Transcendental Wisdom in the Four-Volume Intellectual Travels* (four-volume series). Translated by Mohammad Khawajawi. Tehran: Mawli.
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. (2019). *The Wisdom of Illumination*. Edited by Yahya Yathrabi. (10th ed.). Tehran: Bostan Ketab.
- Shirazi, Qutb al-Din Muhammad. (2019). *Commentary of Qutb al-Din Mahmud Shirazi on the Wisdom of Illumination by Suhrawardi*. Translated by Masoud Ansari. Tehran: Mawli.
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1999). *Majma' al-Bayan*. Translation of verses, research and writing by Hojjat al-Islam Ali Karami. (16 Vols.). Tehran: Farahani.
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein. (1988). *Collection of Treatises*. Qom: Bostan Kitab.
- _____. (1999). Translation of *Tafsir al-Mizan*. (2nd ed.). Qom: Dar al-Fikr.