

نوع مقاله: پژوهشی

معنا و حقیقت فلسفی – کلامی «صراط» از منظر علامه طباطبائی

sajad.mosafer@yahoo.com

rezahajiebrahim@gmail.com

کلیه سجاد میرزایی / دکترای مدرس میانی نظری اسلام دانشگاه معارف قم

رضا حاجی ابراهیم / استادیار دانشگاه صنعتی امیرکبیر

پذیرش: ۹۹/۰۹/۲۵

دریافت: ۹۹/۰۴/۱۸

چکیده

چیستی «صراط» و ویژگی‌های آن از مسائل مهم الهیات و معارف دینی است. هر نوع تبیین و تفسیری از آن در مباحث کلامی و شبکه معارف دین تأثیرگذار است. در این تحقیق «معنا و حقیقت صراط»، در سه حوزه تکوین، تشریح و جزا از منظر علامه طباطبائی بررسی شده است. نتیجه تحقیق اینکه ایشان در منظومه فکری و جهان بینی خویش به نظام‌های چهارگانه ۱. علی و معلولی، ۲. حرکت، ۳. مولویت و عبودیت و ۴. ربوبی پرداخته و در هر کدام تعریفی منطبق با همان نظام، برای صراط ارائه کرده است. «صراط»، در حوزه تکوین، با نظر به دو نظام «علی و معلولی» و «حرکت» (در صورتی که حرکت غیرارادی باشد) تبیین گردیده و در حوزه تشریح با نظر به سه نظام «حرکت» (در قسم حرکت ارادی)، «مولویت و عبودیت» و «ربوبیت» تعریف شده است. در حوزه جزا، تعریفی معطوف به تعریف صراط تشریحی ارائه می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: صراط، تشریح، تکوین، ربوبیت، علامه طباطبائی.

واژه صراط از محوری‌ترین حقایق دینی و اعتقادی است که با برخی مفاهیم کلامی دیگر مانند حق، هدایت، نجات، امام و قرآن دارای پیوند است؛ لذا معنا و مفهوم آن در تفسیر و تبیین آیات و ارتباط آنها با یکدیگر نیز نقش اساسی ایفا می‌کند. اهمیت و تأثیر حقیقت صراط در حوزه‌های کلامی، اخلاقی، عرفانی، اجتماعی و سیاست به قدری شگرف است که قرآن و اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} حول آن گفتمان‌سازی کرده‌اند و به صورت مکرر و مؤکد، به التزام عملی و تبعیت از آن (با حفظ همان حقیقت ملکوتی و بار معنایی که منظور قرآن و اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} است) سفارش کرده‌اند.

در آثار برخی روشن‌فکران دینی معاصر، نظریه تعدد صراط با عنوان «صراط‌های مستقیم» برای توجیه هدایت و نجات اکثریت انسان‌ها، طرح و از آن دفاع شده است (سروش، ۱۳۷۶، ص ۲-۱۶). تأمل در ادله این نظریه، روشنگر ارتباط عمیق مبحث صراط و حقیقت آن با زوایای دیگر دین و علم کلام است و بدون جامع‌نگری و علم جامع دینی نمی‌توان درباره‌اش داوری کرد. نپرداختن به حقیقت صراط در نظریه طراط‌های مستقیم و عدم ارتباطی منطقی میان صراط با سایر حقایق دینی و اعتقادی و نظر نداشتن به آیاتی که حکم مستضعفان (نساء: ۹۹) (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۵۱) و مرجون لامر الله (توبه: ۱۰۶) (همان، ج ۹، ص ۳۸۰) را تبیین می‌کند، درواقع حذف قسمتی از معادله است و می‌تواند نوعی مغالطه باشد؛ به این بیان که هدایت الهی دارای مبدأ (منه)، مقصد (الیه)، وسیله (به)، طریق (فیه/ صراط) و نتیجه (حتی / نجات) است و پرداختن به موضوع هدایت در آیه شریفه «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» بدون تبیین حقیقت «الصراط» که مفعول دوم «إِهْدِنَا» و متعلق هدایت است، در واقع پرداختن به بحثی بدون موضوع است که می‌تواند منجر به نتایج ابهام‌آفرین مانند تعدد صراط شود.

به همین دلیل معتقدیم شبهه تعدد صراط از راه‌های متفاوت (مانند تبیین دیدگاه صحیح اسلام در باب نجات یا اثبات واحد بودن آن در کلام، فلسفه و عرفان) قابل دفع است. در این مقاله سعی بر این است که حقیقت کلامی - حکمی صراط تبیین شود تا ما را از تشبیه بلاوجه، مدل‌سازی ناهمگون و ابهام‌گویی دور و زمینه شبهه را منتفی گرداند. اگرچه مبحث اثبات واحدیت صراط از منظر علامه به صورت مستقل قابل طرح است و مطرح کردن آن در این مقاله سبب تطویل می‌گردد، ولی به نظر می‌رسد تبیین و تنقیح اصل معنا و حقیقت صراط به لحاظ منطقی مقدم است بر بحث واحدیت آن؛ زیرا چه‌بسا با فهم اصل معنای صراط شبهه تعدد آن به صورت تبعی رفع گردد.

در راستای نقد و رد نظریه تعدد صراط، کتب و مقالات متعددی به قلم فرهیختگان علم کلام، تفسیر و حدیث منتشر گردید که عموماً به صورت نقلی و برخی در قالب نقد و رد اصول و مقدمات نظریه مزبور بوده است.

توجه به تبیین و توضیح حقیقت صراط از زبان متکلمان فیلسوف، یا به تعبیر دیگر فیلسوفان متکلم بدین جهت ضرورت دارد، که با تبیین حکمی و فلسفی حقیقت صراط نه تنها شبهات رفع می‌گردد، بلکه تمام زمینه‌های طرح نظریات منحرف و مغرض برچیده و رسالت تبیین و دفاع معقول مکتب حکمت از آموزه‌های دینی محقق می‌گردد. در این مقاله سعی بر این است از منظر علامه طباطبائی^{علیه‌السلام} در فهم معنای صراط بهره ببریم. گرچه مقداری از ادبیات

مقاله فلسفی است؛ اما موضوع، مسئله، رویکرد و پیامدهای آن کاملاً کلامی و اعتقادی است. برونداد دستگاه معرفتی علامه طباطبائی از تفسیر صراط چنان سازگار با مبانی و اصول اسلام است که هم در دستگاه معرفتی مبنایان قابل ارزیابی و تصدیق است و هم آن قدر با بخش‌های مختلف ساختمان دین و عقاید رابطه و نسبتی متسالم و منسجم است که در دیدگاه انسجام‌گرایان معرفتی مورد تأیید و قبول است. ارائه تبیین جامع از صراط در منظر علامه طباطبائی، مستلزم تحقیق حول مسئله در تمام آثار ایشان بود؛ زیرا علاوه بر مطالب مرتبط با صراط که در ذیل آیات ۷ سورة «فاتحه الكتاب» در *المیزان* ذکر شده، مطالب مهم و حکمی دیگری که کمک شایانی در فهم حقیقت موضوع دارد در سایر آثار ایشان نیز آمده است. صراط از نظر لغوی به معنای راه مستقیم است: «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا» (انعام: ۱۵۳). صراط هم نوشته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۳) صراط راه آسان است (همان، ص ۴۰۷). معنای (اهدنا الصراط المستقیم) تَبْتِنَا عَلَي الْمُنْهَاجِ الْوَاضِحِ است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۱۳).

حقیقت صراط از منظر علامه طباطبائی

قبل از تبیین حقیقت صراط، برخی از پیش‌فرض‌ها و مبانی مهم مسئله را طرح می‌کنیم.

۱. مبانی

۱-۱. وجود عالم غیب و عدم حصر عوالم در ماده

غیب برخلاف شهادت چیزی است که از حواس مادی غایب باشد؛ مانند خداوند، وحی، صراط، آخرت. قرآن در روش‌شناسی علم علاوه بر اینکه حس و تجربه حسی را به‌عنوان منشأ علم می‌داند، قائل به منشأییت عقل، وحی و شهود جهت دستیابی به علم و داوری درباره هستی است. از همین رهگذر علاوه بر عالم ماده و حس، عالم مثال و عالم عقل (غیب و ملکوت) نیز اثبات شده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۶ و ۱۱۶-۱۱۸؛ ج ۱۹، ص ۹۴).

۱-۲. قوس صعود و نزول انسان

هستی همه موجودات در دایره وجود، از خدای سبحان آغاز شده و به سوی او نیز بازمی‌گردد (همان، ج ۸، ص ۲۶). انسان در قوس نزول (ایجاد یا صدور) ابتدا وجود عقلی بوده، سپس وجود مثالی و سپس وجود مادی. در این قوس تکلیفی برای انسان نیست و نمی‌توان انسان را به عاصی و غیرعاصی تقسیم کرد؛ اما در قوس صعود (بازگشت یا رجعت به سوی خدا) به سبب وجود تکلیف، انسان یا عاصی است و یا غیرعاصی. انسان در مراحل بازگشت عکس مراحل نزول را سیر می‌کند تا عقل مستفاد گردد (حیدری، بی‌تا-ب، ج ۲، ص ۴۲۰).

۱-۳. حرکت در حرکت

این اصل از توابع اصل حرکت جوهریه است. اعراض در وجود خود، تابع وجود جوهر و قائم به وجود آن هستند، با

اثبات حرکت جوهری و سیال بودن آن، توابع جوهر نیز حرکتی تبعی نه عرضی خواهند داشت. وقتی در ذات یک جوهر متحرک، اعراض نیز متحرک باشند دو نتیجه در پی خواهد داشت: اولاً برای جوهر علاوه بر حرکت جوهری حرکت دیگری ثابت می‌شود؛ یعنی لازمه قبول حرکت جوهری این است که حرکات محسوسه در مقولات کم، کیف، این و وضع، از قبیل حرکت در حرکت باشد. حرکتی تبعی در حرکت جوهری (مانند جوهر مادی که علاوه بر حرکت داشتن در ذات و جوهر مادی خود حرکت دیگری مثل حرکت مکانی به تبع حرکت جوهری‌اش نیز خواهد داشت)؛ ثانیاً سبب می‌شود حرکت کند گردد و این یعنی خروج تدریجی جسم از قوه به فعلیت نه خروج دفعی و آنی (حیدری، بی‌تا - الف، ص ۸۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۳۸؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰۹؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷، حاشیه علامه طباطبائی).

۱-۴. انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست

براساس این نظریه بدن محل خیزش و رویش نفس است. گفتنی است که علامه حدوث جسمانی روح را در بعضی از افراد انسان می‌داند نه همه آنها، احتمالاً خلقت نوری حضرات معصومان مستثنا باشند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰-۱۰۱). نفس در هنگام حدوث، مادی است و طبعاً اعتبار وجود لِنفسه و حکم تجرد را ندارد، اما با ابتدای حرکت جوهری اولین چیزی که محدث می‌شود نفس است، لکن بعد از حدوث و یافتن وجود، به واسطه حرکت جوهری سیر صعودی خود را آغاز می‌کند و به سمت عالم عقل و تجرد پیش می‌رود، ابتدا در مرحله ذات مجرد می‌گردد و این در حالی است که در مقام فعل هنوز در ملازمت عالم ماده است؛ اما بعداً با جدا شدن از بدن (مردن)، در مقام فعل هم مجرد می‌گردد؛ یعنی به مرحله تجرد کامل و مقام بقا بار می‌یابد (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۳۴-۳۳۶؛ ج ۹، ص ۳۳۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۸۵).

۲. تبیین

برآورد بررسی و پژوهش در آثار علامه با رویکرد صراط‌پژوهی ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که ایشان در تبیین حقیقت صراط از چهار نوع نظام بهره برده که هر نوع آن محصول نوع نگرش و رویکرد علامه به هستی‌شناسی است. دو نگرش آن بیشتر جنبه فلسفی و دو نگرش دیگر صبغه کلامی دارد. ابتدا دو نظام فلسفی و سپس دو نظام کلامی را بیان می‌کنیم.

۲-۱. علی و معلولی

اثبات قانون علیت و معلولیت در پهنه وجود و تمایز اقسام و تبیین احکام پیرامونی آن، در جای خود بحث گردیده است (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰۰-۲۴۶). در اینجا جهت تحصیل هدف تحقیق، فقط نگاهی به حاکمیت اصل علیت در دو مقیاس کلان و خرد می‌اندازیم. از نظر علامه قانون علیت در مقام کلان، بین دو عنوان کلی خالق و مخلوق برقرار است؛ اما در مقیاس کوچک، علیت تنها بین مخلوقات و اشیا است.

۱-۲. قانون علیت در مقیاس کلان

علامه نظام وجود را از حیث علت فاعلیه (آفرینندگی) و غائییه (هدف آفرینش)، در نسبت میان وجود واجب (خالق یا علت وجودی) و وجود ممکن (مخلوق یا معلول) با عنوان دائرةالوجود ارائه نموده‌اند؛ دایره‌ای که دارای دو قوس نزول (صدور کثرت از وحدت) و صعود (رجوع کثرت به وحدت) است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۳). نقطه شروع در قوس همان نقطه انتهای آن است و انتهای قوس نزول ابتدای قوس صعود است (همان، ج ۵، ص ۳۴۷-۳۴۸).

الف. قوس نزول

علت فاعلی و مبدأ وجودی همه اشیا خداوند سبحان است (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۶). از مسلمات قانون علیت و معلولیت، محال بودن صدور کثرت (موجودات) از واحد (خداوند) است (همان، ص ۲۱۴؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۰۴). بنابراین ابتدا عقل کلی، که تجرد محض است و با مبدأ متعال سنخیت دارد، قابلیت صدور از جانب مبدأ را دارد، خلق می‌شود و شامل همه اشیا به نحو اجمال است؛ سپس به عالم مثال که دارای خصوصیات مادی است راه می‌یابد و بعد از آن در عالم ماده، که مسار کثرت است موجود می‌گردند؛ یعنی مطابق قاعده تطابق عوالم سه‌گانه عقل، مثال و ماده با یکدیگر، موجودات در هر سه نشئه، به وجود خاص همان نشئه، موجود هستند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۷). علامه در اینکه اولین مخلوق خداوند، نور پیامبر ﷺ است یا آب، یا لوح و یا قلم؟ می‌فرماید: آنچه از همه قوی‌تر و روشن‌تر است، این است که اولین مخلوق، نور پیامبر ﷺ است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷ و همو، بی‌تا - د، ص ۳۵۰؛ همو، بی‌تا - ه، ص ۲۳۸-۲۳۹).

علامه در حاشیه *اسفار صدرالمتألهین*، وجود پیامبر ﷺ و علیؑ را منطبق بر عقل کلی می‌داند و با مدد روایات دیگر، آن را واسطه کلی و محیط بر همه موجودات و اشیا می‌داند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۶۲؛ ج ۹، ص ۳۳۹). بنابراین به واسطه و برکت فیض وجودی آن حضرت، بقیه موجودات، لباس وجود بر تن کرده‌اند.

ب. قوس صعود

علت غایی و معاد اشیا نیز خداوند سبحان است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۳؛ طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲۹-۳۳۱؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵۳). انسان نیز پس از آنکه قوس نزول را طی کرد و در عالم طبیعت مستقر شد، فعل طبیعی و نفسانی او (با صور خیالی، وهمیه و...) شروع می‌گردد و این به معنای آغاز سیر صعودی انسان است. این سیر خلاف جهت سیر نزول طی می‌شود. سیر نمودن در قوس صعود، به صورت جبلی و تکوینی، در تمام طبایع و همچنین انسان وجود دارد که همان شوق به کمال و جهت داشتن به سمت علت غایی خود است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۹۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵-۱۴۶). علامه در همین مسیر برگشت، باب صراط فلسفی را می‌گشاید و می‌فرماید «صراط وجود» همان راه رسیدن شیء به علت غائی خود است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۴)، که سیر نمودن از کثرت به سوی وحدت و مبداست. هر شیئی که متلبس به وجود است، راهی دارد

که در آن راه سیر می‌کند و آن صراط وجودی همان شیء است. انسان نیز پس از آنکه آفریده شد و لباس وجود به تن کرد، شروع به تحول و دگرگونی‌هایی می‌کند و به تدریج متکامل می‌شود تا به مبدأ وجودی‌اش برسد. علامه از آن تعبیر به «صراط وجودی انسان» می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۲).

اینکه خداوند بر صراط مستقیم است، مراد این است که خداوند متعال بر راه و روشی است، که روندگانش را بدون هیچ انحرافی به غایتشان می‌رساند و انسانی که بر صراط مستقیم است اعمال او مطابق خلقت و فطرتش است (همان، ج ۱۲، ص ۳۰۲).

۲-۱-۲. قانون علیت در مقیاس کوچک (بین مخلوقات)

علامه با استناد به آیاتی نظیر «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و «وَوَخَّلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲) می‌فرماید: در جریان صدور، اشیا از ساحت اطلاق، به مرحله تعیین و تشخیص، تنزل پیدا می‌کنند. لازمه تنزل و تشخیصی که از جانب واجب سبحان صورت می‌گیرد، این است که اشیا محدود و اندازه‌گیری شوند؛ معنای تقدیر و تحدید یک شیء، مقوم به این حقیقت است که همه روابط و مناسبات آن شیء، با دیگر موجودات تعیین شود؛ زیرا شیئی که وجود مادی دارد، با مجموعه‌ای از موجودات مادی دیگری که مانند یک قالب هستند و آن را اندازه‌دهی و قالب‌زنی می‌کنند، ارتباط دارد؛ بنابراین هیچ موجود مادی نیست جز اینکه آن، مقدر و مرتبط با جمیع موجودات مادی دیگری که قبل از آن و همراه آن هستند باشد و خود این شیء نیز در موجودات دیگر چنین اثری دارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۸-۷۷).

تعیین نسبت‌ها بین موجودات، همان تعیین نوع تأثیر و تأثرات، فعل و انفعالات و حاکمیت دادن به قانون علیت، میان آنهاست. در اینجا توجه به مدلول دو آیه، لازم است. آیه «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (مؤمن: ۶۲)، دلالت دارد بر اینکه هرچه هست مخلوق خداست؛ و آیه «مَا مِنْ ذَابَةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶)، اشعار به این نکته دارد که تمامی عالم خلق و ایجاد، بر روش و سیاق هماهنگ و یگانه، نسق و نظم گرفته است، و گر نه منجر به هرج و گزافه می‌شد (همان).

قرآن قانون عام و همه‌گیر علیت در بین موجودات مادی را تأیید نموده و این نتیجه را می‌دهد که نظام وجود بر صراط مستقیم و راهی غیرقابل تخلف است و هیچ‌گاه از آن منحرف نمی‌شود؛ این قانون به صورت یک روش و نسبی یکدست و ثابت، در هر حادثی حاکم است؛ یعنی همه حوادث مستند به علت متقدم و موجه همان حادث است (همان).

شاید اینکه علامه در برخی از نوشته‌های خود «صراط» را معنا می‌کند به «قانون و سنت الهی» در عالم که دارای دو خصوصیت «لایتغیر بودن» و «تخالف نداشتن اجزا و ابعاض آن با همدیگر» (همان، ج ۱، ص ۳۳؛ ج ۳، ص ۳۶۵) همان گونه که قوانین فیزیک و نوامیس طبیعت و برخی علوم تجربی چنین‌اند (همان، ج ۱۰، ص ۲۰۰) محصول چنین نگرش فلسفی و مکانیکی‌ای به عالم و پدیده‌های آن باشد. این نگرش در تفسیر برخی از آیات نیز نمود داشته است؛ مثلاً یکی از مصادیق و نشانه‌های این مطلب را که خداوند بر صراط مستقیم است، حرکت سایه و

خورشید می‌دانند که از امور تجربی است (همان، ج ۱۵، ص ۲۲۵). لذا می‌بینیم که علامه مضافاًلیه صراط را، موضوعات مختلف وجودی قرار داده است؛ نظیر صراط الفطره (طباطبائی، بی تا - الف، ج ۶ ص ۶۶)، صراط الولایه، صراط الحُب (همان، ج ۳، ص ۲۸۶)، صراط الحق (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۴۹)، صراط السعاده (همان، ج ۱۷، ص ۳۰۴) و صراط الکمال (طباطبائی، بی تا - ب، ص ۴۰۹).

از بحث های گذشته روشن شد که به لحاظ سیر تکوینی هیچ موجودی از صراط مستقیم بیرون نیست؛ زیرا زمامدار و قائد همگان خداوند است و کار خدای سبحان نیز بر متن صراط مستقیم است. این دو مطلب از آیه مبارکه «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶) استنباط می‌شود، و در این جهت بین انسان و حیوان، و موحد و ملحد فرقی نیست؛ اما از نظر سیر تشریحی برخی در صراط مستقیم سیر می‌کنند و بعضی از آن خارج‌اند. صالحان و طالحان همه از رب‌العالمین‌اند و به سوی او نیز بازمی‌گردند؛ منتها نیکوکاران با اسمای جمالی او محشور می‌شوند و تبه‌کاران با اسمای جلالی و قهر و انتقام او «إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُتَّفِعُونَ» (سجده: ۲۲) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۸۸).

۳-۱-۲. نتیجه

همه موجودات ممکن در قیاس با مبدأ اعلا وجودی خویش، مخلوق‌هایی هستند که از آن نشئت گرفته‌اند و به آن مبدأ نیز بازمی‌گردند. این مسیر صدور از مبدأ و رجوع به آن، مسیر وجودی هر موجودی است که علامه از آن تعبیر به «صراط وجود» می‌نماید. ایجاد شیء (علت فاعلی) و بودن بر مدار استعداد وجودی و مقتضای طبیعی و غایت حکمی (علت غائی) که به صورت سنت عام الهی در جهان حاکمیت دارد معنای فلسفی از صراط است؛ این تعریف قابل تطبیق بر حرکت جبلی تکوینی که به صورت غیرارادی صورت می‌پذیرد نیز می‌باشد.

اما موجودات و اشیا در قیاس علی و معلولی با یکدیگر، تابع قانون علیت هستند و از یک اسلوب قانونمند و دارای ضابطه عقلی غیرقابل تخلف پیروی می‌کنند؛ به دلیل اینکه هر دو قانون به صورت عام تکوینی در هستی حاکمیت و جریان دارد، این تعریف از صراط، در حوزه صراط تکوینی قرار می‌گیرد.

۳-۲. حرکت (رابطه نقص و کمال)

تمام عالم تحت سیطره قانون حرکت است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۶)؛ زیرا هر حادث زمانی به حرکت دوریه غیرمنقطعه نیاز دارد (صدرالمآلهین، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۲-۳۹۶). هر حرکتی نیز دارای مبدأ و محرک غیرمتحرک و مقصد است (همان، ج ۱، ص ۲۱۷). رابطه عالم امکان که مادون است، نسبت به عالم وجود که مافوق است، رابطه فقر و ربط محض (همان، ج ۳، ص ۱۳۱) و رابطه نقص و کمال است. در این اصل غیر از خدای سبحان که کمال مطلق و ثابت است همه هستی فقیر، ناقص و متحرک است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۲-۲۱۶)، و همیشه دانی به سمت عالی جذب می‌شود و ناقص به سمت کامل حرکت می‌کند (صدرالمآلهین، بی تا، ج ۷، ص ۱۵۸-۱۶۳).

۱-۲-۲. مفهوم حرکت

مفهوم حرکتی که در تبیین صراط موردنظر است، امور خیالی، ذهنی (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵۶) و انتزاعی مانند هندسه، ریاضیات و محاسبات عددی نیست (طباطبائی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۵۴) و اینکه برخی روشن‌فکران دینی معاصر مبحث صراط را در چنین مقولاتی وارد می‌نمایند و با مدل‌های تشبیهی، صراط را تفسیر و نهایتاً به امکان تعدد آن با عنوان صراط‌های مستقیم قائل شده‌اند، اساساً مفهوم کلامی و فلسفی و شرعی صراط را فهم نکرده‌اند؛ لذا این‌گونه نظرات از این حیث قابل نقدند. باید دقت شود که حرکت، گونه‌ای از وجود است، که شیء به صورت تدریجی از قوه به فعلیت درمی‌آید (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵۴). چنین حرکتی، هم در کم، کیف، آیین و وضع اتفاق می‌افتد، و هم در جوهر (حرکت جوهری) (همان، ص ۲۶۵-۲۵۸).

با توجه به این مطلب می‌توان گفت انسان دو نوع حرکت دارد:

۱. حرکت جبلی و توجه غریزی به مسبب‌الأسباب، که به صورت غیرارادی و تکوینی محقق می‌گردد. این حرکت عام است و اختصاصی به انسان ندارد؛

۲. حرکت ارادی نفسانی، که موضوعش کیفیات نفسانی، حالات، اخلاق، علوم، معارف و... است. این حرکت مختص انسان است (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۹، ص ۲۸۴).

علامه از این دو حرکت تعبیر به دو نوع عبادت می‌کند و می‌گوید: هر موجود طبیعی، دو گونه عبادت انجام می‌دهد: الف) عبادت تکوینی (خضوع ذاتی اشیا)، به این اعتبار که تابع اوامر و نواهی تکوینی (قانون عام الهی) است، و چون در مُلک تکوینی خداوند - مُلکی که اشیا، قیام وجودی به خدا دارند - انجام می‌گیرد، به هیچ‌وجه قابل تخلف، تبدیل و ترک نیست؛

ب) عبادت تکلیفی، به این اعتبار که تابع اوامر و نواهی تشریحی است، این عبادت قابل تبدیل و تخلف است، چون در مُلک تشریحی الهی است و با وساطت اراده انسان صورت می‌گیرد (همان؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۱۸۱).

حرکت نوع اول، حرکت تکوینی جبلی غیرارادی است، که به همان عنوان قبل، ذیل عنوان قانون تکوین بازمی‌گردد. لذا این مطلب، عبارت دیگری از عنوان قبل و تحویل به معنای «صراط الوجود»، یا صراط تکوینی موجودات است، که معنای آن گذشت.

حرکت نوع دوم، در کیفیات یعنی حالات، اخلاقیات، علم و معرفت، که در نفس انسان است، رخ می‌دهد؛ بنابراین متحرک، نفس انسان است، و «مسافت و آن چیزی که حرکت در آن اتفاق می‌افتد، صراط است». این حرکت با یک باعث، نیت و انگیزه که محرک ارادی است صورت می‌گیرد (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۹، ص ۲۸۵). گفتنی است که نیت و باعث می‌تواند قرب الهی باشد و نیز می‌تواند غیرالهی باشد. ابتدای حرکت ارادی از عالم طبیعت و فعل طبیعی با فعل نفس شروع می‌شود و با اکتساب تدریجی فضایل زاید بر وجود حیوانی انسان به سمت ملاً اعلی حرکت می‌کند. در این صیورورت هر مرحله‌ای نیازمند به مرحله قبل خود است (همان، ج ۵، ص ۳۴۸). به همین دلیل فصول در صراط

انسان به سمت فصل اخیر یکی بعد از دیگری، به صورت تغییر استکمالی تدریجی، با اکتساب فضائل که همان لبس بعد البس است (نه الخلع واللبس) الی ماشاءالله تبارک و تعالی طی می‌شود (همان، ج ۳، ص ۹۶). منتهای حرکت ارادیه چیزی است که متحرک آن را کمال نفس می‌داند که واجب است در آن مستقر شود (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵۷)؛ مسیری که این سیر و حرکت در آن صورت می‌گیرد «صراط» است (صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۸۵).

۲-۲-۲. نتیجه

اگر نوع حرکت ارادی تکلیفی باشد، یعنی موضوع آن کیفیات نفسانی، علوم و معارف باشد و زمینه و بستر چنین حرکتی، دین باشد؛ فاعل حرکت انسان و مسافت (ما فیہ الحرکه) یعنی دین، صراط خواهد بود. در این صورت، صیوروت تدریجی انسان بر محور دین صراط است. چنین حرکتی نیاز به معیار دارد. وجود معیار (مانند انگیزه قرب یا حرکت بر محور توحید و عبودیت) ما را در داوری درباره مستقیم بودن یا نبودن آن کمک می‌کند.

۲-۳. نظام مولویت و عبودیت

خاستگاه طرح نظام مولویت و عبودیت، تبیین رابطه دوسویه میان مولی و عبد، و همچنین آیاتی است که به موضوع عبودیت پرداخته است. علامه از جمع آیات یک اصل با عنوان «الناس عبیدٌ ومولاهم الحق» استنباط نموده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵۸؛ ج ۲، ص ۱۷۵؛ ج ۶، ص ۳۳۹) که این اصل دو طرف دارد: الف) الحق (خداوند)؛ ب) عباد (مردم)؛ و از لوازم چنین نظامی شکل‌گیری اموری مانند امر و نهی، حسن و قبح، ثواب و عقاب است (طباطبائی، بی‌تا - و، ج ۲، ص ۱۸۲). این اصل هم به صورت حقیقی (میان خدا و بندگان) و هم به صورت قراردادی (میان انسان‌ها در اداره معیشت اجتماعی) می‌تواند باشد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶).

منشأ سرسپردگی و عبودیت عبد در برابر مولی، مالکیت مولاست، و معیار در تعیین مقدار بندگی عبد و مولویت مولا، مقدار مالکیت مولاست؛ یعنی عبودیت بنده در برابر مولا به مقدار مالکیت مولا صحیح است، و نیز هر مولایی، به مقدار مالکیتش از شئون عبد خود، استحقاق اطاعت و انقیاد و بندگی دارد.

خدای تعالی مالکیتش نسبت به بندگان علی‌الاطلاق است، و هیچ‌گونه اشتراکی با مالکیت غیر ندارد؛ به همین سبب مملوکیت بنده نیز تبعیض‌بردار نیست؛ به این صورت که مثلاً نصف او ملک خدا باشد و نصف دیگرش ملک غیر خدا باشد، و یا پاره‌ای تصرفات در بنده برای خدا جایز باشد، و پاره‌ای تصرفات دیگر جایز نباشد. پس در اینجا دو نوع انحصار هست: یکی انحصار مالکیت در خداوند؛ و دوم انحصار مملوکیت در عبد. نتیجه این انحصار دوطرفه، اثبات مولویت تام برای خدا و عبودیت محض برای بندگان است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴-۲۶؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۴۴-۴۶).

نوع رابطه مولویت خدا و عبدیت انسان‌ها، مانند رابطه بنا و زیربناست؛ همان‌گونه که بنا و دیوار در تحقق و استمرار نیاز به پی و زیربنا دارد، ولی پی در تحقق و استمرارش به‌عنوان پی نیاز به دیوار ندارد، مردم نیز در تحصیل عبودیت نیاز به پذیرش حق به‌عنوان مولا دارند، ولی حق در مولویت خود نیاز به عبودیت مردم ندارد؛ یعنی اگر عده‌ای از مردم از عبدیت

حق سر باز ززند حق از مولویت خود ساقط نمی‌شود، ولی اگر شخصی مولویت حق را نپذیرد مادامی که این موضع باقی باشد عبودیت تحقق نمی‌یابد. لازمه عقلی چنین نسبتی پذیرش اوامر و نواهی خداوند به‌عنوان مولا از جانب عبد است تا از این طریق بتواند رابطه عبد و مولا را اصلاح کند. ساماندهی این نظام و رابطه میان دو طرف از طریق اصول و قوانین شرعیه است که از جانب مولا به صورت حکیمانه تعیین شده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۷۵).

ولایت خداوند به صورت حداکثری (تام و کامل) در عالم تکوین حاکمیت دارد؛ زیرا مملوکیت عالم منشأ ایجاد ولایت الهی است و این مناط در سراسر تکوین بدون استثنا و انقسام وجود دارد. حق این است که در عالم تشریح نیز ولایت به صورت حداکثری جریان یابد که در مقام اراده تشریحی الهی چنین است، اما در مقام فعل به دلیل وساطت اختیار و اراده انسانی امکان تخلف وجود دارد (همان، ج ۶ ص ۳۴۰؛ ج ۱۹، ص ۳۹۵)؛ یعنی ممکن و محتمل است که عبودیت دائم و سریان آن در جمیع شئون عبد صورت نگیرد. توجه به این نکته نیز ضروری است که عبودیت و بندگی مردم نسبت به خدا به این معنا امری حقیقی است و قابل جعل قراردادی و اتخاذ عرفی و... نیست؛ یعنی انسان ذاتاً عبد است، چه بپذیرد و چه نپذیرد؛ گر چه در صورت سرپیچی و استکبار در مقایسه با نتیجه و هدف خلقت عبد نیست (همان، ج ۱، ص ۲۷۷).

اصلاح و التزام عملی به چنین رابطه‌ای، یا ایجاد فساد و خلل در آن هم دارای آثار وضعی است و هم دارای آثار تکلیفی. به این بیان که اگر این رابطه اصلاح گردد، مایه نزول برکات، انفتاح درهای آسمان و رزق فراوان می‌گردد و اگر فاسد شود مایه بروز حوادث و شرورات طبیعی در عالم می‌گردد، کنش‌گری نوع این رابطه و اعمال عباد در روز قیامت نیز ظاهر می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۱۸۱). این رابطه با برخی از معاصی قطع می‌گردد که در این صورت مورد اجباط و سبب فروریختن ثواب‌هاست، وگرنه اصل بر جزاء سیئه بر سیئه و حسنه بر حسنه است (همان، ج ۲، ص ۱۷۰). به همین دلیل سعادت و کرامت دائر مدار عبودیت است (همان، ج ۱، ص ۲۵۸). علامه از این طریق تعبیر به صراط عبودیت می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۳؛ ج ۲، ص ۱۸۱) که ابتدا باید از جانب عبد شروع گردد: «العبودية مفتاح الولاية»؛ اولین قدم اخذ ولی از جانب عبد است (تولی) (همان، ج ۶ ص ۱۵). در مرحله بعد حق تعالی متولی امور عبدش می‌گردد (همان، ج ۱، ص ۳۰۴) و او را در مجرای تسلیم محض در برابر اوامر خود به جریان می‌اندازد (همان، ج ۳، ص ۱۶۴) و او را به صراط عبودیت (همان، ج ۱، ص ۱۳؛ ج ۲، ص ۱۸۱) و صراط محمد و آل محمد ﷺ که متولی امر تربیت هستند، هدایت می‌کند (همان، ج ۱۴، ص ۳۶۴؛ طباطبائی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۱۶۱؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۲۱۲).

بنابراین عبودیت این‌گونه معنا می‌شود: اقبال به مولا با تمام ذات و اعطای تدبیر خود به رب در نفس و عمل (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۷). اتخاذ چنین روشی در حیات، ظهور عبودیت است و آن صراط مستقیم و سبیلی است که سالک خود را با عامل محبت به الله تعالی سیر داده و می‌رساند (همان، ج ۳، ص ۱۶۰).

۱-۳-۲. نتیجه

در جهان‌بینی علامه، نظام مولویت و عبودیت امری واقعی و حقیقی است نه اعتباری و جعلی. در سامان‌دهی و عمل در چارچوب چنین نظامی خواست مولا معیار و محور عمل عبد است که با پذیرش آن از سوی عبد شروع و با

هدایت و سرپرستی مولا ادامه می‌یابد. تعریفی که علامه از صراط مستقیم در این نظام ارائه می‌دهد عبارت است از: ایجاد و اصلاح رابطه بین عبد و مولی (اولاً) و سامان‌دهی رابطه عبودیت بر مدار و محوریت دین اسلام. این نتیجه از ملاحظه دو آیه «وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۱) و «... هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (انعام: ۱۶۱)، استنباط می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱).

۲-۴. نظام ربوبی

علامه توحید ربوبی و جریان ربوبیت الهی در عالم امکان را به لحاظ حکمت و غایت‌مندی آن، مبنای مستحکمی برای ضرورت وجودی صراط به استلزام عقلی هدایت ربوبی قرار داده است (همان، ج ۱۹، ص ۳۹۴).

۲-۴-۱. معنای رب و توحید ربوبی

رب در اصل، تربیت است؛ یعنی ایجاد و انشای چیزی لحظه به لحظه تا حد تمام (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۶۶). اینکه در اسم «رب» پنج معنای «تربیت»، «اصلاح»، «حاکمیت»، «مالکیت» و «صاحبیت» ذکر شده که همه اینها مصادیق و صورتی هستند برای معنای اصیل و واحد که واجد هر پنج معناست و آن «من فوض إليه أمر الشيء المربی من حيث الإصلاح والتدبير و التربيه» است (سبحانی، بی تا - الف، ص ۱۶-۱۷)، گویای همین واقعیت است. واژه‌شناسان نیز زمینه‌سازی جهت اقرار به ربوبیت را از شئون هدایت الهی می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۵۴). توحید در ربوبیت اعتقادی است که تمام عالم را مخلوق رب، مدبر و حکیمی واحد می‌داند که تمام موجودات و جنبندگان را هم در مرحله خلق به وجود آورده و هم در مرحله بقا و ادامه حیاتشان، آنها را لحظه به لحظه با اراده حکیمانه اداره می‌کند و تحت تدبیر یگانه خویش مدیریت می‌نماید.

۲-۴-۲. بیان

عالم وجود منقسم است به عالم امر و عالم خلق (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۷، ص ۱۰ و ۳۸؛ ج ۱، ص ۲۰؛ طباطبائی، بی تا - ب، ص ۱۶۴؛ همو، بی تا - ج، ص ۱۷-۲۰). عالم خلق نیز خود منقسم می‌شود به عالم تکوین و عالم تشریح (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۵). مبدأ همه عوالم ایجاداً و بقاءً خداوند است؛ پس ربوبیت او جاری و حاکم بر همه عوالم است (همان، ج ۱۲، ص ۵۹). اثبات و پذیرش وحدانیت ربوبیت خدای سبحان، به استلزام عقلی یک لازمه برای رب و یک لازمه برای مربوب (در اینجا مختص انسان منظور می‌گردد) دارد که عبارت‌اند از:

۱. آنچه برای رب از باب شئون ربوبیت لازم است، هدایت انسان‌ها به صراط مستقیم و رساندن به سعادت و غایت خلقتشان است (همان، ج ۷، ص ۲۶۹؛ ج ۱۵، ص ۴۰)؛

۲. آنچه برای مربوب (انسان) لازم است، ادا و وفا به حق ربوبیت است و آن ایمان به غیب و عمل به هدایت رب است (همان، ج ۲، ص ۴۴۰؛ ج ۱۴، ص ۳۲۲).

هدایت ربوبی تشریحی از طریق وحی (ارسال رسل و انزال کتب) صورت می‌گیرد (همان، ج ۱۲، ص ۳۰۲). این هدایت به دو صورت ظهور دارد:

الف. دین

به این دلیل که در جهان‌بینی توحیدی، حقیقت هستی چیزی جز، از خدا آمدن و به سوی او رفتن نیست: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). بین این مبدأ و منتها چیزی جز صراط مستقیم فاصله نیست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۸۸)؛ راهی که از خداوند شروع و به خداوند هم تمام شود، یعنی اولاً در رساندن به مقصد تخلف نکند؛ و ثانیاً دارای اختلاف و تناقض درونی نباشد. صراط مستقیم از این دو آسیب مصون است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۹۳) دین اسلام با قید قیام بودن، مصداق صراط مستقیم است: «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيْمًا مِثْلَ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (انعام: ۱۶۱)؛ و دین قیام دینی است که بدون هیچ اختلاف و تخلفی، تمام سالکین و روندگان مسیرش را قیامیت نموده (قیام بر مصالح و اصلاحات حیات دنیوی و اخروی متدینین) و به خداوند سبحان می‌رساند (همان؛ ج ۱، ص ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۶۶). و سرّ اینکه دین قیام، که صراط مستقیم است، به «ملت ابراهیم» یاد می‌شود، این است که روش ابراهیم ﷺ در سلوک دینی و تدین روشی مستقیم و حنیف بود. «حنیف» به معنای کسی است که در متن راه حرکت می‌کند و در مقابل «جَنيف» و «مُتَجَانِف» یعنی کسی است که به راست یا چپ گرایش دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۶۶).

بنابراین، صراط همان دین الهی فطری و مسیر مستقیمی است که انسان را به غایت خلقتش (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۲۰؛ ج ۱۲، ص ۳۰۲) به نحو سلوک دینی سیر داده (صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۹؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۲۴) و مهیمن بر همه سبل و مشتمل بر تمام راه‌های هدایت به نجات و سعادت است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ج ۵، ص ۲۴۶). به همین دلیل که مهیمن بر تمام راه‌های هدایت است، امکان تعدد آن منتفی خواهد بود.

ب. رسول و امام

علامه با چهار دلیل صراط بودن امام را اثبات کرده که مختصراً به آنها اشاره می‌کنیم:

الف) مهیمن بودن امام ﷺ بر انسان‌ها؛ همان‌گونه که صراط مستقیم به جهت اکملیت و تمامیت مهیمن بر همه سبل هست، هدایت به صراط نیز مهیمن بر همه هدایت‌هاست. به زنان همین نسبت، ائمه ﷺ اهل صراط و اکمل در هدایت و متولی بر امر تربیت همه انسان‌ها هستند. بنابراین، ائمه ﷺ فعلیت‌یافته هدایت و صراط مستقیم هستند (طباطبائی، بی‌تا - ب، ص ۲۱۲؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۶۰۶؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۴۶)؛

ب) امام ﷺ نعمت داده‌شده از سوی خداست؛ با این بیان که اولاً همه نعمت‌ها فی‌نفسه خنثا هستند، مگر اینکه در مسیر قرب و رضای خدا به کار گرفته شوند که در این صورت نعمت می‌گردد و اگر در مسیر دیگری مصرف گردد، نعمت خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۸۱)؛

ثانیاً لازمه نعمت شدن داشته‌ها و مواهب، این است که تمام تصرفات انسان در حیطه و محدوده ولایت الهی صورت گیرد تا نعمت باشد؛

ثالثاً خداوند ولایت خود را به پیامبر ﷺ و آل او اعطا کرده است. نتیجه اینکه ولایت محمد و آل محمد ﷺ ولایت خداست؛ پس پذیرش ولایت امام، سبب کمال نعمت است. لذا «صراط الذین انعمت علیهم» (فاتحه: ۷) صراط ولایت

داده‌شدگان یعنی ائمه علیهم‌السلام است (همان، ج ۱۲، ص ۱۱ و ۳۱۷؛ ج ۱۴، ص ۷۴؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۶۶؛ ج ۵، ص ۱۴۴).
 (ج) مظهریت امام علیه‌السلام از هرگونه شرک علمی و عملی: فلسفه وجودی صراط، رساندن انسان‌ها به خدا و هدایت آنها به رضوان الهی و سعادت است. حقیقت صراط، همان راهی است که به وسیله آن، انسان به سوی رب خود سیر می‌کند؛ به همین دلیل باید از هرگونه انحراف به سوی غیر خدا مصون باشد (طباطبائی، بی‌تا - الف، ج ۴، ص ۱۹۸-۱۹۹). لذا خداوند با وصف «غیر المغضوب علیهم و لا الضالین» (حمد: ۷)، هرگونه اسناد و نسبت صراط مستقیم را با غضب‌شدگان و گمراهان سلب می‌کند. این سلب، مشعر به این حقیقت است که، صراط مستقیم، صراط عبودیت محض و توحید خالصی است، که هیچ‌گونه ظلم و ضلالت علمی و عملی در آن راه نداشته باشد. به همین دلیل صراط فقط به الله و منعم علیهم که مصون از انحرافات و شرک علمی و عملی است نسبت داده شده است، ولی سُبُل به غیر آنها نیز نسبت داده می‌شود. امام از مصادیق تام منعم علیهم و صراط مستقیم است؛ به دلیل آیه «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹) (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۱۲، ص ۶۶؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۶۰؛ ج ۲، ص ۲۶۰):

(د) مظهریت اسم جامع: صراط مستقیم مشی بر منهج توحید و مسلک موحدین است. این حقیقت مختص اهل الله است و حرکتی است که جز با سیر توحیدی، به وسیله تبعیت و سلوک ذیل انسان کامل حاصل نمی‌شود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۸۵)؛ به این دلیل که هر اسمی طریقی به سوی خداوند و وجهی از وجوه خداوند است که به وسیله آن خدا بر غیر خود تجلی نموده و طریقی به سوی الله متعال است. این تجلی به صورت کامل در وجود انسان کامل متبلور شده و صراط کامل مستقیم گردیده است. انسان کامل باب الله و مظهر تام اسم جامع الله و عبدالله است که جامع کل اسماست. بنابراین خود امام معصوم، صراط مستقیم است (همان، ص ۲۸۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۲۲۳-۲۲۵؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴، ۱۲-۱۳، و ۱۴۱ و ۱۴۷) با هر تقریری که امام را صراط بدانیم امکان تعدد آن نیز منتفی است.

۳-۴-۲. نتیجه

در نظام توحید ربوبی، تلبس رب به ماده ربوبیت و قیام به شأن ربوبی‌اش در حوزه تشریح از طریق وحی که ارائه طریق است حاصل می‌شود. وحی به وسیله انسان کامل دریافت و ابلاغ می‌گردد و آن در دو مصداق نمود دارد: ۱. کتاب (قرآن یا دین)؛ ۲. سنت (ائمه معصومان علیهم‌السلام). مکلف با التزام عقیدتی و عملی به آن دو سیر و صیوروت خود را بر مدار صراط مستقیم تنظیم می‌نماید. این صراط مطابق روایات اهل بیت علیهم‌السلام قابل تقسیم به صراط دنیایی (عمل بر مدار قرآن و اهل بیت) و اخروی (پلی محسوس کشیده شده بر روی جهنم) است. اگر کسی بگوید صراط اخروی تمثل و تجسد صراط دنیوی است سخن گزافی نگفته است (سبحانی، بی‌تا - ب، ج ۴، ص ۲۷۰).

بیان دو نکته

(الف) صراط از نظر علامه شاهرهی است مستقیم که انسان را از مبدأ به معاد سیر می‌دهد و دارای مصادیق متعدد مانند عبودیت محض، عمل میرا از هرگونه ظلم و جهل، امام معصوم علیه‌السلام است. در ذیل آن راه‌های فرعی دیگری که منتهی به

آن می‌شوند، وجود دارد که سبیل نامیده می‌شوند. البته سبیل می‌تواند دارای ناخالصی در علم یا توحید باشد. هرچه دارای خلوص بیشتری در علم و عدالت و توحید باشد به صراط نزدیک‌تر است. به همین دلیل علامه صراط را مهیمن بر همه سبل هدایت می‌داند و سبل را نیز قابل اسناد به غیر خدا مانند ظالمان می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸-۴۲).

ب) بنا بر آنچه بیان شد معنای صراط حقیقتی است که به صورت تشکیکی و دارای درجات وجودی مختلف می‌باشد مانند درجات کفر و ایمان. نفس معنای صراط بر همهٔ مصادیق آن به یک صورت یکسان صدق می‌کند و اختلاف تنها بر حسب خصوصیات مصادیق است؛ زیرا الفاظ در تعیّنشان به ازای معانی، مقید به تعین و قیود مصادیق نیستند. مثلاً صراط معرفت، صراط عبادت نیز هست و هر دوی اینها صراط امام^ع نیز هستند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۶۶) و این به معنای تعدد صراط نیست.

۲-۵. صراط در روز جزا

علامه، درباره پل صراط، به صورت مستقل و مستوفی بحث نکرده و در خصوص آن ابراز نظر قطعی نداشته است؛ اما تنها در سه اثر خود *المیزان*، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن* و *حاشیه بر اسفار* به این موضوع پرداخته است. البته اگر عدم نقد و رد مطالب *صدر المتألهین* از جانب علامه را قبول نظر صدرا در باب صراط اخروی تلقی کنیم، این مسئله با توضیح و بسط بیشتری قابل بیان است.

علامه در *المیزان* پس از ذکر روایتی از امام صادق^ع در بیان صراط که می‌فرماید: «هی الطریق الی معرفة الله، وهما صراطان صراط فی الدنیا و صراط فی الآخرة، فأما الصراط فی الدنیا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه فی الدنیا واقتدی بهدهاء - مر علی الصراط الذی هو جسر جهنم فی الآخرة، ومن لم یعرفه فی الدنیا زلت قدمه فی الآخرة - فتردی فی نار جهنم» و روایتی از امام سجاد^ع که فرمودند: «نحن الصراط المستقیم...» می‌فرماید: این روایات و روایاتی از این دست از قبیل جری و تطبیق است و امام به‌عنوان مصداق برای معنای صراط است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱). همچنین در *تفسیر البیان* پس از ذکر روایاتی درباره پل صراط و اینکه ائمه صراط هستند، می‌فرماید: چنین بیاناتی قضایایی حقیقی است نه مجازی (طباطبائی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۶۴) و بیان قرآن و احادیث را در خصوص وقایع معاد مقایسه‌ای بین وقایع قیامت با نظام جاری دنیوی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۲۷).

آنچه از آثار علامه درباره صراط به دست می‌آید این است که صراط جزا منطبق با صراط عمل در دنیاست؛ بنابراین سیر در عبادت، معرفت و امام^ع سیر حقیقی در صراط حقیقی است که اگر در دنیا مخالفت بورزد در صراط جزا قدم او دچار لغزش می‌گردد (طباطبائی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۶۶). وی با اینکه برخی مفسران آیه «وَأِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (مریم: ۷۱) را حمل بر پل صراط در آخرت کرده‌اند، معتقد است که هیچ دلالتی از ظاهر آیه بر این مطلب وجود ندارد و تنها بر مسئله ورود به جهنم دلالت دارد و این هم فقط بر شأنیّت ورود انسان به جهنم دلالت دارد و صرفاً به قرینهٔ روایات می‌توان آیه را حمل بر معنای صراط نمود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۹۱-۹۴).

اما اگر بخواهیم نظر *صدر المتألهین* را از منظر علامه تبیین و توسعه دهیم، باید بگوییم رابطه بین صراط و پل جهنم رابطه صورت و معنا، یا حقیقت و رقیقت است. صراط حق در اینجا «راه» و «روش» است در افعال و احوال و

اخلاق و علوم و معارف و نیات، و در آخرت - که روز «کشف غطا» و «رفع حجاب» است - به صورت راهی طولانی و پلی بر روی جهنم ظاهر خواهد شد که روندگان بر آن در «سرعت» و «کندی»، در طی آن متفاوت‌اند به تفاوت ایمان و یقین و نیت، که منشأ آن تفاوت مراتب علم و معرفت در دنیا است و بر حسب تفاضل بر یکدیگر در نوریت که در آیات «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ» (حشر: ۱۲)، «يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا» (تحریم: ۸) بدان اشاره شده است (محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۳۹).

«بنابراین قائل شدن به اینکه صراط اخروی تجسد صراط دنیوی است، قول گزاره‌ای نیست» (سبحانی، بی تا - ب، ج ۴، ص ۲۶۹ و ۲۷۲). در راستای این تلقی فرمایش امیرمؤمنان علی علیه السلام قابل تأمل است: «هُدًى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ فَذَلِكَ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ مَنْ عَمِلَ فِي الدُّنْيَا عَمَلًا صَالِحًا فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ عَلَى الصِّرَاطِ إِلَى الْجَنَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۶۱؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: میرزایی، ۱۳۹۵).

نتیجه‌گیری

گفتمان صراط در اسلام امری مبنائی و مرتبط با زوایای مختلف دین است. تفسیر و فهم صحیح آن تلقی ما را از معارف دیگر مانند هدایت، نجات و فلسفه خلقت واضح‌تر می‌کند؛ و بالعکس تفسیر مغالطه‌ای، التقاطی و نادرست آن گذشته از تأثیرات برون دینی سیاسی اجتماعی و محمل‌سازی برای پیگیری برخی اغراض سیاسی، دین و متدینین را درباره حقیقت برخی گزاره‌ها و نجات‌بخشی و حقانیت مدعیات، با ابهامات متعدد روبه‌رو می‌سازد و گاهی با فلسفه تشریح نیز ناسازگار می‌افتد.

علامه با نظر به نظام علی و معلولی، به تبیین صراط تکوینی پرداخته و آن راه ایجاد شیء (علت فاعلی) و بودن بر مدار مقتضای طبیعی و غایت حکمی (علت غائی) که دارای حاکمیت عام به صورت سنت الهی است، تعریف کرده؛ و با نظر به سه نظام حرکت، مولویت و ربوبی، صراط تشریحی را تشریح نموده است. صراط در نظام حرکت، حرکت ارادی انسان در کیفیات نفسانی و سیورورت تدریجی او با انگیزه قرب؛ و در نظام مولویت و عبودیت، صراط راه ایجاد و اصلاح رابطه بین عبد و مولا بر مدار عقل و وحی؛ و در نظام ربوبی، صراط راه التزام عقیدتی و عملی مربوط مختار به هدایت تشریحی رب و تنظیم حیات بر مدار کتاب و سنت تعریف می‌کند. صراط جزا که در واقع همان نمود و ظهور صراط تشریحی و دنیوی انسان‌ها در روز قیامت است، چنین تعریف شد: پلی محسوس، کشیده شده بر روی جهنم که هر انسانی متناسب با کم و کیف تبعیت و التزام عملی و عقیدتی به شریعت از آن می‌گذرد و در صورت عدم تبعیت و التزام، به جهنم سقوط خواهد کرد.

با آنکه تعاریف چهارگانه صراط متفاوت از هم بودند، ولی هیچ تناقض، تنافی و تضادی میان آنها وجود ندارد، بلکه از جهاتی مکمل و مبین همدیگر هستند. چنین خصوصیتی نشان اتقان، استحکام و همه‌جانبه‌نگری نظریه است که در ابعاد مختلف جهان‌بینی دارای سازگاری درونی و بیرونی است.

اگر بخواهیم جمع معنایی برای صراط بیابیم، باید بگوییم در هر چهار تبیین توجه به مبدأ و معاد (منتهی) وجود دارد که مسیر بین مبدأ متعال و معاد را صراط می‌نامیم. اگر سیر در مدار عقل و وحی باشد صراط مستقیم است، وگرنه غیرمستقیم و یا صراط ضالین و یا مغضوب علیهم خواهد بود. با توجه به مبانی عقلانی علامه و متون دینی خدانشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی که همپوشانی دارند وحدت صراط را موجه و نظریه تعدد صراط را ناموجه می‌نماید.

منابع.....

- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، چ دوم، تهران، الزهراء.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارصادر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسبیح (تفسیر قرآن کریم)*، تحقیق علی اسلامی، چ پنجم، قم، اسراء.
- حیدری، کمال، بی تا - الف، *اصول التفسیر و التأویل*، چ دوم، قم، دار فراقده للطباعه و النشر.
- _____، بی تا - ب، *شرح بدایة الحکمة*، چ دوم، قم، دار فراقده للطباعه و النشر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، نرم افزار جامع التفاسیر مرکز تحقیقات نور.
- سبحانی، جعفر، بی تا - الف، *الاسماء الثلاث*، قم، مجموعه آثار مؤلف.
- _____، بی تا - ب، *الألهیات*، قم، مجموعه آثار مؤلف.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، «صراطهای مستقیم»، *کیان*، ش ۳۶، ص ۱۶-۲.
- صدرالمطالین، بی تا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبائی، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- _____، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *تسبیح در اسلام*، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *رساله لب اللباب*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۲۰ق، *نهایة الحکمة*، تصحیح عباسعلی زارعی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *بدایة الحکمة*، تصحیح عباسعلی زارعی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، بی تا - الف، *تفسیر البیان فی المواقفه بین الحدیث و القرآن*، تصحیح اصغر ارادتی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- _____، بی تا - ب، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- _____، بی تا - ج، *الانسان و العقیده*، تصحیح علی اسدی و صباح ربیعی، چ دوم، قم، باقیات.
- _____، بی تا - د - *مهر تابان*، قم، باقرالعلوم.
- _____، بی تا - و، *الحاشیة علی الکفایة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- _____، بی تا - هـ، *الشمس الساطعه؛ رسالة فی ذکر العالم الرئی العالمه السیدمحمدحسین الطباطبائی التبریزی*، تصحیح علامه طهرانی، بیروت، دارالمحجة البيضاء.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- میرزایی، سجاد، ۱۳۹۵، «حقیقت فلسفی صراط از نظر صدرالمطالین»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۴۴، ص ۷۵-۹۲.