

۵

سال دوم
شماره پنجم
زمستان ۱۳۹۸

فصلنامه (داخلی) گروه علمی آموزشی
فلسفه اسلامی جامعة الزهراء



بسم الله الرحمن الرحيم

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر مجید ابوالقاسم زاده

سرمدیبر: حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدصادق علیپور

طراح گرافیک: محمدحسین همدانیان

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعة الزهراء

صندوق پستی: ۳۴۹۳-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۲۳۵۴

دورنگار: ۰۲۵-۳۲۹۲۵۱۱۰

وبگاه: www.jz.ac.ir

پست الکترونیک: kh@jz.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه:

ابوالقاسم زاده، مجید: استادیار دانشگاه معارف اسلامی

احمدخان بیگی، مهدی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پیروی سنگری، اکبر: مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه

علیپور، ابراهیم: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علیپور، محمدصادق: مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه

فیضی، فهیمه: مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خاوران

نورمحمدی، یحیی: استادیار دانشگاه ملایر

فهرست مطالب

بررسی تطبیقی معاد جسمانی از منظر صدرالمتألهین و حکیم

مؤسس زنوزی ۹

مرضیه میرزا حسینی

تبیین فلسفی هدفمندی عالم با تأکید بر نقد داروینیسیم ۳۱

فاطمه حیدری

تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره چگونگی معیت

بدن مثالی و نفس پس از مرگ ۶۵

سحر خوئینی / یحیی نورمحمدی

چیستی و هستی نفس از منظر صدرالمتألهین و بررسی آن بر اساس

آیات و روایات ۹۱

مرضیه عربی

نقش حکمت متعالیه در بنیان‌های فکری انقلاب اسلامی ایران ... ۱۱۳

زهرا حبیبیان

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word یا قلم IrLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه داخلی علمی- تخصصی «کوثر حکمت» لزوماً بیان کننده دیدگاه های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یارد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می گیرد؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

از نویسندگان محترم تقاضا می شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:

۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آیینۀ تمام نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛
۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه گیری (بیانگر یافته های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره های خبری موجز و مختصر بیان می گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

ج: شیوه استناد به منابع و ارجاعها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۸/۲)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛
* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن ها نیز افزوده می شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).

سرمقاله

گویند مواد مذاب درون آتشفشان، بیشتر به بیرون دهانه پرتاب می‌شود و در مجاورت هوا به سنگی سست و درون تهی تبدیل می‌گردد؛ سنگی که در بهترین حالت، فرجامی غیر از سنگ پا نخواهد داشت. اما، اندک اندازه‌هایی که در اوج حرارت به مصیبت فشار هم دچار می‌شود، در خلوت تنهایی، گوهری می‌شود که جویندگان زیبایی یا منفعت طلبان پرطمع، کوه‌ها را به امید آن جابجا می‌کنند و خاکش را ذره ذره به غربال می‌کشند.

آری، شرط الماس شدن، پنجه در چنگال مشکل انداختن و حل سزاوار آن است. طبیعت به فرمان خالقش، برنامه‌ای ریخت که مشکل فشار و حرارت و تنهایی با حصول گوهری به نام الماس به نیکوترین شکل حل گردد. برنامه‌ای که به غایت دقیق و بس هوشمندانه طراحی شده، تا خاک بی‌ارزش را به گوهری بی‌نظیر تبدیل کند؛ که نابرده رنج، گنج میسر نگردد؛ مزد آن گرفت، جان برادر که کار کرد.

زحمت پژوهش هم بی‌شبهت به کار طبیعت نیست. برنامه پژوهشگر است که مشکل را به فرصت تبدیل می‌کند یا از آن سدی غیر قابل عبور می‌سازد. کم نیست تعداد کسانی که مشغول نگارش و تحقیق اند؛ فراوان است پایان‌نامه‌ها و مقالاتی که هر روز نگاشته می‌شود؛ اما، چند نفر از این اصحاب قلم، به واقع می‌توانند مشکلی را حل کنند یا دستکم برای حلش برنامه بریزند؟! این مدعا گزاف نیست که پژوهشگری، دو رکن دارد: برنامه ریزی و اجرای برنامه. برنامه‌ریز، نقشه سفر می‌کشد؛ گام‌ها را مشخص می‌کند و با معرفی ابزارها، حل مشکل را نوید می‌دهد. او است که با شناخت دقیق مشکل، ابعاد اصلی و فرعی آن را مشخص می‌کند؛ برای هر یک، عنوانی گویا می‌گذارد و در چیدمانی نظامند همه عناوین را حلقه‌های زنجیری فرض می‌کند که با حصول هر یک، گوشه‌ای از مشکل حل می‌گردد و مقصد نزدیکتر.

در یک کلام، محقق باید ابتدا مشکل را بشناسد، ابعادی که نیاز به پژوهش دارد را مشخص کند، برای هر یک عنوانی بگذارد و با برگه نویسی، مطالب لازم را تهیه کند. او می‌تواند هر یک از عناوین را در قالب پرسشی بیان کند تا به دوام، از خود بپرسد که آیا توانسته پاسخی در خور برایش دست‌وپا کند؟

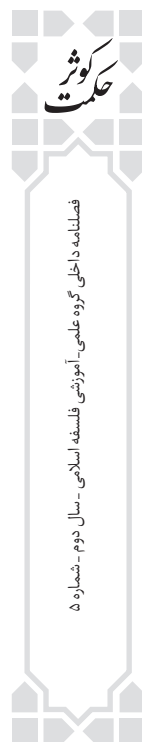
وقتی از منظر یک برنامه‌ریز، دسترنج دانش پژوهان و نویسندگان این اثر را می‌نگریم، پیش خود،



میان عنوان‌های فرعی و موضوع هر مقاله ریسمان‌هایی رسم می‌کنیم تا جامعیت و مانعیت مطالب را در نموداری نظاره کنیم. نمودار برخی مقالات، حاکی از عزم راسخ نویسنده برای حل گام به گام مشکل است. هر عنوان، گوشه‌ای از مشکل را برطرف می‌کند و مجموعشان نوید بخش صبحی بدون مشکل. نویسنده‌ای با چنین احساس، هیچ‌گاه از نوشتن خسته نمی‌شود و حتی اگر قلم بر کاغذ بگذارد، سفر ذهنی‌اش ادامه خواهد داشت. او با نگارش هر بخش از مقاله، خود را بر پله‌ای بالاتر می‌یابد و همین بلندی او را نوید آفتاب می‌دهد.

برنامه‌ریزان «کوثر حکمت» به امید پرورش برنامه‌ریزانی توانمند در عرصه پژوهش، برنامه تعدادی از دانش‌پژوهان رشته فلسفه را در قالب چند مقاله، تقدیم مخاطبان فرهیخته می‌کند. بی‌شک پرورش استعداد ایشان و امدار بررسی‌ها و اظهار نظرهای دلسوزانه مخاطبان خیرخواه است.

وفقکم الله لمرضاته
محمد صادق علی‌پور



بررسی تطبیقی معاد جسمانی از منظر صدرالمتألهین و حکیم مؤسس زنوزی

مرضیه میرزاحسینی^۱

چکیده

بررسی آراء مختلف درباره معاد به عنوان یکی از اصول دین اسلام به ویژه مسئله مهم معاد جسمانی و چگونگی تجسم اعمال، نه تنها فی نفسه مطلوب و ضروری است، بلکه مورد توصیه اکید شارع مقدس نیز است. حکیم مؤسس زنوزی از فیلسوفان متأخر و از پیروان و مرّوجان حکمت متعالیه است که چون در باب معاد جسمانی نظری متفاوت با دیدگاه صدرالمتألهین مطرح کرده، پرداختن به نظرایشان از لحاظ فلسفی اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی برآن است که ادله هر دو فیلسوف را بیان کند و ضمن تبیین تفاوت‌ها و شباهت‌های دو دیدگاه، آنها را ارزیابی کند. از شباهت‌های نظر حکیم مؤسس با نظر صدرالمتألهین، قبول حرکت جوهری به عنوان یکی از مبانی مسئله معاد است و از جمله تفاوت‌های دو دیدگاه این است که حکیم مؤسس برخلاف صدرالمتألهین بدن عنصری دنیوی را از عود به سمت نفس ساقط نکرده و بدن را با کیفیتی خاص، راجع به حیث نفس می‌داند.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، حرکت جوهری، نفس ناطقه، جسم اخروی، صدرالمتألهین، آقاعلی مدرس زنوزی.

۱. طلبه سطح ۳ جامعه الزهراء (ع)، رشته فلسفه اسلامی.

مقدمه

مسأله معاد از مسائل مهم در دو حیطة عقل و نقل است. دین اسلام در آیات و روایات فراوانی از این واقعه عظیم خبر داده و انسانها را متوجه این موضوع نموده است. این بحث از جمله مباحثی است که پرداختن به آن غیر از دریافت نتایج فلسفی و معرفتی در مسائل اخلاقی نیز مؤثر است. ضرورت تحقق معاد مسئله ای است که باید از لحاظ عقلی اثبات و تبیین شود. توجه به کیفیت و نحوه وقوع این مسأله مهم در تبیین هرچه بهتر آن مؤثر است. گروهی از متفکران به معاد روحانی و گروهی به معاد جسمانی معتقدند و گروهی نیز معاد را به هر دو صورت پذیرفته اند البته برخی متکلمان نیز به علت قائل نبودن به تجرد نفس براهین اثبات معاد را نپذیرفتند. آنچه محل گفتگو و تأمل بسیار واقع شده قول به معاد جسمانی و حشر ابدان عنصری است. متکلمان اسلامی به معاد جسمانی قائل بوده و آن را در آثار خود مورد تأکید قرار داده اند ولی طریق آنان با طریق فلاسفه در این مسأله متفاوت است. بسیاری از آنان اعاده معدوم را جایز دانسته آن را از جمله ممکناتی می دانند که باری تعالی بر آن قادر است چراکه خداوند، عالم است به اجزای بدن هر مکلف و لذا قادر است بار دوم آن اجزاء را ترکیب کرده بدن انسان را اعاده و محشور نماید. بسیاری دیگر از متفکران و فلاسفه برای رهایی از مشکلات و شبهاتی نظیر استحاله اعاده معدوم و شبهه آکل و مأکول به چاره اندیشی پرداخته اند.

بسیاری از حکمای مشایی از طریق تقلید و تصدیق، سخن شارع مقدس را یگانه راه اعتقاد به معاد جسمانی شناخته و عقل را از تبیین این مسأله عاجز دانسته اند. حکمای اشراقی معاد جسمانی را از طریق قول به بدن مثالی که آن را جسم برزخی نیز می گویند توجیه کرده اند. صدرالمتألهین شیرازی با تأسیس حکمت متعالیه و التزام به اصولی مانند حرکت جوهری و با اتکاء به سلسله مقدمات فلسفی دیگر به اثبات معاد جسمانی از طریق عقل اهتمام ورزیده است. مقدماتی که وی برای اثبات این مسأله ترتیب داده در برخی آثار ایشان یازده مقدمه و در برخی دیگر به هفت مقدمه کاهش یافته است. اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی یکی از قله های رفیع در فرهنگ اسلامی است که افتخار آن نصیب صدرالمتألهین گشته است. نظریه ایشان تا مدتها محل بحث و گفتگو بوده موافق و مخالفان فراوانی دارد.

حکیم مؤسس ملاءعلی زنوزی تنها کسی است که پس از صدرالمتألهین در مورد معاد جسمانی

دست به ابتکار زده و نظریه جدیدی بیان کرده است. ایشان با احاطه کامل به آثار صدرالمتألهین نظرات خاص خود را نسبت به اندیشه های این فیلسوف بزرگ به عنوان حواشی و تعلیقات به رشته تحریر در آورده است. از جمله مشخصات نظریه حکیم مؤسس این است که ایشان در مورد تعلق نفس به بدن، بدن را به سوی نفس، راجع می داند نه نفس را به سوی بدن یعنی بدن به عالم آخرت رفته و به مقام روح نزدیک می گردد. الهام بخش وی در ابداع و اظهار این نظریه حدیثی از امام صادق علیه السلام است که ایشان در رساله «سبیل الرشاد» به شرح و تفسیر آن پرداخته است. نظریه حکیم مؤسس که جدیدترین نظریه در باب معاد جسمانی به شمار می آید موافقان و مخالفان بسیاری داشته است. برخی حکما این نظریه را نپذیرفته و آن را با اصول و مبانی عقلی سازگار ندانسته اند ولی علمایی نیز هستند که نظریه ایشان را مورد تأیید و تمجید قرار داده اند. محمد حسین غروی اصفهانی معروف به کمپانی - که جامع منقول و معقول بوده است - در رساله اثبات معاد جسمانی خود مبانی و اصولی را مطرح کرده که مدنظر حکیم مؤسس بوده و بر سبیل ایشان طی طریق نموده است.

نظریات ابداعی ملاعلی زنوزی به معاد جسمانی منحصر نمی شود ایشان در باب وجود رابط و رابطی و مسأله حمل و برخی مسائل دیگر نیز نظرات ابتکاری و جدیدی دارد که باعث شده است ایشان را حکیم مؤسس بنامند. مسأله معاد جسمانی به سبک و اسلوبی که ایشان مطرح می کند در تاریخ فلسفه اسلامی سابقه نداشته است وی در تقریر این مسأله به هماهنگی کامل معقول و منقول توجه داشته و نظر خود را نیز بر همین اساس بسط داده است. پژوهش حاضر بر آن است که ابتدا اصولی که صدرالمتألهین بر اساس آنها نظریه معاد جسمانی را پایه گذاری و مطرح می کند بیان داشته و تصویر روشنی از نظریه وی ارائه دهد و سپس نظریه حکیم مؤسس را که بر اساس چند اصل فلسفی بنا شده است بیان و شرح دهد و در انتها نیز با برجسته ساختن تفاوت های دو نظریه به نواقص هر دو اشاره نماید.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت طبق بررسی های انجام شده کتاب، مقاله یا پایان نامه ای با موضوع مقاله حاضر به چاپ نرسیده است. آراء صدرالمتألهین و حکیم مؤسس و دیگر بزرگان در باره معاد توسط اندیشمندان و پژوهشگران مورد مطالعه و بررسی های فراوان قرار گرفته است ولی مطالعه مقایسه ای و تطبیقی بین آراء ملاصدرا و حکیم مؤسس انجام نشده است.

تعریف معاد

واژه معاد در لغت به چند معنا استعمال شده است: در گذشته معاد به معنای مصیبت، تألم و ماتم به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۸) این واژه از ریشه عود و به معنای بازگشتن است البته کلمه عود به معنای شتربزرگسال هنگامی که به کار باز می‌گردد نیز به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۴). کلمه عود به معنی راه قدیمی که مسافر در سفر به آن باز می‌گردد و نیز عیادت مریض استعمال شده است (همان).

از مشتقات این کلمه واژه عید است. عید هر حالتی است (اعم از غم و شادی و اندیشه) که به انسان باز می‌گردد یا چیزی است که هر بار پس از بار دیگری می‌گردد (همان: ۵۹۴).

واژه معاد در اصطلاح به معنای حشر است و منظور از آن رخدادی است که با نفخ صور دوم آغاز می‌شود (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۵۷۰). معاد در نزد صوفیه به معنای اسماء الهی استفاده شده است (همان). واژه معاد در قرآن تنها در یک آیه ذکر شده که مفسران چند معنا برای آن بر شمرده‌اند. در سوره مبارکه قصص آیه ۸۵ خداوند خطاب به رسول گرامی اسلام صل الله علیه و آله وسلم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى الْمَعَادِ...» یکی از معانی معاد در این آیه جنت یا بهشت است (ازهری، ۱۴۲۱: ۸۲) برخی بیان داشته‌اند که منظور از بهشتی که در اینجا ذکر شده است «بهشتی است که خداوند بنی آدم را بالقوه در آن بهشت آفریده است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۴) شهر مقدس مکه از دیگر معانی است که در این زمینه ذکر شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۸) اما تفسیر قمی طبق روایتی منظور از معاد در این آیه شریفه را رجعت دانسته است (قمی، ج ۲، ص ۱۴).

صدر المتألهین و مسئله معاد

صدر المتألهین شناخت معاد را متوقف بر شناخت انسان دانسته معتقد است باید مبانی نظریه ای که معتقد است انسان پس از مرگ فاسد و نابود می‌شود را اصلاح کنیم تا بتوانیم تصور صحیحی از معاد جسمانی ایجاد نماییم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۷۰). وی معتقد است آنچه بر اساس ظواهر آیات و نصوص در عالم آخرت محشور می‌شود همان است که در دنیا منشاء صدور افعال بوده و «همان حقیقتی است که عقلاً و شرعاً مکلف به تکالیف و مخاطب به خطابات الهی است» (همان) در نظر صدر المتألهین قوام و حقیقت نشئه آخرت در تجلی قلب و دل آدمی

است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۹) دل و جان انسان در اثر معرفتش در هر دو ساحت نیک و بد، مکتسباتی دارد که چشم و گوش قیامتی او را می سازد چشم و گوشه‌ی که قائم به روح و بدن اخروی است نه بدن دنیوی در واقع آنچه در این دنیا کشته ایم و حاصلی از علم و ایمان که کسب کرده‌ایم در دار آخرت ظهور می کند (همان: ۳۷ و ۴۰). به عقیده صدرالمتألهین «هرکه دلش پراز اسرار است گورش پراز نور عالم انوار است ... و هرکه چشم دلش کور است دائم معذب و محبوس در گور است و عالم روشن در چشمش تاریک و سیاه است» (همان: ۳۷).

مبانی صدرالمتألهین در تبیین معاد جسمانی

صدرالمتألهین پس از نقل و نقد دیدگاه‌های مهم، نظریه خود را در باب معاد - که معاد جسمانی و روحانی است - با مطرح کردن چند اصل فلسفی بیان می دارد. با توجه به جسمانی و روحانی بودن زندگی اخروی، صدرالمتألهین باید از طرفی وجود نفس همراه با بدن را به گونه‌ای اثبات و تبیین نماید که مشکل تناسخ و انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر پیش نیاید و از سوی دیگر معاد جسمانی‌ای را که اثبات می کند باید عهده دار تبیین مسأله عینیت بدن دنیوی و اخروی باشد و حشر نفس را با بدنی که از آغاز تکون خویش با آن بوده اثبات نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۸۹) توجه به اصول زیر در جهت فهم هرچه بهتر نظریه وی ضروری است.

تحصل و بقای موجود طبیعی

قوام و تعیین و بقای هر موجود طبیعی به صورت نوعیه آن است و سایر فصوص و اجناس، از علل و شرایط بیرونی و از لوازم ذات محسوب می شوند بنابراین ماده^۱، حامل صورت و حقیقت نوع است و داخل در اصل ذات نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۸۶). حفظ و بقای هویت و تشخیص هر نوعی به صورت آن است و لذا نفس که صورت کمالی بدن است و فصل اخیر^۲ نوع خویش محسوب می شود عامل بقا و تشخیص بدن است (همان) به نظر می رسد صدرالمتألهین ماده را

۱. قوه حامل استعداد و پذیرش صورت های مختلف (علامه طباطبائی، ۱۳۸۳، ۲۳۱).

۲. حقیقت هر شیء وجود خاص آن است که امری بسیط است هنگامی که این امر بسیط را در ذهن مورد تفکر و بررسی قرار می‌دهیم برای شناخت آن از مفاهیم متعددی استفاده می‌کنیم ولی تمام این مفاهیم برگرفته از وجود بسیط عینی‌ای است که همان فصل اخیر شیء است (صدرالدین شیرازی، ت: شانظری، ۱۳۹۰، ۲۸۶).

فقط عاملی جهت پرورش صورت دانسته آن را در حقیقت شیء داخل نمی داند درحقیقت، ماده در صورت، مستهلک است و حقیقتی در عرض صورت نیست. توجه به این اصل که شیئیت شیء به صورت آن است نه ماده آن از جمله اصولی است که در تبیین معاد جسمانی ضروری و لازم است. به عقیده حکیم سبزواری این اصل در تبیین این همانی بدن اخروی و دنیوی در نظریه صدرالمتألهین اهمیت ویژه ای دارد و عدم توجه سایرین از حکما به این اصل آنها را مجبور کرده که به ماندگاری ماده عنصری در بدن اخروی معتقد شوند (همان: ۲۸۸).

عامل تشخص انسان

با معین شدن اینکه عامل تشخص، قوام و بقای موجودات طبیعی صورت آنهاست اکنون به طور دقیق تر در مورد انسان و عامل تشخص^۱ آن صحبت می کنیم:

الف) نفس مجرد عامل تشخص: تشخص انسان به «نفس» اوست و مادامی که نفس در بدن باقی است انسان، دارای وجود خاص و معینی است هرچند اجزای بدن او از لحاظ کیفی و کمی تغییر کند (صدرالدین شیرازی، ت: طاهرزاده، ۱۳۹۳: ۱۶۸) براساس اصل مذکور و توجه به قاعده وحدت شخصی نفس به عنوان یک امر مجرد، بین اعضایی که در بیداری محل تصرف نفس اند و اعضایی که در خواب، نفس در آنها تصرف می کند فرقی نیست همچنین بین اعضای بدن دنیوی و بدن اخروی در تعلقشان به نفس، فرقی وجود ندارد چراکه تمام این اعضا و بدن ها وابسته به وحدت شخصی نفس بوده یک نفس واحد در آنها جاری و ساری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۸۸). به نظر می رسد اعضا و جوارح بدن اخروی، ظهورات نفس اند و رابطه علی و معلولی بین آنها برقرار است و بنابراین دوئیت و جدایی ای بین آنها وجود ندارد و تمام هویت بدن اخروی از نفس مجرد و وابسته به آن است که باتوجه به اصول بعدی این امر بطور واضح تر بیان خواهد شد. صدرالمتألهین در کتاب مبداء و معاد متذکرمی شود که برای مثال زید به ماهو زید مجموع نفس و بدن است و این همراهی نفس با بدن همیشه و در تمام عوالم مطرح است اگرچه بدن به اعتبار بدن بودنش در حال تغییر و تبدیل است اما نسبتش به زید هیچگاه تغییر

۱. تشخص هر چیز عبارت است از نحوه وجود خاص آن چیز، خواه مجرد باشد خواه مادی (صدرالدین شیرازی، ت: شانظری ۱۳۹۰، ۲۹۰).

نمی کند چراکه تشخص و بقای بدن به وجود صورت و نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۹۰).
 (ب) وجود عامل تعیین: تشخص و تعیین هر موجودی به «وجود» است. وجود و تشخص ذاتاً مساوق و متحدند هرچند در مفهوم و لفظ با یکدیگر متفاوت اند، هویت مشخص هر موجود عینی به وجود خاص آن است و سایر عوارض از لوازم و علامت های موجود است (همان). این عوارض یا ماهیات حد وجود است و در حقیقت تشخصیت و هویت انسان داخل نمی شود بنابراین این عوارض و محدودیت های مادی. مثل کم و کیف و آیین و وضع. ممکن است از حدی به حد دیگر و یا از نوعی به نوع دیگر تغییر و تبدل پیدا کنند ولی تشخص انسان عیناً باقی است و این تفاوت ها هیچ آسیبی به هویت و تشخصیت انسان وارد نمی کند، این نکته در مسأله معاد جسمانی بسیار حائز اهمیت است که بدانیم نفوس انسانی با حدوث^۱ و پیدایش در عالم طبیعت، دارای عوارض مادی ای می شوند که با سیر تکاملی و ارتقاء علمی و عملی نفس و شدت وجودی آن پس از انتقال به عوالم غیر مادی نفس از قید و بند این عوارض و هیأت های جسمانی رها می شود ولی نفس همان نفس است و تشخص و عینیت انسان خدشه دار نمی شود چراکه تحقق و تشخص هر چیز به وجود آن است نه عوارضی که لازمه وجودند (همان).

تجرد و جامعیت نفس

همانطور که بیان شد تشخص هر چیز به وجود آن چیز است بنابراین وحدت^۲ هر موجود نیز عین وجود آن است و اگر وجود یک چیز متنوع و متکثر شود وحدت آن موجود نیز متناسب با وجودش متعدد و متکثر می شود چراکه وحدت نیز مانند وجود مشکک و ذومراتب است و چون نحوه وجود موجودات مجرد با نحوه وجود موجودات مادی متفاوت است حکم وحدت شخصی نیز متناسب با وجود خاص آنها متفاوت خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۶۷) از این روی یک جسم واحد به علت محدودیت ساحت مادی اش نمی تواند قابل و مستجمع صفات و اعراض متضاد باشد درحالیکه جواهر مجرد مثل نفس ناطقه انسانی با وجود وحدت شخصی به علت سعه وجودی و گستردگی ساحت غیر مادی اش می تواند صفات متضاد و متقابل را بپذیرد»

۱. صدرالمتألهین به حدوث نفس قائل است و نفس انسان را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می داند (طاهرازه، ۱۳۹۳، ۹۷).
 ۲. وحدت و وجود مساوق اند یعنی مصادیق و جهت صدقشان یکی است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۹۶).

هرچه میزان تجرد و گستردگی کمال نفس افزایش یابد گستره احاطی او بر اشیاء بیشتر می شود و جامعیت او نسبت به امور متقابل کامل ترمی گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۹۳).

نتیجه ای که از اصل مذکور حاصل می شود این است که ذات نفس به گونه ای است که می تواند مقابلات را در خود جمع نموده در یک لحظه فاصله عرش تا فرش را بپیماید و بنابراین آنچه که محل توجه خود قرار می دهد یا به مرتبه حواس و آلات طبیعی تنزل یابد یا با تلاش در جهت آنچه به آن معطوف شده است تا ادراکات عقلی و مرتبه عقل فعال بالا رود عمده همت و توجه نفس است که به کدام سو مبدول می شود.

قدرت نفس در ابداع صورتها

نفس انسان قوای متعددی دارد قوه خیال یکی از قوای نفس است که در ژرفای نهاد انسان صورت‌هایی را ایجاد می کند که با قوه و ابزار بینایی دیده نمی شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۹۴). ولی قطعاً وجود دارند چراکه صور مربوط به هر عالمی در همان عالم، عینیت و وجود دارند و بوسیله قوای متناسب و هم جنس با آن عالم قابل درک و مشاهده اند. صور خیالی نیز در عالم خیال که ساحتی از وجود بسیط نفس انسانی است موجودند ولی تا زمانی که انسان مشغول عالم ماده است وجودشان ضعیف و کم اثر است (همان: ۲۹۵). انسان تا زمانی که توجهش به عالم ماده و مشغولیات بدن مادی است از حضور در عوالم فوق مادی محروم است و لذا صوری که از آن عوالم تصور می کند و آگاهی ای که از آن ساحت کسب می نماید به صورت تخیل و در حکم امور ذهنی و ضعیف است اگرچه آن صور فی الواقع قوی و عینی باشند (همان: ۲۹۸).

از آنجاییکه صور خیالی متکی به وجود نفس و قائم به آن هستند - مانند قیام فعل به فاعل - مادامی که نفس در عالم ماده و مشغول آن است تخیل صور خیالی منوط به قوای احساسی انسان مثل دیدن و شنیدن و... است ولی به محض خروج از عالم ماده تمام تخیلات صور خیالی اش محسوس او می شود چراکه خیال و حس جدای از هم نیستند یعنی به محض تصور مشتهیات^۲ توسط نفس آن صور برای نفس حاضرند و نفس از آنها متلذذ یا متألم می شود و لذا به عقیده

۱. معنای خروج، انتقال مکانی نیست بلکه رفع توجه از ساحتی و معطوف شدن آن به ساحتی دیگر است.

۲. آنچه از امور متعالی و غیر متعالی که نفس در اثر انتخابها و سیری که در زمین طی کرده است به آن شوق و توجه دارد.

صدرالمتألهین بهشت و جهنم چیزی جز ظهور اراده‌های نفس نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۶۹).

حرکت جوهری

در حرکت جوهری شیء از مرتبه نخستین خود خارج می‌شود و به هستی و مرتبه دیگری نائل می‌گردد (طاهرزاده، ۱۳۸۵: ۵۹). حرکت را خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف کرده اند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۳۶) تا قبل از صدرالمتألهین سایر فلاسفه و حکما حرکت در چهار مقوله کم، کیف، آیین و وضع را قبول داشتند، مقسم مقولات عرض^۱ است و این مقولات از حالات و عوارض جوهر^۲ محسوب می‌شوند. حرکت فقط در موجوداتی معنا دارد که علاوه بر جنبه فعلیت وجه بالقوه ای نیز داشته باشند یعنی ساحت وجودی آنها همراه با نقص‌ها و نداشته‌هایی است که امکان اکتساب آنها با احراز شرایطی وجود دارد و لذا در موجودات مجرد تام که فعلیت محض هستند حرکت و تغییر به این معنا رخ نمی‌دهد (طاهرزاده، ۱۳۸۵: ۶۸). به نظر صدرالمتألهین چون اعراض از حالات و ظهورات جوهر هستند وجود حرکت در اعراض دلیل وجود حرکت در جوهر است چون جوهر شیء - یا به عبارتی خود شیء - متحرک است، اعراض آن نیز متحرک و متغیر هستند^۳ (علامه طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۴۹) و لذا به عقیده وی کل عالم ماده جوهری دارد که عین حرکت است و علت تمام حرکات و تغییرات عالم ماده که مشهود حواس ظاهری انسان است حرکت جوهری آن است چراکه فاعل قریب حرکت باید متحرک باشد و فاعل در حرکات طبیعی جوهر متحرک آن است (حسن زاده، ۱۳۸۰: ۱۷۰)

هر پدیده متحرکی غایت و هدفی دارد که به سمت آن در حرکت است غایت حرکت شیء متحرک را جنبه‌های بالقوه آن شیء معین می‌کند (طاهرزاده، ۱۳۸۵: ۶۸). به عقیده صدرالمتألهین کل عالم ماده به سمت غایت خویش در حرکت است و در این حرکت نقص‌ها و بالقوه‌های آن به کمال و فعلیت تبدیل می‌شود. عالم ماده در سیر و حرکت خود به سمت کمال از عالم بالا کسب فیض می‌کند که نهایت این حرکت خارج شدن عالم ماده از مادیت است در واقع

۱. عرض ماهیتی است که وقتی در خارج موجود شد وجودش وابسته به موضوعی است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۳۷).

۲. جوهر ماهیتی است که وجودش فی موضوع یا وابسته به موضوعی نیست (همان).

۳. دلایل اثبات و تبیین مسأله حرکت جوهری را باید در آثار صدرالمتألهین به طور مفصل تری دنبال کرد.

وقتی تمام قوه و نقص های عالم ماده به فعلیت و کمال تبدیل شد حرکت آن متوقف شده و از مادیت خارج می گردد به عقیده صدرالمتألهین هم اکنون جهان مادی در حال قیامتی شدن است آنچنان که کودکی در حال جوان شدن باشد هرچند حرکت آن محسوس نیست لذا در نظام فلسفی صدرالمتألهین قیامت، صورت کامل شده عالم مادی است، صورت کامل شده در لسان صدرایی به معنای کسب مرتبه بالاتری از درجات وجودی است که از آن به شدت وجود یاد می کند شدت وجودی عالم ماده نورانی شدن آن را در پی داشته نواقص و محدودیت هایش برطرف می شود و نظام عالم ماده به نظام دیگری مبدل می گردد نظامی که سراسر آن حیات و کمال است (طاهرزاده، ۱۳۸۵: ۹۰-۹۲) و آثاری را دارد که مرتبه وجودی اش اقتضا می کند زیرا همانطور که بیان شد واقعیت شیء و تشخیص آن به وجود شیء است بنابراین وجود خاص شیء مبداء آثار و منشاء احکام آن شیء است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۵۰).

اینطور فهمیده شد که در اثر حرکت جوهری عالم ماده از مادیت خارج شده و با کسب کمالات و فعلیت یافتن قوای خود به مرحله اکمل و عالم اعلامی رسد و طبق اصلی که ذکر شد اگر موجودی، صورت صرف شود شیئیت و حقیقت شیء محفوظ است و لذا عالم ماده با از دست دادن ماده - که همان قوا، استعدادها و نقایص آن است - صورت و حقیقتش باقی است و صرفاً درجه وجودی اش ارتقا یافته است در فرازهای بعدی مطرح می شود که انسان نیز به عنوان موجودی که در عالم مادی است و زندگی دنیایی دارد با سیر جوهری عالم ماده حرکت استکمالی تکوینی و تشریحی داشته به سمت معاد خویش در حرکت است.

تشکیک وجود

حقیقت وجود در نظر صدرالمتألهین حقیقت واحدی است که دارای مراتب متعدد است به گونه ای که هر مرتبه با مرتبه دیگر در عین بساطت از جهت نقص و کمال متفاوت است (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۲۴) مرتبه ای واجب و مرتبه ای ممکن است، ساحتی علت و ساحت دیگر معلول است و باوجود اختلاف شدید مراتب، این اختلاف، نوعی نیست و بنابراین تکثر و تعدد در حقیقت وجود راه ندارد بلکه شدت و ضعفی که در مراتب است کثرت طولی و عرضی را در حقیقت وجود ایجاد می کند (عمادالدوله، ۱۳۶۳: ۱۶۵). از نظر صدرالمتألهین در حقیقت وجود، مرتبه متقدم،

مقوم مرتبه مادون خویش و علت آن است (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۲۵) و وجود در عین ذومراتب بودن، وحدت حقه حقیقیه دارد که عین ذات آن بوده کثرتش در عین وحدت و وحدتش در عین کثرت است (همان: ۱۳۰)

امر باقی انسان

هنگام مفارقت نفس از بدن امر ضعیف الوجودی از بدن برای نفس باقی می ماند که در اشارات علما طبق حدیث شریف نبوی این امر ضعیف الوجود به عَجْبُ الدَّنْبِ تعبیر شده است و صدرالمتألهین آن را قوه خیال که « آخرین باقی مانده وجود حاصله از قوای طبیعی، نباتی و حیوانی است » (صدرالدین شیرازی ۱۳۹۰: ۱۷۸) می داند وی این امر باقی مانده را قوه ای می داند که حافظ صور غیرمادی محسوسات خارجی است و بعد از رهایی بدن به صورت مثالی نزد نفس باقی می ماند و بنابراین عالم آخرت از عالم مثال شروع می شود « عالمی که حکم سقف دنیا و فرش آخرت را دارد » (همان) و لذا اولین مرتبه ای که وارد عالم آخرت شده از ساحت آن منفعل و بهره مند می شود در واقع قوه خیال، نفسی است که صور غیرمادی برای آن متمثل می شود (همان).

ماده صور دنیوی و ماده اخروی

ترکیب بین ماده و صورت یک ترکیب اتحادی است. این ارتباط و سنخیت موجود بین ماده و صورت باعث می شود که ماده ضعیف، قابل صورتی ضعیف باشد و هرچه ماده لطیف تر و شدیدتر و قوی تر باشد صورت های برتری را به نحو سریع تر دریافت می کند نکته قابل توجه در این قسمت این است که ماده صور دنیوی با ماده آخرتی متفاوت است در دنیا صورتی که ماده آن را می پذیرد بعد از مستعد شدن ماده توسط عوامل گوناگون خارجی است ولی در عالم آخرت صورتی که در نفس ایجاد می شود ماده پذیرنده انفعالی دنیوی را ندارد بلکه از طرف مبداء فیاض به جهت استعداد داخلی نفس^۲ به نفس عطا می شود و نفس ایجاد کننده صور است و منفعل از آنها نیست در واقع خود نفس برای اکتساب مجدد صورت هایی که زائل می شوند کافی است

۱. دنباله دم (طاهرزاده، ۱۳۹۳، ۱۷۷).

۲. منظور ملکات و مکتسبات نفس است (طاهرزاده، ۱۳۸۳، ۱۸۰).

درحالی‌که در امور دنیوی با زایل شدن صورت، ماده نمی‌تواند موجد صورت از دست رفته باشد بلکه باید عوامل خارجی بار دیگر آن صورت را برای ماده آماده کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

معاد جسمانی از منظر صدرالمتألهین

آنچه براساس اصول و مبانی اندیشه صدرالمتألهین در مسأله معاد جسمانی به دست می‌آید این است که هویت و تشخیص انسان به «وجود» اوست و وجود نیز حقیقتی است واحد و دارای مراتب متعدد در این صورت یک شخص واحد می‌تواند مراتب متعدد و مراحل مختلفی از وجود را طی کند و به تشخیص و تعیین شخصیت او ضرری وارد نشود و در عین حالیکه با بدن عنصری در عالم ماده وجودی مادی - مجرد دارد با حرکت جوهری و سیراستکمالی با بدن مثالی به عالم برزخ منتقل شود و در قیامت نیز در عالم عقل با بدن اخروی حاضر و هیچ تباینی نیز بین این مراتب و بدنها وجود نداشته باشد در واقع وجود در بدن مثالی از لحاظ شکل و مقدار و آثار، عین وجود بدن مادی است به نحوی که اگر کسی انسانی را در دنیا دیده باشد در آخرت او را ببیند خواهد گفت که این همان انسانی است که در دنیا دیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹).

صدرالمتألهین براساس فلسفه ارسطویی و نظام ماده و صورت نیز مطلب خویش را تقریر کرده همانطور که بیان شد نفس را صورت بدن و تمام حقیقت آن می‌داند و از آنجاکه نفس انسان را جسمانیه الحدوث دانسته مجرد آن را در بستر حرکت جوهری بدن می‌داند. نفس چون ذاتاً مجرد است در عین وحدت، قوای متعددی دارد یکی از قوای نفس قوه خیال است که در نظر صدرالمتألهین خزینه حس بوده ادراک حسی متقوم به قوه خیال است (همان: ۵). وی ساحت مثالی یا قوه خیال نفس را اولین ساحتی می‌داند که بعد از مفارقت از بدن به سرای باقی منتقل می‌شود. قوه خیال انسان حامل صورتها و ملکاتی است که نفس در اثر تکرار عمل به دست آورده است و چون نفس در اثر ترک شواغل مادی و رهایی بدن عنصری و تدبیر آن قدرت و شدت وجودی بیشتری یافته است قادر به ایجاد ملکات درون خود به صورت های متناسب با عالم آخرت است در همین راستاست که صدرالمتألهین حشر انسان در سرای آخرت را مطابق آن چیزی می‌داند که غایت سعی و کوشش انسان و مورد توجه قلبی و محبت و علاقه او بوده است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

صدرالمتألهین تأکید می‌کند که نفس اگرچه در تمام مراحل و عوالم، وجودش جامع تر

و جنبه کثرتش ضعیف تر می شود ولی شخصیتی واحد داشته که تمام شئون و مراتب قبل را داراست و همانطور که بیان شد یک شخص واحد معین است که در اثر شدت وجودی ای که یافته است هرآنچه در درون و لوح جاننش در اثر مکتسبات و ملکات حاصل از اعمالش خطور کند در نزد او حاضر و متناسب با سرای آخرت متمثل می شود (طاهرزاده، ۱۳۸۵: ۹۶).

از نظر ملاصدرا هنگام مفارقت نفس از بدن امر ضعیف الوجودی از بدن در نفس باقی می ماند که در اشارات علما طبق حدیث شریف نبوی این امر ضعیف الوجود به *عُجْبُ الدَّنب* تعبیر شده است و صدرالمتألهین آن را قوه خیال که «آخرین باقی مانده وجود حاصله از قوای طبیعی، نباتی و حیوانی است» (صدرالدین شیرازی ۱۳۹۰: ۱۷۸) می داند وی این امر باقی مانده را قوه ای می داند که حافظ صور غیرمادی محسوسات خارجی است و بعد از رهایی بدن به صورت مثالی نزد نفس باقی می ماند و بنابراین عالم آخرت از عالم مثال شروع می شود «عالمی که حکم سقف دنیا و فرش آخرت را دارد» (همان) و لذا اولین مرتبه ای که وارد عالم آخرت شده از ساحت آن منفعل و بهره مند می شود در واقع قوه خیال، نفسی است که صور غیرمادی برای آن متمثل می شود (همان). صدرالمتألهین در جلد ۸ و ۹ «اسفار اربعه» و کتاب «مبداء و معاد» به طور مفصل و منسجم در مورد معاد جسمانی و معرفت النفس صحبت کرده و در سایر آثارش به طور پراکنده و به مناسبت به این مسأله پرداخته است.

حکیم زنوزی و مسئله معاد

در جهت تبیین معاد جسمانی از منظر حکیم مؤسس مولاعلی زنوزی لازم است ابتدا در مورد کیفیت رابطه نفس و بدن از نظر این حکیم بزرگ پردازیم چراکه این متفکر بزرگ در دیگر مبانی فلسفی مرتبط با بحث معاد جسمانی اختلاف عمده ای با ملاصدرا ندارد. آنچه نظریه ایشان را از نظریه معاد مطرح شده در حکمت متعالیه متمایز می کند، بحث در مورد چگونگی رابطه نفس و بدن است.

رابطه نفس و بدن قبل از مرگ

حکیم مؤسس نفس و بدن را یک مرکب حقیقی دانسته اتحاد آن دورا از سنخ اتحاد ماده و صورت می داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۷۱) ارتباط نفس و بدن مادی از نظری به واسطه روح بخاری است به این صورت که اعضاء و جوارح انسان حاصل تحقق روح بخاری بوده و از آنجاییکه روح بخاری خود حامل نفس است، بواسطه آن، قوه اتحاد با نفس ناطقه محقق می شود (همان). از نظر حکیم زنوزی بین اجزاء مرکب حقیقی رابطه علیت و افتقار برقرار است وی کل بدن و اجزاء آن را از مراتب نفس می داند (همان: ۸۳) که هر مرتبه عالی نسبت به مادون خود علت ایجابی و هر مرتبه مادون نسبت به مافوق خود علت اعدادی خواهد بود این اتحاد از منظر او به قدری شدید است^۱ که « نزول نفس در مرتبه بدن چیزی جز بدن نیست همانگونه که عود بدن در مرتبه نفس چیزی جز نفس نخواهد بود» (همان: ۷۳). حکیم زنوزی ملکه راسخه را برای بیان اتحاد قوی نفس و بدن به عنوان مثال مطرح می کند و بیان می دارد هنگامی که شخصی با تفکر و تکرار در یک عمل نسبت به آن عمل دارای ملکه راسخه می شود آن عمل را به صورت یک مهارت کسب می کند و از این پس در انجام آن فعل نیازی به تفکر و تأمل ندارد وی رابطه میان تکرار یک فعل خاص و کسب ملکه نفسانی در آن فعل را ناشی از رابطه متعکس ایجابی و اعدادی میان نفس و بدن می داند (همان: ۸۴).

رابطه نفس و بدن پس از مرگ

بدن انسان پس از مرگ در واقع و نفس الامراز سایر بدنها متمایز است به گونه ای که اگر شخصی با دید باطنی آن بدن را مشاهده کند پی خواهد برد که این بدن همان بدنی است که توسط فلان نفس ناطقه تدبیر شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۷۴). نفس انسان پس از مفارقت از بدن به نفس کلی ای متصل می شود که مربی نفس ناطقه جزئی بوده و با ذات و مکتسبات و ملکات نفس جزئی مناسبت دارد (حکیم مؤسس، ۱۳۷۸: ۹۱).

۱. حکمای الهی گفته اند «ان النفس و البدن یتعاکسان ایجاباً و اعداداً» در رابطه با تعکس، نفس و بدن از حیث ایجاب و اعداد دو مسأله مهم مطرح می گردد: ۱- خصوصیت معلول همواره با خصوصیت علت تطبیق می نماید زیرا معلول از علت ناشی می شود ۲- خصوصیت امر مستعد از آن جهت که مستعد است پیوسته با مستعدله خود مطابق است زیرا مستعد بالذات متوجه مستعدله خود است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۸۳).

از نظر حکیم مؤسس بدن انسان پس از جدایی از نفس همچنان به حرکت جوهری و ذاتی خود ادامه می دهد و غایت این حرکت مانند غایت حرکت سایر موجودات^۱ به سمت عالم آخرت است درواقع بدن با حرکت جوهری خود از مرحله کثرت و مادیت به ساحت وحدت و تجرد سیر کرده با همان نفسی که ذاتاً با آن متناسب است متحد می شود این اتحاد در مقام نفس کلی ای است که مربی نفس ناطقه جزئی بوده است بنابراین محرک غایی بدن نفس کلی ای است که مدبر نفس جزئی است درواقع نفس کلی این تدبیر را از مجرای نفس جزئی انجام می دهد، نفس جزئی ای که قبل از مرگ قوه فاعلی نفس کلی از حیث بسط بوده و پس از مفارقت، فقط اعمال کننده حیث قبض نفس کلی نسبت به بدن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۷۶).

از نظر حکیم مؤسس هیچ غایتی در نظام هستی برای بدن مناسب تر از نفس ناطقه ای که با بدن متحد بوده است وجود ندارد و چون تناسب ذاتی ای که بین موجود متحرک و غایت حرکتش وجود دارد موجب حفظ شخصیت و کامل و آشکار شدن هویت آن موجود است بدن انسان نیز پس از وصول به نفس ناطقه که غایت متناسب آن است شخصیت خویش را به کمال رسانده با تکمیل هویت خویش به حیات بعد از ممات در سرای آخرت بار می یابد (همان: ۹۴).

از منظر مولا علی زنوزی نفس پس از مفارقت از بدن ارتباطش را با بدن حفظ کرده فاعلیت خویش را نسبت به بدن اعمال می دارد و همواره در بدن به نوعی خاص تصرف دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۹۴). فاعلیت نفس جزئی نسبت به بدن درواقع اعمال فاعلیت نفس کلی است از مجرای نفس جزئی چراکه نفوس جزئی در این جهان از قوای نفس کلی الهی به شمار می آیند و درواقع نفوس جزئی حلقه اتصال و ارتباط ابدان با نفس کلی الهی پس از مرگ از طریق قبض هستند (همان). حکیم مؤسس ارتباط نفوس جزئی با نفس کلی الهی^۲ را از نوع اتصال معلول به علت و رجوع

۱. همه موجودات عالم هستی به سمت غایتی که از حیث وجودی برتر از آنهاست در حرکت اند و چون عالم آخرت از لحاظ وجودی برتر از عالم دنیاست دنیا با تمام شئون خود به سمت آخرت به صورت ذاتی در حرکت است. حرکت هر یک از اجزای جهان به سمت غایباتی است که با آنها تناسب تام دارد (همان: ۹۳).

۲. برای روشن شدن این رابطه می توانیم به رابطه قوای حسی ظاهری با قوه خیال توجه کنیم قوای حسی ظاهری انسان از یک طرف با امور متعلق به حس در جهان خارجی مرتبط است و از یک طرف در عالم باطن با قوه خیال در ارتباط است. قوای حسی در حالت بیداری از طریق بسط و گسترش با امور حسی جهان بیرون خود مرتبط است و در عالم خواب از طریق قبض به عالم خیال متصل شده و آنچه را در این دنیا به صورت پراکنده درک و دریافت کرده بود در آنجا به صورت متحد و جامع درک می نماید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۹۴).

فرع به اصل می داند و معتقد است حتی می توانیم نسبت قوای حسیه ظاهری را با قوه خیال از نوع نسبت میان حقیقه و رقیقه بدانیم هرچند از آنجاییکه در رابطه بین حقیقه و رقیقه، رقیقه در حقیقه فانی گشته و خودیت خویش را از دست می دهد به طور قاطع نمی توان رابط نفوس جزئی با نفس کلی را از سنخ رابطه بین حقیقه و رقیقه دانست، نفوس جزئی پس از اتصال به نفس کلی الهی تعیین خاص خود را حفظ می نماید و به واسطه شدت وجودی و قوت تجرد خویش حقیقتی از حقایق را تشکیل می دهد لذا نمی توان آن را رقیقه ای صرف دانست چراکه در این صورت نمی توان فاعلیت آن را نسبت به بدن بعد از مرگ توجیه کرد (همان: ۹۵).

به عقیده مولاعلی زنوزی نفس از طریق آثاری که به ودیعه در بدن دارد با بدن متصل است و پس از مفارقت همچنان بدن را تدبیر می کند (همان: ۹۶) باید توجه داشت که این تدبیر با تدبیر زمان حیات دنیوی و اتصال نفس و بدن در دنیای مادی متفاوت است تفاوت این دو گونه تدبیر به علت متفاوت بودن حیثیات نفس جزئی قبل و بعد از مفارقت نسبت به نفس کلی الهی است، نفس ناطقه در زمان حیات دنیوی به عنوان یک موجود جزئی شخصی در یک نظام جزئی از طریق بسط، بدن خویش را تدبیر می کند درحالیکه پس از مفارقت و اتصال با نفس کلی الهی به عنوان یکی از قوای نفس کلی بدن را از طریق قبض تدبیر می کند (همان: ۹۵).

معاد جسمانی از منظر حکیم مؤسس

با طرح مطالبی که به عنوان مقدمه بیان شد اصولی که نظریه معاد جسمانی حکیم مؤسس بر آن استوار است تبیین گردید در این قسمت به بیان جامع نظریه وی به طور مختصر پرداخته خواهد شد.

از نظر مولاعلی زنوزی ارتباط نفس با بدن از نوع ترکیب حقیقی اتحادی است و بدن نقش ابزار برای نفس و از علت های معد و زمینه ساز برای تکامل نفس محسوب می شود (کدیور، ۱۳۷۸: ۲۷) و نفس علت موجبه و هستی بخش بدن به حساب می آید تلازم و ارتباط نفس با بدن پس از مفارقت و در تمام عوالم وجود دارد و همین ارتباط و پیوستگی، علت حرکت بدن به سمت نفسی است که در دنیا با آن متحد بوده و اکنون در عوالم بالا در اثر استكمال ذاتی به غایت خود رسیده است و با نفس کلی الهی متحد شده است (همان: ۲۸). بدن با واسطه

ودیعه ها و آثاری که از نفس پس از مفارقت نزد خود دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۹۶) از سایر بدنها متمایز می گردد. سبب حصول این ودایع و آثار در بدن همان ارتباط تنگاتنگ ایجابی و اعدادی بین نفس و بدن است و بدن با حرکت جوهری خود با توجه به آثار و ودیعه ای که از نفس در خود دارد براساس اصل «کل شیء یرجع الی اصله» به سمت اتحاد با نفس ناطقه خویش در عالم قیامت رهسپار است (کدیور، ۱۳۷۸: ۲۸).

درواقع از منظر حکیم مؤسس آنچه در معاد جسمانی محقق می شود تعلق دوباره نفس به بدن دنیوی است بدنی که راجع به سمت آخرت است و با این رجوع و عود خویش به سمت حیث نفس، ارتقا یافته و نفس با تعلقش به بدن به ساحت عالم دنیا تنزل نمی یابد (همان: ۲۹) به نظر زنونزی این عقیده که بدن در دنیا وقوف داشته و نفس به سمت آن متحرک باشد صحیح نیست بلکه بدن به سمت ساحت نفس با حرکت استکمالی در حرکت است با توجه به این مطلب است که مولاعلی زنونزی نظر اشاعره و اهل ظاهر را نسبت به معاد جسمانی خالی از اشکال ندانسته معتقد است ایشان چون بازگشت نفس را به سمت بدن دنیوی می دانند در واقع نظریه رجعت را تبیین نموده معاد جسمانی از منظر ایشان تفاوتی با بحث رجعت ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۷۷). لازم به ذکر است که تأثیر بدن نسبت به نفس در عالم آخرت نیز مانند بدن دنیوی به صورت اعدادی است این تأثیر به حسب معدّات خارجی صورت نمی گیرد بلکه در این جا باید به نوعی از خودکفایی به عنوان عامل تأثیر بدن اخروی در نفس اشاره کرد (همان: ۱۰۷) به این معنا که آمادگی بدن برای نفس در واقع قرار گرفتن بدن به عنوان مرتبه ای از نفس محسوب می شود و این مرتبه به نوبه خود نفس را آماده پذیرش کمالات مراتب بعدی می سازد و این امر به صورت بی نهایت بین مراتب مختلف نفس جاری است (همان).

از نظر حکیم مؤسس بدن با حرکت جوهری خود به نفس متصل می گردد و نفس از مجرای اتحاد و اتصال با بدن به تمام عناصر فطری و اکتسابی ای که از طریق بدن کسب نموده است دست می یابد و متناسب با عالم آخرت بر آن مکتسبات و فطریات محیط و مستولی می گردد و انسان، تمام امور نفسانی و بدنی و فطری و اکتسابی را در ذات خود مشاهده می کند، این مشاهده به صورت وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت خواهد بود (همان: ۱۱۳).

مشاهده وحدانی مکتسبات و فطریات در ذات نفس به علت ظهور و بروز استعدادها و جهات

مختلف نفس در اثر حرکت استکمالی و شدت وجودی آن است این مسأله را مولاعلی زنوزی تحت عنوان مسأله کمون و بروز مطرح کرده و توجه به آن را در بحث معاد جسمانی مهم و مؤثر می داند (همان، ۱۲۸) وی معتقد است در روز رستاخیز عالم در نفخه اول^۱ که به طریق قبض انجام می شود از تفرقه و کثرت به صورتی واحد و جامع تبدیل می گردد و در این حالت وحدت و جامعیت، تمام تعینات عالم کثرت، فانی و مندک شده به صورتی واحد و جامع تبدیل می گردد به گونه ای که تمام مراتب مادون در مراتب مافوق مندرج است این مرحله از رستاخیز و تبدیل عالم کثرت به عالم وحدت و جامعیت فقط با قبض که صورتی از قهر است رخ می دهد (همان: ۱۳۵).

حکیم مؤسس بحث معاد جسمانی خود را بر اساس حدیث شریفی از امام صادق علیه السلام پایه ریزی کرده است:

«روح در مقام خود مقیم است، روح نیکوکار در نور و روح بدکار در تنگنا و ظلمت. بدن خاک می شود آنچه آنکه از آن خلق شده بود آنچه درندگان و وحوش از اندرون خود قی می کنند از آنچه خورده و پراکنده بودند همه آنها در خاک نزد آنکه از علمش ذره المثنالی در ظلمات ارض مخفی نمی ماند و عدد اشیاء و وزن آنها را نیز می داند محفوظ است. خاک روحانیین به منزله طلا در خاک است لذا در وقت رستاخیز بر زمین باران رویش باریده پس از زمین می روید سپس (خاک همچون) مشک حرکت داده می شود پس خاک بشر همچون جدا شدن طلا از خاک آنگاه که با آب شسته شود یا جدا شدن کره از شیر آنگاه که (شیر) زده شود می گردد پس خاک هر قالبی به موضع خود برده می شود به اجازه خداوند قادر به حیث روح انتقال داده می شود پس صور به اذن (خداوند) صورتگر مانند حیات آن باز می گردد و روح در آنها ولوج می کند پس آنگاه هیچ چیز را از خود انکار نمی کند» (حکیم مؤسس، ۱۳۷۸: ۹۴).

۱. به نظر حکیم مؤسس روز رستاخیز طبق آیات و روایات از طریق دو نفخه محقق می شود: ۱- نفخه امانه و حشر ۲- نفخه احیاء و نشر. نفخه امانه و حشر همان نفخه صعق است که با نوعی قبض همراه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸، ۱۳۵).

جمع بندی

نظریه صدرالمতألہین	نظریه حکیم مؤسس
<p>مقدمات یا اصول مهم:</p> <p>۱- حرکت جوهری ۲- تشکیک وجود ۳- صور دنیوی و صور اخروی ۴- امر باقی انسان ۵- وجود، عامل تشخیص ۶- مجرد عامل جامعیت نفس ۷- قدرت نفس در ابداع صور</p>	<p>مقدمات یا اصول مهم:</p> <p>۱- اتحاد نفس و بدن قبل از مرگ ۲- اتحاد نفس و بدن بعد از مرگ ۳- حرکت جوهری ۴- توجه به مسأله کمون و ابراز</p>
<p>نتیجه:</p> <p>نفس در اثر حرکت جوهری قوای خویش را به فعلیت رسانده پس از انتقال به عالم غیر مادی متناسب با همان عالم دارای بدن خواهد بود که آن بدن حاصل فاعلیت نفس در اثر مکتسبات با دخالت قوه خیال است که متناسب با عالم آخرت است و تمام این مراحل، نفس ناطقه به صورت جزئی است و به علت وجود مشخصی که دارد یک شخص خاص و دارای هویت فردی واحد معین است.</p>	<p>نتیجه:</p> <p>بدن مادی پس از مرگ علاقه و ارتباطش را با نفس حفظ کرده نفس توسط نفس کلی ای که نفس جزئی از قوای آن محسوب می شود همچنان مدیر بدن است و بدن با حرکت جوهری به سمت ساحت نفس در حرکت است و در عالم قیامت به نفس ملحق می شود. نفس در بدن دنیوی ودایع و آثاری به جای می گذارد که بدن دنیوی را از سایر ابدان متمایز نگه می دارد.</p>

نتیجه گیری

با مباحثی که مطرح شد مشخص گشت که صدرالمتألہین به هیچ وجه برای بدن دنیوی و مادی حشر اخروی قائل نیست به این معنا که همین بدن با همین وزن و حجم و مقدار در عالم آخرت محشور شود در عین حالیکه معتقد است همین بدن در روز قیامت به صورت جسد محشور می گردد. وی معاد را معاد نفس و بدن و به صورت عینی و شخصی می داند و منظورش از جسم، جسم اخروی متناسب با عالم آخرت است. همانطور که مطرح شد تشخیص در فلسفه او به «وجود» است و لذا وجود هرانسانی عامل تشخیص و تعیین او در تمام عوالم است. به نظر

صدرالمتألهین آنچه در عالم آخرت محقق است صورت ادراکی بدون ماده است و حیات در آنجا به صورت ذاتی و غیر عارضی است و هر صورتی از عناصر و غیر عناصر دارای صورتی اخروی و محسوس است. به عقیده صدرالمتألهین در واقع بدن در عالم قیامت، از ظهورات نفس است و لذا نفس در هر عالمی از عوالم بعد از مرگ متناسب با همان عالم، بدن خاص خود را دارد و با همان نفس و بدن، متعلق پاداش یا عقاب الهی قرار می‌گیرد در واقع بدن اخروی حاصل فاعلیت نفس است و مثل بدن دنیوی است نه عین آن چراکه عینیت در نظر صدرالمتألهین در شخصیت افراد است یعنی همان شخصی که در دنیا زندگی می‌کرد عیناً در عالم آخرت محسوس می‌شود با بدنی که از لحاظ ظاهری مثل بدن دنیوی اوست و متناسب با عالم آخرت است در حالیکه در نظر حکیم مؤسس بدن دنیوی به طور کلی از اعتبار در عود و معاد ساقط نیست وی معتقد است بدن با حرکت استکمالی خود به سمت نفس ناطقه ای که مدبر آن است پیش می‌رود و تلازم و ارتباط نفس با بدن مادی هیچگاه به طور کلی از بین نمی‌رود و چون نفس آثاری از خود در بدن به جای می‌گذارد بدن دنیوی از سایر ابدان متمایز می‌شود و همین آثار عامل ارتباط تنگاتنگ ایجابی بین نفس و بدن است.

نکته قابل توجه این است که هر دو نظریه اشکالات یا دست کم ابهاماتی دارند ولی به طور کلی نظریه معاد جسمانی صدرالمتألهین با کل نظام فلسفی او کاملاً همخوان و هماهنگ است و باتوجه به اصولی که بیان می‌کند نظریه اش اثبات شده از جانب طرفدارانش کاملاً قابل دفاع است ولی نظریه حکیم مؤسس با وجود بدیع و قابل تأمل بودن از نظر نگارنده دو نکته مبهم دارد که با بررسی آثار ایشان این ابهامات برطرف نشده است:

الف) منظور وی از ودایع و آثاری که نفس در بدن دنیوی خویش باقی می‌گذارد چیست؟
 ب) وقتی حکیم مؤسس در مورد استکمال بدن و حرکت جوهری اشتدادی بدن به سمت حیث نفس صحبت می‌کند دقیقاً چه اتفاقی از منظر او برای بدن رخ می‌دهد؟ یعنی از نظر ایشان بدن از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌شود و تغییر ماهوی یافته از حالت مادی به مجرد تبدیل می‌شود و از حالت جسمانیت خارج می‌گردد؟ اگر اینطور است که دقیقاً همان کلام صدرالمتألهین است که برای کل عالم ماده قائل است و اگر غیر از این است پس منظور وی از استکمال و حرکت جوهری ای که به سمت ساحت نفس است چیست؟ قطعاً منظور ایشان حرکت و تغییر مکانی

نیست بنابراین باید بدن از لحاظ وجودی تغییر کرده مرتبه اش عوض شود که تصور این موضوع برای بدن جسمانی ای که از نفس جدا شده قدری صعب و دشوار است و درک منظور این حکیم بزرگ را با سختی همراه کرده است از طرفی - همانطور که بیان شد- ایشان در آثار خود اشاره می کنند که وقتی بدن به سمت حیث نفس در حرکت است در واقع جزء نفس شده از مراتب نفس محسوب می شود در اینجا نیز کلام ایشان مبهم است چراکه یا باید طبق این بیان به طور کلی معاد را از منظر ایشان جسمانی ندانیم یا اینکه به همان نظر صدرالمتألهین رجوع کرده قائل شویم بدن از مراتب و ظهورات نفس است که جسمی متناسب با سرای آخرت دارد.

امید است پژوهشگران در پژوهش های آتی به این مطلب به طور مفصل پرداخته و ابهامات بیان شده را از فلسفه این حکیم بزرگ بزدایند.

فهرست منابع

* قرآن

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۸)، معاد/دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۲- ازهری، محمدبن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول.
- ۳- تهنوی، محمدعلی بن علی، (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
- ۴- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۰)، ادله ای بر حرکت جوهری، الف. لام. میم، قم، چاپ اول.
- ۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، دارالعلم، بیروت، چاپ اول.
- ۶- زنوزی، علی بن عبدالله، (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی.
- ۷- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۵)، هستی شناسی در مکتب صدرالمتألهین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
- ۸- سجادی، جعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی صدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
- ۹- شانظری، جعفر، (۱۳۹۰)، ترجمه و شرح مبدا و معاد صدرالمتألهین، دانشگاه قم، قم، چاپ اول.
- ۱۰- شیخ حر عاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
- ۱۱- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۳۹۳)، رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق و مقدمه: سید حسین نصر، بنیاد حکمت، چاپ دوم.
- ۱۲- طاهرزاده، اصغر، (۱۳۸۵)، از برهان تا عرفان، لب المیزان، اصفهان، چاپ اول.
- ۱۳- _____، (۱۳۹۳)، معرفت نفس و حشر (ترجمه جلد ۸ و ۹ اسفار صدرالمتألهین)، لب المیزان، اصفهان، چاپ اول.
- ۱۴- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۳)، بدایه الحکمه، ترجمه و اضافات: علی شیروانی، دارالعلم، چاپ نهم.
- ۱۵- عمادالدوله، امام قلی بن محمدعلی، (۱۳۶۳)، کتاب المشاعر، طهوری، تهران، چاپ دوم.
- ۱۶- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، هجرت، قم، چاپ دوم.
- ۱۷- فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، مکتبه الصور، تهران، ۱۴۱۵ق، چاپ دوم.
- ۱۸- مصلح، جواد، (۱۳۸۳)، ترجمه و شرح الشواهد الربوبیه صدرالمتألهین، سروش، تهران.

تبیین فلسفی هدفمندی عالم با تأکید بر نقد داروینیسیم

فاطمه حیدری^۱

چکیده

از جمله مسائلی که مباحث دامنه داری را در فلسفه اسلامی به خود اختصاص داده، مبحث اتفاق و ضدغه یا تصادف در نظام عالم ماده است. از دو منظر می‌توان به این موضوع پرداخت: یکی از جهت علت فاعلی و دیگری از حیث علت غایی. داروین بر اساس نظریه تکاملی خود بحث تصادف را از زاویه علت غایی بررسی کرد و با نظریه مشاهدات تجربی، ادله‌ای بر نفعی علت غایی اقامه کرد که بعدها پیروانش در قالب مکتب داروینیسیم این دلایل را پرورش دادند. از آن جا که علت غایی بحثی ناظر به مبانی نظری و اعتقادی است، فلاسفه اسلامی از گذشته تاکنون پاسخ‌هایی به مسئله ضدغه داده‌اند. در دوره معاصر می‌توان به تلاش‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری اشاره کرد. تحقیق پیش رو که با روش توصیفی - تحلیلی این موضوع را دنبال می‌کند، ابتدا به تبیین اشکال و مغالطه‌ای که از سوی داروینیسیم در جهت نفی هدفمندی جهان مطرح شده است، می‌پردازد؛ سپس در صدد اثبات این مطلب است که هرچند به معنای عرفی تصادف در عالم وجود دارد، اما به معنای دقیق فلسفی هیچ حرکت و فعلی در عالم از نظام علی و معلول خارج نیست و همه حرکات جهان غایتی معین دارند. به بیان دیگر، عالم ماده گرچه فاقد شعور است، لکن شعور نداشتن آن به معنای بی‌غایتی و حرکات بی‌هدف نیست.

واژگان کلیدی: غایت، علت غایی، داروینیسیم، اتفاق، تصادف.

۱. فارغ التحصیل سطح ۳ جامعة الزهراء (ع)، رشته فلسفه اسلامی.

مقدمه

یکی از مباحثی که از دیرباز در میان فلاسفه مطرح بوده است مسئله وقوع اتفاق در عالم است، این مسئله توسط دانشمندانی چون دموکریتوس (ذیمقراطیس) و امپدکلس (انباذقلس) مطرح شد، این افراد تشکیل هسته عالم یا به وجود آمدن موجودات زنده را براساس تصادف و اتفاق می‌دانستند، در این میان فلاسفه اسلامی با توجه به اعتقاد به علت غایی داشتن تمام موجودات جهان در پی پاسخ به او برآمدند و تقریباً همگی با یک رویکرد این اشکال را مطرح و مسئله را حل نمودند. مدت‌ها پس از ملاصدرا که آخرین مکتب فلسفه اسلامی تا کنون، یعنی مکتب حکمت متعالیه را ابداع کرد عده‌ای دیگر چالش تصادفی بودن عالم را به شیوه‌ای نوین بیان کردند. سردمدار این افراد چارلز داروین است، زیست‌شناسی که موفق به کشف وقوع تکامل یا فرگشت در موجودات زنده شد. پس از داروین پیروانش یعنی داروینیست‌های جدید نیز مسئله وقوع اتفاق را با دلایل محکم تجربی در یک چالش اساسی قرار دادند به گونه‌ای که اثبات کردند جانداران غیرذی شعور و همچنین کل عالم فاقد علت غایی و هدف معینی است. این تحقیق در صدد است تا با استفاده از نظریات جدید پیروان حکمت متعالیه به اثبات هدفمندی عالم و عدم تنافی آن با مسئله تکامل در مکتب داروین بپردازد.

مقاله پیش رو ابتدا به معنای اتفاق در مکتب فلسفه اسلامی و داروینیسم می‌پردازد و پس از روشن شدن این معنا در دو بخش جداگانه ابتدا هدف‌مندی جهان را به اثبات می‌رساند سپس به علل بررسی وقوع تصادف در عالم می‌پردازد.

ویژه بودن و اهمیت اختصاصی این پژوهش در علوم پایه بر کسی پوشیده نیست به دلیل اینکه بی‌توجهی به باور به بی‌هدفی جهان یکی از زمینه‌های مهم سکولار شدن علوم را فراهم می‌آورد و نیز موضوع هدفمندی جهان یکی از موضوعات نظری و مبنایی در اعتقادات و باورهای هوانسانی است و این مسئله حتی بر سبک زندگی افراد و رفتارهای آن‌ها تأثیر بسزایی دارد.

هدف از این تحقیق آن است که روشن نماید بدون اینکه ضرورتی داشته باشد نظریه داروین مبنی بر تکامل یا فرگشت موجودات را نفی کنیم می‌توان هدفمندی جهان را مطابق با دیدگاه فلسفه اسلامی به اثبات رساند و همچنین اثبات کرد میان وقوع تصادف داروینی با غایت‌مندی جهان هیچ‌گونه تنافی وجود ندارد.

مسئله‌ی تضاد در حکمت اسلامی همواره با نام «اتفاق» و بخت مورد بحث بوده است. در رابطه با مبحث اتفاق ما به دو صورت می‌توانیم آن را بحث کنیم یکی اینکه آن را مربوط به بحث علت غایی کنیم همانطور که بوعلی در الهیات این کار را کرده است و نیز می‌توانیم آن را مربوط به علت فاعلی کنیم. اما از آن جا که شبهه و اشکال نوداروینیسم علت غائی را منظور دارد بنابراین در این جا تعریفی از اتفاق را ارائه می‌کنیم که مربوط به علت غایی باشد. پس می‌گوییم:

فعل اتفاقی آن فعلی است که بلاغایت است، یعنی در آن فعل رابطه‌ای میان غایت و مغیبت وجود ندارد... در باب اتفاق می‌خواهند بگویند که آنچه وجود پیدا کرده و شبیه به غایت است مستند به هیچ فاعلی نیست... آنچه که صلاحیت دارد که غایت فاعل واقع شود مربوط به آن فاعل نیست، اتفاقاً پیدا شده است.^۱

از جمله کسانی که از دیرباز مبحث اتفاقی بودن خلقت عالم را مطرح کرده‌اند می‌توان به انبازقلس^۲ و ذی مقرطیس^۳ اشاره کرد. ملاصدرا و ابن سینا اقوال آن دورا چنین بیان کرده‌اند:

ذیمقرطیس گمان می‌کرد وجود عالم بر سیل اتفاق بوده زیرا اجرام صغار تشکیل دهنده‌ی عالم بودند و ویژگی این اجرام لایتجزی صلابت آن‌هاست و در خلأ بی انتها پراکنده بودند. این اجرام طبیعت‌های هم شکل ولی مختلف‌الاشکالی هستند که دائماً در حرکتند سپس برخی از آن‌ها به طور اتفاقی با هم برخورد کردند و به یک هیئت مخصوصی درآمدند که در نهایت عالم تشکیل شد ولی حیوان و نباتات اتفاقی نیستند؛ اما انبازقلس گمان می‌کرد اجرام اسطرسی (آب و باد و خاک و آتش) اتفاقی هستند پس اگر این اجرام به گونه‌ای با هم جمع شوند که صلاحیت بقا و تناسل را داشته باشند، بقا پیدا می‌کنند و در غیر این صورت باقی نمی‌مانند و از بین می‌روند.^۴

صدرا در پاسخ به این شبهه، بحث مفصلی را مطرح می‌کند که در گفتار مربوط به اتفاق به

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۸۹.

2. Democritus.

3. Empedocles.

۴. ابن سینا، الشفا، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ج ۱، ص ۶۱ و ملاصدرا، حکمت متعالیه، ج ۲، ص ۲۵۳.

آن خواهیم پرداخت، اما آن چه از اشکال و سخنان انبأذقلس و ذیمقراطیس برمی آید این است که اشکال مورد نظر آنان شبیه همان چیزی است که امروزه داروینیست‌ها به آن قائل شده‌اند. مایر یا داروین قرن بیستم وقتی در رابطه با غایت انگاری کیهانی بحث می‌کند می‌گوید این نوع غایت انگاری به این معناست که تغییر در جهان ناشی از گرایش به سوی پیشرفت و کمال است. مایر بیان می‌کند برای این نوع نگرش سه تبیین ارائه شده است و در نهایت وقتی همه این سه تبیین را نفی می‌کند می‌گوید چنین برنامه کیهانی به خاطر وجود این همه بی‌قاعدگی، وجود خارجی ندارد. هیچ چیز فراطبیعی وجود ندارد که هدف داشته باشد و همه چیز نتیجه‌ی قوانین طبیعی و انتخاب طبیعی است.^۱

بنابراین وی با یک تبیین کاملاً مادی مسئله غایت‌مندی جهان را منتفی می‌داند و به جای آن مکانیسمی به نام انتخاب طبیعی را به عنوان جایگزینی مادی و معقول برای حوادث عالم و هدف‌داری موجودات معرفی می‌کند. به عقیده او:

داروین نشان داد پیدایش سازش‌یافتگی را می‌توان ماده‌باورانه تبیین کرد. اگر چه به راستی اعمال و فرایندهای آلی بسیاری وجود دارند که به وضوح هدف دارند لکن هیچ نیازی به در میان کشیدن پای نیروهای فراطبیعی نیست زیرا هدف از پیش در برنامه‌ای که به این فعالیت‌ها جهت می‌دهد رمزگذاری می‌شود.^۲

علت طرد غایت‌باوری در مکتب داروین آن است که جهان تشکیل شده از سلسله تصادفات غیرقابل پیش بینی است، مثلاً به اعتقاد مونو^۳ فراگیر بودن تصادف کور، نشان می‌دهد که وجود همه‌ی ارگانیسم‌ها اتفاقی است و محصول طرح و تدبیر نیست. از نظر او این جهان، جهانی بی‌هدف و فاقد معناست که ما تنها به دلخواه، هر معنا و هدفی را در زندگی انسان می‌گنجانیم.^۴ بنابراین وقوع تکامل و تصادف در عالم ثابت می‌کند که نه خود موجودات جهان هدف خاصی دارند و نه خالق حکیم با تدبیر خود جهت حرکت جهان طبیعت را برای هدفی معین، مشخص

۱. مایر، چه چیزی زیست‌شناسی را بی‌همتا می‌کند، ص ۷۰

۲. همان، ص ۷۱

3. Monad.

۴. باربور، دین و علم، ص ۵۳۴

کرده است؛ بنابراین معنای مورد نظر آنان این است که:
اولاً پدیده‌ای از روی قصد فاعل قریب طبیعی، پدید نیامده باشد و ثانیاً پدیده‌ای
مطلقاً متعلق قصد کسی نبوده است^۱
بنابراین در ادامه باید به چهار پرسش پاسخ دهیم:

۱. غایت و علت غایی چیست؟
۲. هدفمندی موجوداتی که خود فاقد شعور و اندیشه‌اند چگونه است؟
۳. هدفمندی کل نظام خلقت به چه نحو قابل توجیه است؟
۴. اگر نظام خلقت دارای هدف معین است وقوع تصادف و اتفاق را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

مفهوم شناسی غایت و علت غایی

اساسی‌ترین لغتی که در این تحقیق باید به آن پرداخته شود، واژه‌ی «غایت» است. غایت مفهومی است که با تحلیل‌های متفاوتی که فلاسفه حکمت متعالیه و پیروان نوداروینیسم نسبت به آن داشته‌اند، جهان‌بینی‌های متفاوتی را به پیروان خود می‌دهد، بنابراین پیش از هر چیز باید نگاه این دو گروه نسبت به مفهوم غایت و پدیده‌های غایتمند روشن شود تا بتوانیم قضاوتی منصفانه داشته باشیم.

در لغت عرب، غایت از ریشه‌ی «غ، ی، ی» آمده است. غایت شیء، منتهای آن و نهایت آن است.^۲ در جای دیگر گفته‌اند غایت، انتهای شیء و پایان آن است و همچنین غایت، علتی است که شیء به خاطر آن واقع می‌شود.^۳ پس دو معنا به غایت نسبت داده شده است که با شنیدن این لفظ به ذهن متبادر می‌شود. یکی پایان شیء و دیگری علتی که شیء به خاطر آن موجود شده.

در کتب فارسی نیز غایت به پایان، سرانجام، نهایت، پایان هر چیزی از زمان و مکان^۴ معنا شده

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۲۰

۲. فراهیدی، العین، ج ۴، ص ۴۵۷ و ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۴۳

۳. طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۳۲۲

۴. دهخدا، لغت‌نامه خدا، ج ۱۰، ص ۱۴۶۱۸

است. برای غایت معناهای دیگری چون کمال مطلوب، آرمان، حد نهایی^۱ مقصود و مقصد^۲ نیز گفته‌اند.

با توجه به معناهای متفاوتی که برای غایت ذکر شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که این مفهوم، مشترک معنایی است و برای آن دو معنا تعریف شده است:

یکی قول به اینکه پایان فعل در زمان و حد نهایی آن در مکان است. غایت به این معنی مقابل ابتدا است. دوم قول به اینکه غایت غرضی است که برای آن، فاعل اقدام به انجام فعل می‌کند و جهتی است که فاعل در حرکت و انگیزه خود متوجه آن است. غایت به این معنی مقابل وسیله است.^۳

معنای اول: یعنی نقطه پایان که در مورد انتهای حرکت تمام موجودات صدق می‌کند.

حقی در مقاله‌ای مسئله‌ی غایت را در زیست‌شناسی ارسطو بررسی می‌کند. او غایت را به «چیزی که شیء یا عین در پدید آمدن رو به سوی آن دارد.»^۴ تعریف می‌کند. در فلسفه‌ی ارسطو حرکت، تعریف شده است به «کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است»، یعنی غایت به عنوان کمال دوم برای حرکت نیز تعریف شده است. از آنجایی که از نظر ارسطو، حرکت در جایی صورت می‌گیرد که قوه وجود داشته باشد، پس حرکت مخصوص امور مادی است. طباطبایی در توضیح این تعریف از حرکت را می‌گوید:

حرکت برای هر موجود بالقوه کمال اول محسوب می‌شود، اما کمال دومی هم هست و آن عبارت است از آنچه شیء متحرک به سوی آن حرکت می‌کند و پس از رسیدن بدان از حرکت باز می‌ایستد. همین کمال دوم است که آن را غایت حرکت می‌نامیم. نسبت این غایت به حرکت نسبت کمال به نقص است و هیچ حرکتی خالی از این غایت نیست وگرنه به سکون بدل می‌شد.^۵

مقصود از کمال در این جا وجدان پس از فقدان است. کمال شیء یعنی چیزی که آن شیء ندارد

۱. معین، فرهنگ فارسی، ج ۲، ص

۲. عمید، فرهنگ عمید، ج ۳، ص ۱۷۵۱

۳. صلیبا، و صانعی دره‌بیدی، فرهنگ فلسفی، ص ۴۸۶

۴. حقی، تبیین غایت شناختی در زیست‌شناسی ارسطو، ص ۹۲

۵. طباطبایی، نهایت فلسفه (ترجمه نه‌پایه‌الحکمه)، ص ۳۱۹

و می‌تواند واجد آن شود، هرچند با واجد شدن آن، کمال دیگری را از دست بدهد و در مجموع وجودش کامل‌تر نشود. بنابراین غایت در اینجا به معنای انتهای حرکت است که ممکن است فاعل آن را قصد کرده باشد یا نکرده باشد. در اینجا غایت به معنای آثار و نتایج فعل است. همان امر خارجی که متأخر از همه‌ی علل است. این معنای اول غایت است.

معنای دوم: علتی است که شیء به خاطر آن واقع می‌شود. در معنای دوم از غایت، ارسطو غایت را به «به خاطر آن، از بهر آن»^۱ تعریف می‌کند.^۲ به نظر ملاصدرا نیز «غایت آن چیزی است که شیء برای آن موجود می‌شود»^۳ در توضیح بیشتر این عبارت باید گفت: «غایت از نظر مفهوم فلسفی عبارت از چیزی است که «لاجله یكون الشيء» و هرگاه آثار و نتایج مترتب بر فعلی باعث صدور فعل از فاعل گردد، آن آثار و نتایج را غرض آن فعل نامند و فاعل، فعل را برای رسیدن به آن نتایج انجام می‌دهد.^۴

در این تعریف از غایت به چند نکته باید توجه کرد. اولاً فاعلی وجود دارد، یعنی شخصی که انجام دهنده‌ی فعل است؛ ثانیاً دارای یک انگیزه است و ثالثاً این فاعل آگاه است، یعنی خود را و آن چیزی که می‌خواهد به آن برسد را می‌شناسد. این همان معنای دوم غایت است. در جاهای دیگر نیز تعریف غایت آمده است که بازگشت آن به معنای دوم غایت است. مثلاً در کتاب فرهنگ فلسفی با عبارت‌های مختلف این معنا را بیان می‌کند.

اتمام و اکمالی که تحقق آن مورد نظر است؛ آن چیزی است که اقدام فاعل به انجام کار، برای آن است؛ هر مصلحت یا حکمتی که مترتب بر فعل فاعل است، از این جهت که در پایان فعل قرار دارد.^۵

در فلسفه علاوه بر غایت، مفهوم دیگری به نام «علت غایی» وجود دارد که خلط این دو مفهوم با یکدیگر منشاء خطاهایی شده است. از نظر ارسطو امور مادی چهار علت دارند: غایی، فاعلی، صوری و مادی. او علت غایی را مقدم بر علل دیگر می‌داند، در مورد موجودات زنده که مادی

1. hou henekato

۲. ارسطو، متافیزیک، ص ۱۲۹

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۵۰

۴. سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۳۶۹

۵. صلیبا و صانعی دره بیدی، فرهنگ فلسفی، ص ۴۸۶

هستند، علل فاعلی و غایی مقدم بر صوری و مادی اند. ابتدا به سراغ ابن سینا صاحبِ مکتب مشاء در فلسفه اسلامی می‌رویم. او درباره‌ی علت غایی چنین می‌گوید:

غایت از این جهت که شیء است، مقدم بر علت‌های دیگر است، و علت‌های دیگر است. دلیل این مطلب این است که علت‌های دیگر، علیتشان برای غایت، فعلیت می‌یابد نه برای چیز دیگری. می‌توان در مقام تشخیص چنین گفت که اولین فاعل و اولین محرک در تمام اشیاء غایت است.^۱

در عبارت بالا ابن سینا می‌گوید اگر به غایت از آن نظر که برانگیزاننده فاعل و تحریک کننده فاعل به انجام فعل است نظر کنیم، خواهیم دید که او علت است. در این صورت مقدم بر بقیه علل و همچنین مقدم بر علت فاعلی است. به عبارت دیگر غایت، علت قرار می‌گیرد برای علت فاعلی. پس اینجا غایت در مقام علت است؛ علتی که منشاء و انگیزه‌ی حرکت فاعل است تا فعل را انجام دهد. یعنی اگر غایت وجود نداشت، فاعل انگیزه‌ای برای فاعلیت نداشت. بنابراین غایت را با لحاظ جهت تحریک کنندگی‌اش برای فاعل می‌توان علت غایی نامید.

اگر به فعل با این اعتبار که برانگیزاننده و علت است بنگریم، علت غایی است و هرگاه به فعل با این اعتبار که معلول فاعل است بنگریم، غایت خواهد بود، به عبارت دیگر «غایت از لحاظ ذهنی مقدم بر همه علل است و از لحاظ وجود خارجی متأخر از همه علل است»^۲. بنابراین می‌توان گفت علت غایی، انگیزه‌ی شخصی فاعل است برای انجام فعلی و چون انگیزه امری ذهنی است، علت غایی را باید امری ذهنی دانست، برخلاف غایت که امری خارجی است. نتیجه و اثر است. چیزی که متأخر از همه‌ی علل است.

از نگاه برخی فلاسفه معاصر آن چه به عنوان علت غایی و برانگیزاننده فاعل مختار برای تحقق فعل است، همان محبت و شوق فاعل به انجام کار است، نه فقط علم او و این مخصوصاً در فاعل بالقصد نمود بیشتری دارد، زیرا او فاعل مختاری است که علمش برای تحقق فعل او کافی نیست و نیاز به انگیزه زائد بر ذات دارد. ایشان محبت به معنای عام که گاهی با عنوان رضایت، شوق، حب و مطلوبیت بیان می‌شود را برانگیزاننده فاعل معرفی می‌کنند و در این باره می‌گویند:

۱. ابن سینا، النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، ص ۵۲۰
 ۲. سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۳۶۹

جامع‌ترین مفهومی که شامل همه موارد می‌شود مفهوم محبت به معنای عام است و ملاک آن درک ملایمت و کمال محبوب است و می‌توان از آن به «مطلوبیت» تعبیر کرد. بنابراین می‌توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل، فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد.^۱

و نیز می‌فرماید:

معمولاً فلاسفه، علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریت کار را علت غایی می‌شمارند و گاهی چنین تعبیر می‌کنند که تصور غایت یا وجود ذهنی آن علت غایی است و گاهی نیز می‌گویند که ماهیت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی تحقق می‌یابد علت غایی است و همچنین علم را علت پیدایش شوق می‌شمارند و می‌گویند که علم شوق را پدید می‌آورد. ولی به نظر می‌رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نیست و بهترین است که محبت به معنای عام را که در مواردی به صورت رضایت و شوق ظاهر می‌شود علت غایی بنامیم زیرا محبت به خیر و کمال است که فاعل مختار را به سوی انجام کار سوق می‌دهد و علم در واقع شرط تحقق آن می‌باشد نه علت ایجاد کننده آن و روشن است که ماهیت غایت را علت غایی شمردن با قول به اصالت وجود سازگار نیست گویا که در سخنان پیروان مشائین که قائل به اصالت وجود هستند نیز یافت می‌شود.^۲

بنابراین علت غایی به نظری محبت و شوق است که علم، شرط تحقق آن است نه علت ایجاد آن. ایشان در رابطه با علت غایی در فاعل بالقصد نیز چنین می‌گویند:

در فاعل‌های بالقصد تصمیم بر انجام دادن کار، متوقف بر شوقی است که اصالتاً به نتیجه‌ی کار و بالتبع به خود آن، تعلق می‌گیرد و حصول شوق، مشروط به تصور کار و نتیجه‌ی آن و تصدیق به مطلوبیت نتیجه است و چون نتیجه کار، مطلوب بالاصاله است (در مقابل خود کار که مطلوب بالتبع است) از این روی، آن را

۱. همان، ص ۱۰۴

۲. همان، ص ۱۰۷

غایت و علم و محبت به آن را علت غایی می‌نامند و براین اساس برای انجام یافتن فعل اختیاری علت دیگری به نام علت غایی اثبات می‌شود.^۱

اکنون رابطه غایت و علت غایی را بهتر می‌توان درک کرد. با توجه به آن‌چه در رابطه با این دو مفهوم توضیح داده شد، می‌توان نتیجه گرفت، غایت به معنای دوم همان علت غایی است. در واقع غایت و علت غایی دو امر کاملاً مجزا از یکدیگرند و استفاده از لفظ غایت برای هر دوی این معانی منشاء خطا و اشتباهاتی خواهد شد.

تفکیک میان غایت و علت غایی در حکمت متعالیه

در این جا لازم است برای جلوگیری از خطای استفاده از مفهوم غایت بجای علت غایی و بالعکس، میان این دو مفهوم تفکیک قائل شویم:

۱. اشاره کردیم که غایت دارای دو معناست. معنای اول آن یعنی انتهای حرکت و غایت به این معنا نیاز به آگاهی فاعل ندارد. اما معنای دوم یعنی علتی که شیء به خاطر آن واقع می‌شود، این معنا در واقع همان علت غایی است که میان این معنا و معنای غایت خلط صورت گرفته است. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم باید غایت را «انتهایی که شیء به آن می‌رسد» تعریف کنیم و علت غایی را «آن چیزی که شیء به خاطر آن واقع می‌شود». همان‌طور که گفتیم استفاده از لفظ غایت برای هر دوی این معانی موجب خطا در فهم شده است. حتی ملاصدرا نیز در کتاب حکمت متعالیه در برخی فصول مانند فصل «فی الفرق بین الغایه و الخیر»^۲، این لفظ را برای هر دو معنا به کار برده است.

۲. علت غائی در فاعل‌هایی متصور است که شعور و ادراک داشته باشند، مانند انسان و حیوان، اما غایت‌داری فاعل، مستلزم هیچ نحو شعور و ادراکی نیست، لذا فرض غایت‌داری کلیه موجودات جهان طبیعت اعم از بی‌شعور و با شعور، مستلزم تناقضی نیست ولی فرض علیت غائی در موجودات بی‌شعور مستلزم تناقض است. پس علیت غائی را نمی‌توان به فاعل‌های بی‌شعور تعمیم داد، برخلاف غایت‌داری که تعمیم آن بی‌اشکال است. تکیه بر تفکیک فوق از آن جهت

۱. همان، ص ۱۰۶

۲. ملاصدرا، حکمت متعالیه، ج ۲، ص ۲۶۸

است که در برخی از نوشته‌های فلسفی معاصر علیت غائی را همان غایتداری پنداشته‌اند و چون غایتداری را به همه موجودات عالم طبیعت اعم از بی‌شعور و با‌شعور تعمیم داده‌اند، طبعاً با این مشکل مواجه شده‌اند که چگونه در موجودات بی‌شعور علیت غائی متصور است و سپس در حل این اشکال منکر شده‌اند که علیت غائی مستلزم شعور است و در صدد استدلال بر این مطلب برآمده‌اند. در حالی که اگر در استدلال آن‌ها دقت شود معلوم می‌شود که نتیجه آن بیش از این نیست که غایتداری فاعل مستلزم شعور و ادراک فاعل نیست. آشکار است که اگر این تفکیک صورت گرفته بود، این مشکلات بروز نمی‌کرد. ۱. بنابراین همان گونه که استاد مصباح نیز معتقد است، غایت داشتن یک شیء ربطی به آگاهی داشتن فاعل ندارد. در حالی که علیت غائی داشتن یک فعل قطعاً نیازمند شعور و آگاهی است.

۳. علت غایی منحصر به فعل‌هایی که حرکت دارند نیست، مثلاً مجردات با اینکه حرکت ندارند ولی دارای علت غایی هستند ولی غایت مخصوص فعل‌هایی است که حرکت دارند، بنابراین امور دفعی مانند کون و فساد که در عالم ماده رخ می‌دهند و مجردات که فاقد حرکتند دارای غایت نیستند.^۲

۴. تمام موجودات دارای علت غایی هرچند به صورت طولی هستند، برخلاف غایت که تمام فاعل‌ها دارای آن نیستند.

پس از اینکه ثابت کردیم میان غایت و علت غایی تفاوت وجود دارد، اکنون باید به اثبات علت غایی برای جهان پردازیم زیرا اثبات غایت و هدفداری جهان امری مسلم است که حتی پیروان داروین نیز آن را نفی نمی‌کنند بلکه به آن اذعان دارند. به طور مثال مایر فرایندهای غایت‌انگار را به پنج دسته تقسیم می‌کند^۳، بنابراین او نیز مخالفتی با غایت داشتن موجودات و فرایندهای جهان ندارد.

۱. عبودیت، هستی‌شناسی، ص ۱۵۴

۲. مصباح یزدی، تدریس حکمت متعالیه، جلسه ۴۸

۳. مایر، چه چیزی زیست‌شناسی را بی‌همتا می‌کند، صص ۶۰ تا ۷۱

اثبات علت غایی جهان طبیعت

علت غایی در موجودات زنده‌ای که در عالم ماده و طبیعت وجود دارند به دو صورت می‌تواند اثر کند:

۱. تأثیرگذاری مستقیم علت غایی: به این معنا که موجود زنده به طور مستقیم و بدون واسطه در فعل خود دارای علت غایی باشد؛
۲. تأثیرگذاری طولی علت غایی: منظور آن است که موجود زنده فعل خود را تحت تسخیر اراده‌ای بالاتراز خود انجام دهد، اراده‌ی همان موجودی که پدید آورنده‌ی اوست و در نتیجه علت غایی او نیز تحت تسخیر علت غایی آن موجود باشد.

۱. تأثیر مستقیم علت غایی

مطهری یک تقسیم بندی کلی انجام داده است. او می‌گوید:

در باب اصل علت غایی بطور کلی دو نظر وجود دارد: الف) علیت غاییه و هدفدار اختصاص دارد به حوزه وجود انسان و حیوان که حرکت بالاراده دارند، اما در سایر فاعل‌های جهان علیت غاییه وجود ندارد. در حوزه وجود انسان نیز به فعالیت‌های ارادی محدود می‌شود که به میل و خواسته انسان مربوط است؛ حال آنکه در سایر فعالیت‌های حوزه وجود انسان از قبیل فعالیت‌های جهازات، خون، قلب، کبد، کلیه و ریه و غیر این‌ها چون ارادی نیست علیت غاییه وجود ندارد، بلکه در افعال ارادی انسان نیز صد در صد علیت غاییه حکومت نمی‌کند. پاره‌ای از افعال ارادی انسان بدون هدف صادر می‌شود که به نام عبث خوانده می‌شود. ب) یک نظر دیگر این است که در همه فاعل‌ها و بر همه معلولات و مخلوقات جهان، اصل علیت غائیّه حکمفرماست. الهیون از این نظر پیروی و از آن دفاع می‌کنند.^۱

اما اختلافی میان پیروان نئوداروینیسم و فلاسفه اسلامی نیست که افعال ارادی انسان و حیوان

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۴۲۰.

قطعاً با هدف انجام می‌شوند.^۱ بحث اصلی و جنجال برانگیزی که حتی میان خود فیلسوفان اسلامی معاصر اختلاف ایجاد کرده است، علت غایی داشتن موجوداتی است که ذی شعور نیستند و از آن‌جا که موضوع این تحقیق موجودات زنده است، به بحث درباره‌ی علت غایی داشتن موجودات زنده غیر ذی شعور می‌پردازیم و از بحث جمادات صرف نظر می‌کنیم.

علت غایی در موجودات زنده غیر ذی شعور

بوعلی در مبحث مربوط به بخت و اتفاق در کتاب طبیعیات شفا منظور خود را از غایت داشتن در امور طبیعی، توجه داشتن و جهت داشتن امر طبیعی (یعنی امر غیر ذی شعور) به سمت غایت بیان می‌کند. به این معنا که هرگاه ما می‌بینیم که یک امر طبیعی دائماً یا اکثراً به یک مقصد می‌رسد و این در ذات او قرار دارد، یعنی اینکه آن طبیعت به آن مقصد و نهایت توجه دارد و این همان غایت اوست.^۲ به عبارت دیگر این سینا این حالت ذاتی طبیعت را که درون او وجود دارد و او را به سمت مقصدی خاص حرکت می‌دهد همان علت غایی او می‌داند و چنین تعبیر می‌کند که طبیعت بدان مقصد ذاتی توجه دارد. وی در ادامه می‌گوید:

حرکت‌های طبیعت برای ماده بر سبیل قصد طبیعی آن مواد است نسبت به یک حد معینی که این به صورت دائمی یا اکثری ادامه و استمرار دارد و منظور ما از لفظ غایت همین است. در این‌جا سخن از قصد است، یعنی طبیعت قصد می‌کند، توجه دارد به سمت آن حد معینی که می‌خواهد به آن برسد و در این‌جا مشخص می‌شود که بوعلی لفظ «غایت» را بجای علت غایی استفاده کرده است. شیخ در ادامه اضافه می‌کند که آن الهاماتی که در درون حیوانات است (منظور امور غریزی است) شبیه به همین چیزی است که در طبیعت وجود دارد که هر دوی این الهامات به سمت غایت معینی توجه دارند.^۳

منظور شیخ این است که هر دوی این امور علت غایی دارند. این سینا پس از اینکه به زعم

۱. یا به عبارت فلسفی، دارای علت غایی هستند.

۲. ابن سینا، الشفا، الطبیعیات، السماع الطبیعی، ج ۱، ص ۷۰.

۳. ابن سینا، الشفا، الطبیعیات، السماع الطبیعی، ج ۱، ص ۷۱.

خود علت غایی را برای طبیعت غیرذی شعور تبیین می‌کند درصدد پاسخ به یک شبهه برمی‌آید. مطهری اشکال مقدر در بیان شیخ را این چنین تقریر می‌کند:

این معنی ندارد که ما بگوییم طبیعت غایت دارد. طبیعت که عقل و فکر و شعور و ادراک ندارد، پس غایت ندارد؛ چون غایت داشتن فرع بر شعور و ادراک داشتن است. مثلاً انسان که در کارهای خود غایت دارد یعنی این که اول تصور فایده کاری را می‌کند و بعد آن فایده را که تصور کرده تصدیق می‌کند، بعد مجموع منافع و مضار آن کار را با یکدیگر مقایسه می‌کند و می‌سنجد، وقتی که به نظرش رسید که نفعش بیشتر است آن را اختیار و انتخاب می‌کند. این است معنای غایت داشتن کار، ولی طبیعتی که شعور ندارد چگونه می‌توانیم بگوییم غایت دارد؟^۱ بوعلی در پاسخ به این اشکال می‌گوید رویه و فکر و شعور آن چیزی نیست که فعل را دارای غایت می‌کند، بلکه رویه تنها موجب می‌شود یک فعل را از بین سایر افعال انتخاب کنیم، بنابراین کار فکر انتخاب است نه ذوغایت کردن فعل؛ بنابراین اگر نفس به این صورت بود که انگیزه‌های مختلفی نداشت و معارضاتی در او نبود، همیشه یک فعل از او صادر می‌شد و نیاز به فکر نداشت.^۲ سپس چند مثال از کارهایی را بیان می‌کند که همگی دارای غایت هستند ولی در عین حال الزاماً شعور و تفکر و رویه در آن‌ها دخالت ندارد^۳ از جمله:

مهارت یافتن در یک صنعت، به این معنا که وقتی یک صنعتی در نفس انسان ملکه شد دیگر نیاز به فکر ندارد و بدون فکر آن را انجام می‌دهد. انسان در کارهای عادت شده‌اش فکر نمی‌کند، این است که انسان گاهی در هنگام سخن گفتن کلمات و تعبیراتی را به کار می‌برد که خودش متوجه نیست، مثل تکیه کلامهایی که اشخاص دارند و در هنگام ادا کردن آنها خودشان متوجه

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۴۳۷

۲. رک. به: مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۴۳۸

۳. ابن سینا، الشفا، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ج ۱، ص ۷۲

۴. فإن الرؤية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين الفعل الذي يختاره من بين سائر الأفعال جازيا اختيارها لكل واحد منها غاية تخصه، فالرؤية لأجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفتنة، لكان يصدر عنها فعل يتشابه على نهج واحد من غير روية

نیستند ولی دیگران که برایشان تازگی دارد متوجه می‌شوند. معلوم است که در این قبیل موارد رویه و فکر وجود ندارد.^۱

انسان در بعضی موارد یک عکس‌العمل را چنان سریع انجام می‌دهد که به رویه نمی‌رسد؛ حتی گاهی تصمیم می‌گیرد که آن کار را انجام ندهد ولی مع‌ذک آن کار انجام می‌گیرد. مثلاً انسان همین طور که دارد راه می‌رود پایش می‌لغزد، بی‌اختیار دستش حرکت می‌کند تا جایی را بگیرد.^۲

ما از بیان شیخ در می‌یابیم که وی میان غایت و علت غایی مغالطه کرده است زیرا اشکال ناظر به علت غایی است و در حقیقت اصل اشکال چنین است: چگونه ممکن است چیزی که فاقد تفکر و رویه و تصور است بتواند علت غایی داشته باشد. زیرا جز این نیست که معنای علت غایی آن است که بتوان امری را تصور کرد و سپس آن را انتخاب نمود، حال آن‌که طبیعت فاقد شعور است و قدرت تصور ندارد تا بتواند یک غایت را تصور نموده، نسبت به آن شوق پیدا کرده، نهایتاً آن را انتخاب نماید؟

اما زمانی که پاسخ اشکال شیخ را بررسی می‌کنیم می‌بینیم ابن‌سینا به تب و تاب افتاده و به جای پاسخ به اشکال وارد بر علت غایی داشتن موجودات فاقد شعور، درصدد اثبات غایت برای موجودات طبیعی برآمده است. اما از آن‌جا که برای خود او نیز این دو معنا از هم تفکیک نشده است و غایت را همان علت غایی تصور کرده است تمام تلاشش را به کار گرفته تا ثابت کند که تفکر و شعور ارتباطی با غایت داشتن امور طبیعی ندارد. در حالی که اگر از همان ابتدا اثبات می‌کرد که غایت داشتن غیر از علت غایی داشتن است و الزاماً چنین نیست که هر چیزی که غایتی دارد، دارای علت غایی باشد آن‌گاه لازم نبود به تکلف بیفتد.

مطهری نیز به همان اشکال بوعلی دچار شده است، بنابراین سعی کرده است از طریق توسل به حرکت جوهری ملاصدرا اشکال تناقض میان ذی شعور نبودن طبیعت و علت غایی داشتن آن را رفع کند:

غایت داشتن در اینجا معنایش توجه طبیعت به یک کمال است، به چیزی که آن

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۴۴۶

۲. همان، ص ۴۴۷

چیز کمال او باشد. این مطلب با حرکت هم جور درمی آید، البته با حرکت جوهری و الا با کون و فساد جور در نمی آید. مشکل است که ما به کون و فساد قائل شویم و در عین حال روّیه هم قائل نشویم و مع ذلک بتوانیم بگوییم جهت دار است، زیرا معنای کون و فساد این است که صورتی زائل می شود و صورت دیگری می آید، آن وقت غایت داشتن به معنای جهت داشتن برای خود طبیعت دیگر معنا ندارد. ولی اگر ما در باب جواهر هم قائل به حرکت شویم، حرکت به حسب طبع خودش جهت دارد. حرکت یک حقیقت جهت دار است یعنی سویی دارد و به سویی می رود. اساس غایت داشتن این است که طبیعت متوجه چیزی باشد که آن چیز کمال آن است؛ نشانه گیری کرده است، توجه دارد؛ هدف همان نشانه است. البته راز و رمز حقیقی اش را شاید کسی نتواند کشف کند ولی وجودش کشف شده است که این گونه است. گویی میان آن کمال که هنوز وجود ندارد و آنچه که الآن طبیعت دارد، میان حالت بالقوه و حالت بالفعل یک جذب و انجذابی موجود است.^۱

ماحصل بحث مطهری آن است که اگر ما بخواهیم کمالی را برای موجودات طبیعی در نظر بگیریم که طبیعت همواره رو به سوی آن دارد و غایت اوست و توجیه کننده ی توجه و میل طبیعت به کمال است بی گمان باید متوسل شویم به حرکت جوهری؛ زیرا در غیر این صورت باید بگوییم کمال طبیعت با کون و فساد صورت هایی که بر آن عارض می شود از طریق رویه و تفکر حاصل است و دیگر جهت داشتن حرکت طبیعت، معنا ندارد و چون طبیعت رویه ندارد بنابراین کمال خواهی آن هم منتفی است و نمی توان علت غایی برای آن در نظر گرفت.

دقت در این بیان نیز موجب می شود فهم کنیم که اشکال خلط بین غایت و علت غایی هنوز پابرجاست. زیرا در پاسخ به مطهری باید چنین گفت که آن چیزی که موجب حرکت جوهری طبیعت به سمت نهایت خودش می شود، غایت دار بودن آن است نه علت غایی داشتن آن. یعنی از آن جا که هر طبیعتی بالضروره دارای یک غایت و نهایی است، حتماً به آن نهایت خواهد رسید و این ارتباطی با تفکر داشتن یا نداشتن طبیعت ندارد و هیچ ضرورتی وجود ندارد که ما

۱. همان، ص ۴۳۷

بگوییم طبیعت به سمت یک کمال نهایی که آن را درک کرده و نسبت به آن شوق پیدا کرده، در حرکت است. باید در این جا کمال شیء را همان نهایت شیء در نظر گرفت، در این صورت به راحتی مسئله قابل حل خواهد بود. یعنی به جای اینکه بگوییم هر شیء متحرک دارای یک کمال بالقوه است و از جهت بالقوه بودن به آن کمال دوم خواهد رسید، باید بگوییم هر شیء متحرک دارای یک نهایت است که لاجرم به آن نهایت خودش خواهد رسید، آن نهایت هم همان غایت اوست نه علت غایی او. ابن سینا نیز با اشاره به این که آن چه موجب کامل شدن شیء می شود، علت غایی شیء است نه غایت او می گوید:

غایتی که شیء به خاطر آن است (یعنی علت غایی)، با وجود آن غایت، شیء باطل نمی شود بلکه شیء با وجود آن غایت کامل می شود. غایت را اگر با نفس حرکت مقایسه کنیم می شود نهایت حرکت که این علت غایی نیست، بلکه غایت به معنای علت غایی باید متمم و مکمل وجود شیء باشد. نهایت حرکت مکمل حرکت نیست چون آن جا دیگر حرکت معدوم است اصلاً وجود ندارد تا بخواهد کمالی به حرکت بدهد.^۱

بنابراین بوعلی نیز قائل به این است که غایت کامل کننده نیست، علت غایی است که موجب کمال شیء می شود. اما به علت اینکه در بسیاری موارد در بیانات فلاسفه غایت و علت غایی به جای هم استفاده شده اند، اشکالاتی ایجاد شده است. به طور مثال در عبارت بالا شیخ از لفظ غایت به جای علت غایی استفاده کرده است.

پس از ابن سینا نیز همچنان اشکال مغالطه میان علت غایی و غایت پابرجاست چنان که ملاصدرا نیز با همین رویکرد اشکال رویه نداشتن طبیعت را پاسخ می دهد:

اینطور نیست زمانی که طبیعت رویه نداشته باشد فعلی که از او صادر می شود متوجه غایتی نباشد زیرا این رویه نیست که فعل را صاحب غایت می کند بلکه رویه فعلی را که اختیار کرده تمایز می دهد و آن فعل را از بین افعالی که جایز است اختیار کند، انتخاب می کند؛ سپس برای هر یک از آن افعالی که می توانست اختیار کند غایت مخصوصی است که آن فعل لذاته به آن غایت می رسد نه با

۱. ابن سینا، الشفا، الالهیات، ص ۲۹۵

جعل جاعل و از آن مواردی که حرف ما را تأیید می کند این است که خود رویه

فعلی است که غایت دارد ولی خودش به رویه دیگری محتاج نیست.^۱

هرچند فیلسوفان اسلامی ابتدا که سخن از غایت به میان می آید دو معنا برای آن تعریف کرده اند و به نوعی میان این دو معنا تفاوت قائل شده اند اما میبینیم که در مباحث مختلف این دو معنا را به جای هم استفاده کرده اند به طوری که حتی فلاسفه‌ی معاصر نیز این مغالطه را پی گرفته اند. آنان نیز تأکید دارند تمام موجودات در پی هدف (یعنی علت غایی) هستند. از جمله استاد مطهری از زبان ملاحادی سبزواری می گوید هر چیزی خواهان غایت و هدفی در پی خویش است، حتی فاعل‌هایی از سنخ طبایع که فاقد شعور و ادراکند.^۲ یعنی اینکه هر جا که علت هست همان طور که ناگزیر علت فاعلی وجود دارد علت غائی نیز وجود دارد و اصل علت غائی بر سراسر کائنات و مخلوقات، اعم از مجرد و مادی و اعم از ذی شعور و غیر ذی شعور، حکمفرماست.^۳

بنابراین از نظر مشهور فلاسفه، هر معلولی علت غایی دارد. هر فعلی که در عالم محقق می شود دارای علت غایی است، خواه فاعل آن، عالم و مختار باشد یا نه. از این رو افزون بر افعالی که از سوی فاعل‌های عالم و مختار صادر می شود، افعال طبیعی که از سوی فاعل‌های غیر عالم و غیر مختار صادر می شوند نیز علت غایی دارند.^۴ طباطبایی نیز که از فیلسوفان معاصر است با تأکید بر همین دیدگاه به تفصیل علت غایی را برای موجودات بی جان و بی اختیار تبیین می کند. وی می گوید:

هر غایتی که ما از فعلی از افعال اختیاریه خود می خواهیم چیزی است که او را برای تأمین احتیاج وجودی می خواهیم: گرسنه ایم و با خوردن غذا سیری می خواهیم، تشنه ایم و با نوشیدن آب سیراب شدن می طلبیم و همچنین؛ یعنی ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می نماییم. ساده تر بگوییم: نسبت غایت به ما که فاعل هستیم نسبت کمال است به نقص و از همین راه ما طبق

۱. ملاصدرا، حکمت متعالیه، ج ۲، ص ۲۵۷

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۴۱۹

۳. همان، ص ۴۳۰

۴. نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۲۱۲

«قانون تکامل عمومی» خواهان کمال خود هستیم و از این روی از فعالیتهای وجودی خود آنچه می‌تواند کمال مزبور را به وجود آورد و با آن مرتبط است در راه آن به مصرف رسانیده و آن را به وجود آورده و کمال خود را می‌یابیم: برای رسیدن به مکانی راه می‌رویم، برای به دست آوردن «سیری» دست و دهان را به کار می‌اندازیم و... پس در حقیقت، فعل خود را تبدیل به غایت (شکل کامل وجود خودمان) می‌نماییم و از این راه، حقیقت غایت عبارت است از «صورت کامل تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص تر موجود خود را تبدیل به وی نماید». از این بیان روشن می‌شود که در جهان طبیعت که قانون تکامل عمومی حکمفرماست همه علل طبیعی در کارها و فعالیتهای خود در واقع غایت و آرمان را دارند و هر شکل کامل وجودی، علت غائی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد که علتش منظور داشته است و البته مفهوم «منظور داشتن» در اینجا «به فکر افتادن و به خاطر سپردن» نیست بلکه رابطه مخصوص واقعی است که میان «ناقص» و «کامل» بوده و ناقص را به سوی کامل رهبری نموده و می‌راند و غایت فکری نیز در افعال اختیاریه ما یکی از مصادیق این حقیقت است.^۱

علت پیش آمدن این مغالطه که تمام موجودات عالم اعم از ذی شعور و فاقد شعور دارای علت غایی هستند مغالطه‌ی یاد شده یعنی خلط میان غایت و علت غایی است. زمانی که در بیانات فیلسوفانی همچون طباطبایی دقت کنیم متوجه خواهیم شد که منظور وی از آن چیزی که کمال بعد از نقص است قطعاً غایت یعنی نهایت کار نیست زیرا نهایت کار جایی است که حرکت در آن به پایان می‌رسد و شایسته نیست هر پایانی را کمال محسوب کنیم. به عبارت دیگر تمام موجودات زنده اعم از ذی شعور و فاقد شعور دارای غایت هستند اما همه‌ی آن‌ها دارای علت غایی نیستند زیرا فرض علت غایی داشتن یعنی ادراک و شعور داشتن. برای موجودی که فاقد شعور است فرضی متناقض و غیر قابل پذیرش است. در نتیجه اگر بپذیریم که علت غایی همان شوق و انگیزه است و ارتباطی با غایت که نتیجه و اثر فعل است ندارد اشکال پیش نمی‌آید که چگونه علت غایی را برای موجود غیر ذی شعور می‌توان اثبات کرد؟ زیرا از این منظر اصلاً ضرورتی

۱. طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۲۰۴، مجموعه آثار شهید مطهری، مطهری، ج ۶؛ ص ۲۰۲

ندارد که موجود غیر ذی شعور دارای علت غایی باشد. پیش از این دیدیم که دیدگاه استاد مصباح آن است که علت غایی یعنی همان شوق، رضایت و میل و اشتیاق. وی معتقد است: هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن، انجام بگیرد. خواه علمی که عین ذات فاعل باشد چنانکه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه می‌شود و خواه علمی که لازمه‌ی علم به ذات باشد چنانکه در فاعل بالعنایه قائل شده‌اند و خواه علمی که از عوارض انفکاک پذیر از ذات باشد چنانکه در فاعل بالقصد تحقق می‌یابد. همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچ‌گونه محبت و رضایت و میل و کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی‌علاقگی و نفرت و اشمئزاز، آن را انجام دهد.^۱

اما از آن جایی که شوق نفسانی را علت غایی معرفی می‌کند، معتقد است فاعل طبیعی نمی‌تواند دارای این میل و اشتیاق باشد زیرا اساساً برای او میل داشتن معنا ندارد، فاعل طبیعی شعوری ندارد که بتواند میل داشته باشد و میل و شوق در جایگاهی است که شعوری قابل تصور باشد. از نظر او:

با توجه به اینکه فاعل‌های طبیعی «فاعل بالطبع» و فاقد شعور و اراده هستند نسبت دادن «میل طبیعی» به آنها بیش از یک تعبیر استعاری نخواهد بود چنانکه شیمی دانان بعضی از عناصر را دارای «میل ترکیبی» می‌دانند و فرض نفی شعور و اراده از فاعل‌های بالطبع و اثبات میل و خواست حقیقی (که متضمن معنای شعور است) برای آنها فرض متناقضی است؛ اما اگر «میل طبیعی» را به «جهت حرکت» تفسیر کنیم جهتی که طبع موجود متحرک، اقتضای آن را داشته باشد و آن را تعبیری مبنی بر تشبیه و استعاره تلقی نماییم در این صورت، حقیقتی بنام علت غائی اثبات نخواهد شد و حداکثر نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که هر حرکتی که به مقتضای طبع متحرک باشد جهت آن هم به اقتضای طبع آن، تعیین می‌یابد.^۲

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۰۳

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۸

عبودیت نیز با یادآوری این نکته که علت غایی در واقع آن غایتی است که برانگیزنده فاعل باشد و او را به حرکت وادارد معتقد است برای اینکه غایت برانگیزنده باشد و فاعل را به حرکت و فاعلیت وادارد باید فاعل، غایت را دست کم تصور کند، پس از تصور است که غریزه لذتجویی یا عقل کمال طلب او را برانجام دادن فعل برمی‌انگیزد. لذا در فاعلی که فاقد شعور و ادراک است و نمی‌تواند تصویری از غایت داشته باشد علت غایی متصور نیست. پس مسئله علت غایی در برای موجودات فاقد شعور همچون گیاهان منتفی است.^۱

درباره این نوع نگاه که «لازمه‌ی غایت داشتن، شعور داشتن است»، مطهری دیدگاهی را بیان می‌کند که ریشه‌ی آن نظرگاه ملاصدرا در باب شعور داشتن طبیعت است، از بیان مطهری چنین برمی‌آید که وی نیز معتقد است که به هر حال برای اثبات اینکه موجود غیر ذی شعور را دارای علت غایی بدانیم ناچاراً باید نوعی شعور برای او در نظر بگیریم. او می‌گوید اگر کسی بگوید وجود غایت در موجودات نشانه وجود نوعی شعور در آنهاست، ولی نه به این صورت که هر جا شعور باشد انتخاب هم باشد بلکه مانند حیوان وقتی که براساس غریزه خود به سمت چیزی که برای او سودمند است حرکت می‌کند؛ می‌گوید بله این هم نظر خوبی است، یعنی این نظر که ما بخواهیم شعور را به صورتی تعریف کنیم که ضرورتاً انتخاب کردن در آن نباشد قابل پذیرش است زیرا شعور درجات مختلف دارد که بعضی از درجات آن نزدیک به افق لاشعوری است و به این معنا ما شعور را حتی از جمادات هم نمی‌توانیم نفی کنیم. توجه به کمال و عشق به او را می‌توان نوعی شعور نامید. البته شعور تعریف ندارد و در اینجا استناد می‌کند به بیانی از ملاصدرا که وجود را مساوی با شعور می‌داند. می‌گوید چیزی که ما اسمش را شعور گذاشته ایم درجه‌ای عالی از شعور است. شعور یعنی وجدان و هر وجودی که خود را وجدان نکند با لاوجدان تفاوتی ندارد. طبیعت ترکیب وجود و عدم است آنگاه بحث صدرا را در رابطه با زمان و جسم بیان می‌کند که جسم در نزد خود حاضر نیست، هیچ لحظه‌ای در نزد لحظه‌ی دیگر حضور ندارد ولی نحوه وجود نحوه وجودی است که جمع و حضور در اینجا پیدا نمی‌شود. البته باز در عین حال وجود است و در همان حدی که وجود است نمی‌شود گفت که شعور نیست، اما آن قدر این وجود با عدم آمیخته است و این علم و آگاهی آن قدر با ناآگاهی توأم است که برای انسان قابل تصور نیست که این

۱. عبودیت، هستی‌شناسی، ص ۱۶۵

چگونه آگاهی ای است. در نهایت می‌فرماید: اصل مطلب این است که وجود مساوی است با شعور؛ منتها ما وجودهای توأم با عدم را همان طور که خودشان را نمی‌توانیم درک کنیم شعورشان را هم نمی‌توانیم درک کنیم.^۱

بنابراین نهایت چیزی که می‌توان درباره علت غایی گفت این است که اگر علت غایی را آن تصور و شوق فاعل برای رسیدن به کمال خودش در نظر بگیریم باید بگوییم موجود لاشعور فاقد علت غایی است و اثبات شعور و آگاهی برای موجودی که فاقد انتخاب و تصور و مجرد و شوق است، اگر نگوییم محال است باید بگوییم با برهان قابل اثبات نیست.

پس از اینکه روشن کردیم جهان طبیعت دارای غایت و نهایی معین است و همواره به سمت آن حرکت می‌کند جای این پرسش باقی است که آیا از هیچ طریقی نمی‌توان علت غایی را برای نظام آفرینش اثبات کرد؟ یا اگر بخواهیم پرسش را به گونه‌ای دیگر مطرح کنیم خواهیم گفت: چگونه می‌توانیم هماهنگی موجودات را برای یک هدف خاص که ارتباطی با تکامل شخصی آن موجود ندارد، اثبات کنیم؟^۲

در پاسخ خواهیم گفت یک راه برای اثبات علت غایی برای نظام آفرینش یعنی جهان طبیعت وجود دارد. فیلسوفان برای این کار به سراغ نوع دیگری از تأثیر علت غایی بر موجودات می‌روند که هماهنگی‌های موجود در جهان را تبیین می‌کند.

۲. تأثیر طولی علت غایی

در این نوع اثرگذاری، موجود زنده خودش تحت اراده‌ای بالاتراز خود قرار می‌گیرد، یعنی موجود زنده همراه با فعلش، خود فعلی فاعلی بالاتراست که آن فاعل با فعلش نیز تحت تدبیر و اراده‌ی فاعلی بالاتر قرار دارد و به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا به آن فاعلی برسیم که بالاتراز او فاعلی نیست و علت العلل و فاعل تمام فواعل است.

ملاصدرا این نوع از فاعلیت را فاعلیت «بالتسخیر» می‌نامد ملاصدرا در تعریف این نوع فاعلیت توضیح می‌دهد که فاعلیت آن به این صورت است که طبیعتی که توسط یک قوه ی

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، صص ۴۳۹ تا ۴۴۱

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۱۲

قاهره استخدام یافته است، افعالش را تحت استخدام آن قوه‌ی قاهره انجام می‌دهد مثلاً افعالی که از قوای حیوانی صادر می‌شود بخاطر اطاعت از نفس و تحت تسخیر او است، به طور مثال دفع و جذب و هضم و... همگی افعالی هستند که نه به خاطر طبیعت قوا انجام می‌شوند و نه بالقسر بلکه به حسب موافقتشان با قوای بالاتر یعنی نفس است. این نوع فاعلیت غیر از انجام فعل به صورت ارادی است مثلاً نفس زمانی که بدن را به اختیار خود حرکت می‌دهد، این حرکت نسبتی با نفس دارد و نسبتی با بدن، در نسبتش با نفس می‌گوییم این حرکت و فعل اختیاری است و زمانی که به بدن نسبت داده شود آن را تسخیری می‌نامیم زیرا بدن و قوای طبیعی‌اش اختیار ندارند.^۱ در ادامه ملاصدرا به این نکته توجه می‌دهد که تمام موجودات عالم به نوعی مجبورند یعنی تحت تسخیر اراده‌ای بالاتر از خود قرار دارند و آن فاعل بالاختیار محض که مجبور و تحت تسخیر هیچ اراده‌ای نیست تنها ذات مقدس پروردگار است که تمام موجودات عالم چه آن‌هایی که مختار هستند یا آن موجوداتی که مجبورند و دارای قدرت اختیار نیستند همگی مسخر او هستند.^۲ چنان‌که طباطبایی نیز در تعریف این نوع از فاعلیت می‌گوید:

اگر تمام فاعل‌های عالم از آن جهت که همراه با فعلشان (معلولشان) فعل فاعل دیگری هستند، به آن فاعل دیگر نسبت داده شوند؛ به آن‌ها فاعل بالتسخیر می‌گویند یعنی در انجام دادن فعل خویش مسخر اراده‌ی فاعلی بالاتر از خود هستند.^۳ یک نمونه از این نوع فاعلیت که در عالم ماده رخ می‌دهد را مطهری بیان می‌کند که یک فاعل طبیعی خود تحت تسخیر فاعلی بالاتر از خودش قرار دارد:

اگر در طبیعت دیدیم که یک فاعل طبیعی از میان چند مورد یکی را انتخاب می‌کند، دلیل بر این است که طبیعت مسخر یک نیروی انتخابگری است که آن نیروی انتخابگر برای طبیعت انتخاب می‌کند. مثلاً ممکن است میان طبیعت بی‌جان و طبیعت جاندار انطباق و پیوستگی‌ای باشد، حال اگر انتخابی صورت گرفت این انتخاب از جاندار است نه بی‌جان. یا مثلاً اگر جنین را در نظر بگیریم،

۱. ملاصدرا، حکمت متعالیه، ج ۳، ص ۱۳

۲. همان، ص ۱۴

۳. طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص ۱۷۳

یعنی طبیعت مادی جنین و موادی که این جنین از آنها تشکیل شده است، این مواد نمی‌توانند انتخابگر باشند ولی نفس مادر یا نفس خود همین جنین یا قوه فوق نفس که همه اینها را در تسخیر دارد مانعی ندارد که او انتخاب کند.^۱

این نوع فاعلیت به این معناست که حتی علت غایی که فاعل فاعلیت موجود زنده است نیز در تسخیر آن فاعل بالاتر قرار دارد، یعنی اگر فاعل پایین تر شوق و میل پیدا می‌کند به غایت یک فعل، این شوق و میل و یا به تعبیر مشهور فلاسفه علم او به غایت فعل و همچنین انتخابی که انجام می‌دهد همگی تحت تسخیر اراده فاعل بالاتر است و اینها مسخر او هستند. در فلسفه‌ی اسلامی خداوند مالک حقیقی جهان و پدید آورنده و مدبّر آن است، بنابراین تمام جهان تحت تسخیر اراده‌ی اوست. همه‌ی موجودات و فاعل‌ها اعم از فاعل‌های مختار یا بی‌اراده و فاعل‌های دارای حیات یا بی‌جان همگی تحت سیطره‌ی فاعلیت الهی هستند و افعال و رفتار خود را در همین مجموعه به انجام می‌رسانند.

برای غایتمند بودن جهان سه معنا آورده شده است که به نظریکی از فلاسفه‌ی معاصر تنها یک معنای آن صحیح است. دیدگاه اول این است که برای هر طبیعتی و همچنین کل جهان میل خاصی به سوی غایت معینی اثبات کنیم که موجب حرکت به سوی آن شود که این دیدگاه ارسطوئیان است و ثابت کردیم که غلط است. دیدگاه بعدی آن که برای تمام موجودات نوعی شعور در نظر بگیریم و مانند فاعل‌های مختار با آنان برخورد کنیم که آن نیز مورد پذیرش نیست زیرا این مطلب را با برهان نمی‌شود اثبات کرد. اما دیدگاه صحیح این است که همه فاعل‌های طبیعی را مسخر فاعلیت الهی قرار دهیم و به این ترتیب همه حوادث را دارای هدف و علت غائی بدانیم علتی که نه در درون آن‌ها که در ذات خداوند وجود دارد. در واقع آن‌چه در جهان طبیعت تحقق می‌یابد غایات حرکات است نه علل غائی.^۲

بنابراین به نظر این فیلسوف معاصر، چون شعور داشتن طبیعت و در نتیجه علت غایی داشتن آن غیر قابل پذیرش است در نتیجه تنها راه باقی مانده، این است که افعال جهان طبیعت را غایات حرکات بنامیم نه علت غائی، از این نظرگاه جهان طبیعت خودش غایت است برای

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۴۳۹

۲. مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، صص ۱۲۱ تا ۱۲۲

خداوندی که علت غائی حقیقی همه موجودات است. جهان خود غایتی است که فاعل و علت غایی دارد. ابن سینا در رابطه با غایت نداشتن خداوند و اینکه او خودش غایت تمام موجودات عالم است می‌گوید:

غایت به طور مطلق از فعل خداوند سلب می‌شود زیرا فاعلی که فعل خود را برای غایتی مشخص انجام می‌دهد به دو وجه غیر تام است؛ وجه اول این است که فاعل آن غایت را قصد می‌کند، مقتضای قصد کردن هم این است که فاعل به وسیله‌ی آن غایتی که قصد کرده کامل شود، وجه دوم این است که ماهیت آن غایت فاعلیت فاعل را تمام می‌کند بنابراین اقتضای این را دارد که فاعل در ذاتش ناقص باشد ولی خداوند چون ذات او تمام است و واحد است و کثرت در او راه ندارد و چیزی قبل و بعد او نیست بنابراین فعل او غایت ندارد بلکه او در ذاتش فاعل است و غایت برای تمام موجودات است.^۱

اما غایت داری خداوند را می‌توان به گونه‌ای دیگر تعبیر کرد که اشکالات مطرح شده توسط بوعلی در آن وجود نداشته باشد. طباطبایی در توضیح این مطلب می‌گوید:

از آن جا که موجودات این جهان فعل خداوند آفریدگار می‌باشند و هر واحد از آنها غایتی دارد، پس فعل خدای پاک نیز بی‌غایت نخواهد بود. ولی این غایت، تنها برای فعل، غایت شمرده می‌شود یعنی غایت آفرینش است نه غایت «آفریدگار»، زیرا غایت فاعل به معنایی که اثبات کردیم کمالی است که نقص فاعل را ترمیم می‌نماید و برای خدای آفریدگار، نقص نمی‌توان فرض کرد.^۲

علامه طباطبایی در ادامه همین مطلب اشاره می‌کند به اینکه فلسفه عالی به مورد آفریدگار به یک معنای عمیق‌تر و دقیق‌تر، غرض و غایتی برای خداوند اثبات می‌کند.^۳ هرگاه این غایتی که مخصوص به خداوند است روشن شود آن‌گاه خواهیم فهمید چگونه موجودات به سمت کمال بی‌نهایت حرکت می‌کنند.

۱. ابن سینا، شرح اشارات و تنبیهات محقق طوسی، ج ۳، ص ۱۴۳

۲. طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۲۰۶

۳. همان

وجه تحقق امور اتفاقی در عالم

پس از اثبات این مطلب که ممکن نیست جهان طبیعت بدون علت غایی باشد و به سمت هدفی معین که همان کمال اوست در حرکت نباشد، باید به اشکال وقوع تصادف در عالم موجودات زنده پرداخت. پیروان داروین اشکال می‌کنند که اگر طبیعت حقیقتاً به سمت کمال خود در حرکت است و دارای علت غایی است پس وقوع تصادف در عالم چه علتی دارد و اساساً چگونه می‌توان وقوع تصادف را توجیه کرد؟ تصادفی که به زعم داروینیست‌ها در هر دو مرحله‌ی انتخاب طبیعی صورت می‌گیرد و قابل پیش‌بینی نیست.

مطهری درباره‌ی اموری که ما به آن‌ها اتفاقی می‌گوییم، مانند اتفاق سرمای آذربهار که با از بین بردن محصول، به رشد اقتصاد ضربه می‌زند، یا رفتن به بازار برای خرید نیازمندی‌ها و ملاقات اتفاقی یک دوست؛ می‌گوید این نوع حوادث اتفاقی در واقع غایاتی هستند که بدون ارتباط با فاعل و بدون اینکه مقتضی فاعل باشند به دنبال کاری می‌آیند.^۱ غایت در اینجا به این معناست که فاعلی غایت معینی را اراده می‌کند لکن به غایتی دیگر می‌رسد که اصلاً آن را قصد نکرده است. ملاصدرا اموری که حادث می‌شوند را به چهار گروه تقسیم می‌کند. برخی از آن‌ها دائم‌الوقوعند، این امور همواره واقع می‌شوند و هیچ عارضه‌ای مانع به وجود آمدن آن‌ها نیست، برخی اکثری‌الوقوع هستند، یعنی اگر مانعی بر سر راه آن‌ها ایجاد نشود همیشه به وجود می‌آیند مانند بسیاری از رویدادهای طبیعت، برخی از امور نیز متساوی‌الوقوع نامیده می‌شوند مانند نشستن و برخاستن یک شخص که معمولاً تعداد نشستن و برخاستن‌های هر انسانی با هم مساوی است و اما اموری دیگری هستند که به آن‌ها اقل‌الوقوع می‌گویند، یعنی در نوع خود کم‌تر روی می‌دهند. صدرالمتهلین توضیح می‌دهد که دسته‌ی اول و دوم علت دارند و کسی در رابطه با آن‌ها نمی‌گوید اتفاقی هستند زیرا معمولاً این امور به وجود می‌آیند و علت مشخصی هم دارند. اما آن اموری که مساوی‌الوقوع هستند واقع می‌شوند یا نشوند و همچنین اموری که معمولاً واقع نمی‌شوند مانند انگشت اضافه برای جنین؛ با احتساب وجود علت‌هایشان آن‌ها نیز دائمی یا اکثری هستند و علت اینکه ما به آن‌ها اتفاقی می‌گوییم آن است که نسبت به علت این امور جهل داریم.^۲ وی در این رابطه

۱. همو، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۲۰۷

۲. ملاصدرا، حکمت متعالیه، ج ۲، ص ۲۵۵

مثال معروفی را بیان می‌کند که شخصی چاهی را می‌کند و به جای اینکه به آب برسد به گنج می‌رسد. صدرا می‌گوید چنین چیزی گرچه به ظاهر تصادفی و اتفاقی واقع شده است، اما اگر در نظر بگیریم که این زمینی که شخص آن را حفر کرده، قبلاً یک گنجی در آن قرار داده شده است و این شخص حفرکننده هم دقیقاً به همان مقداری که لازم است تا به گنج برسد، زمین را حفر کرده است ضروری است به گنج برسد و اصلاً اتفاقی در کار نیست بلکه همه چیز با قیاس با علت‌های خودش ضروری است و نمی‌توان هیچ حادثه و رویدادی را اتفاقی و تصادفی نامید، بلکه اگر از نظر کسی که جاهل به اسباب و مسببات است نگاه کنیم در قیاس با او این رویداد اتفاقی است.^۱

به اموری که به این صورت واقع می‌شوند و فاعل آن‌ها را از ابتدا قصد نکرده است غایات بالعرض می‌گویند، یعنی غایتی که شخص از اول آن را در نظر نداشته است ولی علت‌ها و اسباب به گونه‌ای کنار هم قرار گرفته‌اند که منجر به چنین چیزی (مثلاً رسیدن به گنج) شده است، اما اموری که شخص آن را از اول قصد می‌کند و اسباب هم به گونه‌ای کنار هم قرار می‌گیرند که نهایتاً منجر به قصد فاعل می‌شوند غایات بالذات می‌گویند (مانند وقتی که یک حفرکننده چاه قصد می‌کند به آب برسد و در نهایت هم به آب می‌رسد). لذا:

اتفاق در علت غائی به معنای ترتب غایت بر فعلی است که آن فعل، غایت بالذات او نیست و لذا از آن تعبیر به غایت بالعرض می‌کنند که در مقابل غایت بالذات قرار دارد.^۲

فیض کاشانی امور نادر الوقوع را به نسبت اسباب آن واجب می‌داند و به نظری نیز اتفاقی نامیدن امور نادر تنها از جانب شخص جاهل به علل است و تفاوت این امور با امور دائمی و اکثری این است که امور دائمی و اکثری به غایت بالذات خود می‌رسند برخلاف امور اقلی که به غایات بالعرض ختم می‌شوند و غایت بالذات هم برای امور طبیعی صدق می‌کند و هم امور ارادی.^۳

به عقیده ابن سینا نیز غایت بالذات یعنی چیزی که فاعل بالفعل آن را قصد کند.^۴ از طرفی،

۱. همان، ص ۲۵۶

۲. طباطبایی، نه‌یاه الحکمه، ج ۳، ص ۷۳۱: فالاتفاق فی العلة الغائية هو ترتب غایة علی فعل لیست غایة له بالذات، ولذا قد یعتبر عنها بالغایة العرضیة، و تُقابلها الغایة الذاتیة

۳. فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۷۱

۴. ابن سینا، الشفا، الطبیعیات، السماع الطبیعی، ج ۱، ص ۶۸

بوعلی غایت را مشترک لفظی بین دو معنا می‌داند: یکی آن چیزی که فعل به هر حال به آن ختم می‌شود چه آن را قصد کند یا نکند و معنای دیگر آن که فاعل بالفعل آن را قصد کند. ^۱ بعد می‌گوید که غایت بالذات در واقع همان غایت به معنای دوم است. ^۲

ما در بحث مفهوم شناسی غایت و علت غایی توضیح دادیم که آن چیزی که فاعل آن را قصد کند یعنی معنای دوم از لفظ غایت، همان علت غایی است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت معنای دوم از غایت، غایت بالذات و علت غایی، هر سه در حقیقت یک چیز هستند. حال که چنین است باید پذیرفت که غایت بالذات که همان علت غایی است در موجودات زنده فاقد شعور معنا ندارد، یعنی نمی‌توان گفت هرگاه موجودات به غایت بالذات خود نرسیدند، پس حتماً به غایت بالعرض یا غایت ضروری خواهند رسید، چنان‌که ابن سینا زمانی که از اتفاقی که مورد نظر دیمقراطیس است سخن می‌گوید اتفاق مورد نظر او را به غایت بالعرض نسبت می‌دهد. و در جواب اتفاق مورد نظر انبازقلس، آن را به امر ضروری نسبت می‌دهد. ^۳ پذیرفتن چنین تفکیکی تنها زمانی است که ماقائل به غایت بالذات برای طبیعت باشیم، در حالی که ما گفتیم فرض قصد کردن و تصور و ادراک داشتن برای موجودی که فاقد شعور است فرض متناقضی است، نتیجه آنکه طبیعت اساساً شعوری ندارد که بخواهد امری را قصد کند.

ما در بیانات ملاصدرا در حاشیه اش بر کتاب الهیات شفا نیز می‌بینیم زمانی که این اشکال را مطرح می‌کند که طبیعت نمی‌تواند اموری مانند مرگ و ذبول و اجزاء زائد را قصد کرده باشد در حالی که این امور از ضروریات ماده است بنابراین این امور نمی‌توانند مقصود طبیعت باشند پس غایت بالذات نیستند، در جواب می‌گوید ما منکر وقوع اتفاق به این معنا در طبیعت نیستیم ^۴ وی در پاسخ به این اشکال در طی بیان مفصلی توضیح می‌دهد که غایت ذاتی حرکت آب باران این نیست که یک باغ را در یک نقطه از زمین به وجود بیاورد و اگر چنین پدیده‌ای رخ دهد می‌گوییم اتفاقی بوده است. صدرا می‌گوید آنچه که ما ادعا کردیم این است که برای قوای فعال طبیعت

۱. همان، ص ۶۷

۲. همان، ص ۶۸

۳. ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۱، السماع الطبيعي، ص ۶۸

۴. لکن لا تتكرأن يكون للاتفاق مدخل في تكون الأمور الطبيعية بالقياس إلى خصوصيات أفرادها

غایات معین ذاتی است که اگر قسری یا امری عرضی عارض نشود لامحاله به آن غایت میرسند و اما آن امور قسری دائمی و اکثری نیستند همانطور که برهان آوردیم پس منظور از غایات معلولاتی هستند که دائماً یا اکثراً قوای طبیعت به آن ها منجر می شود آن گاه مثال دانه گندم و دانه جو را بیان می کند که همیشه چنین است که از دانه گندم، گندم می روید و از دانه جو، جو.^۱

بنابراین صدرالمتألهین نیز اذعان دارد که امور اقلی در طبیعت رخ می دهند و اگر نام آن ها را اتفاقی بگذاریم مشکلی پیش نمی آید به شرطی که منکر اسباب و مسببات مخصوص آن اتفاقات نادر نباشیم. سخن صدرا این است که چنین اموری اقلی را نمی توان دلیل بر این گرفت که طبیعت غایت ندارد زیرا آنچه اهمیت دارد این است که طبیعت دائماً یا اکثراً به چیزی که غایت ذاتی اوست دست یابد و این مسئله همیشه انجام می شود مانند اینکه همیشه از گندم گندم می روید، مگر اینکه امر دیگری عارض شود یا قسری پیش بیاید. از این سخنان می توان نتیجه گرفت اموری مانند جهش که به ندرت رخ می دهند از آن جمله عوارضی هستند که طبیعت را از رسیدن به غایت بالذاتش یعنی آن چیزی که قصد ذاتی طبیعت است باز می دارد، اما واقع شدن چنین اموری دلیل بر این نیست که طبیعت اساساً هیچ غایتی ندارد. آقای مطهری نیز در پاسخ به اشکال مادیون که مربوط به وجود اموری مانند جهش در طبیعت است، می گوید:

بحثی که در این زمان، ما با مادیون در مسئله اتفاق و تصادف داریم، مسئله علت غائی است؛ و منظور از «غایت» غایت بالذات است. غایت بالذات از نظر فلاسفه الهی یعنی غایتی که طبیعت از اول به سوی آن و برای رسیدن به آن غایت حرکت می کرده است و رسیدنش به آن هدف ضروری است؛ یعنی این طور نیست که ممکن است به آن هدف برسد و ممکن است نرسد، بلکه در آن شرایطی که طبیعت حرکت می کند به سوی غایت خودش، رسیدنش به غایتش ضروری است، البته با اجتماع همه شرایطش؛ و آن غایت هم غایت بالذات است، یعنی واقعاً «ما لاجله الحركة» است، این حرکت به خاطر آن هدف صورت گرفته است... ما در باب غایات خواندیم که ما غایت بالعرض هم داریم. غایت بالعرض یعنی اینکه: طبیعت به سوی یک هدفی حرکت می کند ولی لازمه تحقق آن هدف

۱. ملاصدر، الحاشیة علی الہیات، ص ۲۵۲

پیدایش یک امر دیگری است. آن هدف طبیعت مقارن است با یک امری که طبیعت به خاطر آن امر کارش را انجام نمی‌دهد، بلکه به خاطر مقارن او انجام می‌دهد، ولی وجود آن غایت از این مقارن لاینفک است. ما اسم آن را «غایت بالعرض» می‌گذاریم. آن وقت ضروریها- یعنی آنها که ضروری هستند ولی غایت نیستند- اینها اموری هستند که لازمه ضرورت علت و معلولی است ولی در عین حال غایت طبیعت نیستند یعنی طبیعت برای رسیدن به آنها حرکت نمی‌کند.^۱

همه‌ی این توجیهاات در صورتی قابل پذیرش است که قائل به غایت بالذات باشیم، لکن ما با دلیل ثابت کردیم که طبیعت فاقد علت غایی و در نتیجه فاقد غایت بالذات است. بر طبق قاعده سنخیت همیشه از هر علتی معلول خاص خودش به وجود می‌آید و هر معلولی همیشه از علت معینی پدید می‌آید مثلاً هیچ‌گاه از دانه گندم، جو و از دانه جو، گندم نمی‌روید و این اصل طبق قاعده سنخیت قابل پذیرش است و نیازی به توسل به غایت بالذات نیست و اگر گاه اتفاق می‌افتد که جریان طبیعت تغییر می‌کند و به سمت دیگری حرکت می‌کند، این هم بر مبنای قاعده ضرورت علی معلولی است، ولی به دلیل تراحم میان علت‌های مادی حوادث به نحوی کنار یکدیگر قرار می‌گیرند که مسیر طبیعت عوض می‌شود مانند زمانی که یک جهش صورت می‌گیرد. آقای مصباح در این رابطه می‌فرماید:

تحقق دائمی یا غالبی نتایج مشخص و قابل پیش بینی در اثر سنخیت بین علت و معلول است یعنی هسته بلوط فقط با درخت بلوط سنخیت دارد نه با پدیده دیگر و پذیرفتن سنخیت بین آنها به معنای پذیرفتن چیزی به نام میل طبیعی در هسته بلوط نیست که آن را علت غایی برای پیدایش درخت بلوط بدانیم.^۲

نتیجه اینکه اگر تصادف را به معنای وقوع پدیده‌ای در نظر بگیریم که از روی قصد فاعل قریب طبیعی پدید نیامده باشد، چنین اتفاقی با توجه به معنای فاعل بالطبع نه تنها محال نیست بلکه ضروری است. بنابراین با وجود اینکه در جهان طبیعت حوادثی چون جهش یا انتخاب

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۴۰۳

۲. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۲۱

یک گونه‌ی خاص صورت می‌گیرد ولی هیچ یک از این رویدادها موجب انکار غایت‌مندی جهان و موجودات زنده نیست.

ملاصدرا درباره‌ی بی هدف نبودن نظام عالم و اینکه وقوع امور به ظاهر اتفاقی موجب اعتقاد به بی‌هدفی و عدم غایت‌مندی جهان نمی‌شود، بیان می‌کند جهان در نهایت کمال است و این موجودات به صورت اتفاقی و تصادفی و یا به صورت گزاف یا با یک اراده‌ی ناقصی که نیاز به انگیزه خارج از ذات دارد یا به حسب طبیعت لاشعور آفریده نشده‌اند و نتیجه می‌گیرد که وجود جهان با مقایسه با طبیعت کل عالم ضروری است، چه حرکت‌های این نظام طبیعی باشد یا قسری یا اینکه ارادی باشد زیرا هر چیزی در این عالم باید سبب و علتی داشته باشد و این نظام عالم هم برمی‌گردد به یک مبدأ واحد که اشیاء را به حسب حکمت و عنایتش خلق کرده است.^۱

نتیجه‌گیری

آن چه می‌توان از این مقاله نتیجه گرفت آن است که باید بدانیم غایت و علت غایی دو مفهومی هستند که اشتباه در درک درست آن دو، منشأ نتایج نادرستی همچون قول به عدم هدف‌مندی جهان شده است. این دو مفهوم هم از لحاظ مفهوم و هم از لحاظ ساختاری متفاوت از هم هستند. از طرفی از سخنان نوداروینیسیم می‌توان چنین فهمید که آن چیزی که آنان سعی در انکار آن داشته‌اند غایت داشتن جهان نیست، زیرا پذیرفتن غایت برای هر حرکتی لازمی ضروری عقل است، بلکه مسئله‌ی مورد بحث آنان همان علت غایی در عالم است که آن را نفی می‌کنند، در واقع این افراد علت مادی را علت واقعی پدید آمدن امور دانسته‌اند از این رو علت غایی را نیز منکر شده‌اند.

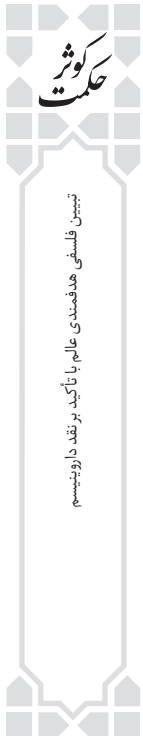
نکته قابل توجه دیگر آن است که وقوع تصادف و جهش در عالم موجودات زنده مسئله‌ای مورد پذیرش در فعل و انفعالات عالم ماده است و پذیرش آن لازمی اعتقاد به فاعل بالطبع است و توجیهاتی که پیشینیان از فلاسفه اسلامی از طریق تقسیم غایت به بالذات و بالعرض ارائه کرده‌اند، مردود است؛ زیرا اعتقاد به علت غایی و غایت بالذات برای طبیعت امری متناقض است.

۱. ملاصدر، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقیلة الأربعة، ج ۷ ص ۱۱۱.

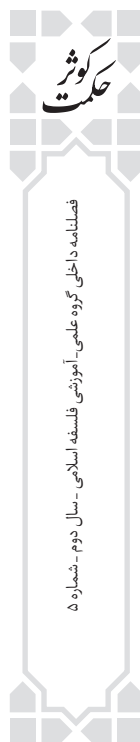
در نهایت باید گفت هدفمندی و هماهنگی میان موجودات عالم از طریق باور به فاعل بالتسخیر در فلسفه اسلامی قابل توجیه است، بنابراین تمام موجودات زنده در عالم ماده اعم از ذی شعور یا لاشعور در فلسفه‌ی اسلامی دارای غایت هستند و همگی آن‌ها دارای علت غایی هرچند به صورت طولی هستند، هیچ یک از آن‌ها به سمت و سوی بی‌هدفی حرکت نمی‌کند، هدف نهایی تمام آن‌ها کمال خودشان است و غایتی در نظر دارند که آن غایت همان وجود کامل و بی‌نقص خداوند است که صرف وجود است و هر چیزی که بهره‌ای از وجود دارد به نوعی بهره‌ای از آن وجود پاک و کامل و لایزال دارد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة من العرق فی الضلالت*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲. _____، *الشفاء، الطبيعيات*، انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۳. _____، *الشفاء، الهیات*، انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۵. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، دکتر شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۷.
۶. باربور، ایان، *دین و علم، پیروز فطورچی*، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۲.
۷. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، چاپ اول، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
۸. سجادی، سید جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
۹. صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره بیدی، *فرهنگ فلسفی*، انتشارات حکمت.
۱۰. علامه طباطبایی، *اصول فلسفه رئالیسم*، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۷.
۱۱. _____، *نهایة الحکمة*، چاپ دوازدهم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم.
۱۲. _____، *نهایة فلسفه (ترجمه نهایة الحکمة)*، چاپ اول، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، ۱۳۸۷.
۱۳. طریحی، فخر الدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، چاپ اول، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول، *هستی شناسی*، چاپ سوم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.
۱۶. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، چاپ سی و هشتم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۰.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، موسسه دار الهجره، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. فیض الکاشانی، *اصول المعارف*، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
۱۹. ارنست مایر، *چه چیزی زیست شناسی را بی همتا می کند*، ترجمه کاوه فیض الهی، چاپ اول، انتشارات جهاد دانشگاهی مشهد، مشهد، ۱۳۸۸.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چاپ یازدهم، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۹۰.
۲۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۷ و ۶ و ۵، چاپ هشتم، صدرا، تهران-قم، ۱۳۷۷.
۲۲. ملاصدرا، صدر الدین محمد، *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۲۳. _____، *حکمة المتعالیة فی الأسفار العقیلة الأربعة*، ج ۲ و ۳ و ۶ و ۷، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.



۲۴. _____، الحاشیه علی الھیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
۲۵. نبویان، محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، چاپ اول، حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۵.
۲۶. حقی، علی، تبیین غایت شناختی در زیست شناسی ارسطو، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۸/۲، بهار و تابستان ۱۳۹۱.



تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره چگونگی معیت بدن مثالی و نفس پس از مرگ

سحر خوئینی^۱
یحیی نورمحمدی^۲

چکیده:

تحقیق حاضر به لحاظ اثبات عینیت بدن عنصری دنیوی با بدن مثالی اخروی حائز اهمیت است. این تحقیق اثبات می‌کند، هر نفسی در آخرت با بدن مثالی مطابق اعمالش متحد می‌شود. پس اگر نفس در حین انجام افعالش موجب شود تا صورت‌های جزئی افعالش بجای اتحاد با مرتبه نفس ناطقه به موهومات صرف سقوط کنند در سرای آخرت مرتبه عقلی خود را از دست می‌دهد؛ آنگاه تحقیق حاضر از جهت تأمل در مسائل فوق ضروری می‌باشد. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی را درباره معیت نفس با بدن مثالی پس از مرگ را بررسی نموده و به نتایج ذیل دست یافت: علامه درباره معیت بدن مثالی و نفس در ضمن ظهور غیرزمانی افعال نفس در برزخ معتقد است نفس در برزخ تمام محسوساتش به فعلیت رسیده است و افعال ذاتی اش را به واسطه بدن مثالی اش انجام می‌دهد که این همان ظهور افعال نفس در برزخ است. اما درباره حضور بدن جسمانی مجرد مثالی در ضمن ظهور غیرزمانی افعال نفس در قیامت بر این باور است که بدن اخروی همان بدن دنیوی است که نشئه اش تغییر کرده است؛ آنگاه در این تحقیق اثبات می‌شود که بدن عنصری بمنزله ماده ثانیه برای صورت‌های بدن مثالی است. پس از آن جهت که بدن عنصری در صورت‌های بدن مثالی به فعلیت می‌رسد، بدن عنصری عین بدن مثالی است. درباره نفی حضور بدن عقلی غیر جسمانی در ضمن اتحاد نفس اولیاء الله با صفات فعل الهی در قیامت، دیدگاه علامه این است که در مقام فناء فی الله و مقام بقاء بعد از فناء، حضور بدن عقلی ابطال می‌شود؛ سپس تمام افعال اولیاء الله با صورت‌های کثیر غیرمتناهی به یک دفعه از ایشان صادر خواهد شد. و ازگان کلیدی: حرکت جوهری، نفس و بدن، بدن عنصری، بدن مثالی، بدن عقلی.

۱. فارغ التحصیل سطح ۳ جامعه الزهراء (ع)، رشته فلسفه اسلامی.

۲. استادیار دانشگاه ملایر.

مقدمه:

طبق دیدگاه علامه طباطبایی هیولی با پذیرش صورتی بعد از صورتی از مرحله مادی تا مرحله تجرّد از ماده و آثار ماده اتساع پیدا خواهد کرد. نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری هنگام مرگ با انقطاع حرکت اشتدادیش به واسطه بدن مثالی برزخی خود در صور جزئیة اعمال دنیویش امتداد پیدا می‌کند و در آن صورت‌ها از بهشت یا جهنم برزخی برخوردار می‌باشد. با آمدن قیامت معقولات نفس ظهور پیدا می‌کند و نفس با داشتن معقولات عقل بالفعل می‌تواند با بدن مثالی نوریه، زنده شدن هیولی به نور پروردگارش را مشاهده کند. اما نفوس با بدن مثالی ناریه در آخرت، هیولای بدن عنصری دنیویشان بواسطه اعمالی که کسب کرده‌اند در ظلمت‌ها قرار دارد. سپس اولیاء الله که در دنیا شاهد اعمال انسان‌ها بوده‌اند و در عالم خلقت تصرف کرده‌اند در قیامت نیز در اتحاد با اسماء و صفات فعل الهی در بهشت نفوس افراد دارای عقل بالفعل تصرف و تدبیر می‌کنند. در این تحقیق از دیدگاه فلسفی با رویکردی هستی‌شناسانه از آن جهت که معاد جسمانی و روحانی برای نفس در معیت با بدن مثالی اخروی اثبات می‌شود به این موضوع پرداخته خواهد شد. پس در این مقاله این مسأله تبیین و بررسی می‌شود که در برزخ و قیامت حرکت نفس منقطع می‌شود و نفس ظهور صورت‌های اعمالش را به عنوان جزای اعمال دنیوی مشاهده خواهد کرد. وجه ضرورت تحقیق حاضر به این خاطر است که تحقیقات صورت گرفته در مقالات، پایان نامه‌ها و کتابها در راستای این موضوع نتوانسته‌اند، عینیت بدن عنصری و بدن مثالی اخروی را اثبات نمایند. مطابق اغلب تحقیقات پیشین، بدن مثالی اخروی با تخیل نفس ساخته می‌شود در حالیکه در این مقاله اثبات می‌شود که بدن مثالی دارای حیات مرتبه مثالی می‌باشد که مدرک لذت و ألم است و با مرتبه نفس حیوانی متحد است؛ سپس وقتی نفس صورت‌های جزئیة اعمالش را تخیل می‌کند با این بدن مثالی افعال ذاتیش را در آخرت یکی پس از دیگری با صورت‌های متناهی انجام می‌دهد. درباره مفهوم شناسی واژگان کلیدی باید دانست که حرکت مجموعه ای از صورت‌های فعلیت یافته نیست که روی هم تراکم پیدا کنند؛ بلکه حرکت از امتداد وجود واحد سیلانی انتزاع می‌شود.^۱ حرکت جوهری به این معنا است که در انواع جسمانی صورتی بعد از صورتی

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۲۸.

حادث می‌شود و عالم جسمانی با تمام جواهر و اعراضش استکمال پیدا می‌کند.^۱ بدن همانا ماده مستعد حدوث نفس است.^۲ بدن عنصری مصدر افعال حیوانی بالقوه است.^۳ بدن مثالی واسطه تصرف نفس در بدن عنصری است که می‌تواند نزد اشخاص مختلف با هیأت‌های مختلف تمثیل پیدا کند.^۴ بدن عقلی در حکمت متعالیه نفی می‌شود و حتی اولیاءالله نیز در مرتبه تجرد فوق عقلی خود دارای بدن عقلی نمی‌باشند. برخی در عرفان بدن عقلی را پذیرفته‌اند و آن را مرتبه نازله نفس فوق عقلی می‌دانند که صور کلیه معقولات اولیاءالله بمنزله بدن عقلی ایشان است.^۵

۱- معیت بدن مثالی و نفس در ضمن ظهور غیر زمانی افعال نفس در برزخ

بعد از مرگ در برزخ افعال دنیوی نفس ظهور غیر زمانی پیدا می‌کنند که دیگر موجب اشتداد نفس نخواهند بود. البته طبق آنچه که علامه طباطبایی اثبات کرده‌اند و بزودی می‌آید نفس در برزخ و قیامت افعال خاص خودش را انجام می‌دهد؛ اما انجام این افعال ذاتی نفس است و موجب تغییر نفس نمی‌باشد.

۱-۱ انقطاع حرکت جوهری اشتدادی نفس در عالم مثال منفصل با مفارقت از بدن عنصری

دنیوی

در برزخ صور جزئیة مثالی نفس ظهور پیدا می‌کنند که رجوع دوباره به این صور موجب اشتداد نفس نیست؛ آنگاه در برزخ ظهور دهریات ثابت مثالی را برای نفس داریم. در این مبحث با مقدمات ذیل به مطلوب می‌رسیم. (۱) اعمال دنیوی منشأ پیدایش علوم اکتسابی نفس می‌باشند. (۲) با مفارقت نفس از بدن عنصری در برزخ دیگر نفس علوم اکتسابی جدیدی نخواهد داشت. پس نتیجه می‌گیریم با مرگ حرکت اشتدادی نفس منقطع می‌شود.

طبق نظر علامه طباطبایی نفس نیز مانند ملائکه از عالم امر است و در عالم امر با چیزی از

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، صص ۳۹۶-۳۹۵.

۲. عبودیت، عبد الرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، صص ۳۲۱.

۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، ص ۱۶۷.

۴. طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، ج ۲، صص ۳۰۰-۲۹۹؛ شریعتی نجف آبادی، رحمت الله، حکمت برین، ص ۷۵.

۵. حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل نفس، مترجمان ابراهیم احمدیان و مصطفی بابایی، ج ۱، صص ۲۸-۲۷.

زمان و مکان محجوب نمی‌شود. باید دانست توفی نفس در دنیا و عالم خلق از باطن و داخل نفس صورت می‌گیرد، نه این که توفی نفس از خارج نفس و بدن حاصل شود.^۱ از بیان فوق چنین برداشت می‌شود که می‌دانیم فرشتگان در عالم عقل یعنی ملکوت اعلیٰ موجب علم و حیات و قدرت اکتسابی نفس می‌باشند و فرشتگان در عالم مثال یعنی ملکوت اسفل موجب حیات مادی نفس در بدن عنصری می‌باشند. تمام علوم ما در دنیا اکتسابی هستند و نفس آن‌ها را بواسطه فرشتگان با حضور شیء لشیء کسب می‌کند. پس وقتی نفس به طور کامل از بدن عنصری مفارقت می‌کند، دیگر فرشتگان عالم مثال به واسطه بدن عنصری برای نفس حضور شیء لشیء نخواهند داشت؛ زیرا این فرشتگان عالم مثال فقط در عالم ماده تأثیرگذار می‌باشند. از آنجایی که فرشتگان عالم عقل به واسطه فرشتگان عالم مثال بر نفس مؤثر می‌باشند؛ بنابراین بعد از مرگ، علوم اکتسابی عقلی نفس نیز منقطع خواهد شد. همچنین بدون صور جزئیة مثالی جدید اشتداد مثالی هم ندارد.

طبق نظر علامه طباطبایی تعقل نفس در مقام انجام افعالش موجب خروج نفس از قوه به فعل می‌باشد. نفس فقط با مرگ و مشغول نبودن به بدن به مجرد تام می‌رسد و جمیع علوم اکتسابی برایش حاصل می‌شود؛ پس دیگر قوه کسب چیزی را ندارد.^۲ از بیان فوق چنین برداشت می‌شود که اعمال نفس همان علوم اکتسابی نفس هستند و شئون نفس چیزی جز علم و عمل نیست. از آنجائیکه نفس این علوم را از اعمالش به دست آورده است با مرگ تمام صور علمیه اعمال نفس برایش حاضر می‌شوند و حرکت اشتدادیش منقطع می‌شود.

طبق نظر علامه طباطبایی با مفارقت روح از بدن، انسان دیگر دارای تکلیف نیست. «... یَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا...»^۳؛ «روزی که برخی آیات پروردگارت بیاید برای کسی که قبلاً ایمان نیاورده و یا در ایمانش عمل خیری انجام نداده باشد، ایمان آوردنش سودی ندارد.» پس در برزخ به انسان بشارت بهشت یا هلاکت در جهنم داده

۱. طباطبایی، محمدحسین، انسان از آغاز تا انجام، صص ۷۷-۷۶.

۲. همو، بدایة الحکمة، صص ۱۵۴-۱۵۳.

۳. سوره انعام، آیه ۱۵۸.

می‌شود.^۱ از بیان فوق چنین بدست می‌آید که بواسطه فعل «کَسَبْتُ» در آیه نشان داده شده اعمالی که انسان کسب می‌کند و با آن‌ها علوم اکتسابی حاصل می‌شود با مرگ منقطع خواهد شد. پس اگر در دنیا ایمان نیاورده باشد و در اعمال دنیوی از ایمانش خیری را کسب نکرده باشد، دیگر بعد از مرگ ثبات اعتقاداتش به خداوند متعال در اینکه به او ایمان بیاورد برایش سودی نخواهد داشت.

۱-۲ معیت بدن جسمانی مثالی با نفس در ضمن ظهور غیرزمانی افعال نفس در عالم مثال منفصل

نفس با ظهور صور جزئیة اعمالش در عالم مثال منفصل در بهشت یا جهنم برزخی قرار دارد. در این مبحث با مقدمات ذیل به مطلوب می‌رسیم. (۱) در برزخ بدن مثالی در اتحاد با نفس حیات دارد. (۳) این بدن مثالی در برزخ در صورت‌های جزئیة اعمالش امتداد پیدا می‌کند. پس نتیجه می‌شود در برزخ حضور بدن مثالی را در معیت با نفس داریم.

طبق نظر علامه طباطبایی تشخیص بدن به نفس می‌باشد و تشخیص نفس به وجود است. بنابراین تشخیص بدن در دنیا و معاد بواسطه نفس که هیچ تغییری نمی‌کند، ثابت است.^۲ از بیان فوق چنین برداشت می‌شود که صور جزئیة مثالی و معقولات کلیه اعمال نفس که از شئون نفس می‌باشند به همراه ذات و قوای نفس و نیات و ملکات آن موجب تشخیص نفس قرار می‌گیرند. پس صور جزئیة اعمالی که در قوه خیال بایگانی شده است به عنوان شئون نفس موجب تشخیص بدن مثالی می‌شوند. سپس صور کلیه معقولاتی که نفس ناطقه با خود دارد به عنوان شئون نفس موجب تشخیص ذات مجرد نفس می‌باشند. در برزخ نفس با تصرف در بدن مثالی متشخص خودش، افعال ذاتیش را بواسطه ظهور مخیلات اکتسابی انجام می‌دهد. بنابراین اهل برزخ فقط با داشتن مخیلات اکتسابی مانند صله رحم یا عبادت خدای رحمان یا صبر داشتن هنگام سختی‌ها یا... با بستگان‌شان در برزخ مصاحبت خواهند داشت و به تسبیح خداوند مشغول می‌باشند و از نوشیدنی‌های بهشتی خوانی گسترده دارند. درحالی‌که اغلب جهنمیان با نداشتن

۱. طباطبایی، محمد حسین، انسان از آغاز تا انجام، ص ۷۸.

۲. همو، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۹۰.

صور صلہ رحم یا با تکبر بر خداوند متعال یا بی صبری کردن بر شهوات یا... در عذاب برزخی خود تنها می ماندند؛ پس از هیچ کس احوالی نمی پرسند و شکمهایشان از آبهای جوشان پرمی شود. طبق نظر علامه طباطبایی در تعلیقه شان بر متن اسفار حقیقت مکاشفه دنیایی و حقیقت خواب دنیایی در رؤیاهای صادقه و حقیقت برزخی نفس بعد از مرگ در دو چیز مشترک است: الف) این حقیقت قائم به قوه خیال نیست. ب) نفس که در ارتباطش با بدن طبیعی موجب حیات این بدن می باشد، همانطور نیز در ارتباطش با شیخ مثالی موجب حیات این بدن مثالی است.^۱ از بیان فوق چنین به دست می آید که حقیقت صور اعمال در برزخ قائم به قوه خیال نیست؛ بلکه این صور اعمال بواسطه قوه ناطقه نفس که تصدیق به انجام فعل می کند، ساخته می شوند. پس این صور اعمال قائم به قوه ناطقه نفس هستند که حقیقتشان در عالم آخرت در صور معقولات ظهور پیدا می کند. اهل مکاشفه در دنیا همان اولیاء الله می باشند که حقیقت مکاشفه ایشان قائم به قوه خیال نیست؛ پس حقیقت اعمال اولیاء الله قائم به نفس عقل شده آنهاست که تبدیل به عقل بسیط شده است و در برزخ نیز بدن مثالی ایشان در ارتباط با نفس اولیاء الله حیات دارد.

۳-۱ مرگ ثانی و مفارقت برخی نفوس از بدن مثالی در برزخ

اولیاء الله با عقل بسیط خود به حقیقت تمام معقولات در همین دنیا علم دارند و با خلع بدن قبل از اینکه قیامت برپا شود در عالم خلقت تصرف می کنند. ایشان بعد از مرگ دنیوی در برزخ با مفارقت از بدن مثالی در مرتبه عقلی خود زنده می شوند. در این مبحث با مقدمات ذیل به مطلوب می رسیم (۱). با مفارقت نفس از بدن عنصری در دنیا، شئون نباتی نفس نابود می شود؛ پس با مرگ دنیایی بدن عنصری نابود می شود. (۲) اولیاء الله در برزخ بدن مثالی خود را ترک می کنند. (۳) با مفارقت نفس از بدن مثالی در برزخ، شئون حیوانی نفس نابود نمی شود؛ پس با مرگ ثانی در برزخ بدن مثالی نابود نمی شود. بلکه بدن مثالی جزء شئون نفس است که نفس هرگاه بخواهد در آن تصرف می کند. پس نتیجه می شود اولیاء الله در برزخ با مرگ ثانی در مرتبه بالاتر وارد می شوند که در آن عالم حقیقت اعمالشان در اتحاد با صفات فعل الهی برایشان ظهور پیدا می کند.

۱. طباطبایی، محمد حسین، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۴۶.

طبق نظر علامه طباطبایی درباره آیه «يَوْمَئِذٍ يُؤَقِّمُ اللَّهُ دِيَارَهُمْ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ»؛ «آن روز خدا جزای واقعی آنها را بی کم و کاست می دهد و می فهمند که خداوند همان حق آشکار است». مبین به معنای بدیهی می باشد و خداوند بدیهی ترین بدیهیات می باشد که جهل به او تعلق نمی گیرد.^۲ از بیان فوق چنین بدست می آید که خداوند بدیهی ترین بدیهیات است. حال اولیاء الله که در مشاهده آیات آفاقی و آنفسی، خداوند متعال را به عنوان بدیهی اولی درک کرده اند در مقام اتحاد با اسماء و صفات فعل الهی در اشیاء تصرف می کنند و شاهد همه اشیاء می باشند. پس بعد از مرگ در برزخ حقیقت معقولاتی که در دنیا برایشان ظهور پیدا کرده است، موجب مرگ ثانی و مفارقت از بدن مثالی برزخی می شود و در عالم عقل با حیاتی عقلانی زنده می شوند.

نظر علامه طباطبایی درباره مقام مخلصون این است که در حضور عندالله هیچ حجابی بین ایشان و خداوند متعال نخواهد بود. ایشان بر همه حاکم هستند ولی در آسمانها و زمین نمی باشند؛ بلکه در مبدأ و معاد بین خداوند و مخلوقات واسطه قرار می گیرند. پس در حجاب ساکنند و بین مخلوقات حکم می کنند در حالیکه از وحشت و فزع نفخه و صعقه در امان هستند.^۳ بر بیان فوق چنین استدلال می شود که انسانها بعد از اینکه شیئیت دهری مثالی و عقلی خود را در دنیا به دست آوردند؛ آنگاه بعد از مرگ در برزخ بواسطه صور اعمالشان درنگ دهری برزخیشان را درک می کنند. حال اگر مانند کافران صور اعمالشان همه باطل باشد، درنگ برزخی خود را به جزیک ساعت یا ساعاتی از روز درک نمی کنند. اما اولیاء الله که صور اعمالشان تمام معقولات را به عقل بسیط در برمی گیرد از همان ابتدا ظرف درنگ دهریه برزخی ایشان پر شده است و دهریات برزخی تمام اشیاء برای ایشان ظهور پیدا کرده است. پس در برزخ با مرگ ثانی از بدن مثالی مفارقت پیدا می کنند و با وجود عقلی خود باقی هستند.

۱. سوره نور، آیه ۲۵.

۲. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۵، صص ۱۳۸-۱۳۷.

۳. همو، انسان از آغاز تا انجام، صص ۲۱۳-۲۱۲.

۴-۱ تغییر نفس در عالم مثال منفصل بر اثر ظهور اعمال خیر و شر دنیوی در برزخ

بعد از مرگ که سعی و تلاشی برای نفس نیست، تغییری در آن حاصل نمی‌شود. حال باید دید آثار خیر و شری که از انسان بر جا می‌ماند و بعد از مرگش به آن عمل می‌کنند یا فرزندان صالحی که به عنوان عمل صالح بعد از مرگ برای انسان استغفار می‌کنند، آیا موجب تغییر نفس او در برزخ خواهند شد؟ در این مبحث با مقدمات ذیل به مطلوب می‌رسیم. (۱) در برزخ تغییر تدریجی برای نفس حاصل نمی‌شود. (۲) بلکه تغییرات دفعی از آثار اعمال خیر دنیوی نصیب نفس خواهد شد. (۳) پس در آثار اعمال خیر با انتفاع آیندگان، صورت اعمال در برزخ دفعتاً تغییر می‌کنند. (۴) بنابراین بدون اینکه زمانی بر آنها بگذرد تا از قوه به فعلیت برسند، دفعتاً از کمالات ثانیه اعمال دنیوی آیندگان برخوردار می‌شوند.

طبق نظر علامه طباطبایی غایت هر فعلی به خود فاعل برمی‌گردد و در ترحم بر فقیر غایت آن راحتی نفس از درد است، نه رفع آشفتگی حال فقیر.^۱ نفس انسان در حال تکامل است تا وقتی که با مفارقت از بدن حرکت و تحوّلش پایان یابد و صورتش ثابت شود؛ آنگاه جز با مغفرت و شفاعت تغییر و تبدیلی را قبول نمی‌کند. البته اگر نفس ثابت شده باشد، دیگر نمی‌تواند دارای تغیر و تبدیل هر چند از جانب غیر باشد.^۲ از بیان فوق چنین بدست می‌آید از آنجا که غایت انجام فعل بخاطر فاعل است؛ پس فاعل با فعلش نقص خود را در رسیدن به مافوق خود جبران می‌کند و به کمال خود می‌رسد. بنابراین انسانها در انجام اعمال خیرشان آن را بخاطر آیندگان انجام نمی‌دهند؛ بلکه بخاطر کمال خودشان آن فعل را انجام می‌دهند. همانطور که وقتی فاعلی بر فقیر ترحم می‌کند بخاطر ذات خود فاعل است، نه بخاطر فقیر. اما فاعل فعل خیر بعد از مرگ تغییراتی در صورت‌های مراتب نفسش در اضافه با صورت‌های مثالی و عقلی آیندگان خواهد داشت. پس او از آن جهت که باعث شده آیندگان به کمال ذاتی خودشان برسند، مورد مغفرت قرار خواهد گرفت و پاداش و عقاب او تغییر خواهد کرد. پس این مغفرت باعث می‌شود تا عقاب اعمال قبیح او بخاطر این کار خیرش بخشیده شود؛ اما صورت آن عمل قبیح نابود نمی‌شود و او بخاطر آن فعل از پروردگار خود شرمنده است. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که صورت اعمال خیر انسان

۱. همو، نه‌ایة الحکمة، ج ۲، ص ۵۷.

۲. همو، تفسیر المیزان، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲، ص ۲۴.

بواسطه اعمال آیندگان سرمدی خواهند شد؛ زیرا از اضافه و نسبت ثابتات دهریه افعال خیر او با ثابتات دهریه آیندگان در انجام آن فعل خیر صورت سرمدی و دائمی آن فعل خیر را خواهیم داشت و این موجب مغفرت نفس است.

طبق نظر علامه طباطبایی با ایجاد سنت حسنه تا هنگامی که افرادی روی زمین به آن عمل می‌کنند؛ انسان در ثواب کسی که به آن عمل کرده، شریک است.^۱ از بیان فوق چنین بدست می‌آید که اعمال آیندگان موجب تغییر اشتدادی نفس بعد از مرگ خواهد شد و او در پاداش آیندگان شریک است. همینگونه است راجع به استغفار و خیرات فرزندان برای درگذشتگان، این خیرات هم موجب اشتداد عقلی نفس فرزندان شده و هم اشتداد نفس اموات را شامل می‌شود. پس اموات از این کار خیر فرزندان در نفع رساندن به دیگران در برزخ برایشان تجدد صورت بطور دفعی حاصل می‌شود و مورد مغفرت قرار می‌گیرند؛ زیرا فرزندان صالح همان آثار فعلی خیر ایشان هستند که برای آیندگان باقی گذاشته‌اند.

۱-۵ بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در معیت بدن‌های مثالی با نفس در ضمن ظهور غیرزمانی افعال نفس در برزخ

اکنون به بررسی نظریات علامه طباطبایی در آنچه که در مباحث قبل تبیین شده، می‌پردازیم: مطلب اول: تعقل فعل، موجب خروج نفس از قوه به فعل می‌باشد. نفس فقط با مرگ و مشغول نبودن به بدن به تجرد تام می‌رسد و جمیع علوم اکتسابییش برایش حاصل می‌شود.^۲ مطلب دوم: حقیقت مکاشفه دنیایی و حقیقت خواب دنیایی در رؤیاهای صادقه و حقیقت برزخی نفس بعد از مرگ در دو چیز مشترکند: الف) این حقیقت قائم به قوه خیال نیست. ب) همانطور که بدن طبیعی در ارتباط با نفس حیات دارد، همانطور نیز بدن مثالی در ارتباط با نفس حیات دارد.^۳

به نظر می‌رسد بر دیدگاه اول علامه طباطبایی که نفس با مرگ و مشغول نبودن به بدن به تجرد

۱. همو، تفسیر المیزان، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۹، ص ۹۰.

۲. طباطبایی، محمد حسین، بدایة الحکمة، صص ۱۵۴-۱۵۳.

۳. همو، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۴۷.

تام می‌رسد و جمیع علوم اکتسابییش برایش حاصل می‌شود، بتوان چنین استدلال کرد که نفس با ورود به عالم مثال منفصل، تمام صورت‌های اعمالش برایش ظهور بسیط‌تر خواهد داشت؛ پس این صور اعمال برزخی با بساطتشان مرکب از اجزاء زمانی نمی‌باشند؛ زیرا صورت‌های محسوسات یا از مبصرات هستند یا از مسموعات هستند یا از ملموسات هستند یا از مضمومات هستند و یا از مذوقات هستند و همه حواس در عالم مثال منفصل با وجود واحد جمعی در یکدیگر حضور دارند. پس صور محسوسات نفس بخاطر نبودن جرم‌انیت ماده در برزخ غایب از یکدیگر نیستند. پس بدن مثالی برای رسیدن به یک حد، حد قبلی خود را نابود نخواهد کرد. بنابراین محسوسات نفس، همه برای نفس فعلیت دارند؛ آنگاه نفس در برزخ فقط با تخیل کردن این افعال ذاتی را بواسطه بدن مثالیش انجام می‌دهد. پس نفس در عالم مثال منفصل با تخیل فعلی مانند صله رحم این فعل ذاتی را بواسطه بدن مثالیش انجام می‌دهد و این همان ظهور غیرزمانی افعال نفس در برزخ است که در همانجا این افعال را تخیل می‌کند و این افعال بطور ذاتی از او صادر می‌شود. آنگاه نفس که جمیع علوم اکتسابییش بعد از مرگ برایش حاصل شده است، تمام صورت‌های علمیش را تخیل می‌کند. از آنجا که این تخیلات یا به معقولات و یا به موهومات منتهی می‌شود، فقط افرادی که تخیلاتشان به معقولات عقل بالفعل منتهی شده است از صورت‌های جزئیة مثالی ایشان معقولات کلی انتزاع می‌شود؛ پس برای این افراد قوه ناطقه عقلیشان با بدن مثالی آنها معیت دارد. بنابراین مطابق نظریه علامه طباطبایی معیت بدن مثالی با نفس در برزخ اثبات می‌شود و به نظر می‌رسد که این نظریه صحیح می‌باشد.

به نظر می‌رسد بردیدگاه دوم علامه طباطبایی مبنی بر اینکه حقیقت مکاشفه دنیایی و حقیقت خواب دنیایی در رؤیاهای صادقه و حقیقت برزخی نفس پس از مرگ، قائم به قوه خیال نیست؛ می‌توان چنین استدلال کرد که در برزخ حقیقت صورت‌های افعال غیرزمانی قائم به قوه خیال نیست؛ بلکه قائم به قوه ناطقه نفس می‌باشد. در عالم عقل هیچکدام از صور جزئیة محسوس وجود ندارند. عالم عقل شامل مبصرات و مسموعات و ملموسات و مضمومات و مذوقات نمی‌باشد؛ پس هیچ جسمانی در آنجا نیست که حسی را از حس دیگر متمایز کند. آنگاه تمام محسوسات در دیدن و شنیدن و چشیدن و بوییدن و لمس کردن در منتهی شدن به عالم عقل جهتی غیر از هم ندارند و همه در یک جهت به عقل منتهی می‌شوند. بنابراین دلیل می‌توانیم برای

صور جزئیة مثالی متعدد، یک صورت کلیه عقلی بدست آوریم؛ مثلاً در معقول بالفعل «وجود واحد است» چه آن را با استدلال استاد سرکلاس درس شنیده باشیم. چه آن را با دیدن مردی در بازار در حال کارگری استدلال کرده باشیم که این مرد با دستان پینه بسته اش به افراد بشر خدمت می‌کند؛ پس وجود واحد است. چه آن را با خوردن غذا استدلال کرده باشیم که فرقی بین سفره ساده ما و سفره رنگین دیگران نیست؛ پس وجود واحد است. چه آن را با بوییدن گلی و یا لمس کردن شاخه خشکی استدلال کرده باشیم. همه محسوسات این صورت‌های جزئیة در منتهی شدن به عالم عقل عین یکدیگرند و یک معقول بالفعل دارند که وجود واحد است. پس صور جزئیة تخیل شده در بدن مثالی در برزخ همگی قائم به معقولات در قوه ناطقه عقلی می‌باشند؛ البته این برای افرادی است که قوه عاقله آنها به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشد. بنابراین طبق این استدلال اثبات شد که در برزخ بدن مثالی و نفس ناطقه در ضمن ظهور غیرزمانی افعال معیت دارند. اما باید دانست افرادی که از بدیهیات عقل بالملکه به موهومات صرف تنزل کرده‌اند، محسوساتشان در مرتبه نازله عقل مضاف از هم متمایزتر می‌شوند. پس او در صورت وهمیه «من از دیگران برترم» با شنیدن مطالب درسی و یادگیری آن‌ها از یک جهت به این برتری توهم می‌کند با دیدن مرد کارگر در بازار از جهت دیگر به این برتری توهم می‌کند با خوردن غذا از جهت دیگر به این برتری توهم می‌کند با بوییدن گل‌ها از جهت دیگر به این برتری توهم می‌کند و با لمس کردن لطایف از جهت دیگر به این برتری توهم می‌کند؛ پس نفسش با متشکلت شدن در جهت‌های مختلف در جهنم برزخی اعمال قرار دارد. بنابراین مطابق این نظریه نیز معیت بدن مثالی با نفس در برزخ اثبات می‌شود؛ آنگاه به نظر می‌رسد که نظریه علامه طباطبایی صحیح می‌باشد..

۲- حضور بدن مثالی در ضمن ظهور غیرزمانی جزای افعال نفس در قیامت

در آخرت نفس دارای بقاء جسمانی و روحانی است؛ سپس صور کلیه عقلی افعال نفس بواسطه بدن مثالی اخروی بروز پیدا می‌کند و نفس افعال ذاتیش را در مرتبه عقلی محض یکی پس از دیگری انجام خواهد داد.

۲-۱ هیولای زنده در عالم مثال با فعلیت محض در قیامت

هیولی در دنیا دارای استعداد محض در چیزی شدن است و از مرتبه جماد تا نبات و حیوان و انسان صعود می‌کند؛ حال در آخرت این هیولی به فعلیت محض می‌رسد و به نور پروردگارش زنده می‌شود. در این مبحث با مقدمات ذیل به مطلوب می‌رسیم. ۱) همان هیولایی که مقارن با ماده ثانیه بدن عنصری است در تمام صورت‌های جزئیة مثالی اعمال در بدن مثالی حضور دارد. ۲) هیولی به علاوه صورت‌های جزئیة اعمال سابق همانا ماده ثانیه برای قبول صورت‌های جدید نفس می‌باشد. ۳) پس هیولی در مقارنت با صورت‌های جزئیة مثالی اعمال ابتدا به عالم برزخ وارد می‌شود. ۴) سپس هیولی در مقارنت با صورت‌های کلیه عقلی اعمال به قیامت وارد می‌شود. پس نتیجه می‌شود هیولی در قیامت در مقارنت با اعمال صالح در نور زنده می‌شود و در مقارنت با اعمال قبیح در نار ظلمانی می‌شود.

طبق نظر علامه طباطبایی بدن طبیعی دنیوی ظلمانی است؛ اما بدن اخروی دارای صورتی علمی است. «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ»؛ «حیات حقیقی همان سرای آخرت است». پس بدن اخروی همان بدن دنیوی است که نشأه‌اش تغییر کرده است. آنگاه انسان به اعتبار هیولایش که واحد بالخصوص می‌باشد، بقاء دارد. ۲ از بیان فوق چنین برداشت می‌شود از آنجا که در سرای آخرت همه چیز حیات دارد؛ پس بدن مثالی اخروی انسان نیز به خاطر حیاتش دراک فعال است و صورت علمی دارد. پس اثبات می‌شود که بدن مرتبه نازله نفس است و صورت‌های جزئیة اعمال همان بدن مثالی اخروی را تشکیل می‌دهند. آنگاه بدن مثالی بخاطر آن صور جزئیة دراک فعال است و دارای لذت یا ألم می‌باشد؛ پس عذاب و پاداش اخروی بسیار شدیدتر از دنیا است و در آخرت بدن خودش فی نفسه مدرک ألم یا لذت است.

طبق نظر علامه طباطبایی خَلق مثل انسانها در قیامت به اعاده انسانها اشاره دارد. می‌دانیم بدن بعد از مرگ در مقام مقایسه همانا مثل بدن قبل از مرگ می‌باشد، نه عین آن. اما از آنجا که بدن عنصری حتی با از بین رفتن سلول‌هایش و جایگزین شدن سلول‌های جدید به خاطر وحدت

۱. سوره عنکبوت، آیه ۶۴.

۲. طباطبایی، محمد حسین، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۰۸؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، رساله سه اصل، ترجمه حسین نصر، ص ۴۱.

نفس در آنها یک بدن محسوب می‌شد؛ پس بدن اخروی و بدن دنیوی به خاطر وحدت نفس یکی هستند و عین هم می‌باشند.^۱ از بیان فوق چنین بدست می‌آید از آنجا که معاد به معنای اعاده هر چیزی به اصل خود می‌باشد حتی اگر بدن عنصری در چند اکل نیز خورده شده باشد، آن بدن اخروی در معاد عین بدن عنصری می‌باشد؛ زیرا آن مرتبه‌ای از نفس که در مرتبه نفس نباتی در بدن عنصری تصرف کرده بمنزله ماده ثانیه است برای مرتبه نفس حیوانی که هنگام ادراک محسوسات در بدن مثالی تصرف می‌کند. پس از آن جهت که بدن عنصری در صورت‌های بدن مثالی به فعلیت رسیده است، بدن مثالی عین بدن عنصری است. اما از آنجا که نفس در مرتبه بالاتری یعنی در مرتبه قوه نفس ناطقه نیز با بدن مثالی در ارتباط است؛ پس از این جهت بدن مثالی برتر از بدن عنصری است. بنابراین اثبات شد که در قیامت بدن مثالی عین بدن عنصری است و در قیامت که غبار ماده را نداریم، بدن عنصری مادی نداریم. آنگاه معاد جسمانی و روحانی است و هیولی در قیامت به نور ربّش زنده خواهد شد.

علامه طباطبایی قائل به فرق بین هیولای دنیوی و هیولای اخروی می‌باشند. به اینکه هیولای دنیوی احتیاج به از سر گرفتن تأثیر سبب خارجی در افاضه صورت جدید دارد. در حالیکه صورت‌های هیولای اخروی از مبدأ فیاض و اسباب داخلی اخلاق و ملکات انسان می‌شوند؛ آنگاه صورت‌های اضافه شده به هیولای اخروی باقی می‌مانند و از بین نمی‌روند. پس در آنجا انسان کل جهات فاعلیتش بر حسب ملکاتش به فعلیت رسیده و در عین این که بنده فعل را انجام می‌دهد، آن فعل خداوند متعال است.^۲ از بیان فوق چنین بدست که هیولی در آخرت استعداد صورت‌های جدیدتر نخواهد داشت و در هر شأنی از اخلاق و ملکات که در آن مرتبه وارد شده در همان باقی می‌ماند و از صورت‌های دیگری نیاز می‌شود. پس تمام صورت‌های افاضه شده به هیولای اخروی از غذا خوردن، استراحت کردن، عبادت داشتن، مصافحه داشتن و ... در آن هیولی باقی می‌مانند؛ بنابراین هیولی در تمام صورت‌های اخرویش به فعلیت رسیده است.

۱. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۷، صص ۱۷۹-۱۷۸.

۲. همو، تعلیقات علی‌الأسفار الأربعة، ج ۹، صص ۲۲۴-۲۲۳.

۲-۲ حضور بدن مثالی با صورت فعلیت یافته نوریه یا ناریه در مقام ظهور غیرزمانی جزای فعل

در هنگام حشر بعد از نَفخه دوم وزنده شدن تمام موجودات، بدن مثالی اخروی مطابق اعمال و ملکات انسانها در هیئت نوریه یا ناریه حضور خواهد داشت. سپس در قیامت ظهور صورت‌های عقلی افعال نفس همان جزای افعال دنیوی خواهد بود. در این مبحث با مقدمات ذیل به مطلوب می‌رسیم. (۱) بدن مثالی مطابق صورت‌های جزئیه اعمال دنیوی به انجام افعال ذاتیش در برزخ می‌پردازد. (۲) سپس همین بدن مثالی مطابق صورت‌های کلیه عقلی اعمال به انجام افعال ذاتیش در قیامت می‌پردازد. (۳) هر کدام از افعال ذاتی نفس در قیامت تمام صورت‌های جزئیه اعمال را که یک صورت عقلی دارند را شامل می‌شود. (۴) پس از کثرت معقولات اولیه در عقل بالملکه که در برزخ داشتیم به صورت‌های عقلی واحد در معقولات ثانیه در عقل بالفعل در قیامت می‌رسیم. (۵) بنابراین از کثرات ماهوی معقولات اولیه صله رحم و دستگیری از مستمندان در برزخ به معقول ثانیه رحمت در قیامت می‌رسیم. (۶) پس بدن مثالی یا افعال ذاتیش را مطابق معقولات ثانیه اش در عقل بالفعل مانند رحمت، شفقت، رأفت و انجام می‌دهد یا افعال ذاتیش را مطابق معقولات ثانیه شقاوت، ظلم، طمع، تکبر و انجام می‌دهد. بنابراین نتیجه می‌شود بدن مثالی در قیامت در هیأت نوریه یا ناریه فعلیت پیدا می‌کند.

طبق نظر علامه طباطبایی تکلم در دنیا احتیاج به استعمال اصوات بدن دارد تا آنچه در باطن انسان است، آشکار شود. اما در قیامت که شهادت صرف است، احتیاج به تکلم و نطق نیست. با این حال جهنمیان دروغ می‌گویند تا خدا را گول بزنند.^۱ از بیان فوق چنین بدست می‌آید در قیامت که سرای شهادت است، باطن تمام انسان‌ها قابل مشاهده است. پس بدن مثالی بهشتیان در حین انجام افعال ذاتیشان طوری امتداد می‌یابد که با بهشتیان دیگر در معیت است و با آن‌ها مودت و رأفت دارد و برای این بدن مثالی درختان میوه اعمالش برای چیده شدن در دسترس است. بنابراین بدن مثالی بهشتیان در صور نوریه اش فعلیت پیدا کرده است و باطن بهشتیان به وسیله بدن مثالی‌شان آشکار می‌شود. اما بدن مثالی جهنمیان در حین انجام افعال ذاتیش در صور جزئیه اعمالشان طوری امتداد می‌یابد که در حال دوری گزیدن از بقیه جهنمیان با

۱. همو، تفسیرالمیزان، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۱، صص ۱۸-۱۷.

هیچکدام از جهنمیان معیت پیدا نمی‌کند. همانطور که صور طبیعی اعمالشان متشتت هستند و هیچ دو صورتی از اعمالشان با هم متحد نمی‌باشند؛ پس تنفر آن‌ها از شخصی به شخص دیگر و از زمانی به زمان دیگر با هم جمع نخواهد شد. بنابراین بدن مثالی جهنمیان در انجام این اعمال طوری امتداد می‌یابد که امتدادش از زمانی به زمان دیگر با هم جمع نمی‌شود. پس بدن مثالی جهنمیان با صورت ناریه به فعلیت می‌رسد و دائماً می‌سوزد و هر وقت آن بدن از بین رفت؛ بدن مثالی ناریه دیگری جایگزین آن خواهد شد.

علامه طباطبایی درباره مظاهر جنت آورده‌اند که نمادهای جزئیة جنت همان قلب‌های مؤمنین است و مظاهر حسیه جنت همان ابدان مؤمنین می‌باشد.^۱ از بیان فوق چنین بدست می‌آید که قلب‌های مؤمنین به عنوان نمادهای جزئیة جنت همان نفس ناطقه ایشان می‌باشد؛ پس جنت مؤمنین مطابق معقولات نفس ناطقه ساخته می‌شود. سپس محل ظهور این معقولات همان بدن مثالی جسمانی نوریه مؤمنین است. مؤمنین در تنعمات اخروی از باغ و درختان و نهرهای جنت و مصاحبت با دیگر بهشتیان و عبادت خدای رحمان بهرمند می‌شوند؛ آنگاه بدن مثالی مؤمنین در حین انجام افعال ذاتیشان امتداد می‌یابد.

۳-۲- عینیت فعل و جزای فعل در تجسم اعمال

انسان در عالم آخرت هر آن چیزی را که اراده کند برایش مهیا می‌باشد. هر آن چیزی که دردنیاء جزء مشتهیات انسان قرار گرفته در آخرت نیز همان چیز جزء مشتهیات او خواهد بود. در این مبحث با مقدمات ذیل به مطلوب می‌رسیم. (۱) در قیامت مطابق مشتهیات نفس جزای اعمال ظهور پیدا می‌کنند. (۲) نفس در قیامت همان چیزی را اراده می‌کند که در دنیا طالب آن بوده است. پس نتیجه می‌شود در قیامت عین افعال دنیوی برای نفس تجسم پیدا می‌کنند و این همان جزای اعمال دنیوی است.

طبق نظر علامه طباطبایی جزای اعمال سیئه مصاحبت با اعداء و نقائص است که این عذاب‌های جهنمی همان تجسم اعمال سیئه می‌باشند. این معدومات در عذاب‌های جهنمی هیچ وقت به فعلیت نمی‌رسند و موجود نمی‌شوند؛ بلکه همواره از صورتی به صورتی

۱. طباطبایی، محمد حسین، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۳۲۹.

تغییر می‌کنند، بدون هیچ فعلیتی.^۱ از بیان فوق چنین بدست می‌آید که جهنمیان هرکدام از آن اعمال را که تصور کنند برایشان فقدان مادیات آن صور طبیعی حاصل است. آنگاه از آنجا که وهم و خیال جهنمیان علم حضوری به معدومات مادی نخواهد داشت، این برایشان غذایی آلیم است.

طبق نظر علامه طباطبایی تجسم اعمال مؤمنین در ایجاد نوری برای آن‌ها می‌باشد که موجب می‌شود ترس و غم ایشان زایل شود و پیام‌های شادی فرشتگان برایشان نازل گردد و خداوند دعایشان رامستجاب کند. اما شقاوت‌مندان تجسم اعمالشان در گمراهی آن‌ها از نور به ظلمت می‌باشد؛ پس در گردنشان زنجیر است و شیاطین همراه آنها خواهند بود و با آمدن قیامت آنچه که غفلت داشتند برایشان کشف می‌شود.^۲ از بیان فوق چنین بدست می‌آید که جهنمیان در توهم جزئی خود پول و دارایی‌شان و فرزندانشان را عین نفس و جان خود می‌دانند. آنگاه در آخرت توهمات مادی‌شان را اراده می‌کنند سپس هرکدام از مشتبهات مادی را که اراده کنند؛ بدن مثالیشان از غذایی مطابق آنچه که اراده کرده‌اند، برخوردار می‌شود. از آنجا که ویژگی مادیات این است که صورتشان دارای تفرقه و غیبت از هم می‌باشد؛ آنگاه صورت‌های جزئی افعال ذاتی جهنمیان دارای تفرقه از یکدیگر بوده و در هیچ جهتی با یکدیگر اتحاد ندارند و شروع به از هم پاشیده شدن خواهد کرد که این غذایی مطابق عملشان خواهد بود.

۲-۴ بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در حضور بدن مثالی در ضمن ظهور غیرزمانی جزای افعال نفس در قیامت

اکنون به بررسی نظریات علامه طباطبایی در آنچه که در مباحث قبل تبیین شده است، می‌پردازیم.

مطلب اول: بدن طبیعی دنیوی ظلمانی می‌باشد و بدن اخروی دارای صورت علمیه است. آنگاه بدن اخروی همان بدن دنیوی است که نشأه‌اش تغییر کرده است.^۳

۱. همان، ص ۳۶۲.

۲. همو، تفسیر المیزان، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۱۴.

۳. همو، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۰۸.

مطلب دوم: هیولای دنیوی با افاضه صور از اسباب خارجی اقامه می‌شود. هیولای اخروی با افاضه صور از اسباب داخلی ملکات و اخلاق انسان اقامه می‌شود.^۱

مطلب سوم: قلب‌های مؤمنین نماد جزئیة جنت است و ابدان مؤمنین مظاهر حسیه جنت است.^۲

به نظر می‌رسد بردیدگاه اول علامه طباطبایی مبنی بر این که بدن اخروی همان بدن دنیوی است که نشأ‌اش تغییر کرده است، بتوان چنین استدلال کرد که بدن مثالی اخروی از آن حیث که موجب می‌شود تا نفس با تصرف در قوه خیال همان صورت‌های علمیه افعال زمانی دنیوی را تخیل کند، عین بدن دنیوی است که نشأ‌اش تغییر کرده است. در قیامت یکبار ذات نفس در مرتبه نفس ناطقه معقولات این صورت‌های جزئیة اعمال را درک می‌کند که اگر منطبق بر عقل بالفعل نباشد، موجب عذاب او خواهد شد. یکبار هم خود بدن مثالی در مرتبه نفس حیوانی درآک فعال است و اگر ظهور این صور علمیه خیالی در مرتبه جزای فعل موافق طبع حساسه حیوان نباشد، بدن مثالی دچار عذاب می‌شود. اما اگر ظهورشان در مرتبه جزای فعل موافق طبع حساس حیوانی باشد، بدن مثالی از آن لذت می‌برد. پس قیامت عالم بسیار بسیطی است که در آن هم ذات نفس و هم بدن اخروی مدرک آلم و لذت می‌باشند. طبق این نظریه حضور بدن مثالی در ضمن ظهور غیرزمانی جزای افعال نفس اثبات می‌شود. آنگاه چنین به نظر می‌رسد که نظریه علامه طباطبایی صحیح می‌باشد.

به نظر می‌رسد بر اثبات دیدگاه دوم علامه طباطبایی مبنی بر این که هیولای دنیوی صورت‌هایش بواسطه اسباب خارجی افاضه می‌شود و هیولای اخروی صورت‌هایش به واسطه اسباب داخلی ملکات و اخلاق انسانی افاضه می‌شود، بتوان چنین استدلال کرد که بدن مثالی اخروی دارای حیات می‌باشد. آنگاه هیولی بواسطه ملکات، نیات و رفتارهای اختیاری نفس صورتی را بعد از صورتی بطور ذاتی أخذ می‌کند. در قیامت صورت‌های جزئیة اعمالی که دارای ملکات عقلی واحد هستند در یک صورت واحد در بدن مثالی اخروی در حین انجام افعال امتداد پیدا می‌کند. پس انسانی که در مرتبه عقل بالفعل دارای ملکات صله رحم می‌باشد، بدن

۱. همان، صص ۲۲۴-۲۲۳.

۲. همان، ص ۳۲۹.

مثالی اخرویش در حین انجام افعالش از تمام صورت‌های جزئیة صله رحم‌های دنیویش یک صورت واحد به خود می‌گیرد؛ آنگاه بدن مثالی اخروی در حین انجام افعال ذاتیش طوری امتداد می‌یابد که او را در همنشینی با خویشاوندان خود قرار می‌دهد. آنگاه این نظریه که قائل به حضور هیولی در آخرت می‌باشد، صحیح است و مطابق واقع می‌باشد. این نظریه حضور بدن مثالی را در ضمن ظهور غیرزمانی جزای افعال در قیامت اثبات می‌کند.

به نظر می‌رسد بردیدگاه سوم علامه طباطبایی مبنی بر اینکه ابدان مؤمنین در آخرت مظاهر حسی جنت می‌باشند، بتوان چنین استدلال کرد که قوای حسی نفس در مرتبه نفس حیوانی در بدن مثالی قرار دارد و مؤمنین با بدن مثالیشان در تنعمات محسوس قرار دارند. پس هرآنچه را که نفس ناطقه از معقولات مرتبه عقل بالفعلش تعقل می‌کند، موجب صدور افعال ذاتی نفس خواهد شد که آن افعال ذاتی را به واسطه بدن مثالیش در جنت خلد انجام می‌دهد؛ مثلاً با داشتن معقول حبّ اولیاء الهی به واسطه بدن مثالیش با دیگر بهشتیان ملاقات می‌کند و بر آنها سلام خواهد داد و با بدن مثالیش مطابق علم‌های عقلیش از نه‌های شیر و عسل جنت می‌نوشد. بدن مثال مؤمنین که درآک فعال است در حین انجام افعالش از این محسوسات لذت می‌برد. بنابراین طبق این نظریه نیز حضور بدن مثالی در مقام ظهور جزای افعال نفس در قیامت اثبات می‌شود و این دیدگاه صحیح می‌باشد.

۳- نفی حضور بدن عقلی غیرجسمانی در ضمن اتحاد نفس اولیاء الله با اسماء و صفات الهی در قیامت

اولیاء الله در مرتبه فوق عقلی تمام صور معقولات عقل فعال برایشان در یک صورت واحد عقلی موجود است. آنگاه ایشان با افعال ذاتیشان در قیامت در ظهور معقولات دهریه انسان‌های دیگر تصرف و تدبیر می‌کنند.

۳-۱ نفی حضور بدن عقلی غیرجسمانی اولیاء الله در مقام فناء فی الله نفس

اولیاء الله در مقام فناء فی الله تکثرات ماهوی خود را از دست می‌دهند و این مقام نیز اثبات می‌شود که اولیاء الله دارای بدن عقلی نمی‌باشند؛ زیرا در غیراینصورت فانی در ذات خداوند

متعال نخواهند شد. به این دلیل که نفس اولیاء الله اگر بخواهد بدن عقلی داشته باشد و بعد در مقام فناء فی الله این بدن را در تکثرات ماهویش از دست بدهد برایش مفارقت از بدن عقلی رخ می دهد که این همان مرگ در عالم عقل است و محال می باشد؛ زیرا عالم آخرت سراسر حیات است و مرگ در آنجا عارض چیزی نخواهد شد. در این مبحث با مقدمات ذیل به مطلوب می رسیم. (۱) اولیاء الله بدن عقلی ندارند. (۲) وقتی در مقام فناء فی الله تمام کثرات ماهوی خود را از دست می دهند از آنها بدنی باقی نمی ماند تا با محذور مرگ مواجه شود. (۳) اولیاء الله در مقام بقاء بعد از فناء تمام کثرات ماهوی خود را باز می یابند. پس نتیجه می شود که اولیاء الله در مقام بقاء بعد از فناء بدون بدن عقلی در اوج لذت معنوی از کثرات ماهوی خود می باشند که آن ها را با ریاضتها و عبادتهای دنیایی کسب کرده اند.

طبق نظر علامه طباطبایی هنگام قیامت حق تعالی در وحدت حقیقیه اش ظهور خواهد داشت؛ آنگاه با عود موجودات به خداوند متعال اضافه آن ها با ماهیاتشان از بین می رود. تا اینکه در این عود آن موجوداتی که از صقع ربوبی هستند؛ یعنی اولیاء الله اضافه وجود مجردشان به ماهیتشان محو می شود. پس اهل حقیقت انسان ربّانی کأنه ربّ انسانی هستند.^۱ از بیان فوق چنین بدست می آید که اولیاء الله در آخرت با وجود ربّانی شده شان در ذات خداوند فانی می شوند و دیگر با هیچ کدام از ماهیاتشان که موجب تکثر آن ها می شود، اضافه ای ندارند. بنابراین نفس اولیاء الله در فناء فی الله اضافه اش را با صورت معقولاتش از دست می دهد. بنابراین در این مقام نیز اثبات می شود که اولیاء الله دارای بدن عقلی نمی باشند؛ زیرا بدنی که در مقام فناء فی الله نفس ترک شده است باید مرگ بر آن عارض شود که چنین چیزی در سرای آخرت محال است. حال اگر بر فرض محال نفس بخواهد در مقام بقاء بعد از فناء به این بدن برگردد، این بار دچار محذور دو وجود مثلین برای یک شیء واحد خواهیم شد و این نیز محال می باشد.

طبق نظر علامه طباطبایی عین ثابت با فناء در ذات خداوند از بین نمی رود؛ زیرا اگر عین ثابت از بین برود پس این رنج ها و عبادات برای چیست؟ لذت های بهشت همه برای کثراتی است که در مقام بقاء بعد از فناء تحقق دارد.^۲ از بیان فوق چنین بدست می آید که اعیان ثابته همان صور

۱. طباطبایی، محمد حسین، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، صص ۲۷۹-۲۷۸.

۲. حسینی طهرانی، محمد حسین، مهر تابان، ص ۲۴۳.

علمیه ماهیات مشار کثرت در عالم الوهیت می‌باشند. در هنگام فناء در ذات خداوند نفس اولیاء الله عین ثابت خود را رها می‌کند؛ اما نفس در مقام بقاء بعد از فناء دوباره با عین ثابت خودش باقی می‌ماند و از لذت‌های بهشت اولیاء الله در عالم کثرات بهره‌مند می‌شود. پس نفس در مقام بقاء بعد از فناء افعال ذاتی سرمدیش را در تدبیر عوالم پایین‌تر از خود انجام خواهد داد.

۲-۳ عینیت فعل نفس اولیاء با صفت فعل الهی

اولیاء الله در مرتبه تجرد فوق عقلی همین که به صفت الهی علم پیدا می‌کنند، همان را اراده می‌کنند نه غیر از آن را و سپس افعال اختیاری اکتسابیشان مطابق صفات فعل الهی انجام می‌شود. در این بحث با مقدمات ذیل به مطلوب می‌رسیم. (۱) اولیاء الله در قیامت تمام افعال ذاتیشان به دفعه واحد از آن‌ها صادر می‌شود. (۲) افعال ذاتی اولیاء الله غیر متناهی است. (۳) پس افعال اولیاء الله شامل تمام افعال متناهی اصحاب یمین در جنت مثالی خواهد شد. آنگاه نتیجه می‌شود فعل اولیاء الله عین صفت فعل خداوند متعال است.

طبق نظر علامه طباطبایی اراده عبد متوقف بر اراده خداوند متعال است. پس اگر خداوند بخواهد عملی از عبد سر بزند، ابتدا در او اراده ایجاد می‌کند. آنگاه اراده خداوند بدون واسطه به اراده عبد تعلق می‌گیرد و با واسطه به فعل عبد تعلق می‌گیرد. بنابراین هیچ اراده‌ای بدون اراده خداوند مؤثر واقع نمی‌شود.^۱ از بیان فوق چنین بدست می‌آید که نفس با اراده اکتسابیش در امور تصرف می‌کند؛ پس افعال نفس اکتسابی می‌باشد. حال در قیامت افعال اکتسابی دنیوی نفس با ظهور در معقولات موجب افعال ذاتی نفس خواهند شد. آنگاه می‌دانیم افعال اکتسابی دنیوی اولیاء الله در همین دنیا با رسیدن آنها به عقل بسیط و نیل ایشان به مجردات ثابته تبدیل به افعال ذاتی آنها شده است. از آنجا که اراده نفس متوقف بر اراده خداوند متعال است؛ پس افعال ذاتی اولیاء الله در دنیا عین صفات فعل خداوند متعال است. در قیامت نیز افعال ذاتی دنیوی اولیاء الله موجب ظهور افعال ذاتی اولیاء الله می‌باشد. می‌دانیم ذات ذات اولیاء الله همان ذات خداوند متعال است؛ پس در قیامت نیز از اولیاء الله افعال ذاتی خداوند متعال ظهور پیدا می‌کند. طبق نظر علامه طباطبایی اکلها و مباشرات اهل جنت متعاقب یکدیگر می‌باشد در حالیکه

۱. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲۰، صص ۳۸۲-۳۸۳.

در آنجا قوه و استعداد نداریم، صور اخروی قیام صدوری به حق تعالی دارند. پس اصحاب یمین با عقل بالفعل عقل نظریشان از قوه به فعل خارج نمی‌شود و در فطرت ثانیه‌شان دارای ضیق وجودی خود می‌باشند. پس مشتیهاتشان را بطور ذاتی متعاقباً و ولاء انجام می‌دهند. بنابراین هر کدام از اکلها و مباشراتشان دارای صورت‌های کثیر متناهی به دفعه واحد می‌باشد؛ مانند این که دیگر بهشتیان را با صور کثیره متناهی به دفعه واحد دیدار می‌کنند و در فعل بعدی در کنار دیگر بهشتیان غذا می‌خورند و آن را نیز با صورت‌های کثیر متناهی دفعه واحد دارند. در حالیکه مقربین با عقل بسیط در لحظه واحد جمیع اعمالشان برایشان حاصل می‌شود.^۱ از بیان فوق چنین به دست می‌آید که اصحاب یمین هر فعل ذاتی اخروی‌شان را در حالیکه دارای صورت‌های کثیر متناهی می‌باشند، دفعه واحد انجام می‌دهند. اما اولیاء الله تمام افعال ذاتی اخروی‌شان را با صورت‌های کثیر غیرمتناهی به دفعه واحد سرمدیه انجام می‌دهند و این عین صفت فعل واجب تعالی می‌باشد. اولیاء الله در مرتبه‌ای بالاتر از اصحاب یمین، تمام صورت‌های کثیر متناهی افعال اصحاب یمین برایشان به دفعه واحد تحقق دارد. آنگاه در قیامت اولیاء الله در تمام ذات‌های مرتبه پایین‌تر از خود حضور دارند بدون این که با آن‌ها آمیختگی داشته باشند و این همان صفت فعل خداوند متعال است.

۳-۳ بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در نفی حضور بدن عقلی غیر جسمانی در ضمن اتحاد نفس اولیاء الله با اسماء و صفات الهی در قیامت

اکنون به بررسی نظریات علامه طباطبایی در آنچه که در مباحث قبل تبیین شده است، می‌پردازیم. مطلب اول: در عود موجودات به خداوند متعال، اضافه آنها با ماهیاتشان از بین می‌رود تا اینکه اولیاء الله اضافه وجود مجردشان به ماهیتشان محو می‌شود؛ پس آن‌ها کأنه رب انسانی هستند.^۲ مطلب دوم: اراده خداوند بدون واسطه به اراده نفس تعلق می‌گیرد و با واسطه به فعل نفس تعلق می‌گیرد.^۳

۱. همو، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۹۷.

۲. همان، صص ۲۷۹-۲۷۸.

۳. همو، تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲۰، ص ۳۸۳.

مطلب سوم: در قیامت نفوس با عقل بالفعل، هر کدام از افعال ذاتیشان را متعاقباً یکی پس از دیگری با صورت‌های کثیرمتناهی به دفعهٔ واحدهٔ انجام می‌دهند. در حالیکه اولیاء الله تمام افعالشان با صورت‌های کثیر غیرمتناهی به دفعهٔ واحدهٔ از آنها صادر می‌شود.^۱

به نظر می‌رسد دیدگاه اول علامه طباطبایی مبنی بر اینکه در قیامت اولیاء الله در عود به خداوند متعال، اضافه وجود مجردشان به ماهیتشان محومی شود را می‌توان چنین استدلال کرد که برای اولیاء الله در عودشان به خداوند متعال تنها وجود مجردشان بدون هیچ ماهیتی باقی می‌ماند که آن وجود مجرد فوق عقلی فانی در ذات خداوند متعال خواهد شد. آنگاه فرض وجود بدن عقلی برای اولیاء الله ابطال می‌شود؛ زیرا در فناء فی الله باید اولیاء الله بدن خود را نیز که جزو کثرات ماهوی ایشان می‌باشد، ترک کنند و این محال است. به این ترتیب که می‌دانیم اولیاء الله تمام معقولات اشیاء را به دفعهٔ واحدهٔ درک می‌کنند، این یعنی تمام اشیاء نزد آن‌ها حضور دارند. از آنجا که معلول نزد علت خود حاضر است؛ پس ایشان علت ایجاد تمام اشیاء موجود خواهند بود. اکنون با فرض وجود بدن برای اولیاء الله، ایشان باید علت ایجاد بدن خود نیز باشند؛ آنگاه نفس غیر مستقل از بدن چگونه می‌تواند بدن خود را ایجاد کند؟ و چگونه می‌تواند این بدن را ترک کند در حالیکه در انجام فعلش محتاج بدن است؟ بنابراین فرض حضور بدن عقلی غیر جسمانی در ضمن اتحاد نفس اولیاء الله با صفات فعل الهی ابطال می‌شود و نظریه علامه طباطبایی صحیح می‌باشد.

به نظر می‌رسد دیدگاه دوم علامه طباطبایی مبنی بر اینکه اراده نفس متوقف بر اراده خداوند متعال است؛ پس اراده خداوند متعال بدون واسطه به اراده نفس تعلق می‌گیرد و با واسطه به فعل نفس تعلق می‌گیرد را می‌توان چنین استدلال کرد که اولیاء الله در ذاتشان به معقولات خود علم دارند؛ آنگاه صفات فعل الهی را اراده می‌کنند که خداوند خود قبلاً آنها را اراده کرده است. اما اولیاء الله در اراده صفات فعل الهی به بدن عقلی احتیاج ندارند؛ زیرا با فرض بدن عقلی باید اراده کنند که صفات فعل الهی در این بدن ظهور پیدا کند و در این صورت اراده‌شان دارای جهت‌ی مغایر اراده خداوند متعال خواهد بود که این موجب خواهد شد تا افعالشان همان صفات فعل الهی نباشد. پس طبق این نظریه نیز فرض حضور بدن عقلی غیر جسمانی در ضمن اتحاد نفس اولیاء الله با اسماء و صفات فعل الهی ابطال خواهد شد و این نظریه صحیح است.

۱. همو، تعلیقات علی‌الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۹۷.

به نظر می‌رسد دیدگاه سوم علامه طباطبایی مبنی بر اینکه نفوس با عقل بالفعل در قیامت هر کدام از افعال ذاتیشان را یکی پس از دیگری با صورت‌های کثیرمتناهی دفعه‌ واحد انجام می‌دهند و اولیاء الله در قیامت تمام افعالشان با صورت‌های کثیر غیرمتناهی دفعه‌ واحد از آن‌ها صادر می‌شود را می‌توان استدلال کرد که در قیامت نفوس با عقل بالفعل در افعال ذاتیشان مانند اینکه غذا می‌خورند یا با یکدیگر مباشرت دارند و یا به عبادت مشغولند. در هر کدام از این افعال صورت‌های متعددی وجود دارد؛ مانند اینکه غذاهای متنوعی را میل می‌کنند که این صورتها هرچه باشد متناهی است و سپس آنها به فعل دیگری مشغول می‌شوند. در حالیکه اولیاء الله تمام افعالشان به یکباره با صورت‌های کثیر غیرمتناهی از آن‌ها صادر می‌شود. طبق این نظریه اولیاء الله می‌توانند با واسطه شدن نفس ناطقه در بدن مثالی خود تصرف کنند. از آنجایی که افعال غیرمتناهی دفعه‌ واحد از آنها صادر می‌شود، این فعل مطابق صفات فعل خداوند متعال است؛ زیرا فقط خداوند متعال افعالش را دفعه‌ واحد جعل می‌کند. بنابراین با این ویژگی نفس اولیاء الله فرض بدن عقلی برای آنها محال می‌باشد؛ زیرا اگر از بدن عقلی فعلی صادر شود عیناً همان فعل نیز در بدن مثالی اولیاء الله حاصل خواهد شد که این موجب تناهی افعال اولیاء الله می‌باشد. در حالیکه مشاهده می‌شود طبق این نظریه اولیاء الله افعال غیر متناهی را دفعه‌ واحد انجام می‌دهند؛ پس افعال مرتبه فوق عقلی آنها مغایر با افعال بدن مثالی آنها است. بنابراین طبق این نظریه نیز حضور بدن عقلی غیر جسمانی در ضمن اتحاد نفس اولیاء الله با اسماء و صفات در قیامت ابطال می‌شود و این نظریه صحیح می‌باشد.

خاتمه: جمع بندی و نتیجه گیری

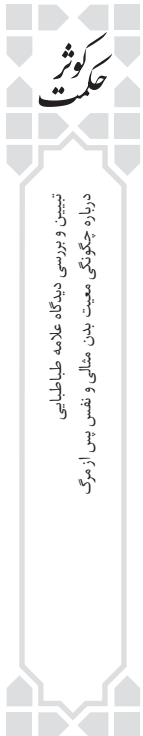
طبق نظر علامه طباطبایی در برزخ با مفارقت نفس از بدن عنصری، حرکت اشتدادی نفس انقطاع پیدا خواهد کرد و نفس با ظهور غیر زمانی صورت‌های افعالش آنها را به طور ذاتی تخیل می‌کند. آنگاه با تخیل این صورت‌های جزئیة اعمال، بهشت و جهنم برزخیش برای او حاضر است و این حیات برزخی است. اما در برزخ هنوز معقولات نفس ظهور پیدا نکرده است. با آمدن قیامت، معقولات نفس ظهور پیدا می‌کند. پس نفس ناطقه با تعقل صورت‌های افعالش موجب می‌شود، بدن مثالی اخروی در صورت‌های جزئیة اعمال مختلفی که معقولات

یکسان دارند برای همه آنها با یک صورت امتداد پیدا کند. پس ظهور معقول واحد در بدن مثالی اخروی واحد است بدون این که در ظهور صورت عقلی مودّت در حین انجام افعالش با بدن مثالی در بین دوستان خود فرق بگذارد و بدون این که در ظهور صورت عقلی تنفراز دشمنان در حین انجام افعالش با بدن مثالی در بین دشمنانش فرق بگذارد.

اما اولیاء الله که با مجرد مرتبه فوق عقلی در این مرتبه دارای بدن نمی باشند، هر معقولی را جداگانه تعقل می کنند. اما از آنجایی که این معقولات برای اولیاء الله جهتی غیر از دیگری ندارند، هر کدام عین دیگری می باشند؛ پس اولیاء الله تمام معقولاتشان را با یک صورت کثیر غیرمتناهی تعقل می کنند. آنگاه اولیاء الله دارای جنّت عقلی می باشند که در آن جسمانیت سه بُعدی از درختان و نهرها و میوه ها و تکیه زدن بر تخت ها نخواهد بود؛ بنابراین اولیاء الله با افعالشان که دارای یک صورت کثیر غیرمتناهی است در تمام جنّت های جزئیة مثالی نفوس با عقل بالفعل تصرف می کنند.

فهرست منابع

- قرآن کریم، مترجم: ابوالفضل بهرامپور.
۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، رسائل ابن سینا، بیدار، قم، ۱۴۰۰ ه. ق.
 ۲. حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل نفس، ج ۱، مترجمان جلد اول: ابراهیم احمدیان و مصطفی بابایی و مترجم جلد دوم: محمد حسین نائیجی، چاپ سوم، بکاء، قم، ۱۳۹۳ ه. ش.
 ۳. حسینی طهرانی، محمد حسین، مه‌رتابان، چاپ چهاردهم، علامه طباطبایی، مشهد، ۱۴۳۸ ه. ق.
 ۴. شریعتی نجف آبادی، رحمت الله، حکمت برین، چاپ چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰ ه. ش.
 ۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، رساله سه اصل، مترجم حسین نصر، چاپ اول، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، تهران، ۱۳۴۰ ه. ش.
 ۶. _____، مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ه. ش.
 ۷. طباطبایی، محمد حسین، تفسیرالمیزان، ج ۱، ۲، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی جا، ۱۳۶۳ ه. ش.
 ۸. _____، انسان از آغاز تا انجام، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ ه. ش.
 ۹. _____، بدایة الحکمة، چاپ اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۴ ه. ق.
 ۱۰. _____، تعلیقات علی الأسفار الأربعة، ج ۹، چاپ اول، مکتبة المصطفی، قم، بی تا.
 ۱۱. _____، مجموعه رسائل، ج ۱ و ۲، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ه. ش.
 ۱۲. _____، نه‌ایة الحکمة، ج ۲، چاپ هفتم، مؤسسه اسلامی، قم، ۱۴۳۴ ه. ق.
 ۱۳. عبودیت، عبد الرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۳، چاپ دوم، سمت، ۱۳۹۲ ه. ش.
 ۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ چهارم، سازمان تبلیغات اسلامی، بی جا، ۱۳۷۰ ه. ش.



چیستی و هستی نفس از منظر صدرالمتألهین و بررسی آن بر اساس آیات و روایات

مرضیه عربی^۱

چکیده

صدرالمتألهین در نظام فلسفی خود با استفاده از منابع عقلی، نقلی و شهودی و با روش عقلی مکتب فلسفی خود را بنا نموده و مسائل فلسفی را بر اساس آنها تبیین و توجیه می‌نماید. وی در پاره‌ای از موارد علاوه بر آموزه‌های برهانی و عرفانی، ادله و حیانی اعم از آیات و روایات را نیز به عنوان مؤیدی بر یافته‌های فلسفی و عرفانی خود ارائه می‌دهد. از این رو ترکیب برهان و عرفان و نیز نقش شریعت و آموزه‌های وحیانی و قرآنی برای وصول به حقایق، در مکتب صدرالمتألهین نقش اساسی ایفاء می‌کند. بحث از نفس و مسائل مختلف آن، از مهم‌ترین مباحث در فلسفه است. در مقاله حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، علاوه بر بیان دیدگاه‌های فلسفی صدرالمتألهین در خصوص چیستی و هستی نفس، به بررسی آنها بر اساس آموزه‌های دینی برگرفته از آیات و روایات پرداخته‌ایم و به این نتیجه رسیدیم که آموزه‌های فلسفی صدرالمتألهین در باب چیستی و هستی نفس هماهنگ با آموزه‌های وحیانی است و مغایرتی ندارد.

واژگان کلیدی: چیستی نفس، هستی نفس، صدرالمتألهین، آیات، روایات

۱. فارغ التحصیل سطح ۳ جامعه الزهراء (ع)، رشته فلسفه اسلامی.

مقدمه

صدرالمتألهین پس از سالها حاکمیت اندیشه ابن سینا بر افکار فیلسوفان پس از خود، با ارائه آراء بدیع به ایجاد نظام فلسفی جدیدی پرداخت. صدرالمتألهین در نظام فلسفی خود با استفاده از روش‌های عقلی و علوم کشفی و شهودی مبانی فلسفی خود را بنا نموده و مسائل فلسفه را بر اساس آنها تبیین و توجیه می‌نماید. وی در پاره‌ای از موارد علاوه بر آموزه‌های برهانی و عرفانی، ادله وحیانی اعم از آیات و روایات را نیز به عنوان مؤیدی بر یافته‌های فلسفی و عرفانی خود ارائه می‌دهد. از این رو ترکیب برهان و عرفان و نقش شریعت و آموزه‌های وحیانی و قرآنی در ورای این دو علم برای وصول به حقایق، در مکتب صدرالمتألهین نقش اساسی ایفاء می‌کند.

بحث از نفس و مسائل مختلف آن، از مهمترین مباحث در فلسفه است که در پرتو این مکتب فکری که روش آن ترکیبی از معرفت قرآنی، عرفانی و برهانی است، وی توانست مسائل مختلف فلسفی به ویژه مسائل و مشکلات مطرح در علم النفس را حل نماید که از جمله این مسائل می‌توان به چیستی و هستی نفس اشاره نمود.

در نوشته پیش رو، علاوه بر بیان دیدگاه‌های فلسفی صدرالمتألهین در خصوص چیستی و هستی نفس، به بررسی آنها بر اساس آموزه‌های دینی که برگرفته از آیات و روایات است پرداخته‌ایم تا هماهنگی اندیشه‌های فلسفی ایشان با آموزه‌های وحیانی به تصویر کشیده شود.

تعریف لغوی و اصطلاحی نفس

نفس در لغت به معانی متعددی آمده است مانند روح، چشم، خون، شخص، قصد و نیت. از دیگر معانی آن جسد و اندام انسان است و گاهی به معنای حقیقت شیئی است مانند «نَفْسُ الْأَمْرِ» به معنای حقیقت امر؛ یا «نَفْسُ الشَّيْءِ» به معنای خود چیزی. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۳۳- ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۶۰- اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱۸). در کتاب العین آمده است: النفس: الروح الذی به حیاة الجسد. (یعنی نفس، روحی است که جسد به واسطه آن حیات دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۷۱). این کلمه با معنای ذکر شده مؤنث بکار می‌رود مانند «خَرَجَتْ نَفْسُهُ»: روح از بدنش بیرون رفت. قابل ذکر است آنچه با معنای اصطلاحی این واژه همخوانی دارد معنای «روح» است که درباره نفس انسان به کار می‌رود و در موارد متعددی این دو به جای هم به کار می‌روند.

نفس در اصطلاح فلاسفه دارای تعاریف متعددی است که هر یک از ایشان با توجه به تلقی خود از این حقیقت، تعریفی را ارائه داده‌اند. در ذیل به دو نمونه از این تعاریف اشاره می‌کنیم.

ابن سینا در تعریف نفس می‌نویسد: «النفس قوة في الجسم تكون مبدأ الصدور و افعال لیست علی وتيرة واحدة عادمة للارادة»؛ یعنی نفس نیرویی در جسم است که مبداء صدور کارهایی می‌شود که یکنواخت غیر ارادی نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵) ..

در نظر صدررا نفس عبارت است از: «کمال اول لجسم طبیعی آلی»، یعنی نفس کمال نخستین برای جسم طبیعی دارای اندام (ارگانیک) است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۳)

از این رو با توجه به تعاریف فوق می‌توان نفس را به عنوان مبداء و منشاء آثار حیاتی در اجسام معرفی کرد. توضیح اینکه؛ اجسام آثار گوناگونی دارند که این آثار را می‌توان به دو گروه کلی تقسیم کرد. گروه اول آثار حیاتی که مهم‌ترین آنها عبارتند از: تغذیه، رشد، تولید مثل، ادراک حسی، حرکت ارادی و تفکر یا ادراک کلی. گروه دوم آثار غیر حیاتی که شامل دیگر انواع آثاری است که در اجسام دیده می‌شود مانند شکل، رنگ و اندازه. در فلسفه مبداء آثار حیاتی در اجسام را نفس می‌گویند.

چیستی نفس

در خصوص نفس و چیستی آن نظریات گوناگونی از سوی اندیشمندان اسلامی ابراز شده است که می‌توان آنها را در دو گروه کلی تقسیم نمود:

۱. نظریات طرفداران مادی بودن نفس
۲. نظریات طرفداران مجرد بودن نفس

آنان که نفس را مادی می‌دانند، در معرفی آن، بیانات متفاوتی اظهار داشته‌اند: در این راستا نفس را همین هیكل محسوس یا بدن، قلب یعنی عضو صنوبری لحمانی، دماغ (مغز) یا سلول دماغ و خون معرفی نموده‌اند. عده‌ای نیز نفس را عبارت از اجزای اصلی و اصیلی می‌دانند که از آغاز تا پایان عمر انسان در او باقی است، ابن راوندی نفس را جزئی غیر قابل تجزیه از بدن انسان می‌داند. نَظَام، متکلم معتزلی، نفس را جسم لطیفی می‌داند که والاترین جزء بدن آدمی است و با تمام اجزای بدن پیوند دارد و بدن در حکم ابزار و آلت آن است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸، ص ۹۳).

اما برخلاف گروه اول که نفس را مادی قلمداد میکردند، عده‌ای دیگر همچون ملاصدرا نفس را مجرد از ماده می‌دانند به طوری که ذاتا مجرد ولی در مقام فعل مادی است. صدرالمتألهین تعریف نفس ارسطورا که می‌گوید، نفس کمال اول برای جسم و تن است، پذیرفته است وی همچنین نفس را جوهری مجرد از ماده و بسیط الذات و نابود نشدنی می‌داند که از سنخ ماده و مادیات نیست و به بدن حیات می‌بخشد تا بتواند از آن همچون ابزاری برای کارهایش بهره بگیرد. نفس مجرد اگرچه در ماده تن نیست و تن ظرف آن نمی‌باشد ولی همراه تن و وابسته و اسیر ماده بدن است، از این رو صدرالمتألهین آن را دارای دو جنبه می‌داند که از جهت ذات خود، مجرد و از سنخ مفارقات است و از جهت فعل، جسمانی است و از جسم جدایی ندارد؛ زیرا به نظریه مانعی ندارد که یک چیز دارای دو جنبه مخالف باشد از جهتی مفارق و غیرمادی و از جهتی با ماده همراه باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۳)

چیستی نفس از منظر صدرالمتألهین

تعاریف موجود از نفس در کتب فلسفی به دو نحو لحاظ شده است. گاهی نفس بدون در نظر گرفتن ارتباطش با بدن لحاظ می‌شود. در این صورت با صرف نظر نمودن از اینکه نفس مبدا افعالی همچون تدبیر بدن و تصرف در آن است، نفس را فی نفسه لحاظ نموده‌اند. گاهی نیز بر خلاف لحاظ پیشین، نفس را در ارتباط با بدن ملاحظه کرده و آن را با توجه به اینکه مبدا افعال تدبیری و تصرفی در بدن است، تعریف کرده‌اند. هر چند از میان این دو تعریف، تعریفی که تناسب بیشتری با موضوع این نوشتار دارد تعریف دوم است ولی مناسب است به تعریف نفس با توجه به هر دو لحاظ بر اساس نظریات ملاصدرالمتألهین اشاره کنیم.

تعریف نفس با لحاظ فی نفسه و به حسب ذات آن

بسیاری از فلاسفه از جمله صدرالمتألهین با توجه به این لحاظ، نفس (چه نفس گیاهی، چه حیوانی و چه انسانی) را نوعی جوهر دانسته‌اند نه عرض (همان، ج ۸، ص ۲۴). صدرالمتألهین در راستای اثبات جوهریت نفس به رابطه نفس با بدن تاکید کرده است. در نزد وی رابطه نفس با بدن از نوع رابطه عرض با موضوعش نیست بلکه همانند رابطه ماده و صورت،

از نوع رابطه تقویم و تقوّم است. مقوّم بودن نفس برای بدن به گونه‌ای است که با مرگ و به محض قطع ارتباط بدن و نفس، بدن شروع به متلاشی شدن می‌کند زیرا عناصر و اجزای تشکیل دهنده آن خود به خود اقتضای چنین ترکیب و مزاجی را ندارد؛ بلکه این نفس است که حافظ چنین ترکیب و مزاجی است. با توجه به اینکه بدن مرکبی است از نوع جوهر و از سوی دیگر مقوم جوهر نیز باید جوهر باشد پس نفس - که مقوم جوهر (بدن) است - نیز باید جوهر باشد. (همان - ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲). استدلال فوق در اثبات جوهریت نفس را می‌توان به این صورت خلاصه نمود:

- م ۱: رابطه نفس و بدن رابطه تقویم و تقوّم است.
 - م ۲: نفس مقوّم بدن است.
 - م ۳: بدن جوهر است.
 - م ۴: مقوم جوهر باید جوهر باشد.
- نتیجه: نفس جوهر است.

جوهر بودن نفس را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تقریر کرد. توضیح اینکه ذات و طبیعت بعضی از اجسام به گونه‌ای است که منشا صدور افعال و آثار حیات نظیر احساس و حرکت ارادی هستند و این آثار به گونه‌ای هستند که بدون آنکه عاملی از خارج، علت پیدایش آثار مزبور گردد، از این اجسام صادر می‌شود. بنابراین این حیات یک صفت ذاتی برای ماهیت حیوانات (و یا نباتات) است که مقوم جسمیت این اجسام است؛ علاوه بر این می‌دانیم که حیات حیوان (یا نبات)، صرفاً به جهت طبیعت جسمیه حیوان (یا نبات) نیست، زیرا اگر اینگونه می‌بود تمام اجسام به جهت اشتراکشان در جسمیت می‌بایست حیوان (و به تبع زنده) می‌بودند؛ پس مبدا حیات در حیوان، (یا نبات) امری است که مقوم نوعیت حیوان (یا نبات) است. پس این مبدا حیات، مقوم برای جوهر یعنی ماهیت حیوان (یا نبات) است. تا اینجا ثابت کردیم که نفس حیوانی مقوم جوهر است. یک کبرای کلی هم داریم که عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد و مقوم جوهر فقط جوهر است پس نتیجه می‌گیریم که مبدا حیات در حیوان (یا نبات) که همان نفس است، یک صورت جوهری است که توانسته مقوم جوهر جسم بشود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۴)

تعریف نفس با لحاظ رابطه آن با بدن

اگر نفس را فی نفسه لحاظ نکنیم بلکه به لحاظ ارتباطش با بدن در نظر بگیریم؛ تعریف جدیدی از آن ارائه می‌شود. ملا صدرا المتألهین بر اساس این لحاظ به پیروی از ارسطو نفس را اینگونه تعریف می‌کند: «ان النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی» یعنی نفس کمال اول برای جسم طبیعی دارای اندام است. (صدرا المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۷-۱۷) برای روشن شدن این تعریف لازم است به تبیین مفردات این تعریف بر اساس آنچه ایشان بیان کرده‌اند اشاره کنیم.

کمال اول

از منظر صدرا المتألهین، نفس دارای حیثیات متعددی است و به حسب این حیثیات اسامی مختلفی نیز دارد که عبارتند از «قوه»، «کمال» و «صورت»؛ اما در تعریف نفس بهترین معنا «کمال» است و کمال نسبت به قوه و صورت، ترجیح دارد. از منظر صدرا المتألهین مراد از «کمال» در این تعریف چیزی است که با پیوستن به شیئی ناقص آن را کامل می‌کند و از این روست که به نفس نیز اطلاق کمال می‌شود زیرا این نفس است که با پیوستن به جسم، آن را به انسان یا نوعی حیوان یا گیاه تبدیل می‌کند که کاملتر از جسم است چون هریک از آنها آثاری دارند که جسم به تنهایی و بدون تعلق نفس به آن، این آثار را ندارد (صدرا المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷).

اما نفس را کمال اول در برابر کمال ثانی دانسته‌اند زیرا با تعلق نفس به بدن انسان یا حیوان یا گیاه، نوعیتشان تمام می‌شود و نوعی جدید از جسم پدید می‌آید و در واقع جسم بوسیله نفس، نوع بالفعل می‌شود. توضیح اینکه حکمای اسلامی کمال را به کمال اول و کمال ثانی تقسیم کرده‌اند. ابن سینا تقسیم کمال به همین دو نوع را آورده و کمال اول را چیزی می‌داند که نوعیت نوع با آن محقق می‌شود مثل شکل برای شمشیر و کمال دوم به معنای هر فعل و انفعالی است که پس از تحقق نوعیت یک نوع بر آن مترتب می‌شود مثل برش برای شمشیر، هم چنان که صدرا المتألهین نیز همین تعریف را برای کمال اول و ثانی آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۱ - صدرا المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴). به عبارت دیگر، برخی از کمالات، برطرف کننده نقص ذاتی‌اند و برخی، برطرف کننده نقص عرضی که به ترتیب «کمال اول» و «کمال ثانی» نامیده می‌شوند به طور مثال شکل دادن تکه‌ای از فولاد و تبدیل آن به شمشیر، کمال اول برای شمشیر است ولی قطع کردن و بریدن

از ویژگی‌ها و اعراض و کمال ثانی برای آن است همان طور که دیدن و احساس و حرکت ارادی برای انسان کمال ثانویه محسوب می‌شود.

با توجه به این تعریف از اقسام کمال، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های کمال اول و ثانی در این است که کمال اول موجب تمامیت نوع می‌شود اما کمال ثانی خود متوقف بر ذات نوع است. با این توضیحات معلوم می‌شود که در تعریف صدرالمتألهین از نفس، مراد از کمال اول چیزی است که نوعیت نوع در گرو وجود آن است زیرا این نفس است که با پیوستن به بدن، آن را به انسان یا نوعی حیوان یا گیاه تبدیل می‌کند که کاملتر از بدن است (همان، ص ۱۴)

- جسم

صدرالمتألهین در توضیح واژه جسم، به معنای جنسی آن توجه کرده است نه به معنای مادی آن (همان، ص ۱۵)؛ توضیح اینکه، آنچه از تعلق نفس به جسم انسان یا حیوان یا گیاه حاصل می‌شود، یعنی مرکب و کل، باز خود نوعی جسم است مثلاً انسان که کل حاصل از نفس و بدن است نوعی جسم است و مفهوم جسم بر آن قابل حمل است و این حمل در صورتی ممکن است که جسم را جنس اعتبار کرده باشیم نه ماده زیرا ماده، جزء مرکب و کل است و مفهوم جسم بر آن قابل حمل نیست برخلاف جنس که همان کل و مرکب است که به نحو مبهم اعتبار شده است. به موجب این قید نفس فقط کمال اول برای اجسام است نه غیر اجسام بنابراین با این قید، عقول از شمول تعریف خارج می‌شوند زیرا نفس، کمال اول عقول نیست. هم چنین قید طبیعی نیز که در تعریف برای جسم آورده شده در مقابل صناعی است یعنی جسمی که خود به خود در طبیعت وجود داشته و ساخته دست بشر نباشد (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۸، ص ۱۶).

- آلی

از منظر صدرالمتألهین نفس، کمال اول برای هر جسم طبیعی نیست زیرا نفس برای مثل آتش و زمین کمال نیست بلکه نفس برای آن جسم طبیعی کمال است که آلی باشد. مراد از آلی یعنی چیزی که با بکارگیری وسیله، کمالات ثانیه و افعال حیات مانند احساس و حرکت ارادی از آن صادر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶).

البته از نظر صدرالمتألهین چنین نیست که مفهوم آلی صرفاً بر اندام‌ها و جهازات بدن صادق باشد تا مجبور شویم آلی را قید جسم بدانیم بلکه می‌توان آن را بر قوای نفس نیز صادق دانست و

در نتیجه آن را قید خود کمال به شمار آورد بنابراین می‌توان نفس را اینگونه تعریف کرد که: نفس کمال اول است برای جسم طبیعی، که با استخدام قوا کار انجام می‌دهد، در این صورت این تعریف، علاوه بر نفس انسانی شامل نفوس نباتی و حیوانی نیز خواهد شد زیرا نفس نباتی نیز دارای قوایی مانند قوای غذایی، نامیه و مولده می‌باشد هم چنانکه نفس حیوانی نیز دارای قوایی همچون قوای خیال، حس و شوقیه می‌باشد (همان، ص ۱۷).

تعریف نفس انسانی یا نفس ناطقه

تعریف پیش گفته برای نفس، تعریف مطلق نفس است و شامل نفس نباتیه، حیوانیه و انسانیه (ناطقه) می‌شود. به عبارت دیگر این تعریف بیانگر وجه اشتراک هر سه گونه نفس می‌باشد یعنی نفس مطلقاً خواه نفس گیاه یا حیوان و یا انسان، کمال اول برای جسم طبیعی می‌باشد.

اما وجه تمایز این سه نفس را باید در جهت کمالی که به جسم عطاء می‌کنند جستجو کرد شناخت جهت کمالی این نفوس برای اجسامی که متعلق آنهاست با توجه به تعریف خاص هر یک روشن می‌شود. چون محور بحث در این نوشتار جاودانگی نفس انسانی است که با طی مراحل کمال و با استناد به حرکت جوهری به تجرد رسیده و جاودانه می‌شود لذا مناسب است که به تعریف سایر نفوس اشاره کرده و به تبیین تعریف نفس انسانی و چیستی آن به طور مجزا بپردازیم. صدرالمتألهین به پیروی از ابن سینا به بیان تعریف نفوس سه گانه پرداخته است وی عقیده دارد نفس نباتی عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی از این جهت که دارای تولد و رشد و تغذیه است. نفس حیوانی عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی، از این جهت که چنین جسمی مدرک جزئیات و متحرک بالاراده است و نفس انسانی عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی از این جهت که مدرک امور کلیه بوده و اعمالی که ناشی از اختیار و استنباط رأی است، انجام می‌دهد. (همان، ص ۵۳).

ملا صدرالمتألهین در راستای تبیین این مطلب نفس انسانی را به عامله و عالمه تقسیم می‌کند. عامله تدبیر بدن را انجام می‌دهد و عالمه که قوه نظری است با ایجاد ارتباط با مفارقات و عالم عقول، زمینه رسیدن به علوم و حقایق را مهیا می‌کند. وی نفس ناطقه را مُدرک تمام ادراکات و مُحرک تمام تحریکات انسانی معرفی کرده و می‌نویسد: نفس انسانی، تمام قواست به این معنا

که مُدرک تمام ادراکاتی که به قوای انسانی نسبت داده می‌شود، نفس ناطقه است و هم چنین مُحرک تمام حرکت‌هایی که از قوای محرکه موجود در انسان اعم از حیوانی و نباتی صادر می‌شود، نفس ناطقه است (همان، ص ۱۳۰).

با توجه به مطالب پیش گفته معلوم می‌شود که علاوه بر کمال بودن نفس برای جسم، که مشترک بین نفوس سه گانه نباتی، حیوانی و انسانی است، دو عنصر عالمه و عامله بودن نفس انسانی، از جمله مهم‌ترین عناصر تبیین کننده چیستی نفس انسان، از منظر ملا صدرا المتألهین می‌باشد که وجه تمایز نفس انسانی با سایر نفوس بر اساس این دو عنصر است.

بررسی چیستی نفس انسانی از منظر صدرا المتألهین بر اساس آیات و روایات

همانگونه که اشاره شد ملا صدرا المتألهین نفس را جوهری متمایز از جسم و بدن دانسته که کمال اول برای جسم، عالمه و عامله می‌باشد. لازم است که با توجه به هر یک از این امور که صدرا المتألهین در راستای تبیین چیستی نفس انسان به آنها اشاره کرده است به آیات و روایات مراجعه نموده و میزان تطابق نظر صدرا المتألهین در مورد چیستی نفس را با منابع دینی کشف کنیم.

با تاکید بر این نکته می‌توان به برخی آیات و روایاتی که چیستی نفس را تبیین نموده‌اند اشاره کرد.

آیات

مورد اول: سوره زمر، آیه ۴۲ ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ كُنَتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ، وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ﴾

خدا است آن کسی که جانها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده‌اند ولی به خواب رفته‌اند می‌گیرد، آن گاه آنکه قضای مرگش رانده شده نگه میدارد و دیگران را رها می‌کند.

در این آیه به گرفته شدن نفس انسان توسط خداوند در دو حالت خواب و مرگ اشاره شده است و نشان دهنده تمایز نفس و بدن است. زیرا مراد از "انفس"، در این آیه شریفه به تصریح اکثر مفسران، ارواحی است که متعلق به بدنهاست و نه مجموع روح و بدن، زیرا مجموع روح و بدن کسی در هنگام مرگ گرفته نمی‌شود، بلکه تنها این روح است که گرفته می‌شود، یعنی علاقه روح

از بدن قطع می‌گردد، و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی‌پردازد و همانگونه که آشکار است به هنگام خواب و مرگ، جسم و بدن شخص حاضر است، پس نفسی که توسط خدا توفی می‌شود حقیقتی متمایز از این بدن و جسم است.

مورد دوم: سوره یونس آیه ۹۲ ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بَدَنِكَ لَتَتَكُونُ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾

(ای فرعون) امروز، بدنت را (از آب) نجات می‌دهیم، تا عبرتی برای آیندگان باشی! و بسیاری از مردم، از آیات ما غافلند!

این آیه مربوط به غرق شدن فرعون در رود نیل است و اکثر مفسران معتقدند منظور از بدن، همان جسم بی جان فرعون است.

علامه طباطبایی در مورد این آیه مینویسد: آیه شریفه ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بَدَنِكَ﴾ اگر صریح نباشد، نزدیک به صریح است در اینکه نفوس بشر غیر از بدنهای آنان است، و اسماء هم اسماء نفوس است نه بدنها، و اگر بدنها را نیز به نام صاحبش می‌نامیم به خاطر شدت اتحادی است که بین آن دو است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۵).

مورد سوم: سوره شمس آیات ۹ و ۱۰ ﴿وَنَفْسٍ وَّ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾
یعنی و قسم به نفس آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته، سپس فجور و تقوایش (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.

مطابق این آیات شریفه، به نفس آدمی الهام می‌شود و بدیها و خوبیهایش به او تعلیم داده می‌شود. "الهمها" از ماده "الهام" در اصل به معنی بلعیدن یا نوشیدن چیزی است، و سپس به معنی القاء مطلبی از سوی پروردگار در روح و جان و نفس آدمی آمده است، و گویی نفس انسان آن مطلب را با تمام وجودش می‌نوشد و می‌بلعد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۴۶).

همان گونه که روشن است الهام خوبیها و بدیهای نفس به آن توسط خداوند، در صورتی حکیمانه است که نفس انسان، صلاحیت فراگیری و درک آن چه به او الهام می‌شود داشته باشد؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت نفس آدمی دارای قوه ادراکی است که توانایی فراگیری حقایقی که به او عرضه می‌شود داراست و این دلالت بر عالمه بودن نفس انسانی دارد.

هم چنین در این آیه شریفه فجور و تقوی به نفس استناد داده شده است. یعنی این نفس است

که فجور و تقوی از او صادر می‌شود و و افعال خیر و شر را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می‌دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست و این دلالت بر عامله بودن نفس دارد. پس این آیه شریفه در عباراتی کوتاه بر عالمه و عامله بودن نفس دلالت می‌کند که این دو از مهمترین عناصر تعیین کننده حقیقت نفس در نزد صدر المتألهین می‌باشند.

مورد چهارم: سوره المؤمنون، آیات ۱۲ تا ۱۴. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخِرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ».

و به تحقیق که ما انسان را از جوهره و عصاره گل آفریدیم. و پس از آن او را نطفه‌ای در مکان مستقر قرار دادیم. و سپس آن نطفه را علقه آفریدیم و سپس آن علقه را مضغه آفریدیم و سپس مضغه را استخوان‌ها آفریدیم و سپس روی استخوان‌ها را از گوشت پوشانیدیم، و سپس ما آنرا بخلقت دیگری مبدل ساخته و انشاء نمودیم؛ پس با برکت و مبارک باد الله که او بهترین خلقت کنندگان است.

این آیات کمال بودن نفس برای جسم را تایید می‌کند، زیرا جمله «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخِرَ» در این آیه شریفه اشاره به مرحله جدیدی از خلقت انسان است که پس از وجود نفس از نطفه و طی مراحل مختلف آغاز می‌شود.

جالب اینکه در مراحل پنجگانه‌ای که برای آفرینش انسان در آیه فوق ذکر شده همه جا تعبیر به "خلق" شده است، اما هنگامی که به آخرین مرحله می‌رسد تعبیر به "انشاء" می‌کند. "انشاء" همانگونه که متخصصان علم لغت گفته‌اند به معنی "ایجاد کردن چیزی توأم با تربیت آن" است، این تعبیر نشان می‌دهد که مرحله اخیر با مراحل قبل (مرحله نطفه و علقه و مضغه و گوشت و استخوان) کاملاً متفاوت است این همان مرحله‌ای است که جنین وارد مرحله حیات انسانی می‌شود، حس و حرکت پیدا می‌کند، و به جنینش در می‌آید که در روایات اسلامی از آن تعبیر به مرحله "نفخ روح" (دمیدن روح در کالبد) شده است. اینجاست که انسان با یک جهش بزرگ زندگی نباتی و گیاهی را پشت سر گذاشته و گام به جهان حیوانات و از آن برتر به جهان انسانها می‌گذارد، و فاصله آن با مرحله قبل آن قدر زیاد است که تعبیر از آن با جمله ثم خلقنا کافی نبود و لذا «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ» فرمود و بعد از آن نیز با عبارت «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» به رسیدن انسان به

بالاترین و نیکوترین رتبه خلقت اشاره فرموده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۱۴). از منظر علامه طباطبایی نیز، مطابق این آیه، جسم و تن آدمی در اثر حرکت جوهریّه، تبدیل به موجود مجرد و نفس ناطقه می شود و مرحله‌های جدید از کمال انسانی او آغاز می شود (تهرانی، بیتا، ص ۲۳۴). آیاتی دیگر نیز می تواند در راستای تبیین چیستی نفس مورد توجه قرار گیرد آیاتی مانند: آیه ۱۶۹ سوره آل عمران که حیات را به نفس انسان نسبت می دهد و نه به جسم آنها و آیه ۱۹ سوره حشر که نتیجه خدا فراموشی را فراموشی نفس می داند که دلالت بر رتبه والا و کمال وجودی نفس می کند و آیات ۲۷ الی ۳۰ سوره فجر که دلالت بر سیر کمالی نفس تا رسیدن به بالاترین درجات کمال و لقاء حضرت حق می کند.

روایات

روایت اول: روایتی از پیامبر اکرم در خصوص حالات روح پس از جدایی از بدن که به تمایز نفس و بدن و هم چنین عالمه و عامله بودن نفس اشاراتی دارد. ایشان در بخشی از این روایت میفرمایند: ... «إِذَا جُمِلَ الْمَيِّتُ عَلَى نَعْشِهِ رُفِرَ رُوحُهُ فَوْقَ النَّعْشِ وَيَقُولُ يَا أَهْلِي وَيَا وُلْدِي لَا تَلْعَبَنَّ بِكُمْ الدُّنْيَا كَمَا لَعَبْتُ فِي جَمْعَتِ الْمَالِ مِنْ جِلِّهِ وَمِنْ غَيْرِ جِلِّهِ فَأَلْمَهُنَّ لِغَيْرِي وَالتَّبِعَهُ عَلَيَّ فَأَحْذَرُوا مِثْلَ مَا حَلَّ بِي» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸، ص ۷). یعنی ... زمانی که مرده را در تابوتش بردارند، روحش بالای تابوت میچرخد و میگوید: ای خاندانم، ای فرزندانم دنیا شما را همانند من به بازی نگیرد که از حلال و حرام مالی فراهم کردم که بردیگری گواراست و گناهایش بر من است، دوری کنید از آنچه بسر من آمد».

در این روایت پیامبر تصریح فرموده اند که: تن در تابوت است و نفس و روح باقی است که بر روی جسدش با خاندان و فرزندان سخن میگوید. پس نشان می دهد نفس از بدن متمایز است. هم چنین مطابق این روایت، نفس و روح انسان، جمع کردن مال در دنیا را به خود استناد داده است و نه به جسد و این نشان دهنده آن است که اعضاء و جوارح انسان ابزاری برای افعال نفس بوده اند و عامل و فاعل واقعی نفس بوده است. هم چنین اینکه نفس اهل و ولد خود را شناخته و آنها را مخاطب خود قرار داده و آنها را نصیحت می کند تا مانند او فریفته دنیا و بازی آن نشوند، نشان دهنده علم و آگاهی نفس به وقایع و حقایق پیرامون خود است و بر عالمه بودن نفس ناطقه دلالت آشکار دارد.

روایت دوم: روایتی از امام علی علیه السلام که به تمایز نفس و بدن و کمال آن اشاره شده است. «لَا يَنَامُ الرَّجُلُ وَهُوَ جُنُبٌ وَلَا يَنَامُ إِلَّا عَلَى طَهْوَرٍ فَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ فَلْيَتَيَّمْ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ تَرْفَعُ إِلَى اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَيَقْبَلُهَا وَيُبَارِكُ عَلَيْهَا فَإِنْ كَانَ أَجْلُهَا قَدْ حَضَرَ جَعَلَهَا فِي كُنُوزِ رَحْمَتِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَجْلُهَا قَدْ حَضَرَ بَعَثَ بِهَا مَعَ أُمَّنَائِهِ مِنْ مَلَائِكَتِهِ فَيَرُدُّوْنَهَا فِي جَسَدِهَا» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۱۷۵).

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: که مرد در جنابت نخوابد و پاک بخوابد و اگر آب برای غسل پیدا نمی‌کند با خاک تیمم کند؛ زیرا روح مؤمن را در خواب به پیشگاه خداوند تبارک و تعالی بالا می‌برند و خداوند او را می‌پذیرد و برکت می‌دهد، و اگر مرگش رسیده باشد آن را در گنجینه رحمتش می‌نهد و اگر زمان مرگش نرسیده باشد آن را به همراه فرشته‌های امین خود می‌فرستد تا به جسدش برگردانند.

مطابق این روایت به هنگام خواب روح از بدن جدا شده و لیاقت آن را پیدا می‌کند تا به سوی خداوند تبارک و تعالی اوج بگیرد که این نشان دهنده استعداد نفس در رسیدن به این درجه از کمال است و حال آنکه جسم او در بستریه خواب رفته است. هم چنین مطابق این روایت خداوند نفس را می‌پذیرد و به او برکت و شاد باش می‌دهد بسان میهمانی که به محضر صاحب خانهای دارای کمال برسد و مورد استقبال قرار گیرد، که همه اینها دلالت بر کمال، شعور و آگاهی نفس دارد که لایق درک این مقام والا شده است.

هستی نفس

یکی از بحثهای مهم در مسأله نفس، اثبات وجود نفس است. در مقابل منکرین وجود نفس که غالباً مادّیون می‌باشند، برای اثبات وجود نفس ادله مختلفی از سوی فلاسفه ارائه شده است که در این بخش به دو برهان از صدرالمتألهین در باب اثبات نفس اشاره می‌کنیم. این نکته قابل توجه است که برهان اول، وجود نفس را به طور مطلق اثبات می‌کند و شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود اما برهان دوم در خصوص اثبات وجود نفس انسانی است.

برهان اول: آثار نفس

اولین برهان صدرالمتألهین در اثبات نفس، نفس را به طور مطلق که شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود اثبات می‌کند. این برهان بر پایه نیازمندی معلول به علت استوار است.

توضیح اینکه آثار خاصی از اجسام مانند رشد و نمو و حس و حرکت، معلول هستند و در نتیجه نیازمند به علت می‌باشند. علت این آثار، ماده اجسام یا صورت جسمیه آنها نیست، پس این آثار ناشی از امری غیر از ماده و صورت اجسام است که نفس نام دارد. برهان صدرالمتألهین به صورت ذیل قابل تقریر است:

- ۱م: انواعی از اجسام یافت می‌شوند که آثار حیاتی دارند. (از قبیل حس، حرکت، تغذیه و رشد و نمو)
- ۲م: بنابر قانون علیت این آثار، مبدا و منشأ اثری دارند.
- ۳م: مبدأ مزبور خود جسم نمی‌تواند باشد زیرا جسم مرکب از ماده اولی و صورت است، ماده اولی حیثیتش، حیثیت قبول محض است و هیچ گونه فعلیت و تأثیری ندارد، پس مبدأ آثار، ماده اولی نیست، همچنین صورت جسمیه، مشترک بین اجسام است و اگر صورت جسمیه مبدأ آثار باشد باید در همه اجسام آثار حیاتی یافت شود و حال آنکه این طور نیست پس صورت جسمیه هم نمی‌تواند مبدأ آثار باشد.
- نتیجه: مبدا آثار حیاتی در اجسام چیزی است غیر از خود ماده و صورت جسمی آنها، که نفس نام دارد.

در واقع ملا صدرالمتألهین در این برهان با توجه به آثاری که در برخی از اجسام مانند گیاهان، حیوانات و انسانها مشاهده می‌شود به دنبال مبداء و علت این آثار است و از آنجا که ماده و صورت این اجسام نمی‌توانند مبداء و علت این آثار باشند پس به ناچار این آثار باید معلول چیزی غیر از ماده و صورت اجسام باشد که آن را نفس می‌نامیم. پس نفس قوه فاعلیه‌ای است که به اجسام تعلق داشته و آثار حیات از او صادر می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶).

برهان دوم: انسان معلق در فضا

صدرالمتألهین لم‌تألهین دلیل دیگری برای اثبات وجود نفس انسانی ارائه می‌دهد که به « برهان انسان معلق در فضا» شهرت یافته است و برخلاف برهان پیشین خصوص نفس انسانی را اثبات می‌کند. هم چنین می‌توان با این برهان تجرد نفس را و به تبع تجرد و جوهریت آن را نیز ثابت کرد (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۶۵). چنانچه صدرالمتألهین لم‌تألهین در موضعی نیز این کار را

کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۱۲). این برهان را قبل از وی، ابن سینا اقامه کرده است و در مواضع متعددی به بیان آن پرداخته است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۰).

در این برهان که براساس تغایر نفس و بدن بناء شده است، نشان داده می‌شود که انسان قادر است خودش را - یعنی همان چیزی که از آن با لفظ «من» تعبیر می‌شود و نفس نام دارد- درک کند بدون آنکه هیچ گونه التفات به حواس، اعضا و جوارح خود داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۱۲- همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷). باید توجه داشت که فهم این برهان مشروط است به اینکه بتوان انسان را در موقعیتی خاص که توضیحش می‌آید، تصور کنیم. از این رو بنا به تصریح ابن سینا این برهان برای کسی که بتواند مقدماتش را تصدیق کند قاطع‌ترین برهان است و گرنه بی‌فایده است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸).

توضیح اینکه برای فهم این برهان باید انسان خود را در آغاز خلقتش در نظر آورد به طوری که از نظر بدنی و عقلی در صحت کامل بوده و هیچ گونه توجه و التفات به چیزی نداشته و در تماس و ارتباط با چیزی هم نباشد. او باید خود را در نقطه‌ای از هوا معلق فرض کند به گونه‌ای که اعضای بدنش از قبیل دست و پا بدون آنکه از بدن قطع شده باشند از یکدیگر جدایند و اعضا هیچ تماس و تلاقی با هم نیز نداشته باشند. در این وضعیت به هیچ یک از حواسش چه حواس ظاهری و چه باطنی نیز توجهی ندارد. اما در هر صورت انسان در این حالت، همچون یک تکه چوب نیست که هیچ گونه ادراکی نداشته باشد بلکه او خودش را درک می‌کند. او در حالی که بدن و اعضای آن را درک نمی‌کند ولی ذات خود را بدون هیچ واسطه‌ای درک می‌کند.

نتیجه این برهان آن است که نشان می‌دهد ذات انسان - یعنی همان چیزی که از آن با لفظ «من» تعبیر می‌شود - چیزی غیر از بدن و اعضای اوست که نفس نامیده می‌شود و می‌توان آن را بدون التفات به سایر اعضا و جوارح مادی بدن ادراک کرد. با پذیرش این برهان، نتیجه‌های حاصل می‌شود که بیانگر وجود جوهری مجرد به نام نفس است.

این دو برهان را می‌توان دو برهانی دانست که صدرالمتألهین بر وجود نفس اقامه کرده است هرچند به نظر برخی اندیشمندان بعد از اینکه وی تعریف ارسطو و ابن سینا را در مورد نفس پذیرفت و نفس را کمال اولی برای جسم طبیعی معرفی نمود، دیگر وجود نفس امری بدیهی به نظر می‌رسد چرا که بعد از التفات به انسان یا حیوان یا گیاه و علم به وجود آثاری در آنها که در

سایر اشیاء ندارند، تعریف نفس بر آن صادق و وجودش اثبات می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۵۸).

بررسی هستی نفس بر اساس آیات و روایات

آیات و روایات فراوانی وجود دارد که با استناد به آنها می‌توان به وجود حقیقتی به نام نفس پیبرد. در ذیل با بیان بعضی آیات و روایات به تبیین چگونگی اثبات وجود نفس با استناد به آنها می‌پردازیم.

آیات

مورد اول: سوره زمر آیه ۴۲ ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ، وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ﴾ یعنی: خدا است آن کسی که جانها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده‌اند ولی به خواب رفته‌اند می‌گیرد، آن گاه آنکه قضای مرگش رانده شده نگه می‌دارد و دیگران را رها می‌کند).

مطابق این آیه شریفه میان نفس و بدن دوئیت و فرق است. زیرا مراد از "انفس"، ارواحی است که متعلق به بدنهاست و نه مجموع روح و بدن، چون مجموع روح و بدن کسی در هنگام مرگ گرفته نمی‌شود، تنها جانها گرفته می‌شود، یعنی علاقه روح از بدن قطع می‌گردد و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی‌پردازد. هم چنین خدای تعالی ما بین همین ارواح و انفسی که در هنگام خواب قبض می‌شوند، تفصیل می‌دهد، و آن را دو قسم می‌کند و می‌فرماید: ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ یعنی آن ارواحی که قضای خدا بر مرگشان رانده شده، نگه می‌دارد و دیگر به بدنها برنمی‌گرداند، و آن ارواحی که چنین قضایی بر آنها رانده نشده، آنها را روانه به سوی بدن‌ها می‌کند، تا آنکه برای مدتی معین که منتهی الیه زندگی آنهاست زنده بمانند. از این جمله دو نکته استفاده می‌شود: اول اینکه: نفس آدمی غیر از بدن اوست، برای اینکه در هنگام خواب از بدن جدا می‌شود و مستقل از بدن و جدای از آن زندگی می‌کند. دوم اینکه: در مردن و خوابیدن، توفی و قبض روح است، با این تفاوت که در مرگ قبض روحی است که دیگر برگشتی برایش نیست، ولی در خواب قبض روحی است که ممکن است روح دوباره برگردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۰۸). این آیه یکی از مهمترین آیاتی است که دلالت بر وجود نفس می‌کند.

مورد دوم: سوره سجده آیات ۹ الی ۱۱ «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ؟ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّأَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ، ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»، و گفتند آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم، دوباره به خلقت جدیدی در می‌آئیم؟ این سخن از ایشان صرف استبعاد است، و دلیلی بر آن ندارند، بلکه علت آنست که ایمانی به دیدار پروردگارشان ندارند، بگودرم مرگ آن فرشته مرگی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می‌گیرد و سپس بسوی پروردگارتان بر می‌گردید»

در این آیه خدای سبحان یکی از شبهه‌های کفار منکر معاد را ذکر می‌کند، و آن این است که آیا بعد از مردن و تجزیه اجزاء بدن - آب و خاک و معدنی‌هایش - و جدایی اعضای آن - مانند دست و پا و چشم و گوش - و نابودیشان و دگرگون شدن آنها در خاک، بطوری که دیگر هیچ با شعوری نمی‌تواند خاک آنها را از خاک دیگران تشخیص دهد، دوباره خلقت جدیدی بخود می‌گیریم؟

در حالیکه این شبهه هیچ اساسی به غیر استبعاد ندارد، و خدای تعالی پاسخ آن را به رسول گرامیش می‌دهد و می‌فرماید بگو شما بعد از مردن گم نمی‌شوید و اجزاء شما ناپدید و درهم و برهم نمی‌گردد، چون فرشته‌ای که موکل به شما است، شما را به تمامی و کمال تحویل می‌گیرد و نمی‌گذارد گم شوید، بلکه در قبضه و حفاظت او هستید، آنچه از شما گم و درهم و برهم میشود، بدن‌های شما است نه نفس شما (همان، ج ۱، ص ۵۲۸).

در واقع مطابق این آیه شبهه‌های که برای منکران معاد ایجاد شده بود ناشی از این امر بود که اینان بدن و جسم خاکی را به عنوان تمام حقیقت خود می‌پنداشته‌اند و نفس مجرد از بدن را قبول نداشت‌هاند ولی خداوند متعال با یادآوری این نکته که حقیقت شما منحصر در این بدن مادی نیست و انسان دارای نفس است به شبهه ایشان پاسخ می‌دهد.

مورد سوم: سوره حشر، آیه ۱۹ «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...» از آن کسان مباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز چنان کرد تا خود را فراموش کنند. ایشان نافرمانند.

در این آیه شریفه خداوند به اهل ایمان دستور می‌دهد که از کسانی مباشید که خدا را فراموش کردند و در نتیجه خدا نیز کاری کرد که خود را فراموش کنند! و معلوم است که مراد از خود در این آیه فراموشی این جسم و هیكل محسوس و مادی نیست چرا که بسیار بعید به نظر می‌رسد خداوند

نتیجه فراموشی خود را فراموشی جسم و بدن انسان قرار دهد! علاوه بر اینکه هیچ یک از عقلاء این بدن مادی خود را فراموش نمی‌کند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۰۴). در نتیجه باید گفت که این آیه دلالت بر وجود نفسی که مغایر بدن است می‌کند.

مورد چهارم: سوره شمس، آیه ۷ و ۸: «وَتَنفَسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ و سوگند به نفس و آن که نیکویش بیافریده و سپس بدیها و پرهیزگاری هایش را به او الهام کرده. در این آیه شریفه خداوند متعال بیان داشته است که نفس مورد الهام قرار گرفته و فجور و تقوایش به آن الهام شده است. در واقع در این آیه نفس متصف به وصف الهام، فجور و تقوی شده است و حال آنکه هیچ عضوی از اعضای بدن مادی نیست که این اوصاف برای او صادق باشد پس باید حقیقتی ورای این بدن باشد که الهام به او و استناد فجور و تقوی به آن صحیح باشد که همان نفس انسان است.

مورد پنجم: سوره انعام آیه ۹۳: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ...» اگر ببینی آن گاه که این ستمکاران در سكرات مرگ گرفتارند و ملائکه بر آنها دست گشوده‌اند که: جان خویش بیرون کنید، امروز شما را به غذایی خوارکننده عذاب می‌کنند، و این به کیفر آن است که درباره خدا به ناحق سخن می‌گفتید و از آیات او سرپیچی می‌کردید. خداوند در این آیه به مجازات دردناک ستمکاران اشاره می‌فرماید که مطابق آن ستمکاران به هنگامی که در شدائد مرگ و جان دادن فرو رفته‌اند، فرشتگان قبض ارواح در حالی که دست گشوده‌اند به آنها می‌گویند نفس خود را خارج سازید که این مطلب گواه دیگری بر وجود نفس و تمایز آن از جسم است.

روایات

هم چنین روایات متعددی از حضرات معصومین صادر شده است که صریحا به وجود حقیقتی به نام نفس اشاره نموده است که به چند مورد اشاره می‌کنیم.

روایت اول: در بخشی از حدیثی که پیشتر از پیامبر گذشت می‌خوانیم: «...حَتَّىٰ إِذَا جَمَلَ الْمَيِّتُ عَلَىٰ نَعْشِهِ رَفَرَفَ رُوحُهُ فَوْقَ النَّعْشِ...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸، ص ۷). یعنی: «تا زمانی که مرده را در تابوتش بردارند، روحش بالای تابوت می‌چرخد

در اینجا پیغمبر صلی الله علیه و آله تصریح فرموده‌اند که: تن در تابوت است و چیزی باقی

است که بر روی جسدش با خاندان و فرزندانش سخن میگوید و آن چیز جز نفس آدمی نیست، و هنگامی که تن مرده است و در تابوتست، این نفس متمایز از بدن زنده است و می فهمد. در واقع مطابق این روایت روح و بدن بعد از مرگ از یکدیگر جدا شده و روح بالای جسد قرار می گیرد که خود دلیلی بر وجود نفس متمایز از بدن است.

روایت دوم: در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم: « الْمُفْضَلُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَثَلُ رُوحِ الْمُؤْمِنِ وَبَدَنِهِ كَجَوْهَرَةٍ فِي صُنْدُوقٍ إِذَا أُخْرِجَتِ الْجَوْهَرَةُ مِنْهُ طَرَحَ الصُّنْدُوقُ وَ لَمْ يُعْبَأْ بِهِ... » (همان، ص ۴۰) از امام ششم علیه السلام روایت شده است که روح مؤمن و تنش چون گوهریست در صندوقی که چون گوهرازان آن بدرآید، صندوق را بدور اندازند و بدان اعتناء نشود.... مطابق این روایت روح و نفس آدمی به گوهری در صندوق تشبیه شده است و همانگونه که گوهر حقیقتی جدای از صندوق دارد روح نیز حقیقتی موجود و متمایز از بدن است که هنگام مرگ از بدن خارج می شود. این روایت هم صریح در وجود نفس و تمایز آن از بدن است.

روایت سوم: در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام از جدشان امیر المومنین نقل می فرمایند: « إِنَّ لِلْجِسْمِ سِتَّةَ أَحْوَالٍ الصَّحَّةَ وَ الْمَرَضَ وَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ وَ النَّوْمَ وَ الْيَقَظَةَ وَ كَذَلِكَ الرُّوحُ فَحَيَاتُهَا عِلْمُهَا وَ مَوْتُهَا جَهْلُهَا وَ مَرَضُهَا شَكُّهَا وَ صِحَّتُهَا يَقِينُهَا وَ نَوْمُهَا غَفْلَتُهَا وَ يَقَظَتُهَا حِفْظُهَا » (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۱۹) تن را شش حالت است: صحت، بیماری، مرگ، زندگی، خواب و بیداری، و روح نیز چنین است، زندگیش دانش است و مرگش نادانی، بیماریش شک و صحتش یقین، خوابش غفلت و بیداریش یاد آوری.

مطابق این روایت جسم و روح دو حقیقتی هستند که هر کدام شش خصلت دارند. که این روایت هم صریح در تمایز نفس از بدن است.

مجموع آیات و روایات فوق و بسیاری از آیات و روایاتی که مجال پرداختن به آن نیست بیان کننده این حقیقت است که وجود نفس انسان به عنوان حقیقتی متمایز از بدن مورد تأیید منابع دینی ما می باشد.

نتیجه‌گیری

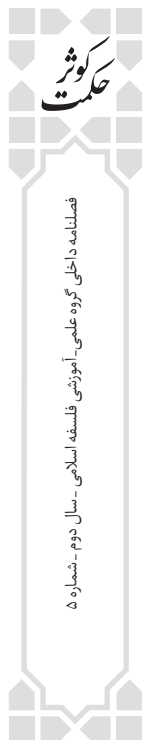
مهمترین عناصری که در شناخت چیستی و هستی نفس ناطقه انسان مورد توجه صدرالمতألہین قرار گرفته‌اند عبارتند از: ۱. وجود نفس ناطقه متمایز از بدن، ۲. کمال بودن نفس برای جسم، ۳. عالمه بودن نفس و ۴. عامله بودن آن، که این دو مورد اخیر موجب کمال دهی نفس به جسم می‌گردد. براساس مقاله حاضر مشخص گردید که آیات متعددی از قرآن کریم و روایات گوناگونی از معصومین علیهم‌السلام برای این چهار عنصر اساسی دلالت دارند و از این رو می‌توان هماهنگی مباحث فلسفی صدرالمتألہین با آموزه‌های وحیانی را که مورد ادعای حکمت متعالیه است در مساله چیستی و هستی نفس، پذیرفت.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، چاپ اول، نشرالبلاغه، قم، ۱۳۷۵ هـ ش.
۲. _____، الشفاء، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ هـ ق.
۳. _____، المباحثات، ۱ جلد، انتشارات بیدار - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۱ هـ ش.
۴. ابن منظور، لسان العرب، چاپ اول، ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ هـ ق.
۵. ابن فارس، مقاییس اللغة، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ هـ ق.
۶. اصفهانی، حسین بن محمد راعب، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول، ۱۴۱۲ هـ ق.
۷. اکبری، رضا، جاودانگی، چاپ دوم، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰ هـ ش.
۸. تهرانی، سید محمد حسین، مهترتابان، انتشارات باقر العلوم، قم، بی تا
۹. خامنه‌ای، سید محمد؛ نفس در حکمت متعالیه، مجله خرد نامه صدرالمتألهین، تابستان ۱۳۸۰.
۱۰. رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی - بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. صدوق، ابو جعفر ابن بابویه، التوحید، نشر اسلامی، قم ۱۳۹۸ هـ ق
۱۲. _____، الخصال، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۶ هـ ش.
۱۴. _____، المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، دفتر انتشارات اسلامی جامعه، قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. _____، _____، دفتر انتشارات اسلامی جامعه، قم، ۱۳۷۱
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرالمتألهینی، سه جلدی، چاپ اول، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۱ هـ ش.
۱۷. _____، درآمدی بر فلسفه اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه ۱۳۸۴.
۱۸. عدنانی، سید محمدرضا، جاودانگی نفس از دیدگاه عقل و وحی، چاپ اول، سنجش، اصفهان، ۱۳۸۹ هـ ش.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۸ جلد، نشر هجرت، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ هـ ق
۲۰. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، چاپ دوم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، ۱۳۹۰ هـ ش
۲۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، آسمان و جهان (ترجمه کتاب السماء و العالم بحار الأنوار جلد ۵۴)، تهران، چاپ: اول، ۱۳۵۱ ش.
۲۲. _____، بحار الأنوار، (ط - بیروت) - مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ هـ ق.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.

۲۴. مكارم شيرازى، ناصر؛ تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، نه جلدی، چاپ سوم، داراحياء التراث، بيروت، ۱۹۸۱ م.
۲۶. _____، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، چاپ دوم، المركز الجامعى للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ هـ ش.
۲۷. _____، المبدأ والمعاد، انجمن حکمت و فلسفه ايران، تهران، ۱۳۵۴ هـ ش.
۲۸. _____، المظاهر الالهية فى اسرار العلوم الكمالية، چاپ اول، بنياد حکمت صدرالمتألهين، تهران، ۱۳۸۷ هـ ش.
۲۹. _____، رسالة فى الحدوث، چاپ اول، بنياد حکمت اسلامى صدرالمتألهين، تهران، ۱۳۷۸ هـ ش.
۳۰. _____، شرح الهداية الاثيرية، چاپ اول، مؤسسة التاريخ العربى، بيروت، ۱۴۲۲ هـ ق.
۳۱. _____، مفاتيح الغيب، چاپ اول، مؤسسه تحقيقات فرهنگى، تهران، ۱۳۶۳ هـ ش.
۳۲. _____، مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين لمتألهين، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵ هـ ش.



نقش حکمت متعالیه در بنیان‌های فکری انقلاب اسلامی ایران

زهرا حبیبیان^۱

چکیده

حکمت متعالیه، از جمله مکاتب فلسفی مؤثر بر شکل‌گیری، تفسیر و احیای مبانی انقلاب اسلامی ایران است. برتری حکمت متعالیه بر سایر فلسفه‌ها، وسعت دامنه معرفتی و تأثیرگذاری آن است. این مقاله مدعی است که نوع نگرش، بر سیاست‌ها و تمدن‌سازی‌ها مؤثر بوده است و به بیان دیگر، مکاتب و جوامع بشری از آبخوری معرفتی و اعتقادی سرچشمه می‌گیرند. در این نوشتار، پس از اثبات ماهیت مکتبی انقلاب اسلامی ایران و تبیین نگاه واقع‌گروانه حکمت متعالیه، به نقش آن به عنوان مبنا و عامل نظری شکل‌گیری انقلاب، پرداخته می‌شود. اثر حاضر که با بهره‌برداری از کتب و مقالات متعدد فلسفی و به شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکردی نوین به موضوع پرداخته، اصول حکمت متعالیه و نیز انسان‌شناسی صدرایی را تبیین نموده و به منظور شناخت، امتداد و تحکیم مبانی انقلاب اسلامی ایران، در ضمن بیان جایگاه حکومت در حکمت و اثرپذیری امام خمینی (ع) از مکتب صدرایی، به تأثیر مبنایی حکمت متعالیه بر انقلاب اسلامی ایران، پرداخته است.

واژگان کلیدی: حکومت، مبناسازی، حکمت متعالیه، انقلاب اسلامی ایران.

۱. طلبه سطح جامعه الزهراء (ع)، رشته فلسفه اسلامی.

مقدمه

به عقیده‌ی پژوهشگران در حوزه انقلاب اسلامی ایران، انقلاب، پدیده‌ای منحصر به فرد است. ماهیت مکتبی آن، در اهداف مادی‌گرایانه و انسان‌محور، محدود و منحصر نمی‌شود. نوشتار حاضر، انقلاب اسلامی ایران را از جهت اثرات مبنایی حکمت متعالیه بر شکل‌گیری، تفسیر و به تبع آن، احیا و استمرار مبنایی انقلاب اسلامی ایران می‌کاود. موضوع این مقاله را می‌توان زیرشاخه "علوم سیاسی" محسوب کرد.

مُبدع حکمت متعالیه ملاصدرالدین شیرازی است. حکمت وی کامل‌ترین حکمت از حیث منابع معرفتی است. این حکمت در مقایسه با سایر نگرش‌های فلسفی، نگرشی الهام گرفته از وحی بوده و گزاره‌های دینی و وحیانی و شهودی را با اثبات عقلانی، همه فهم و غیر قابل انکار کرده است. اگر طریقی جامع سعادت یکی باشد؛ «صراط مستقیم» یک چیز است؛ که باید در بردارنده‌ی سعادت حقیقی دنیوی و اخروی بشر باشد. حکمت متعالیه از این باب که جامع برهان، عرفان و قرآن است می‌تواند به منزله تذکره‌ای عقلایی، بشر را به سرچشمه حیات و نهایت کمالاتش سوق دهد. اگرچه حکمت متعالیه مانند سایر علوم نقص‌هایی دارد؛ لکن نقص‌های حکمت هر قدر که باشد بشر نیازمند سرچشمه‌ای اعتقادی برای شناخت منشا و غایت وجود و نهایت کمالاتش است؛ که پاسخ به این پرسش در حکمت متعالیه یافت می‌شود. روایاتی، مبتنی بر این نیاز بشری وجود دارد. از آن جمله می‌فرماید: «رَحِمَ اللَّهُ إِمْرًا عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ» (الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶).

مقالات متعددی راجع به انقلاب اسلامی ایران و جایگاه حکمت در سیاست و تمدن‌سازی، به‌ویژه حکمت متعالیه نوشته شده است. اما این مقاله، انقلاب را از حیث مبدا فکری-فلسفی آن، به هدف دستیابی به ریشه‌ها و علل انقلاب، برای شناخت و تقویت و امتداد آن مورد بحث قرار داده است. اگر منشا خط فکری این انقلاب مشخص شود قطعاً تعریف اسلام ناب و تمایز و ارزشمندی آن نسبت به سایر تمدن‌ها مشخص خواهد شد؛ و خط بطلانی بردیگر نگرش‌های التقاطی است.

مسائلی که پاسخ آن را در این کاوش می‌توان جست چنین است: ماهیت انقلاب اسلامی ایران چیست؟ اقسام مبنایی نظری مؤثر بر جوامع کدامند؟ امتیاز حکمت متعالیه نسبت به سایر

مبانی چگونه است؟ شواهدی که دلالت می‌کنند رهبر انقلاب اسلامی ایران متأثر از حکمت متعالیه بوده است چیست؟ اصول و شواهدی که دلالت‌گر تطابق و ارتباط حکمت متعالیه با تفکر تمدن‌سازی انقلاب اسلامی است کدامند؟

مفهوم شناسی

حکمت

حکمت در لغت دانایی، علم و دانش است. (دهخدا، ۱۳۴۲، ج ۱۹، ص ۷۵۸) حکمت، معادل عربی فلسفه (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹) و فلسفه مصدر جعلی «فیلسوفیا» است. کلمه «فیلسوفیا» به معنی دوستداری دانایی است. حکمت - علم عقلی - برد و قسم است: نظری و عملی. «فلسفه نظری» آن است که درباره اشیاء آنچنانکه هستند بحث می‌کند، و «فلسفه عملی» آن است که درباره افعال انسان آنچنانکه باید و شایسته است باشد بحث می‌کند. (همان، ص ۱۲۷)

حکمت متعالیه

حکمت متعالیه فلسفه‌ای نظری، پویا و متکامل است؛ که از دوران صفویه و به ویژه با تلاش‌های صدرالدین شیرازی شکل گرفت؛ و طی این مدت تاکنون، شاگردان و پیروانش مباحث آن را بازخوانی، تکمیل، و اصلاح کرده‌اند. (کیخا، ۱۳۹۲، ص ۶۶) از جمله پیروان بهنام او حاج ملاحادی سبزواری، علامه محمدحسین طباطبایی، امام خمینی و در عصر معاصر، آیت الله جوادی آملی، آیت الله مصباح و علمای دیگرند که هر کدام در تکامل آن نقش بسزایی دارند. اصطلاح «حکمت متعالیه» را پیشتر ابن سینا در اشارات و به دنبال آن شیخ اشراق و برخی از پیروان ایشان به کار برده‌اند. ولی هرگز فلسفه ایشان به این نام مشهور نشد. صدرالمتهلین رسماً فلسفه‌ی خود را «حکمت متعالیه» خواند و پس از وی به این نام مشهور شد. (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۳۴) مکتب صدرالمتهلین، اشراقی مسلک و سینوی مشرب است؛ یعنی به استدلال و کشف و شهود توأمان باور دارد؛ ولی از نظر اصول و استنتاج‌ها با آن‌ها متفاوت است. در این مکتب، بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق یا مسائل مورد اختلاف فلسفه و عرفان و یا مسائل مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شد. فلسفه‌ی صدرالمتهلین فلسفه‌ی التقاطی

نیست، بلکه نظام فلسفی خاص است که هر چند روشهای گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند؛ خود مستقل و منسجم است. (همان، ص ۳۴-۳۶)

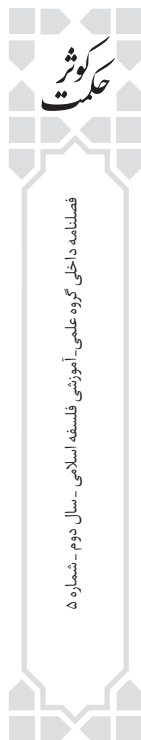
انقلاب اسلامی ایران

انقلاب در لغت به معنای: برگشتن، واگردیدن، تحول، تقلب و انعکاس است. (دهخدا، ۱۳۴۲، ج ۷، ص ۴۳۰) انقلاب در اصطلاح سیاست عبارت است از: "تحول سریع، شدید و بنیادینی که بر اثر طغیان عموم مردم در اوضاع و احوال سیاسی جامعه روی می‌دهد و در نتیجه یک نظام سیاسی حقوقی و اقتصادی جای خود را به نظام دیگری می‌دهد." (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴)

در حال حاضر با توجه به حاکمیت بینش‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف، سه گونه برداشت از ماهیت انقلاب‌ها وجود دارد. ۱. ماهیت اقتصادی و مادی؛ ۲. ماهیت آزادی‌طلبی و انسان‌محوری؛ ۳. ماهیتی اعتقادی و ایدئولوژیک؛ (شفیعیفر، ۱۳۷۸، ص ۴۲)

در مکتب مارکسیسم، همه‌ی انقلاب‌ها ماهیت اقتصادی و مادی دارند و براساس منشأ طبقاتیشان تحلیل می‌شوند؛ یعنی ریشه‌ی همه‌ی نارضایتی‌ها و نیز آرمان‌های انقلاب به یک چیز، آن هم اقتصاد و مادیات، و در واقع، به محرومیت و فقر برمی‌گردد؛ و شرط لازم انقلاب، دو قطبی شدن جامعه به لحاظ اقتصادی است. هدف چنین انقلابی، رسیدن به جامعه‌ای فاقد شکاف طبقاتی است.

در مکتب سرمایه‌داری، نوعی ماهیت انسانی، سیاسی و آزادی‌خواهانه برای انقلاب قائل هستند؛ براساس این بینش، طغیان و عصیان به خاطر فقر و گرسنگی، اختصاص به انسان ندارد و حیوان هم اگر گرسنه بماند، طغیان می‌کند. اما انقلاب مختص انسان‌ها و جوامع انسانی است و انقلاب هنگامی می‌تواند خصلت انسانی داشته باشد که آزادی‌خواهانه و سیاسی باشد؛ زیرا ممکن است در جامعه‌ای شکم‌ها را سیر کنند و فقر و محرومیت را از بین ببرند، ولی حق آزادی، حق دخالت در سرنوشت، حق اظهار نظر و عقیده را از مردم سلب کنند. اینجا مردم برای کسب حقوق از دست رفته‌ی خود قیام می‌کنند که هیچ یک از این حقوق اقتصادی نیستند. بنابراین، انقلاب، ماهیتی دموکراتیک و لیبرالی پیدا می‌کند؛ نه اقتصادی. ریشه و عامل این انقلاب فطرت و آزادی انسان و هدف آن، رسیدن به دموکراسی و آزادی سیاسی است. (همان، ص ۴۴-۴۳)



علاوه بر این‌ها، انقلاب می‌تواند ماهیتی انقلابی و ایدئولوژیک داشته باشد و مردم براساس اعتقاد و ایمان به یک مکتب الهی دست به انقلاب بزنند. انقلاب این مردم، ربطی به سیری و گرسنگی ندارد و ممکن است هم شکم‌هایشان سیر باشد و هم آزادی داشته باشند، اما چون مکتب و آرمان‌های خود را استقرار نیافته می‌بینند، برمی‌خیزند و انقلاب می‌کنند. اینجا عامل اصلی انقلاب آرمان‌خواهی و عقیده‌طلبی است و اینگونه انقلاب‌ها، جنگ عقایدند نه جنگ اقتصادی. جنگ‌های مذهبی، بر سر عقیده و آرمان برپا می‌شوند و قرآن هم جنگ مسلمانان را در بدر، جنگ عقیده و جنگ ایدئولوژیک می‌خواند، در حالی که جنگ کافران را چنین تعبیر نمی‌کند. (آل عمران: ۱۳) در واقع، مسلمانان در راه عقیده خود می‌جنگیدند، ولی کافران برای عقیده نبرد نمی‌کردند بلکه از منافع خود دفاع می‌کردند. (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۶۰)

اکنون سوالی که مطرح است این است که ماهیت انقلاب اسلامی ایران در بین کدام دسته قرار می‌گیرد؟

مادی‌گرایان بر اساس توجیهاتی، انقلاب ایران را «قیام محرومین علیه مرفهین» میدانند، بنابراین تداوم آن را ادامه‌ی همین روند می‌دانند؛ و با استناد به آیاتی از سوره قصص، (قصص: ۴)^۲ به این نظریه صبغ‌ی اسلامی دادند و معتقدند دو قطبی شدن جامعه علت انقلاب بوده است. لکن قرآن خاستگاه انقلابها را لزوماً طبقه مستضعف نمی‌داند، بلکه ثمره آن را به سود محرومین و مستضعفین می‌داند. بنابراین در نگاه مادی‌گرایان، انقلاب منحصر در یک طبقه‌ی اجتماعی است چون به مبنای ایشان منشأ انقلاب تغییرات و طبقات اجتماعی است نه خود انسان. (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۶۴)

لیبرالیست‌ها نیز انقلاب اسلامی را «انقلابی علیه استبداد و دیکتاتوری حاکم بر ایران» می‌دانند. آنها مخالفان اصلی شاه را تحت رهبری دانشجویان و روشنفکرانی تصور می‌کردند که هدفشان شبیه اهداف طبقه‌ی متوسط دموکراتیک یا حتی «سوسیال دموکراتیک» غربی مآب بود و خواهان استقرار یک حکومت دموکراتیک و یا حداکثر دموکراسی و سوسیالیسم در چارچوب

۱. «قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الَّذِينَ تَقَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْآخَرَى كَافِرَةٌ»

۲. «وَأُتِرِدْ أَنْ نُمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَنُمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِثْلَهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ»

قرآن بودند؛ چون ماهیت غیردمکراتیک رژیم شاه انگیزه اصلی مخالفت تلقی می‌شد. (شفیعی فر، ۱۳۷۸، ص ۴۹)

تجربه‌ی سال‌های قبل و بعد از انقلاب ثابت کرده است که انقلاب اسلامی ایران صرفاً علیه استبداد و فقدان توسعه‌ی سیاسی نبوده است. همچنین، انقلاب اسلامی ایران، به اعتراف بسیاری از محققین، یک انقلاب منحصر به فرد است که در دنیا نظیر نداشته و ندارد؛ زیرا در دنیا انقلاب‌های زیادی با ماهیت سیاسی داشته‌ایم، اما سیاسی نبوده‌اند، نهضت‌های طبقاتی هم داشته‌ایم، ولی طبقاتی نبوده‌اند، نهضت‌های طبقاتی هم داشته‌ایم، اما سیاسی نبوده‌اند و بالاخره اگر انقلابی با جمع هر دو ماهیت وجود داشته خالی از عوامل مذهبی و ایدئولوژیک بوده است و همین باعث یگانگی انقلاب اسلامی است. انقلاب ملت ایران، صرفاً «اسلامی» است. اما منظور از آن باید روشن شود. منظور از اسلامی بودن فقط به معنای رواج و انجام مناسک مذهبی و انجام عبادات و آداب شرعی نیست. (همان، ص ۵۱) چه اینکه پرداختن به معنویت و عرفان در سایر مکاتب نیز به وجه انحصاری وجود دارد بنابراین انقلاب اسلامی نه سرچشمه‌های مادی‌گرایانه داشته نه سرچشمه‌ای انسان‌گرایانه، بلکه این انقلاب، انقلابی - مکتبی الهی - بوده است و به سبب احیای نگرش درونی و بیرونی مردم صورت گرفته است.

مبانی فلسفی - سیاسی تمدن ساز اقسام مبانی نظری

اگرچه مباحث این بخش تا حدودی به علم معرفت شناسی بازمی‌گردد، اما منقطع از اصول حکمت متعالیه نیست.^۱ نقطه تمرکز ما در این بحث جایگاه فکری حکمت متعالیه و بررسی تأثیر و تطابق آن بر انقلاب اسلامی ایران، در مقایسه با مبانی دیگر است.

نظریه‌ها، ریشه در مبانی فلسفی داشته و در علوم انسانی و حیات اجتماعی انسان‌ها موثراند. (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۶۴) از این رو مبانی فکری که منجر به عملکردها و سیاست‌گذاری‌های متفاوت شده است به دو دسته کلی ایده‌آلیسم و رئالیسم تقسیم می‌شود. در این تقسیم‌بندی ملاک اصلی،

۱. بنیان‌گذار این علم در جهان اسلام، علامه محمدحسین طباطبایی، از پیروان حکمت متعالیه است. (رک: معلمی، ۱۳۸۳، ص ۵۳)

«امکان معرفت یقینی» است. نگرشی که منکر امکان معرفت یقینی است؛ در دسته «ایده آلیسم»؛ و نگرشی که قائل به امکان معرفت یقینی است؛ در دسته «رنالیسم» قرار می‌گیرد. در دسته ایده‌آلیست‌ها سه گروه تسامحاً واقع می‌شوند:

۱. سوفسطاییان - سوفیست‌ها (Sophist) - این دسته چهره افراطی منکران «امکان معرفت» هستند. دستهای از آنان، سفسطه را تا انکار وجود خویش پیش برده‌اند. (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۸۱) این گروه ادراک انسان را مقیاس حقیقت و واقعیت می‌گرفتند و در استدلال‌های خود مغالطه به کار می‌بردند. (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۲۴) سقراط در یونان باستان، مبارزه با اینان را وظیفه‌ی خود می‌دانست. در جهان اسلام نیز فارابی با برهان به مصاف سفسطه‌گرایی آمد؛ اما بوعلی و صدرالمتهلین، راه مقابله عملی را برگزیدند. دلایل عمده شکاکان بروز خطا در کارکرد حواس و عقل و اختلاف عقلا و لاینحل ماندن بسیاری از مسائل و... است. غافل از آنکه این استدلال در واقع انتحار و نوعی خودکشی است؛ زیرا استدلال‌های شکاکان، خود مبتنی بر چندین معرفت یقینی است؛ از جمله یقین به وجود خطا در حس و عقل، یقین به عدم مطابقت معرفت با واقعیت خارجی، یقین شکاک به صحت ادعای خود، اعتقاد یقینی به باورهای مثل استحالی اجتماع و ارتفاع نقیضین و... از آن گذشته حواس در گزارش آنچه بدست می‌آورند خطا نمی‌کنند بلکه این ذهن شخص است که در تطبیق و صدور حکم به خطا می‌رود. (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۸۱)

۲. شک‌گرایان و نسبی‌گرایان (Skepticism) - دلایلی طرح می‌کنند که در نهایت به انکار معرفت می‌انجامد. پیشینه ادعاهای این گروه به یونان باستان می‌رسد. نخستین ادعای نسبی‌گرایانه در این سخن آمده که: «انسان معیار همه چیز است؛ میزان همه چیزهایی که هستند و همه آنچه که نیست.» (همان، ص ۸۳) همچنین این جمله: «حقیقت یا وجود ندارد و یا برای ما دست یافتنی نیست.» (همان) نتیجه این ادعا این است که هیچکس حق ندارد سخن و ادعای دیگری را نادرست و باطل بخواند؛ زیرا ملاک و معیاری برای اثبات صدق و صحت معرفت‌های انسان‌ها و برتری یک معرفت نسبت به معرفت‌های دیگر وجود ندارد؛ زیرا فهم و ادراک انسان‌ها تحت تأثیر زمان و مکان و تفاوت دستگاه ادراکی افراد است و ثباتی بر آن حاکم نیست؛ بنابراین نمی‌توان معرفت ثابتی یافت و در نهایت هر معرفت نسبت به شخص و زمان و مکان خود با دیگر معرفت‌ها متفاوت است و ملاکی برای تصحیح و ترجیح یک معرفت بر دیگری وجود ندارد؛

بنابراین نسبی‌گرا، حق سخن گفتن از حقایق خود و دعوت دیگران به رأی خود را ندارد. به عبارت دیگر، نسبی‌گرایی گرفتار تناقض درونی می‌باشد. (همان)

۳. کثرت‌گرایان معرفتی (Pluralism) و لادری‌گرایان (Agnosticism) گروه دیگر از منکران امکان معرفت هستند که دلایل آنها نیز سرانجام به نسبی‌گرایی یا شکاکیت منتهی می‌شود. علاوه بر ابتلا به چالش‌های مهم، نقدهای نسبی‌گرایی نیز در برابر آن قرار دارد. ذهن‌شناسی و پدیدارشناسی «کانت»، از مبانی شاخص نسبی‌گرایی معرفتی و کثرت‌گرایی معرفتی است در حالی که این مبانی مخدوش و ناکارآمد می‌باشند. مبنای دیگر این دیدگاه مبنای زبان شناختی است که با «هرمنوتیک»، امروزه پس از پشت سر نهادن تطورات تاریخی «گادامر»، و دیگران بر جای مانده اما از ثبات و استقرار برخوردار نیست؛ چه رسد به اینکه به عنوان مبنا در اثبات دیدگاه مهمی مانند کثرت‌گرایی معرفتی به کار رود». (همان) از مصادیق دیگر کثرت‌گرایان که مکمل و گونه‌های دیگری از منکران امکان معرفت است می‌توان به فلسفه ایدئالیسم هگل با روش دیالکتیکی و با محوریت اصالت روح، فلسفه ماتریالیستی فویرباخ و مارکس، یا فلسفه‌ی پوزیتیویست‌ها اشاره کرد. (پارسا، ۱۳۹۱، ص ۶۲) که سرانجام به انکار معرفت یقینی منتهی می‌شود. مراد از انکار امکان معرفت در دیدگاه‌های ایده‌آلیستی، حالت روان‌شناختی و انفعالات نفسانی نیست، بلکه چنانکه در متن دلایل و مدعیات آنان گذشت، جبهه‌ی ایده‌آلیسم در آثار مختلف معرفت‌شناختی دیدگاه‌های یاد شده، توان اثبات ادعاهای خود را ندارد و نمی‌توان با استفاده از این مبانی و دلایل، امکان کسب معرفت را نفی و انکار کرد. (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۸۳) در واقع این مبانی فکری با تعبیر و تعاریف خود، نوعی محدودیت ادراکی و جهان‌بینی ناقص دارند که این مبانی، علی‌رغم در بر داشتن مفاهیم خود نقض‌کن؛ مبدا عملکرد و سیاست‌های محدود و ناقصی شده‌اند.

تفکر رئالیستی: امکان معرفت یقینی به واقعیت‌ها، موضع صریح متفکران رئالیست به‌ویژه حکمای اسلامی است. بشر در ابتدا ادراک تصدیقی ندارد و از راه حواس تصورات حسی را بدست می‌آورد؛ سپس با ارتقای وجودی و فعلیت یافتن دیگر قوای ادراکی به ویژه عقل، به مفاهیم کلی دست می‌یابد و سپس با مفاهیم کلی برهان تشکیل می‌دهد تا به معرفت‌های عقلی یقینی برسد. (همان، ص ۸۳-۸۶)

حکمت متعالیه مبتنی بر پذیرش واقعیت عینی و امکان معرفت یقینی است. این دیدگاه

معتقد است: هستی مستقل از ذهن انسان وجود دارد و انسان می‌تواند با استفاده از ابزارهای ادراکی خود، اجزاء هستی را درک و شناسایی کند. برترین معرفت ممکن در حکمت اسلامی، معرفت یقینی است. که منوط به ادراک عقلانی است. (طباطبایی، ۱۴۳۶ ق، ص ۶).

لفظ «یقین» در آثار حکمت اسلامی فراوان است؛ و مقصود از معرفت، در نهایت به این معنا متکی است. (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۸۲) بوعلی، معرفت را به «صورت حاضر نزد ذهن»، سهروردی به «انوار و اشراق عالم بر معلوم» و صدرالمتألهین به «وجود مجرد حاضر» تعریف کرده است. براساس تعریف صدرالمتألهین، معرفت در حقیقت همان ادراک یا علم حضوری است و علم حصولی تابع علم حضوری به شمار می‌رود، نه قسیم آن. (همان، ص ۸۲-۸۰) بنابراین مبحث، جایگاه حکمت متعالیه در مبانی نظری مشخص شد.

مقایسه مبانی نظری

در مقایسه فلسفه‌های مطلق کلاسیک یونان، یا فلسفه ایدئالیسم هگل با روش دیالکتیکی، با محوریت اصالت روح و از مسیر آن، فلسفه ماتریالیستی فویر باخ و مارکس، یا فلسفه‌ی پوزیتیویست‌ها و فلسفه‌های پدیدار شناسی، در می‌یابیم که هر یک توانسته‌اند متناسب با خود، فلسفه‌ی سیاسی تولید کنند. به نظر می‌رسد حکمت متعالیه به علت وسعت ابزارهای ادراکی و دامنه معرفتی در این جهت تواناتر و ظرفیت‌های بیشتری فراروی ما قرار می‌دهد؛ و می‌تواند بهترین پاسخ را برای پرسش مبانی حکمت سیاسی متعالیه تامین کند. (همان، ص ۶۲)

در میان مبانی فکری مذکور، انکار امکان معرفت یقینی، نادیده گرفتن منبع معرفتی مانند وحی، شهود و عقل برهانی، بی معنا جلوه دادن گزاره‌های وحیانی و متافیزیکی، همانگونه که در مبانی ایده‌آلیسم نمودار می‌شود، باعث می‌شود هستی شناسی به ماده و ماتریالیسم تقلیل یابد. از این رو، جهان و عالم طبیعت، جهان عینی است و جهان بینی ما نیز جهان بینی علمی هستی شناسی ما ماتریالیسم خواهد بود. (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۷۶)

در مبانی ایده‌آلیستی، به سبب محدودیت و انحصار جهان بینی بشری به ماده در برخی مصادیق، و بی‌ضابطگی و نسبیت در برخی مصادیق دیگر، منجر به بحران هویت و سرانجام گمراهی و انحطاط در فلسفه‌ی سیاسی می‌شویم (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۵۲-۵۵).

حکمت متعالیه در مقایسه با حکمت اشراقی و مشایی و سایر نگرش‌های هم سنخ با آن نیز امتیازاتی دارد؛ مثلاً در مبانی حکمت متعالیه برخلاف حکمت اشراقی، حس، نقش موثری دارد. در مبانی این حکمت، حسیات، تجربیات و حدسیات از قضایایی هستند که مبادی برهان را تشکیل می‌دهند، و برهان، یکی از روش‌های مهم در پدید آوردن حکمت سیاسی متعالیه است. حکمت سیاسی متعالیه در برخی موارد نیازمند شیوه‌های نوین، مانند استقراء و تجربه نیز می‌باشد. از جایی که غایت و سعادت شناسی، یکی دیگر از مبانی حکمت سیاسی متعالیه است، حس ظاهری و باطنی در شناخت غایت‌های دنیایی، و لذت‌های مادی، نقش اساسی را دارند. این در صورتی است که در برخی مصادیق ایده‌آلیسم نیز معرفت حسی انکار می‌شود. (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۶۸)

وسعت معرفتی حکمت متعالیه بیش از این‌هاست. این حکمت کمال خود را در جمع میان عرفان، برهان، قرآن و وحی جست‌وجو می‌کند و نگرشی استقلال طلبانه به هر یک از آن‌ها دارد، و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دورا در محور وحی، انفکاک ناپذیر مشاهده می‌کند؛ اما مشارب دیگر فلسفی و نیز عرفان نظری، کلام و حدیث، علی‌رغم اشتراکی که بین آن‌هاست؛ لکن به یک جهت از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفا می‌کنند و به جهت دیگر نمی‌پردازند و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یافتند، آن را مؤید فنّ خود می‌شمارند؛ نه دلیل، و اگر توان دسترسی به آن را نداشتند، به همان جهت خاصّ بسنده می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۱۲، ج ۱، ص ۲۶)

بر این اساس حکمت سیاسی متعالیه در جست و جوی سیاستی است که اراده خداوند را در زمین پیاده کند، و زمینه‌های کمال انسان و تشبه وی را به خدا فراهم بسازد. (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۷۸)

در این حکمت کمال و سعادت ابدی آدمیان در تمام ابعاد فردی و اجتماعی، نظری و عملی، مادی و معنوی در نظر گرفته شده است. (همان)

بنابراین با تنوع مبانی و منابع معرفتی حکمت متعالیه و با اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، می‌توان به راحتی روش بنیادینی برای تولید حکمت سیاسی متعالیه پدید آورد که حیات سیاسی - اجتماعی آدمیان را با تبیین عقلانی تأمین کند و آن‌ها را در دنیا و آخرت سعادت‌مند گرداند. (همان، ۶۱)

رابطه انقلاب اسلامی ایران با حکمت متعالیه

از جمله شواهدی که دلالت‌گرا بر ارتباط حکمت متعالیه با انقلاب اسلامی ایران است، تأثیراتی است که این حکمت بر رهبر این انقلاب گذاشته است. علاوه بر تأثیر رهبر انقلاب اسلامی ایران از حکمت متعالیه، این حکمت به عنوان مبنایی فکری، اصول و قواعدی دارد که منطبق بر آرمان‌ها و نگرش انقلاب اسلامی ایران است. از دریچه عقلانی آن، می‌توان نیازهای آرمان‌گرایانه انقلاب اسلامی ایران در تحقق مدینه فاضله، عدالت همگانی و استکمال انسان را در ساختاری علمی، اثبات و تبیین کرد.

به منظور استناد ارتباط حکمت متعالیه و انقلاب اسلامی ایران، از جمله مباحثی که می‌توان بررسی کرد، ارتباط حکمت متعالیه با رهبر انقلاب اسلامی ایران است. بی‌شک امام خمینی رحمته‌الله علیه از تأثیر‌گذارترین متفکران انقلاب اسلامی ایران و «چکیده و زبده‌ی مکتب ملاصدرا است»^۱. حکیم متعالیه، آیت الله جوادی آملی، امام رحمته‌الله علیه را «قهرمان اسفار اربعه» می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۱) علما و اندیشمندانی همچون سید حسن سعادت مصطفوی و آیت الله جوادی آملی هر کدام به عبارات مختلف معتقدند که شخصیت امام و تفکر امام، متأثر از حکمت متعالیه، به اقدام تشکیل حکومت اسلامی منجر شد. به نظر ایشان، فقه فقیه مسلط به حکمت متعالیه نسبت به اجتهاد فقهی فقیه جاهل به حکمت متعالیه پویاتر است. (لک زایی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۰) تمام آثار امام از جمله «شرح حدیث جنود عقل و جهل» و «اربعین حدیث» و حتی وصیت نامه‌ی سیاسی الهی ایشان که از خود برجای گذاشتند بیانگر اصطلاحات فلسفی- عرفانی است.

رهبر انقلاب، سالیان متمادی در فضایی به تدریس فلسفه اشتغال داشتند، که به گفته ایشان فلسفه، گناه و شرک شمرده می‌شد. ایشان «مدتها قبل از سال ۱۳۰۸ شمسی» به تدریس فلسفه اشتغال داشتند. از سال ۱۳۳۰ و با حضور علامه طباطبایی در قم و ترویج فلسفه توسط ایشان، از تدریس علوم عقلی فاصله گرفتند و تبدیل به فقهی اصولی شدند. (همان، ص ۱۳۲-۱۳۳)

جایگاه والای ملاصدرا در کلام امام خمینی رحمته‌الله علیه با تقدیس ملاصدرا به عبارات مختلف،

۱. برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری، در دیدار جمعی از اساتید و فضلا و مبلغان و پژوهشگران حوزه‌های علمیه کشور
۱۳۸۶/۰۹/۰۸

دفاع از ملاصدرا - او را سرآمد اهل توحید خواندند - و تدریس بیست ساله‌ی حکمت وی و اهتمام به آن، نمودار شده است. (همان، ص ۱۳۴)

امام خمینی رحمته الله علیه پس از به رسمیت شناختن حرکت جوهری و ارادی و ارتباط آن دو با هم، (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۳) با تکیه بر مبانی حاصل از نظریه صدرا در باب علم النفس و حرکت جوهری، به تقسیم چهارگانه انسان‌ها براساس قوا پرداخته اند. ۱. قوه شهویه، مبدا شهوات و جلب منافع و لذات در خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و ازدواج است. ۲. قوه غضبیه، برای دفع ضررها و دفع موانع تکامل می‌باشد. ۳. قوه واهمه؛ مبدا دروغ و مکر و حيله و نیرنگ است. ۴. قوه عاقله، بر حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات است. ایشان با توجه به غلبه‌ی هریک از قوا هشت مدل انسان را ترسیم کرده و نظامات سیاسی را در این هشت مدل ترسیم می‌کند و با این ترسیم‌ها سیاست الهی و غیرالهی را از هم جدا می‌کند. این هشت مدل عبارتند از:

۱. انسان عقلانیت محور؛ ۲. انسان شهوت محور؛ ۳. انسان خشونت محور؛ ۴. انسان شیطنت محور؛ ۵. انسان شهوت محور و خشونت محور؛ ۶. انسان شهوت محور و شیطنت محور؛ ۷. انسان خشونت محور و شیطنت محور ۸. انسان خشونت محور، شهوت محور و شیطنت محور. (لک زایی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳-۱۴۹)

۲-۳. علم النفس و انسان‌شناسی فلسفی و اثبات احتیاج نفس انسانی به تکامل از طریق

سیاست

یکی از مهم‌ترین مبانی وجودشناسی نظام فلسفی ملاصدرا و زیربنای فلسفه او، اصالت وجود است. (رسولی شریانی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۳۲) همه موجودات عالم، به رغم تغایرشان در چیستی و ماهیت، در اصل وجود با هم مشترک هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۹) به همین دلیل، اصل وجود واقعیت، در تشکیک طولی، به مثابه حقیقت واحدی است که اختلاف مراتب آن ناشی از شدت و ضعف، و کمال و نقص است. بر اساس این مبنا، رابطه واحد و کثیر، ماده و مجرد، و علت و معلول، به راحتی قابل تفسیر و توجیه است. (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۱۵)

بر اساس اصالت وجود، حقیقت وجودی انسان، برخلاف شناخت‌های ماتریالیستی و محدود، که انسان را محدود به جسمانیت و ماده گرفته است؛ وسیع و قابل اثبات و ادراک وجدانی است. بنا بر حکمت صدرایی، انسان دو صبغه‌ی ناسوتی و متعالی دارد و حقیقتی

وجودی با ابعاد و مراتب است. (رسولی شریانی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۳۴) همچنین، پیرو اذعان به اصالت وجود و اینکه عالم واقعیت از سنخ وجود است، تشکیک خاص وجود و نگاه ذومراتبی به عالم هستی، می‌تواند رسیدن انسان به حقایقی مانند ایمان، کمال، کسب فضایل، حرکت جوهری، تجدد امثال و بسیاری از حقایق دیگر را تبیین نماید. (همان، ص ۳۳) علی‌رغم این، ملاصدرا در بحث حرکت جوهری که از جمله مباحث نوین و اکتشافات بدیع حکمت اوست، علاوه بر اثبات حرکت جوهری تکوینی و قهری در اشیاء، به طریق عقلانی، حرکتی ارادی برای برخی موجودات از قبیل انسان را ثابت می‌کند؛ که به وسیله آن، انسان در طلب امری که آن را برای خویش نیکو و کمالی بهتر و برتر می‌پندارند، می‌کوشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۴۰۸) و وی در سایه آن می‌تواند از اسفل السافلین تا اعلیٰ علیین که درجات و مقامات افراد بشر می‌باشد، سیر طریق کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۲۶) از منظر ملاصدرا انسان موجودی چهار ساحتی است که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت دارد. و تنها موجودی است که از جهات مختلفی، بعضاً شبیه حیوان، بعضاً شبیه جن، گاهی شبیه فرشته، و گاهی هم در بالاترین مرتبه، مقرب‌ترین منزلت به خداوند است. به همین دلیل، انسان در مسیر استکمال خود می‌تواند از مرتبه مادی تا مقام فنا فی الله سیر کند. (رسولی شریانی و همکاران، ص ۳۴)

همین قابلیت‌ها و ساحات گوناگون انسان و امکان رشد و استکمال او از پایین‌ترین مرتبه‌ی وجودی به بالاترین مراتب قرب - که از منظر ملاصدرا محل کسب صفات الهی و تجلی آن‌هاست - او را نیازمند فردی آشنا و مشرف به مراتب و عوالم و به تبع آن به قوانینی غنی و ثابت می‌کند تا وی در سایه آن بتواند سفر خود را تکمیل کند، و قابلیت‌هایش را به فعلیت برساند. (کیخا، ۱۳۹۲، ص ۷۱)

بنابراین از منظر حکمت متعالیه، حقیقت وجودی انسان به دلایلی چون، خودخواهی و قدرت طلبی مقارن با آفرینش وی، مدنی الطبع بودن انسان^۱، فطرت کمال‌جویی انسان، (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۶۰) نقصان و نیازمندیش به هدایت حتی پس از مرگ، و لزوم طی نشئات طبیعت و مثال و حتی رسیدن به مرتبه عقلانی در برخی انسان‌ها، که طی این مسیر در این عالم بر همگان میسر نیست. نیازمند هادی و سیاستی متعالیه است. بنابراین گستردگی سیاست

۱. برخی اقوال، به مدنی بالاضطرار بودن انسان اشاره دارند.

متعالیه نه فقط آخرت را در نظر دارد، بلکه آخرت را در برمی‌گیرد. (همان، ص ۷۳) وی در کتاب «الشواهد الربوبية» وجود جامعه و سیاست را مرحله‌ای ضروری از سفر انسان به سوی خداوند می‌داند؛ زیرا موفقیت انسان در این سفر منوط به سلامت و امنیت تن و نسل و اموال وی است و حفظ این امور نیز نیازمند حافظ و نگاهبان است. حفاظت از این امور جز در سایه سیاستی متعالیه قابل تحقق نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۴۹۴-۴۹۵)

از این رو مبنی بر اصالت وجود و براساس نظریه تشکیک وجود و حرکت جوهری و ارادی، انسان از مرتبه حیوانی تا مرتبه خلافت الهی، یک حقیقت ذو مراتب است و هریک از مراتب نسبت به مرتبه‌ی پایینی امکان فقری دارد. این امر ایجاب می‌کند در پرتو حکمت عملی - سیاست متعالیه - شناسایی قوا، ترتیب آن و فضیلت بخشیدن به آنها در سایه تعالیم ادیان و انبیای الهی و تحقق حکومت الهی مهیا شود.

سیاست و حکومت در حکمت متعالیه

غرض حکمت، فلاح و رستگاری است. و از جمله اهداف یا نتایج آن، استکمال نفس ناطقه در سایه حکمت نظری و تدابیر حکمت عملی بواسطه سیر و سلوک و حرکت جوهری است. (نویدی، ۱۳۸۷، ص ۴۶) ملاصدرا اهتمام کاملی به حکومت داشته است و شاهد آن، آثار وی و سیره عملی اوست. (همان) وی در آثاری چون، «الشواهد الربوبية فی منهاج السلوکیه، المبدأ والمعاد، کسر الاصنام الجاهلی، المظاهر الالهیه، شرح اصول کافی، شرح الهدایة الاثیریة، رساله سه اصل و...» مباحثی همچون نبوت و ولایت، رابطه‌ی شریعت و سیاست، نقد اوضاع و احوال زمانه، خلافت الهی، سامان اجتماعی، قانون، مدینه، رییس مدینه، حکمت عملی و اموال و رفع اختلاف، تشکیل دولت، استمرار رسالت و... مورد بررسی و توجه خاص وی قرار گرفته است. (همان) از مشاهد‌ی این آثار برمی‌آید که حکومت و سیاست به علت وابسته بودن انسان شناسی و روش فکری حکمت با هم، جزء لاینفک جهان بینی حکمت متعالیه است. هرچند ملاصدرا به طور خاص در آثار خویش به اهمیت حکومت الهی در سعادت حقیقی انسان اشاره کرده است.

وی در اسفار می‌نویسد: «روزگار ما از قیام به مقصود و رسیدن به هدف مانع آمده و زمین گیرم

کرده بود. نمی توانستم یافته‌های خود را بیان کنم، بسبب آنکه می‌دیدم از دشمنی روزگار با پرورش نادانان و اراذل و روشنی آتش نادانی و گمراهی و زشتی حال و بدی رجال حقیقت این است که زمانه مرا، به کند فهم و کودن مبتلا کرده است؛ که چشمانشان از دیدار انوار دانش و اسرار آن کور است. هر آن کس او در بحر جهالت و حماقت غوطه‌ور و از ضیاء معقول و منقول دورتر است، هم او به اوج قبول و قله اقبال مردم نزدیکتر و در نزد بزرگان زمانه دانشمندتر و داناتر است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۵، ص ۵-۶) بنابراین در ادراک صدرایی علت فساد در جامعه نشر خرافه و علیل شدن و نقصان ذهن و فکر است. از منظر او غایت و هدف حکمت، تربیت ذات انسان در طی حرکت جوهری و گذر از منازل است. (همان، ص ۴۶)

از منظر ملاصدرا، انسان در وجود و بقای خویش نمی‌تواند به ذات خود اکتفا کند و از دیگران بی‌نیاز باشد، زیرا نوع منحصر در یک فرد و شخص خاص نیست. بنابراین نمی‌تواند در دار دنیا زندگی کند، مگر به وسیله تمدن و اجتماع و تعاون، لذا وجود و بقای او به تنهایی ممکن نیست. بنابراین از نوع او افرادی در معاملات و مناکحات و جنایاتی که ممکن است در برخورد با یکدیگر به وقوع بپیوندند، به قانون و ناموسی که مرجع و ملجا آنان باشد و مابین آنان به عدل و داد حکم کند، نیازمند شدند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۲۴)

بنابراینچه گفته شد ضرورت شکل‌گیری نظام سیاسی و حکومت و مدینه در حکمت متعالیه و از دیدگاه ملاصدرا تردید ناپذیر و قطعی است، زیرا که: ۱. نظام سیاسی و مدینه عامل اجتماع و شکل‌گیری جامعه است و وجود جامعه برای استمرار حیات انسان ضروری است؛ (نویدی، ۱۳۸۷، ص ۴۹) همانگونه که در بحث انسان‌شناسی صدرایی وجود یک سیاست و حکومت را در رشد انسان به حسب اقتضائات ذاتی لازم میدانست. ۲. آدمیان در تعاون و تفاعل و تفاهم می‌توانند به تامین نیازهای خود دست پیدا کنند و تحقق این امر از رهگذر جامعه و مدینه حاصل آمدنی و امکانپذیر است؛ ۳. مدینه مرکز و محل معاش و معیشت است، و در سایه‌ی نظام سیاسی- اجتماعی و تشکل مدینه، امور دنیوی و معیشت انسان‌ها سامان پیدا می‌کند؛ ۴. مدینه و حکومت شرط برقراری عدل و داد است، و بدون دادستانی و دادگستری قوام و دوام جامعه امکانپذیر نیست؛ ۵. مدینه محل و ملجا و امن و تامین‌کننده امنیت است؛ ۶. نظام سیاسی و مدینه تمهیدی است برای تشکیل دولت و دولت شرط سامان اجتماعی است، و سامان و

سیاست مورد نظر حکمت متعالیه، شرط و ابزار عبادت بندگان است: «ماخلقت الجن والانس الا لیعبدون». (ذاریات: ۵۶) (همان)

آنچه از آثار ملاصدرا به دست می‌آید سیاست و شریعت نسبتی با یکدیگر دارند به نظری: «نسبت نبوت به شریعت مانند نسبت روح است به جسد دارای روح، و سیاست عاری از شریعت مانند جسدی است که در وی روح نباشد». (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۲۴) وی قائل به تفاوت‌هایی در سیاست و شریعت نیز هست:

۱. از نظر مبدأ، مبدأ سیاست نفس جزئی است نه نفس کلیه الهیه و این حرکت تابع اختیار افراد بشری باشد، اما مبدا شریعت نهایت سیاست است.

۲. از نظر غایت، نهایت و غایت سیاست اطاعت از شریعت است. سیاست برای شریعت مانند عبد است نسبت به مولای خود که گاهی از وی اطاعت می‌کند و گاهی معصیت و نافرمانی می‌کند. اگر سیاست از شریعت اطاعت کند، ظاهر عالم مطیع باطن آن می‌گردد. در این هنگام آسایش ایمنی از امور رنج‌دهنده به دست آمده و انسان به جانب خیرات و کمالات کشانده می‌شود. ولی هرگاه سیاست از شریعت پیروی نکند و در برابر آن عصیان ورزد، احساسات انسان برآرا کلیه و ادراکات عقلی او چیره خواهد شد. (نویدی، ۱۳۸۷، ص ۴۹)

۳. از نظر فعل، افعال سیاست افعال جزئی، زوال ناپذیر و ناقص است که بقاء و استکمال آنها بوسیله‌ی شریعت خواهد بود.

۴. از نظر انفعال، امر شریعت امری لازم ذات شخص ماموم است، ولی امر سیاست عرضی مفارق و غیر لازم ذات شخص ماموم می‌باشد، زیرا اساساً به منظور دیگری وضع شده است. برای مثال، شریعت شخص را به نماز و روزه امر می‌کند و آن شخص پذیرفته و بنفسه انجام می‌دهد اما سیاست برای نظارت و جلب توجه حکومت است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۲۴-۴۲۶)

۵. بنابراین در اندیشه‌ی صدرایی، شریعت و سیاست از هم جدایی ناپذیرند. شاید نتوان در هیچ بخشی از اندیشه‌ی ملاصدرا بحث از سیاست را جدا از بحث شریعت یافت. از سویی مردم برای داشتن امنیت و عدالت نیازمند سیاست و حکومت هستند و از سوی دیگر بهترین نوع حکومت و قانون، قوانین و احکام شرع دانسته شده است. (کیخا، ۱۳۹۲، ص ۷۵)

باتوجه به اینکه در نظر ملاصدرا، سیاست جسد است و دیانت روح وی گرچه به تدبیر بشری

توجه دارد اما قانون خدا را پایه‌ی جامعه می‌داند. قانون متعالی قانون خداست و رمز بقا و تعالی مدینه منوط به قانون متعالی است. درک محدود بشری هرگز قادر به نیل به کمال تام و کامل نیست و بشررفته رفته به این نیاز خواهد رسید که وحی خدا به لحاظ فسحت و وسعت اطلاق، بر عرفان و فلسفه و علم بشری رجحان دارد. (نویدی، ۱۳۸۷، ص ۵۰) طبق آنچه از آثار ملاصدرا به دست آمده است: قانون مورد نظر حکمت متعالیه قانون الهی است و این قانون متعالی رمز مدینه‌ی فاضله صدرایی. (همان)

حکمت متعالیه، و سیر تکاملی آن در صده اخیر و به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی ایران توسط پیروان آن، زمینه را برای درک عقلانیت و حقیقت انقلاب اسلامی ایران، فراهم آورده است.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

نتایجی که از این تحقیق حاصل آمد، بدین شرح است:

۱. درنوشتر حاضر، به ماهیت‌شناسی انقلاب‌ها و ماهیت مکتبی و الهی انقلاب اسلامی ایران پرداخته شد. در تقسیم‌بندی منشأ انقلاب‌ها، متفکرین، ریشه انقلاب‌ها را گاهی برخاسته از انگیزه‌ای مادی، و گاهی برخاسته از انگیزه‌ای انسانی (اومانیزم)، تفسیر کرده‌اند. لکن بنابر اقرار پژوهشگران در این زمینه، انقلاب اسلامی ایران از حیث ساختار و شاکله، سنخیتی با دو خاستگاه یاد شده ندارد و این انقلاب خاستگاهی مکتبی- الهی دارد.

۲. در مقایسه‌ای که میان مبانی نظری صورت گرفت، به سبب گستردگی منابع معرفتی و به تبع آن گستردگی شناخت در حکمت متعالیه، به ارزشمندی آن اشاره شد. در حکمت متعالیه، علی‌رغم نقایصی که در حکمت‌های مسبق بر آن است و در حکمت متعالیه آن نقایص مرتفع شده است؛ قرآن، برهان و عرفان هیچ‌گونه تمایز و تفکیکی نسبت به هم ندارند و از روزنه‌ی این نگرش، رشد و اعتلا و تداوم این انقلاب تا تحقق حکومت عدل الهی در زیر سایه معصوم (علیه السلام) - به عنایت خداوند متعال - محقق خواهد شد.

۳. تفکرات، مبنای ساختارهای اجتماعی و سیاسی اند و هر حکومتی مبتنی بر آن تفکرات، بنیان‌گذاری می‌شود. از جمله تفکرات مؤثر بر سیاستها، تفکر رئالیسمی حکمت متعالیه است. همچنین، حکمت متعالیه برخلاف تفکرات ایده آلیسم، محدود به محسوسات نبوده و نیازهای

جوامع انسانی را با نگاهی عقلانی - انکار آن مستلزم انکار انسانیت است - پاسخ می دهد.

۴. بنیان گذار انقلاب اسلامی ایران، خود فقیهی فیلسوف و عارفی آشنا با حکمت الهی بوده است. در آثار و شخصیت ایشان و نگاه فلسفی اشان، تأثر از مکتب صدرایی، نمود دارد. ایشان برگرفته از حرکت جوهری صدرایی، به لزوم حرکت ارادی در انسان پایبند بودند. و در رسیدن انسان به کمالات الهی خویش، در سایه حکومت و سیاست الهی، اشاره داشتند. به همین منظور در ترسیم نظامات سیاسی، هشت مدل را برگرفته از انسان شناسی صدرایی ترسیم کرده اند.

۵. در انسان شناسی صدرایی که منطبق بر اصالت وجود است، حقیقت وجودی انسان دارای مراتب و قابلیت هایی است که با توجه به نظریه ی تشکیک وجود، هستی انسانی در سایه حرکت جوهری و به ویژه حرکت ارادی، امکان رشد و ارتقا و به فعلیت رساندن قوای وجودی خود را دارد و می تواند با حرکت اختیاری خویش، تجلی گاه صفات الهی باشد. از منظر ملاصدرا - وی با دیدی عقلانی آنچه در وحی و قرآن نظر به آن شده است را تبیین کرده - به فعلیت رساندن این قوا جز در سایه قوانین و حاکمیتی الهی محقق نخواهد شد.

۶. علاوه بر این، حکمت صدرایی، مستقلاً به ارزش، اهمیت و معرفی سیاستی الهی پرداخته است. از منظر ملاصدرا، انسان به امکان فقری، دائماً محتاج فیض الهی است. بنابراین در وجود و بقا و نیز در ساختار و هدایت زندگی خویش، به قوانین، سیاست و حکومتی الهی، محتاج است. نیازهای انسان محدود و منحصر به دنیا نیست و پاسخ گویی به آن، غایت ارسال رسل و انبیاء بوده است.

۷. نیازها و قابلیت های انسان در سایه حاکمیت شریعت، تحقق یافته و بالفعل می شوند و از منظر حکمت صدرایی، سیاست و شریعت جدایی ناپذیرند. همچنین، بعد فرامادی حاکمیت شریعت الهی، ضمانت تحقق و الزام به آن بخشیده است.

از این رو حکمت متعالیه به عنوان پشتوانه ای عقلانی در تفسیر و احیای مبانی انقلاب اسلامی ایران و رساندن پیام آن به جوامع بشری، به منظور تحقق مدینه فاضله و حاکمیت الهی، نقش موثری دارد. بنابراین، تلاش در تقویت آن به طور مستقیم بردرک و تقویت انقلاب اسلامی ایران مؤثر است.

فهرست منابع

الف. کتاب‌ها

۱. قرآن کریم
۲. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۱). بنیان مرصوص. به کوشش: محمد امین شاهجویی. قم: اسرا.
۳. _____ (۱۳۸۸). فلسفه صدر. به کوشش: محمد کاظم یادپا. قم: اسرا.
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). منظومه فکری امام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۲). لغت نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۶. صادقی، هادی (۱۳۹۱). درآمدی بر کلام جدید. قم: معارف.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۰). رساله سه اصل. به تصحیح: سید محمد حسین نصر. تهران: انتشارات دانشکده معقول و منقول.
۸. _____ (۱۳۶۰). اسرار الایات. به تصحیح: محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۹. _____ (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه الاسفار الاربعه. به تصحیح: غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۱۰. _____ (۱۳۸۵). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مترجم: جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش.
۱۱. _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. به تصحیح: سید مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۸۳). شرح الهدایه الاثیریّه. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳. _____ (۱۳۶۲). مبدأ و معاد. مترجم: احمد حسینی اردکانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. شفیعی فر، محمد (۱۳۸۷). مدخلی بر انقلاب اسلامی و ریشه های آن. قم: تهذیب.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۳۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدر.
۱۶. _____ (۱۴۳۶ ق). بدایه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۷. فیض کاشانی، محمدین محسن شاه مرتضی (۱۴۰۶ ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیر المومنین.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). فلسفه مقدماتی. تهران: نشر سمت.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴). آموزش فلسفه. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۰. _____ (۱۳۹۴). انقلاب اسلامی و ریشه های آن. به کوشش: قاسم شبان نیا. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). آینده ی انقلاب اسلامی. تهران: صدر.
۲۲. _____ (۱۳۸۹). کلیات علوم اسلامی. تهران: صدر.
۲۳. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱). صحیفه ی امام. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. _____ (۱۳۸۳). شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ب. مقالات

۲۵. پارسانیا، حمید؛ الیاسی، محمدقاسم (۱۳۹۱). «مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه». دانشگاه باقرالعلوم (ع). ش ۵۷، ص ۸۶-۲۶۱.
۲۶. کیخا، نجمه؛ فتح‌اللهی، محمدعلی (۱۳۹۲). «سرشت سیاست در حکمت متعالیه». جستارهای سیاسی معاصر. ش ۱، ص ۸۳-۶۵.
۲۷. رسولی شریبانی، رضا و دیگران (۱۳۹۲). «تبلور انسان شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی (ره)». فصلنامه حکمت صدرایی. ش ۳، ص ۴۲-۳۱.
۲۸. لکزایی، رضا؛ لکزایی، نجف (۱۳۹۰). «تحلیل انقلاب اسلامی ایران در چارچوب حکمت متعالیه». متین. ش ۵۱، ص ۱۵۶-۱۳۱.
۲۹. نویدی، علی (۱۳۸۷). «سیاست و حکومت در حکمت متعالیه». خردنامه صدرا. ش ۵۳، ص ۵۱-۴۵.

