

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی تخصصی

سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۹۸

## معارف حکمتی



صاحب امتیاز: جامعه الزهراء ع.ا.ع.  
مدیر مسئول و سردبیر: ابراهیم علیپور  
مدیر داخلی: زهرا مرزبان  
ویراستار: علی خانی  
ترجمه چکیده‌های انگلیسی: حمیدرضا برهانی  
ترجمه چکیده‌های عربی: حامد فقیهی  
طراح گرافیک: هادی عبدالمالکی

### هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

علیرضا آل بویه: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، گروه فلسفه و کلام  
زهرا برقی: استادیار دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی  
ریحانه حقانی: سطح چهار فقه تطبیقی، مدرس حوزه و دانشگاه  
محسن جوادی: استاد تمام دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی  
زهرا خزاعی: استاد تمام دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی  
عسگر دیرباز: دانشیار دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی  
محمد سوری: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، گروه فلسفه و کلام  
ابراهیم علیپور: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، گروه فلسفه و کلام  
محمد باقر ملکیان: سطح ۴ فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.ا.ع.

### داوران این شماره: (به ترتیب حروف الفبا)

علیرضا آل بویه، مجید احسن، علی امینی نژاد، زهرا برقی، سید لطف الله جلالی، مهدی ذاکری، مرتضی رضایی، نعمت الله صفری فروشانی، سید محمد باقر ملکیان، سیدهادی موسوی، سعیده سادات نبوی

نشانی: قم، سالاریه، بلوار بوعلی سینا، جامعه الزهراء ع.ا.ع.

تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۱۷۲ نامبر: ۰۲۵ ۳۲۹۲۵۱۱۰ صندوق پستی: ۳۴۹۳-۳۷۱۸۵

ایمیل: fke@jz.ac.ir سایت: www.jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰ نسخه قیمت: ۲۰۰,۰۰۰ ریال چاپخانه: کوثر

این نشریه در پایگاه مجلات تخصصی نور، به نشانی [www.noormags.ir](http://www.noormags.ir) نمایه می‌شود.

ارسال و پیگیری مقاله: [www.pubs.jz.ac.ir](http://www.pubs.jz.ac.ir)



## فهرست

- ۷ سخن سردبیر
- ۹ نفسِ صدرایی و برخی پیامدهایانسان‌شناختی و معادشناختی آن  
سحر کاوندی
- ۳۷ مقایسه و بررسی تمایز وجود از ماهیت در فلسفه فارابی و ملاصدرا  
طاهره کمالی‌زاده / زهرا سالاری طرزقی / فاطمه شهیدی
- ۵۹ تفکیک دو مقوله «علم غیب» و «صدور اخبار غیبی» در دیدگاه ابن تیمیه  
ناهید طیبی
- ۷۹ بازخوانی نظریه فطرت دینی در آرای روان‌شناسی نوین  
خدیجه هاشمی
- ۹۹ فاعلیت قوه خیال در تکوّن بهشت درون  
نرگس موحدی
- ۱۱۵ جاودانگی انسان از منظر امام خمینی علیه السلام  
ابراهیم علی‌پور / زینب خاتون شیرین‌کار

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

رعایت شیوه‌نامه نگارش، در مقالات ارسالی به فصلنامه الزامی است.

### الف. ساختار کلی مقاله:

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده یا نویسندگان: شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، آخرین تحصیلات حوزوی و دانشگاهی، رشته، دانشگاه محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیکی باشد. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، باید نویسنده مسئول مشخص گردد. (مسئولیت مشخصات ثبت شده برای نویسندگان، به عهده نویسنده مسئول است.)
۳. چکیده: چکیده، عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به مهم‌ترین نتایج، روش تحقیق و رویکرد خاص و فهرستی از واژه‌های کلیدی، حداقل ۵ واژه و حداکثر ۷ واژه باشد. (تعداد واژه‌های مقاله حداقل ۴۰۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ واژه باشد.)
۴. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش باشد.
۵. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد زیر پرداخته شود:
  - توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص.
  - نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌های پژوهش با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات باشد.
  - ارجاعات: ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله، در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
- ۶-۷. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه): مثال (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
- ۷-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف): مثال: (Plantinga, 1998, p.71).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۷-۳. آیات قرآن: (نام سوره، شماره آیه): مثال: (بقره، ۲۵).
- ۷-۴. یادداشت‌ها: تمام توضیحات اضافی با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای هر صفحه آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند۷) خواهد بود).
۸. فهرست منابع: در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
- ۸-۱. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.

Nozick, Robert (۱۹۸۱), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.

۸-۲. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

مثال: علاسوند، فریبا (۱۳۸۲)، «ضرورت نگاه نظام مند به الگوی شخصیت زن مسلمان»، *شمیم یاس*، ش ۶. Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.

۸-۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر. مثال: قربان نیا، ناصر (۱۳۸۲)، «زن و قانون مجازات اسلامی»، در *مجموعه مقالات زن و خانواده*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Rickman, H.P. "Dilthey", in *The encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.

۹. مقاله در الگوی A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم Lotus ۱۳ (لاتین TimesNewRoman ۱۰) و یادداشت‌ها و کتابنامه Lotus ۱۲ (لاتین TimesNewRoman ۱۰) حروف چینی شود.

۱۰. عناوین تیترا: عناوین (تیترا) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی از چپ به راست تنظیم شود.

۱۱. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها، نمودارها باید همراه مقاله در محل مناسب در مقاله علامت‌گذاری شود و زیرنویس داشته باشد.

## ب. نکات مهم:

۱. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۲. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

۳. «دو فصلنامه مطالعات اسلامی زنان و خانواده»، در رد، قبول، چاپ، اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

۴. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات به عهده نویسندگان است و دو فصلنامه، مسئول دیدگاه‌های طرح شده در مقالات نیست.

۵. نسخه word و pdf باید از طریق وب سایت <http://pubs.jz.ac.ir> به دفتر دو فصلنامه ارسال گردد.

۶. در صورت چاپ مقاله، دو نسخه از دو فصلنامه به نویسنده اهدا می‌شود.

۷. گواهی پذیرش، صرفاً پس از تأیید نهایی صادر خواهد شد.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای «فصلنامه معارف حکمی جامعه» محفوظ است.

(لطفاً شماره تلفن همراه و آدرس پست الکترونیک خود را در صفحه اول مقاله یادداشت کنید).



## سخن سردبیر

فلسفه، خردورزی درباره هستی و مسائل اساسی آن است؛ افزون بر ارزش ذاتی؛ زمینه‌ساز بسیاری از تحولات فکری و پیشرفت‌های علمی و اجتماعی است. هر مکتب فلسفی یادآور فرهنگ معقول تمدن‌های بزرگ بشری و نشان‌رشد فکری جوامع انسانی است. فلسفه را مادر علوم دانسته‌اند چون مقوم علوم دیگر و رکن‌رکین توسعه و کمال تمدن بشری است. تاریخ بشر از رابطه مستقیم میان توسعه خردگرایی و فلسفه‌ورزی با شکوفایی تمدن و توسعه علم و فرهنگ حکایت دارد. دوره درخشان تمدن اسلامی نیز گویای این واقعیت است که هرگاه عقلانیت بر صدر نشست، تمدن اسلامی قدر دیده و در اوج شکوفایی قرار گرفته است و راه را بر جمود، جهل، خرافه‌پرستی و ناآگاهی بسته است. بدین دلیل، شأن عقل در دین مبین اسلام در عرض جایگاه رسول تعبیر شده است و در فضیلت آن صدها آیه و روایت وارد شده است.

«فلسفه اسلامی» را می‌توان حاصل مجاهدت‌های فکری و عقلانی متفکران ژرف‌اندیش عرصه‌های علمی در تمدن بزرگ اسلامی دانست که متأثر از میراث حکمی و فلسفی تمدن‌های دیگر بشری همچون یونان شکل گرفت و با الهام از مبانی فکری قرآن کریم و سنت پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به تدریج بر غنای خویش افزود و شکوفا گردید. این مکتب سترگ در دامان خود صدها فیلسوف و حکیم پرورش داد و هزاران اثر اعم از کتاب و رساله پدید آورد و بخش بزرگی از هویت دینی و فکری ما را تشکیل داد. فیلسوفان مسلمان در آثارشان افزون بر توجه به عقل و استدلال، به نصوص دینی نوعی التزام دارند و می‌خواهند هرچه بیشتر به حقیقت دین نزدیک‌تر شوند. در واقع، فیلسوف اسلامی می‌کوشد افزون بر شناخت هستی، تبیینی عقلانی

و فلسفی از آموزه‌های اسلامی به دست دهد تا حقانیت آنها از منظر عقل معلوم ثابت گردد. ظرفیت‌شناسی فلسفه اسلامی مستلزم نگاهی جامع و همه‌جانبه به آن و دوری از یک‌جانبه‌نگری با تکیه بر خردورزی و تأمل و تعمق فلسفی است. فلسفه اسلامی در صورت پیراستن نواقص و آراسته شدن به زبان و مقتضیات روزآمد و توانمندسازی آن در عرصه اجتماع و سیاست، می‌تواند در عرصه علم و فرهنگ بسان دوره درخشان تمدن اسلامی نقش‌آفرینی کند. همچنین اگر خواستار آن هستیم که جوانان این مرز و بوم را به هویت سنتی و اسلامی خویش بازگردانیم و از تأثیرات فلسفه‌های رقیب و فرهنگ‌های مهاجم و بیگانه بکاهیم، نیازمند ارائه جایگزین مناسب و کارآمد هستیم، فلسفه اسلامی ظرفیت لازم را برای تحقق و پذیرش تحولات مثبت دارد. برای پایایی و پویایی فلسفه اسلامی و بازگرداندن آن به عرصه تأثیرگذاری، تعریف و تمجید و یا تزریق تقدس بخشی به پیکر آن کارساز نیست و بایستی به بازخوانی، بازسازی و بازنگاری و توسعه آن همت گماشت و کاستی‌های آن را زدود.



# نفسِ صدرایی و برخی پیامدهای انسان‌شناختی و معادشناختی آن

سحر کاوندی<sup>۱</sup>

## چکیده

دیدگاه‌های انسان‌شناسانه در هر نظام فلسفی، اساسی‌ترین و تأثیرگذارترین آرای فیلسوف به حساب می‌آید؛ چراکه غایت فلسفه، چیزی جز به کمال رسانیدن انسان در سیر علمی و عملی خود نیست. مدل انسان‌شناسی صدرای با تفاوت‌های بنیادینی که با مدل‌های پیش از خود دارد، با ابتنای اصولی چون: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت اشتدادی وجودی و اتحاد عالم و معلوم، نفس انسان را امری جسمانی، پویا، متحرک و از همه مهم‌تر خویش ساخته ارادی می‌داند. در چنین رویکردی، انسان‌ها صرفاً براساس فطرت اولیه خود، نوع واحد بوده و حیوان ناطق، جنس مشترک انواع انسانی محسوب می‌شود؛ فصلی محصل این معنای جنسی و محقق نوع خاص، «نفس» است. اصلی‌ترین مواد سازنده و نشاط نفس در مراتب مختلف وجودی، ادراکات، هیئات و ملکات نفسانی است. با توجه به اختلاف ادراکات و ملکات در افراد مختلف، تفاوت نفوس انسانی از نظر ملاصدرا، تفاوتی جوهری و ذاتی بوده و انسان‌ها براساس فطرت ثانیه، دارای انواع و اجناس مختلفی خواهند بود. در این مقاله، ضمن بررسی نظرگاه صدرای در باب نفس و کثرت نوعی نفوس انسانی، به تبیین و تحلیل برخی از پیامدهای مهم انسان‌شناختی و معادشناختی آن پرداخته‌ایم؛ از جمله: توجیه عقلانی خودسازی و خودمراقبتی، تعدد و تفاوت نسخه‌های اخلاقی برای تربیت افراد متناسب با مسیر حرکتی نفس آنها، مبنا بودن ملکات برای حقیقت و شخصیت انسانی و نیز صورت اخروی او، صعوبت توبه و تغییر ملکات، تنوع صراط‌ها با توجه به وحدت راه و رونده، کثرت میزان‌ها متناسب با شخصیت وجودی افراد، تعدد بهشت و جهنم متناسب با ملکات راسخ در افراد و... توجه به اصول نفس‌شناسی صدرایی و ملاحظه انسجام و سازواری آنها، بیانگر توان تبیینی، توجیهی و پاسخگویی این نظام فکری به بسیاری از مسائل غامض در باب نفس خواهد بود.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، نفس، کثرت نوعی نفوس، ملکات نفسانی، انسان‌شناسی، معادشناسی.

## مقدمه

مدل انسان‌شناسی ملاصدرا، تفاوت‌های بنیادینی با مدل دیگر فیلسوفان دارد. این مدل که برآمده از نظامی منسجم و سازوار، و مبتنی بر اصول اساسی چندی است - که در دیگر نظام‌ها و مدل‌های برآمده از آنها به چشم نمی‌خورد - پاسخگوی بسیاری از پرسش‌ها و برطرف‌کننده بسیاری از اشکال‌ها در این حوزه است.

ملاصدرا، نه همچون یگانه‌انگاران است که انسان را جز همین بدن مادی ندانسته و جوهر روحانی (نفس) را نفی می‌کنند و نه در شمار دوگانه‌انگاری همچون افلاطون، ارسطو و دیگر مشایین است که به قدمت نفس مجرد و یا حدوث آن قائل هستند. او را می‌توان از سویی یگانه‌انگار و از دیگر سوی، دوگانه‌انگار با رویکردی خاص و منحصر به فرد به حساب آورد. از آنجا که وجود انسان از ابتدا تا آخرین مراتب وجودی خویش، حقیقتی واحد با مراتب و درجات گوناگون است و هریک از نفس و بدن، از مراتب آن حقیقت واحد محسوب می‌شود، می‌توان او را یگانه‌انگار بر اساس این تبیین خاص به حساب آورد و از آنجا که با رویکردی دیگر، او نفس جسمانی را در مراحل پایانی سیر خود، امری تجردیافته می‌داند که با بدنی غیر از بدن مادی همراه می‌شود، می‌توان او را دوگانه‌انگار تلقی کرد.

طرح نظریه بدیع او در باب نفس، یعنی حدوث جسمانی و بقای روحانی آن، که بنیان مدل انسان‌شناسی او محسوب می‌شود، تأمین‌کننده چنین دیدگاهی است. این نظریه که مبتنی بر اصول اساسی‌ای چون: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول است، تحولی شگرف در مسائل مربوط به انسان‌شناسی، علم النفس، معادشناسی و... ایجاد کرد و در قالب نظریه‌ای منسجم و سازوار، بسیاری از اشکال‌های مربوط به این حوزه را حل کرد و بلکه منحل نمود.

در این مقاله، برآنیم پس از مرور اجمالی بر نظریه نفس صدراپی، به نظریه بدیع ایشان در باب کثرت نوعی انسان پرداخته و سپس، با بیان پیامدهای مهم این مسئله، توانایی تبیینی و پاسخگویی چنین رویکردی به نفس را در مسائل مختلف نفس‌شناختی و معادشناختی ترسیم کنیم.

## نقد و بررسی آرای حکما در باب نفس

ملاصدرا بر اساس روش‌شناسی متعارف خود، پیش از طرح نظریه خاص خود در باب نفس،

آرای مطرح در این زمینه - آرای افلاطون، ارسطو و پیروان او - را طرح کرده و به نقد و بررسی آنها می‌پردازد تا زمینه را برای تبیین دیدگاه خود آماده سازد.

از نظری «قدم نفس و تقدم آن بر بدن»، لوازم باطل متعددی را در پی دارد؛ از جمله:

الف. اگر نفوس، قبل از تعلق به بدن، ذاتاً قدیم باشند، باید به لحاظ ذات و فطرت خود، جوهری کامل بوده و هیچ نقص و کمبودی در آنها نباشد که در آن صورت، هیچ نیازی به آلات و قوای نباتی و حیوانی برای استكمال خود نخواهند داشت (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۳۱).

ب. لازمه دیگر آنکه قوای نفس باید برای مدت زمانی خاص، معطل و بدون استفاده باقی بمانند و این امر، با حکمت الهی ناسازگار بوده و مساوق با نوعی لغویت است؛ به عبارت دیگر، با حقیقت نفسیت نفس - تدبیر بدن - ناسازگار است (همان، ص ۳۳۲؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۵).

همچنین، «حدوث نفس قبل از بدن» نیز با اشکال‌هایی مبنایی مواجه است؛ از جمله:

اگر نفوس، قبل از ابدان موجود باشند، یا باید متکثر باشند و یا واحد؛ از آنجا که هر دو شق، لوازم باطلی دارد، از این رو، نفوس نمی‌توانند پیش از ابدان موجود باشند؛ چرا که:

اگر متکثر باشند، تمایز امور متکثری که دارای حدّ نوعی واحدی هستند، به یکی از امور چهارگانه زیر است: ماده، عوارض مادی، فاعل و غایت. از آنجا که نفوس در ذات و نوع، متحد بوده و صورتی زاید بر اصل ذات و ماهیت خود ندارند که از طریق آن تکثر و امتیاز یابند و نیز فاعل و غایت نفوس، امری واحد - عقل، اتصال و تشبّه به آن - است، تکثر آنها یا به ماده و یا آنچه در حکم ماده است - مانند بدن - خواهد بود؛ حال آنکه بنا به فرض، نفوس، مجردند.

اگر واحد باشند، قبول کثرت بعد از وحدت، از ویژگی‌ها و عوارض مقدار و امور مادی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۲۲ - ۲۲۱) و اگر نفوس به هنگام تعلق به ابدان نیز بر وحدت خود باقی بوده و نفس واحد، نفس همه بدن‌ها باشد، باید هرآنچه یک انسان می‌داند، همه انسان‌ها بدانند و هر آنچه نمی‌داند، هیچ انسانی نداند (همو، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۳۴).

علاوه بر اشکال‌های فوق، ملاصدرا تمسک به نظر فلاسفه در باب نفس را با اشکال‌های غیرقابل حلی همراه می‌داند که برخی از آنها عبارت‌اند از (همو، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۴۵ - ۳۳۴؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۹ - ۲۷۴):

الف. ناسازگاری نظریه حکما با حدوث نفس: اگر نفس ذاتاً بسیط باشد، باید قدیم باشد؛

چراکه هر امر بسیطی، مجرد است و مجردات، قدیم (زمانی) اند. بر این اساس، نمی‌توان قائل به حدوث نفس شد.

ب. عدم توجیه انفعال نفس از احوال بدن: اگر نفس ذاتاً دارای حقیقتی مجرد و عقلانی باشد، تعلق آن به بدن و انفعالش از حالات و عوارض بدنی، مانند: صحت و مرض، لذت و درد جسمانی، قابل توجیه نخواهد بود.

ج. ناسازگاری بساطت و تجرد نفس با تکثر عددی آن: اگر نفس هیچ سابقه جسمانی و مادی نداشته باشد، مناط تکثر و تعدد آن به حسب تکثر ابدان، قابل توجیه نیست.

د. عدم تبیین تحولات جوهری نفس: انکار حرکت استکمالی جوهری نفس، مستلزم آن است که نفس از ابتدای پیدایش خود و تعلق به بدن تا رسیدن به بالاترین مراتب تجرد - مرتبه عاقلیت و معقولیت - ماهیت ثابتی داشته باشد.

ه. جسمانی بودن نفس، لازمه اصول مورد پذیرش حکما: اشکال دقیقی که ملاصدرا بر نظریه مشهور در باب نفس وارد می‌کند، آن است که اگر حرکت اشتدادی نفس انسان و تکامل ذاتی آن پذیرفته نشود و از این طریق، ورود نفس به حوزه تجرد تبیین نگردد، باید نفس همواره و در همه مراحل وجودش، موجودی جسمانی باشد و این نظر، با قول حکما به حدوث و بقای تجردی نفس، ناسازگار است.

توضیح آنکه: نفس ناطقه، فصل اشتقاقی نوع انسان است که فصل منطقی انسان - ناطق -، از آن اخذ می‌شود. فصول و صور، در حقیقت متحد بوده و اختلاف آنها به اعتبار است. بنابراین، نفس ناطقه، در حکم صورت برای ماده بدن است. از سوی دیگر، جنس از عوارض تحلیلی فصل و قابل حمل بر آن است. از همین رو، می‌توان گفت نفس ناطقه، «حیوان» و یا به عبارت دیگر، «جسم نامی حساس» است. از این رو، حمل «جسم» بر نفس ناطقه صحیح است. از آنجا که این حمل، حاکی از عروض تحلیلی و اتحاد وجودی فصل و جنس در خارج است، لازم می‌آید نفس، نه از حیث «صورت» بودن، بلکه از حیث «فصل» بودن، موجودی مادی و جسمانی باشد. این نتیجه، هرچند لازمه منطقی مبانی مورد قبول حکماست، اما با اعتقاد آنها مبنی بر اینکه نفس از ابتدای حدوث خود مجرد و روحانی است، ناسازگار است. از همین رو، بدون اعتقاد به حرکت جوهری، حدوث جسمانی و بقای روحانی

نفس، تناقضی آشکار در میان اصول مورد قبول فیلسوفان رخ می‌نماید. ملاصدرا نقد آرا و مبانی فلاسفه پیشین را مقدمه‌ای برای طرح نظریه جدید خود در مورد نفس قرار داده و حتی برخی از اشکال‌ها (اشکال‌ها) را استدلالی بر اثبات نظریه خود به حساب می‌آورد. در این بخش، پس از بیان اجمالی مبانی و اصول نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، در صددهیم تا یکی از لوازم مهم آن، یعنی تعدد نوعی نفوس و تأثیر آن در تبیین برخی از مسائل انسان‌شناختی را بررسی کنیم.

### مبانی نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس

پیش از پرداختن به این نظریه، لازم است به طور مختصر، به مبانی و اصولی که این نظریه مبتنی بر آنهاست، پرداخته شود:

الف. اصالت وجود: از نظر ملاصدرا، وجود، بالذات عینیت داشته و شایسته‌ترین اشیا به تحقق و عینیت است و نیز منشأ آثار بوده و ماهیات به تبع وجود، موجود می‌شوند؛ همان‌گونه که وجود سایه، به تبع وجود شخص، موجود می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۸-۷؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳-۳۸).

ب. تشکیک وجود: وجود بذاته و فی‌نفسه دارای مراتب شدت و ضعف و اطوار مختلف بوده، درجات کمال و نقص، تقدم و تأخر، فقر و غنی و قوه و ضعف در وجودات، به انحای وجود و به هویات وجود بازمی‌گردد؛ به‌گونه‌ای که وجودی که در مرتبه‌ای قرار دارد، تصور وقوع آن در مرتبه دیگر - چه قبل و چه بعد - محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۵؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶-۳۷ و ۴۲۸-۴۲۷)؛ به عبارت دیگر، تشکیک، به معنای آن است که در مصادیق حقیقت واحد، مابه‌الاجتلاف، به مابه‌الاشتراک بازگردد و برعکس. لازمه تشکیک، آن است که اولاً: یکی از دو مصداق - وجود شدید - مشتمل بر تمام آنچه مصداق دیگر - وجود ضعیف - دارد باشد؛ نه برعکس. ثانیاً: اضافه و نسبت مرتبه ضعیف به شدید، اضافه‌ای ذاتی باشد؛ نه مقولی؛ زیرا اضافه مقولی، از سنخ ماهیات است. ثالثاً: عقل از مرتبه ضعیف، عدم کمال مرتبه شدید را انتزاع نماید. رابعاً: این قیاس و نسبت، فقط بین دو مرتبه از وجود باشد؛ چراکه اگر قیاس بین چند مرتبه، مانند مرتبه ضعیف و متوسط و شدید باشد، در اینجا دو قیاس برقرار می‌شود: یکی بین مرتبه ضعیف و متوسط - که متوسط نسبت به ضعیف، شدید محسوب

می شود - و دیگری بین مرتبه متوسط و شدید که در این صورت، متوسط، نسبت به شدید، ضعیف به حساب می آید (ملاصدرا، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۲، حاشیه علامه طباطبایی).

در حقیقت تشکیک، وجود چهار عنصر ضروری است: کثرت حقیقی وجود؛ وحدت حقیقی وجود؛ احاطه و شمول وحدت نسبت به کثرت (بر اساس اصالت وجود، ماهیت، امری اعتباری است و از همین رو، نمی تواند منشأ کثرتی باشد که اصالت دارد)؛ بازگشت کثرت حقیقی وجود به وحدت (بساطت وجود، این عنصر را اثبات می کند و چون وجود، اصیل است عارض بیگانه ای در آن تصور نمی شود تا کثرت به آن بازگشت نماید) (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش ۵: ص ۵۴۹ - ۵۴۸).

ج. حرکت جوهری (حرکت اشتدادی وجودی): ملاصدرا برخلاف مشایین که ترکیب ماده و صورت را ترکیبی انضمامی می دانند، ترکیب آن را ترکیبی اتحادی دانسته و بر این باور است که چنین ترکیبی، ترکیب امر نامتحصل - بالقوه -، با امر متحصّل - بالفعل - است؛ به گونه ای که شیء با پذیرفتن صورت، فی ذاته تحول یافته و شیئی دیگر می شود و بدین وسیله، ذات کاملی می گردد<sup>۱</sup> (ملاصدرا، بی تا، ج ۵، ص ۲۸۳).

از نظر ملاصدرا، هر جوهر جسمانی، طبیعت سیال و متجددی دارد و حرکت، چیزی جز همان تجدد در ذات آن نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۰۲)؛ به این معنا که حرکت در نهاد و ذات جوهر، نهفته و عالم طبیعت، پیوسته و آن به آن در حال نو شدن و دگرگونی است؛ به تعبیر دیگر، موجودات مادی، اساساً خود حرکت بوده و حرکت و متحرک یک چیزند؛ نه اینکه دارای حرکت باشند.

حرکت جوهری به لحاظ وجودشناختی، ارتباط تنگاتنگی با مبانی فلسفی ای چون: اصالت وجود، تشکیک وجود و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس دارد. وقتی وجود امری اصیل، حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب شدت و ضعف باشد، می توان از اشتداد وجودی سخن گفت؛ به این معنا که وجود واحد، دارای مراتب شدت و ضعف بوده و میان مراتب تشکیکی وجود، حرکت می کند. برخی معتقدند حرکت جوهری به عنوان جنبشی اضطراری، از آن همه موجودات عالم طبیعت است و حرکت وجودی یا اشتدادی، به مثابه حرکت ارادی برآمده از علم و عمل، از مختصات انسان است. بنابراین، انسان، علاوه بر حرکت جوهری،

۱. «أن يتحوّل شیء فی ذاته إلى أن یصیر شیئاً آخر ویکمل به ذاتاً واحدهً، فیکون هناک امر واحد و هو عین کل واحد منها و عین المركب.»

به حرکت وجودی نیز متحرک است (صلواتی، ۱۳۹۴: ص ۷۵-۷۴).

برخی نیز معتقدند از آنجایی که ملاصدرا حقیقت اشتداد وجودی را فرآیندی واجد تشکیک می‌داند، لوازم و مؤلفه‌های ماهوی‌ای همچون: ماده، صورت، جسم و اتصاف این امور به جوهریت و عرضیت را از حوزه اشتداد وجودی خارج و این امور را محصول قدرت خلاقه ذهن لحاظ می‌کند. بر این اساس، موجودات به واسطه انحفاظ وحدت تشکیکی حقیقت وجود در مراتب و نیز عینیت آن با هویت شخصیه موجود واجد حرکت، بر وجه صعودی، در مراتب وجودی اشتداد یافته و کمالات لایقه وجودی را تحصیل می‌کنند (نجاتی، ۱۳۹۳: ص ۲۸)؛ اما اشتداد جوهری از نظر ملاصدرا عبارت است از: مشاهده فرایند اشتداد وجودی موجودات در مراتب وجودی توسط نفس و استنباط وجود حرکت و اشتداد در جوهر و ذات موجودات واجد تشکیک (همان).

بر این اساس، برخی بر این باورند که دلایل حرکت جوهری می‌تواند اشتداد وجودی را نیز اثبات نماید؛ اما اشتداد وجودی را نمی‌توان حرکت جوهری نامید؛ زیرا در حرکت، قوه‌ای از بین می‌رود و فعلیتی محقق می‌شود (چون جمع بین قوه و فعل ممکن نیست)؛ ولی در اشتداد وجودی، چیزی از بین نمی‌رود؛ بلکه مرتبه ضعیف به مرتبه قوی تبدیل می‌شود؛ نیز وجود و فعلیت، مساوق همدیگرند و تفاوت بین مراتب وجودی، به قوه و فعلیت نیست؛ بلکه به تعلق و عدم تعلق است (معلول از آن جهت وجودش نسبت به علت، ضعیف است که متعلق و وابسته به علت است). از این رو، به خلاف حرکت، در اشتداد وجودی، مرتبه ضعیف، حامل مرتبه قوی نیست (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۷: ص ۶۲-۶۱، به نقل از: ازدر، ۱۳۹۱: ص ۱۱).

### نظریه نفس ملاصدرا (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس)

ملاصدرا پس از فراهم آوردن اصول لازم برای اثبات نظریه خود در باب نفس، چگونگی تکوین نفس انسانی را از مرحله جمادی به قرار زیر بیان می‌کند:

عناصر چهارگانه برای پذیرش حیات، چاره‌ای جز ترکیب ندارند. موجود مرکب از عناصر چهارگانه، به حسب توسط و اعتدال در ترکیب، دوری از اطراف و نزدیکی به اجرام سماوی، حیات جدیدی را کسب می‌کند. ابتدا مرکبات به وجود آمده و سپس، مرتبه بعد حیات، یعنی نبات حاصل می‌شود. از آنجا که نبات، مزاجی معتدل تر نسبت به جماد دارد، یک قدم به

عالم قدس نزدیک تر است؛ اما همین لطافت، احتمال دوام شخصی را از بین برده و آنها را دائماً در معرض خطر نابودی قرار می دهد. این نقیصه به وسیله افاده صورت نباتی - نفس نباتی - و حفظ نوع به توسط آن جبران می شود. واهب الصور، نوع افراد ناپایدار در نباتات را به وسیله قوه مولده حفظ کرده، با قوه نامیه موجب رشد و افزایش در ابعاد سه گانه آنها می شود و چون فعل و عمل قوه نامیه، وابسته به تغذیه است، قوه غذایی و قوای خادم آن را به او اعطا می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۴ - ۱۸۰؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۸۳۴ - ۸۳۰). در این مسیر استکمالی، با فراهم آمدن اعتدال بیشتر در مزاج موجود، زمینه برای حصول کمال بالاتر ایجاد شده و نفس حیوانی حاصل می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۷)؛ به عبارت دیگر، صورت جوهری نطفه در حرکتی تکاملی، تبدیل یافته و در هر مرحله، صورتی خاص از وجود را می پذیرد. ابتدا صورت طبیعی و معدنی، سپس، با حصول کمالات بیشتر، واجد مرتبه نباتی شده و نبات بالفعل و حیوان بالقوه می گردد و بالأخره با تحولات بعدی، واجد کمالات حیوانی می شود. در این مرحله، طفل - یا جنین -، حیوان بشری بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. آنگاه نفس با ادراکات و اندیشه و نیز به کارگیری عقل عملی و استحکام ملکات و اخلاق باطنی، به مرتبه انسان نفسانی بالفعل و انسان ملکی بالقوه و یا شیطانی بالقوه نایل می شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۱۳۷ - ۱۳۶).

این تحول وجودی، به گونه ای است که پایان هر مرتبه، آغاز مرتبه دیگر است و این، جز با سلوک جوهری اتصالی و اشتداد وجودی طبیعت حاصل نمی شود. این مسئله، همان توجه ذاتی همه افعال طبیعی به سوی خیر و کمال است؛ همان گونه که کشف و شهود تام شهادت می دهد که کل اشیا، طالب خیر و کمال بوده و ذاتاً به سوی آن در حرکت اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۷).

در نظام فلسفی ملاصدرا، نفس انسان، مقامی معلوم، ماهیتی خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد؛ حال آنکه دیگر موجودات، اعم از اجسام و عقول و حتی نفوس غیر انسانی، مانند نباتات و حیوانات، همگی ماهیت و مرتبه وجودی خاصی دارند؛ اما نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوتی بوده و از هر مرتبه، ماهیتی خاص انتزاع می شود<sup>۱</sup> (ملاصدرا،

۱. «إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهُوِيَّةِ، وَلَا لَهَا دَرَجَةٌ مَعَيَّنَةٌ فِي الْوُجُودِ، كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ، بَلِ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ ذَاتُ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ وَلَهَا نَشَأَاتٌ سَابِقَةٌ وَلاحِقَةٌ وَلَهَا فِي كُلِّ مَقَامٍ وَعَالَمٍ صُورَةٌ أُخْرَى.»



۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۴۳)؛ به این معنا که در بین همه موجودات، تنها انسان است که نفس خود - خویشتن خویش - را ساخته و به وسیله قوه نظر و عمل، لحظه به لحظه در حال نوشدن و استکمال است. با توجه به اینکه موتور محرکه ساختِ نفس در انسان، حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم است، نفس انسان با هراذراکی، ارتقای وجودی یافته و ماهیتی غیر از ماهیت سابق خواهد داشت. بر این اساس، روشن است شناخت و درک حقیقتِ چنین موجودی که همواره در حال تحول و دگرگونی است، تا چه حد دشوار و سخت خواهد بود. از نظر ملاصدرا، چون فلاسفه دیگر تحولات و تطورات ذاتی نفس را درک نکرده و فقط آن را وجود مجردی که به لحاظ ذات و حقیقت، فعلیت یافته و جز در احوال و عوارض تغییر نمی‌یابد، در نظر گرفته‌اند، از این رو، دستیابی به حقیقت نفس را امری صعب و دشوار ندانسته‌اند؛ چراکه آنان یا نفس را از جهت تعلق به بدن و احوال و عوارض ناشی از ادراکات و تحریکات آن، مورد شناسایی قرار داده‌اند که در این جهت، نفس انسانی با دیگر حیوانات مشترک بوده و دارای ماهیتی هم‌رتبه با سایر حیوانات است و یا آن را از جهت تجرد و بقای پس از مفارقت از بدن و انقطاع تصرف و تدبیر بدن لحاظ کرده‌اند که این جنبه، خاص نفس انسانی است. این مقدار، نهایت سعی فلاسفه در باب معرفت نفس است؛ در حالی که این، تمام حقیقت نفس نیست (همو، ج ۸، ص ۳۴۴ - ۳۴۳).

با توجه به مطالب فوق، روشن شد که از نظر ملاصدرا نفس انسانی، امری مجرد و بالفعل که در زمان خاصی به بدن تعلق یابد، نیست؛ چراکه در آن صورت، کمالات و تطورات نفس صرفاً کمالاتی در حدّ عوارض و لواحق بوده و در ذات و حاقّ نفس، از ابتدا تا انتها تغییر و تحولی رخ نداده و همواره ذات نفس صبی و نبی یکسان خواهد بود. وی نفس انسان را امری دائماً پویا و در حال شدن می‌داند. باید دید ملاصدرا تحول و استکمال نفس را در مراحل و درجات مختلف چگونه تبیین می‌کند؟ چه چیزی سبب کمال نفس در مراحل مختلف است؟ نقش ادراکات در این سیر تحولی چیست؟

### اتحاد عاقل و معقول

یکی از مباحث مهم در نظام معرفت‌شناختی صدرایی، بحث اتحاد عاقل و معقول و یا به عبارت دقیق‌تر، اتحاد عالم، معلوم و علم است. تبیین این مسئله، ارتباط تنگاتنگی با

بحث حرکت جوهری نفس دارد. ملاصدرا علم را حضور وجود بدون حجاب و پرده می‌داند؛ علم، یعنی حضور چیزی برای چیزی. مناط و ملاک مدرک بودن چیزی، جز تجرید از ماده و غواشی مادی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۷). از این رو، هر وجودی که شائبه عدم نداشته، حجاب و پوشش‌های مادی آن را در بر نگرفته و حضور برای خود داشته باشد، ذاتش علم، عالم و معلوم بذاته است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ب، مظهر خامس: ص ۴۳). بر این اساس، ملاصدرا حقیقت علم را همان حقیقت وجود<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۴۷) و وجود را مطلقاً عین علم و آگاهی می‌داند<sup>۲</sup> (ملاصدرا، ۱۳۷۸، الف، ج ۸، ص ۱۶۴). از این رو، هر موجودی به درجه و مرتبه خاص وجودی خود، علم و آگاهی دارد و هرچه تجرد موجود بیشتر بوده و دوری فزون تری از ماده و علایق مادی داشته باشد، علم و ادراک و همچنین احاطه وجودی بیشتری خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۷۱، افتتاح ۵، مشهد ۳: ص ۵۰۶).

وقتی علم، حقیقتی وجودی باشد، احکام وجود نیز بر آن مترتب خواهد شد؛ از جمله آنکه: علم نیز همانند وجود، امری مشکک و دارای مراتب بوده است. از این رو، مراتب و مراحل چهارگانه طبیعی (حسی)، مثالی، عقلی و الهی را داشته و هر مرحله مافوق، مرحله مادون را همراه با اضافاتی دارا بوده و هر اندازه مرتبه آن بالاتر باشد، وحدت آن بیشتر و احاطه اش شدیدتر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۸۵).

از سوی دیگر، ملاصدرا در باب کیفیت حصول صور علمی برای نفس، قائل به انشا و ایجاد صور علمی توسط نفس است؛ یعنی قیام صدوری صور علمی به نفس و مبدأیت نفس نسبت به صور. بر این اساس، مواجهه حس با عالم خارج، نفس را آماده می‌سازد تا در مرتبه حسی خود، صورتی مشابه با صورت خارجی ایجاد کند؛ چراکه نفس در مرتبه حسی خود با بدن اتحاد داشته و انفعالات بدنی لازم برای حصول احساس، وابسته به تحقق شرایط مادی است؛ هرچند ادراک حسی نفس و حصول صورت محسوس در نزد آن - از آن جهت که مربوط به جنبه فاعلی نفس است - ذاتاً مشروط به شرایط مادی نیست. از این رو، احساس، همان ارتباط وجود علمی حسی نفس از طریق مصدریت نفس نسبت به آن صور است؛ یعنی نفس، آن وجودهای ادراکی را در ظرف هستی خود ایجاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، الف، ج ۸،

۱. «لأنَّ حقیقتها حقیقة الوجود».

۲. «عندنا أنَّ الوجود مطلقاً عین العلم و الشعور مطلقاً».

ص ۲۳۴ و ۶۹؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۰-۲۸۸). همچنین، در مرتبه متخیله، صور خیالی، قیام صدور نسبت به نفس داشته و به مجرد تأثیر و تصویر نفس، در عالم نفس موجود می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۲۳۶). نیز در مرتبه عقلانی، نفس به نسبت کمالی که حاصل کرده، می‌تواند با عالم معقولات متصل شده و به سبب این اتصال، آمادگی ایجاد صور عقلی در مرتبه عقلانی خود را به دست آورد. بنابراین، در هر مرتبه، صور مختلف متناسب با آن مرتبه، ساخته و ابداع می‌شود؛ به گونه‌ای که هر مرتبه، معد و زمینه‌ساز رسیدن به مرتبه بعد و به دنبال آن، ایجاد صورتی متناسب با آن مرتبه است. در این نظام فلسفی، نفس انسان، دائماً در حرکت است و در سفری که آغاز نموده، به واسطه ادراکات مختلف و کمالات حاصل از این ادراکات، پس از طی مراحل جمادی و نباتی، به مرتبه حسی، و سپس، خیالی و در نهایت، عقلانی نایل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۱۹؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۳-۲۰۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۴۰-۴۳۹).

انسان برای درک حقایق بالاتر، باید نفس خود و مراتب وجودی آن را تعالی بخشیده و مراتب نازله وجودی را پشت سر گذارد. در اوایل تکوین نفس در طبیعت - به لحاظ حدوث جسمانی -، جهت کثرت جسمانی بر آن غلبه داشته و جهت وحدت عقلانی در آن، بالقوه است؛ اما هرچه ذات نفس به وسیله ادراکات مختلف، قوت و فعلیت بیشتری می‌یابد، جهت وحدت غلبه کرده و پس از آنکه حس بالفعل و محسوس بالفعل بوده، متخیل و متخیل بالفعل شده و در نهایت، عقل بالفعل و معقول بالفعل می‌گردد. بنابراین، در حقیقت، حرکت صورت از مرحله محسوسیت به مرحله معقولیت، تابع حرکت ذات و جوهر نفس از مرتبه احساس به مرتبه تعقل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۴۱). در این مسیر کمالی، عالم شدن نفس، به معنای «او» شدن است؛ یعنی وقتی نفس عالم می‌شود، حالت صبرورت و شدن دارد و با هر ادراکی، آن چیز می‌شود؛ نه اینکه دارای آن چیز شود. این، همان اتحاد عالم و معلوم است؛ یعنی نفس با معلوم بالذات خود متحد می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۲۷-۳۴۲)؛ به عبارتی، نفس، چیزی جز ادراکات و ملکاتش نیست. ادراکات و صورت‌های علمی، بسان تارویدهایی هستند که نفس را در مراتب مختلف وجودی آن بافته و بالا می‌آورند؛ به گونه‌ای که نفس بدون آن تارویدها، امری منحاز و مستقل نیست؛ همان‌گونه که عالم خارج، چیزی جز همان وجودات خارجی نبوده و بدون آنها وجودی ندارد.

این اصل معرفت شناختی مهم، یعنی اتحاد عالم و معلوم، مبتنی بر اصول و مقدمات فراوانی است که ملاصدرا آنها را به صورت متفرق و پراکنده در آثار خود بیان کرده و کنار هم چیدن آنها، نتیجه‌ای جز این اصل ندارد. آشتیانی در این باره می‌گوید:

«مقدماتی که آخوند برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، بلکه هر مدرک بالذات با مدرک خود مبرهن نموده است، در کتبش متفرق است؛ مثل: اصالت وجود، حدوث جسمانی نفس، اتحاد علت و معلول - به حسب حقیقت و رقیقت -، بیان آنکه نفس ناطقه کل القواست، اثبات آنکه علم مطلقاً بازگشتش به یک نحوه از وجود مجرد است و...، تقریر آنکه متضایفان از اقسام تقابلی که اطراف آن مجتمع نشود، نیستند و تثبیت این معنا که سلوک اشیا به طرف مبادی خود است و بالأخره موجودات به اصل خود خواهند پیوست: «النهايات هي الرجوع إلى البدايات» و تحقیق آنکه ترکیب ماده و صورت، اتحادی است و به وجود واحد موجودند و تبیین این معنا که شیء واحد در سلوک تدریجی، ممکن است جامع کمالات مختلف و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدده شود و هرچه وجود قوی‌تر و کامل‌تر باشد، مفاهیم متعدد بیشتری از آن انتزاع خواهد شد و شیء در سلوک تدریجی و استکمال جوهری، فعلیت بر فعلیت می‌افزاید و هر صورتی زمینه و ماده است برای صورت دیگری که از استکمال حاصل می‌شود و نفس ناطقه به حسب بدو وجود، ماده از برای صور عقلی و خیالی و حسی است و صورت‌ها یکی بعد از دیگری، منشأ استکمال جوهری و قوت وجودی نفس می‌شوند و ممکن نیست نفس در ابتدای وجود، جوهر مجرد متحصّل بالفعل باشد. ملاک فعلیت و تجردش، ادراکات است» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ص ۱۳۰ - ۱۲۹).

بر اساس مبانی ملاصدرا در مباحث وجودشناختی و معرفت شناختی، حصول ادراکات در هر مرتبه، به ایجاد و انشاء نفس است و با توجه به وجود ربطی و تشائی معلول نسبت به علت خود، ادراکات و صور علمی، ذاتی مستقل از نفس نداشته و رقیقه‌ای از وجود نفس، و یا به عبارتی، مرتبه نازله‌ای از نفس‌اند؛ در عین حالی که نفس نیز وجود منحاز و مستقلی از صور و ادراکات خود نداشته و حقیقت و مرتبه کامل‌تری از آن است.

همچنین، ارتباط نفس و بدن، ارتباطی ذاتی بوده و رابطه دوشیء متلازم با یکدیگر است که هرکدام از حیث خاصی به دیگری نیاز دارد و در وجود با یکدیگر متلازم‌اند؛ به گونه‌ای که

بدن برای تحصیل و تحقق خود، به عنوان بدن، نیازمند پیوند با نفس - البته نه نفس مشخص، بلکه مطلق نفس (هریک از افراد نفوس به صورت علی البدل) - است و نفس نیز هرچند به لحاظ حقیقت مجرد و نحوه وجود عقلی خود، نیازی به بدن ندارد، اما برای آنکه به صورت یک نفس جزئی، تشخیص پیدا کند، در حدوث خود، نیازمند بدن مستعدی است که به آن تعلق پذیرفته و در آن حدوث یابد. از این رو، این نیاز طرفینی سبب می‌شود رابطه‌ای تلازمی بین آن دو برقرار باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۸۲). این ترکیب اتحادی - همچون ترکیب ماده و صورت - اقتضا می‌کند نفس و بدن به وجودی واحد موجود شده و هر بدنی، نفسی از آن خود داشته باشد که در او حادث شده و نتیجه حرکت مادی و جوهری آن است.

پیش‌تر گفتیم که نفس انسان، وجود مستقلی از بدن نداشته و به مثابه صورت برای بدن محسوب می‌شود و نیز لحظه به لحظه در حال شدن و استکمال است و منشأ استکمال جوهری و ذاتی آن، جز به واسطه ادراکاتی که متحد با نفس و یا به عبارت دیگر خودِ نفس هستند، نمی‌باشد. پس، این نتیجه مهم و سرنوشت‌ساز در مباحث انسان‌شناسی صدرایی حاصل می‌شود که نفوس انسانی، نوع واحد نبوده و نمی‌تواند باشد؛ بلکه باید قائل به کثرت نوعی نفوس انسانی بود.

### کثرت نوعی انسان

ملاصدرا بر خلاف دیگر فلاسفه، نفوس انسانی را نسبت به یکدیگر در یک مرتبه وجودی قرار نداده و تفاوت آنها را تفاوت جوهری می‌داند. از نظر بسیاری از فلاسفه و نیز منطق دانان، انسان نوع واحد بوده و ماهیت آن «حیوان ناطق» است. بر این اساس، افراد انسانی به لحاظ ماهوی و ذاتی اختلافی نداشته و صرفاً تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، به امور عرضی، همچون: علم، صفات و... بازگشت خواهد نمود. کیف نفسانی بودن علم و دیگر اوصاف، خود مؤیدی بر این مطلب است. بر اساس چنین رویکردی، جوهر نفوس از ابتدای حدوث تا انتها تغییری نکرده و همه تحولات و تطورات، به نوعی در پوسته - اعراض - و لایه‌های ظاهری و رویین خواهد بود، از این رو، علی‌الأصول در مراتب مختلف قرار دادن انسان‌ها، توجیه عقلانی نخواهد داشت؛ اما در نظام صدرایی، بر مبنای همراهی و تعامل قوه نظر و عمل در استکمال

نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۱-۲۰۰ و ۲۹۱-۲۹۰) و اینکه قوا، امری جدای از نفس و منحاز از آن نمی باشد «النفس فی وحدتها کل القوا» (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۲۲۱) و نیز اتحاد نفس با صورت های علمی و عملی، دیگر ناطق، فصل انسان نبوده و انسان، نوع اخیر نخواهد بود؛ بلکه حیوان ناطق، به عنوان جنس برای اشخاص انسان محسوب شده و فصل ممیز هر فردی، نفس اوست که آن به آن، توسط صورت های علمی و عملی خویش ساخته می شود و چون صورت های ادراکی افراد با یکدیگر - حداقل ادراک هر شخص از خود - متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۲۲)، از این رو، نفوس و به عبارتی فصول ممیزه، مختلف بوده و به تعداد افراد، انواع مختلف خواهیم داشت و حتی با توجه به اینکه صورت های جدید در یک شخص، در فرایند حرکت اشتدادی وجودی، به گونه لبس بعد از لبس است، در نتیجه، یک شخص در مسیر هستی خود، انواع مختلفی خواهد بود؛ به این معنا که انسان هویت ثابتی نداشته و موجودی سیال و ذومراتب خواهد بود که با اراده خود، نساج نفس خود است.

ملاصدرا در این مورد با تفاوت قائل شدن میان فطرت اولیه و فطرت ثانویه انسان، بر این باور است که انسان ها بر اساس فطرت اولیه، نوع واحد هستند. وی این انسان را انسان طبیعی می نامد که مرکب از ماده عنصری دارای مزاج معتدل بشری و صورت کمالی ای - نفس متعلق به آن - می باشد که حافظ مزاج و فاعل افعال و اعمال خاص آن است. ناطق، فصل مقوم ماهیت این انسان و محصل جنس اوست. معنای ناطق - قوه ادراک کلیات - در تمام انسان ها یکسان است؛ اما همان گونه که هیولای اولی، با وجود آنکه فی ذاته واحد است و به حسب خروج از قوه به فعل در وجود طبیعی، دارای انواع کثیر می گردد، این نفس نیز گرچه صورت این نوع طبیعی و تمامیت ذات اوست، اما بعینه جوهری است که قابلیت پذیرش صور، هیئات و ملکات نفسانی مختلف داشته و به این واسطه، در نحوه وجود دیگری از قوه به فعل درمی آید. زمانی که نفس به وسیله ادراکات و هیئات مختلفی که متحد با آن هستند، از قوه به فعل خارج شد، وجود دیگری غیر از وجود سابق حاصل شده، انواع مختلف و حقایق متفاوتی محقق خواهد شد؛ به عبارت دقیق تر، صورت های جدیدی روی صورت انسانی آمده و صورت انسانی به عنوان ماده - جنس - برای صورت های بعدی محسوب خواهد شد که در نتیجه آن، انواع مختلفی از ملکی، شیطانی، بهیمی و یا سبعی حاصل خواهد شد

(ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۰-۱۹). البته ناگفته پیداست براساس اصل تشکیک وجود، مراتب و صورت‌های چهارگانه فوق نیز خود، دارای مراتب و صور متفاوت خواهد بود.

ملاصدرا دستیابی به این امر مهم را از طریق الهام الهی و مدد برهانی دانسته و معتقد است آیات قرآنی نیز تصدیق می‌کند که نفوس انسانی در فطرت اولیه خود، نوع واحد بوده و سپس در فطرت ثانیه، انواع و اجناس کثیر می‌گردد: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (یونس (۱۰)، (۱۹)، «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» (حشر (۵۹)، (۱۴). بنابراین، تا مادامی که نفس در اول فطرت خود بالقوه است، به جهت استعدادی که دارد، می‌تواند هر مقام و مرتبه‌ای را به دست آورد؛ اما با توجه به جسمانی الحدوث بودن نفس، اتحاد نفس و بدن و تفاوت حقیقی و رقیقی آنها و نیز اتحاد ادراکات با نفس، هر ادراک انسان در نفس او منعکس و مجتمعه بوده و رسوخ هیئات و تأکید صفات (ملکات) در او سبب می‌گردد به حسب نشئه ثانیه و ثالثه، انواع مختلفی از اجناس ملائکه، شیاطین، سبع و بهائم گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۱-۲۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۲۳).

ملاصدرا فطرت اولیه را مشترک میان همه انسان‌ها دانسته (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۳۳) و با عناوینی چون: فطرت اصلی (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۷۷)، فطرت آدمی و فطرت الهی (همو، ۱۳۶۳: ص ۷۷۱) از آن نام می‌برد. وی نسبت فطرت اولیه به ثانویه را مانند نسبت جنس به نوع و یا نسبت حیوانیت عامه به انسانیت عامه تلقی کرده (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۳۳) و تحصیل این معنای جنسی و یا تحقق نوع محصل را به فصول مختلف ارادی اعم از ملکات نفسانی و ادراکات، و غیرارادی شخصیت‌ساز اعم از عوامل طبیعی، محیطی و خانوادگی در انسان می‌داند. وی ضمن تفاوت قائل شدن میان فطرت اولیه انسان و توجه غریزی و فطری همه موجودات به سوی خداوند، معتقد است انسان برخلاف سایر موجودات طبیعی، دارای دو نوع حرکت است: حرکت جوهری ارادی و حرکت جوهری غیرارادی؛ حرکت جوهری ارادی، حرکتی مخصوص انسان است که به واسطه اعمال، افکار و اذکار، زمینه استکمال انسان در دو بُعد نظر و عمل و در نتیجه آن، الحاق و اتصال او به باری تعالی فراهم می‌شود. در این حرکت، به جهت ارادی بودن، خطا، صواب، استقامت در مسیر و انحراف از آن راه می‌یابد؛ اما

۱. «كون النفوس الناطقة الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع و صيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً و أجناساً كثيرة و إن لم يكن مشهوراً من

أحد من الحكماء، لكنه ما ألهنا الله تعالى و ساق إليه البرهان و يصدقه القرآن ...»

حرکت جوهری غیر ارادی که عبارت است از توجه غریزی همه موجودات به سوی خداوند، جنسی متفاوت داشته و خطا و انحرافی در آن رخ نمی نماید: «للإنسان إلى الله فهي حركة في كيف النفساني معدة له في سرعة اللحوق له إلى الله من جهة إستكمال كلا جزئية العلمی والعملی بواسط الأفكار والأذکار الملطفة له والأعمال والأفعال المقربة إياه إلى الله و جنس هذه الحركة مما يتطرق فيه الصواب والخطا والإستقامة على الصراط والضلال بخلاف الحركة الاولى لكونها جوهرية ذاتية متوجهة شطر كعبة الحق لا يتصور فيها الخطاء والإنحراف والإنتكاس ولا يكون إلا وجه الصواب والإستقامة» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۵).

اما فطرت ثانيه، فطرتی است که اکتساب ارادی آن، موجب تعدد انواع و اجناس نفوس انسانی مشترک در فطرت اولیه می شود:

- «النفوس الانسانية في أوائل فطرتها من نوع و صيرورتها في الفطرة الثانية انواعاً و اجناساً كثيرة - وان لم يكن مشهوراً من احد الحكماء - ما ألهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان و يصدق القرآن» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۰).

- «كون الانسان متحد الماهية في النشأة الدنيا و الفطرة الأولى، مختلف الحقائق في النشأة الاخرى و الفطرة الثانية من جهة سبق أعمال و إعتقادات و ملكات» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۳۳).

- «ان النفوس الإنسانية كانت في مبادئ الفطرة و اوائل النشآت الدنيوية نوعاً واحداً، ثم اختلف بحسب الفطرة الآخرة و النشأة الثانية نوعاً كثيراً بواسطة إختلاف الضمائر و النيات الحاصلة من الأعمال المناسبة لها... فدلّت هذه الآية على أن الإنسان مختلف الأنواع كالنبات و الحيوان، أنّ العلماء و اهل الخشية نوع مباين لغيرهم من أفراد البشر، وإنما ذلك بحسب الفطرة الثانية و النشأة الآخرة» (همان، ج ۵، ص ۲۱۵).

آنچه فطرت ثانيه انسان را تحقق و تحصل می بخشد، ادراکات و افعالی است که سبب پدید آمدن ملکات و صفات راسخ در نفس می گردند. از همین روست که گاهی انسان را به سعادت حقیقی و گاه به شقاوت و اسفل سافلين رهنمون می شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۸-۲۸۷)، نه تک تک اعمال انسانی. دقیقاً همین اخلاق و ملکات رسوخ یافته و نفس ساز هستند که در آخرت نیز بهشت ساز و دوزخ ساز بوده و خلود شخص در آنها را رقم خواهند زد:

- «انما یخلّد اهل الجنة و اهل النار بالثبات و الدوام الحاصلين في الاخلاق و الملكات لا بأحاد الأعمال...» (همان، ص ۲۹۴).

- «إن القول و الفعل مادام وجودهما في أکوان الحركات و مواد المكونات، فلا حظّ لها من البقاء



والثبات ولكن من فَعَلَ فعلاً أو تكَلَّمَ بقول يظهر منه أثر في نفسه و حاله قلبيه تبقى زماناً و إذا تَكَرَّرَت الأفاعيل والأقاويل استحكمت الآثار في النفس و صارت الأحوال، ملكات؛ إذ الفرق بين الملكة و الحال بالشدّة و الضعف و الاشتداد في الكيفية يُوَدِّي إلى حصول صورة جوهرية... هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير رَوِيَّة و تعَمَّلَ» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۹۱-۲۹۰) چرا که ماده شخصیت افراد و به عبارتی خود و نفس اشخاص که با آن محشور می شوند بر اساس آن مستحق ثواب و عقاب می گردند، چیزی جز تأملات فکری، آرای عقلی و تصورات جزئی انسان نیست: «و مواد اشخاصها هي تأملات الفكرية و التصورات الوهمية فيتجسم الاخلاق و النيات في الآخرة... كما يتروح الاعمال و الافعال في الاولى» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۹۵-۲۹۴). مراد ملاصدرا از تروح شخص به واسطه افعال خویش در دنیا، اشاره به سببیت آنها در پیدایش اوصاف، احوال و تجسم اخلاق و نیت انسان به صورتی متناسب با معنا و مفهوم آنها در نفس است (مصلح، ۱۳۸۵، ص ۳۶۰).

بر اساس آنچه گفته شد، تأثیر بنیادین صفات و ملکات مکتسبه در ساخت حقیقت آدمی و یا به عبارتی شخصیت ارادی انسان روشن می شود. در همین راستا و بر سبیل استخراج مباحث تربیتی از مباحث فلسفی، ملاصدرا معتقد است بنا بر اتحاد عالم با صورت های ادراکی، دعوت، تأدیب، ارشاد و تهذیب، تنها تا زمانی مؤثر است که صفات و ملکات در نفس انسان راسخ نشده باشند؛ زیرا زمانی که این صفات در نفس و حقیقت آدمی رسوخ، فعلیت و استحکام پیدا کنند، نفس در همان مرتبه استقرار یافته و استعداد انتقال از نقص به کمال و نیز تطور از حالی به حال دیگر در او باطل شده و مانع از تأثیر و فعلیت کمالات و ملکات دیگر خواهد شد: «و اما عند الرسوخ بعض الصفات و الاخلاق و تأكد ضرب من الملكات... لا ينفع التعويد و التحذير لبعض الناس كما لا ينجع لهم الدعوة و التأديب و الارشاد و التهذيب لبطان قوتهم و زوال استعدادهم لجانِب الفضيلة و الكمال...» (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۱).

### پیامدهای کثرت نوعی انسان

کثرت نوعی انسان، به لحاظ اشخاص مختلف و یا حتی شخص واحد در حال تلبس به صورت های متفاوت، اقتضا می کند انسان ها هویت ثابتی نداشته، دارای مقامات و مراتب مختلف بوده و تفاوتشان با یکدیگر تفاوتی جوهری باشد. این مسئله، پیامدهای فراوان و

عمیق انسان‌شناختی و معادشناختی دارد که در ذیل، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

### ۱. توجیه عقلانی خودسازی و خودمراقبتی

وقتی انسان‌ها با یکدیگر، تنها در جنس - حیوان ناطق - مشترک باشند و صورت اخیر و یا فصل‌میز آنها نفسشان باشد که با ادراکات و ملکاتِ راسخ بافته می‌شود، این بدان معناست که اعمال و ادراکات هرگز قابل جدا شدن از نفس نبوده و در واقع خودِ نفس‌اند؛ نه عارض بر نفس که قابلیت انفکاک از آن را داشته باشند. اولین اثر انسان‌شناختی و تربیتی این مسئله در زندگی دنیوی، آن است که انسان‌ها موجودات از پیش آماده و با نفوسی مجرد و بالفعل نیستند؛ بلکه هرانسانی، خودش، خویشتن را ساخته و با اراده و اختیارِ خود آن را می‌پرورد. لحظه به لحظه این انسانِ نساج، خویشتنِ خویش را با ادراکات، صفات و ملکات بافته و درجه به درجه خود را ارتقا می‌دهد. در این رویکرد، مسئولیت اخلاقی افعال، توجیهی عقلانی یافته و هر شخصی، مسئول و رهین اعمال خود خواهد بود: «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» (طور (۵۲، ۲۱)؛ «لِّلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ» (نساء (۴)، ۳۲).

بحث محاسبه و مراقبه در متون دینی، اعم از اخلاق اسلامی و نیز عرفان، جایگاه ویژه‌ای دارد. همواره سالکان طریق حقیقت، سعی وافری در جهت تقویت قوای نظری و عملی، تهذیب نفس و خودمراقبتی - مراقبت از نفس - دارند؛ چراکه آگاه هستند بر اینکه هرگز اعمال از آنها جدا نشده، ملکات، داشته‌های نفسانی و صورت‌های ادراکی‌شان، معد و زمینه‌ساز هر عمل و قدم بعدی آنهاست. از این رو، با بصیرتی تام، مراقب تک‌تک تاروپودهای وجود خویش‌اند تا مبادا تاری در آن تنیده شود که زمینه پدیدآیی تارهای قبیح دیگر را فراهم کرده، انحرافی در صراط سالک ایجاد نموده و او را از مسیر حقیقت خارج کند. این مسئله نیز در نظام نفس‌شناسی صدرایی، به‌گونه‌ای عقلانی و سازوار، جایگاه خود را یافته و اهمیتش را باز می‌نمایاند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۷ - ۲۰۶). پرداختن به این امر در آیات و روایات متعدد، گواهی روشن از اهمیت آن در سرنوشت دنیوی و اخروی فرد است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (حشر

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و به تکالیف الهی خود عمل نمایید و هرکسی از شما باید بنگرد که برای فردای آخرتش چه فرستاده است. از خدا بترسید و به حساب کارهایی که انجام داده‌اید، برسید و نیک و بدش را دریابید که خدا به آنچه می‌کنید، آگاه است.»

(۵۹، ۱۸). امام سجاد علیه السلام فرموده: «الْخَيْرُ كُلُّهُ صِيَانَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ»<sup>۱</sup> (مجلسی، ۱۴۲۵، ج ۷۵، ص ۱۴۰). در روایت دیگری بر مراقبت از نفس و قلب - درون - و نیز عملکرد یکایک اعضای بدنی تأکید شده است: «يُنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مَهِيماً عَلَى نَفْسِهِ، مُرَاقِباً لِقَلْبِهِ، حَافِظاً لِسَانِهِ»<sup>۲</sup> (همان، ج ۶۷، ص ۷۳). بر همین اساس و با توجه به اصول صدرایی در باب نفس، درک مسئله حساب رسی به اعمال، در یوم الحساب (قیامت) وضوح بیشتری یافته و معنا و مفهوم کلام الهی، مبنی بر اینکه در قیامت، اعمال آدمیان از آنها جدا نبوده، حساب و کتابشان به قدری روشن است که هر شخصی برای مشاهده اعمال خود، رسیدگی به آنها و قطعاً در نظر گرفتن پاداش و جزا برای آنها کفایت می‌کند، آشکار می‌گردد: «كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَهُ الظَّيْفَةَ فِي عُنُقِهِ وَنُحْرِهِ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا؛ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»<sup>۳</sup> (اسراء (۱۷)، ۱۴-۱۳). از همین روی، توجه به نفس، عدم غفلت از فرایند ساختن خویش و نیز حساب رسی دائمی افکار و اعمال، در متون دینی همواره مورد تأکید و تصریح قرار گرفته است: «مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رَيْحٌ وَمَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرَ وَمَنْ اعْتَبَرَ أَبْصَرَ»<sup>۴</sup> (عطاردی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۰۲).

## ۲. تعدد نسخه‌های اخلاقی

با توجه به وحدت افراد بشری در فطرت اولیه مشترک و همسانی آنها در قابلیت نطق و ادراک کلیات، ناطقیت، به عنوان نقطه شروع انسانیت و قدمگاه ورود به مرتبه انسانی محسوب می‌شود؛ اما اینکه هر فردی چه نوعی از انواع و یا اجناس چهارگانه ملکی، شیطانی، سبعی و یا بهیمی گردد و در چهار سوی مسیر، حرکت کرده و خود را در آن جهت به کمال رساند، وابسته به مؤلفه‌های ارادی در بخش اعظم و غیرارادی - طبیعی، محیطی و خانوادگی - در بخشی اندک خواهد بود. همچنین، با توجه به اتحاد مدرکات با نفس و نفس ساز بودن آنها،

۱. «همه خیر و نیکی، آن است که انسان خودش را نگه دارد.»

۲. «سزاوار است انسان بر خویشتن مسلط بوده و همیشه مراقب قلب خود و نگاهدار زبان خویش باشد.»

۳. کارهای نیک و بد هر انسانی را که تعیین‌کننده سرنوشت اوست، برای همیشه به گردن وی آویخته‌ایم و روز قیامت برای او کارنامه‌ای بیرون می‌آوریم که آن را به صورت گشوده دیدار می‌کند. به او می‌گویند: کارنامه‌ات را بخوان؛ همین بس که امروز خود حساب‌برس کارهای خویش باشی.»

۴. «هرکس به حساب خودش رسیدگی کند، سود می‌برد و هرکه از خود غافل شود، زیان می‌کند و هرکس عبرت گیرد،

نفس کاملاً همسو، هم جهت و هم سنخ با مدرکات بوده، اعمال، افکار، درجات و مراتب بعدی نفس، و به عبارت دقیق تر، صورت های بعدی نفس قابل پیش بینی و در راستای مدرکات و درجات پیشین خواهد بود. بر همین اساس، نسخه های اخلاقی برای تربیت افراد، متفاوت و کاملاً متناسب با مسیری خواهد بود که نفس آنها برای پیمودن برگزیده است. از همین روست که قرآنی که هدایت برای متقین «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره (۲)، (۲)، و شفا و رحمتی برای مؤمنان است، به جهت عدم سنخیت با نفوس شقی و ستمکار، سبب زیان و گمراهی آنها خواهد بود: «وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء (۱۷)، (۸۲)).

### ۳. ملکات، مبنای حقیقت انسانی و صورت اخروی او

در نظام صدرایی، شخصیت علم نفسی انسان، بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی در مراتب طولی تحقق می یابد؛ هر چند بنیان شخصیت انسان صدرایی، حتی پیش از تولد نیز - تحت تأثیر عوامل زمینه ای - تا حدودی شکل گرفته و تماماً امری اکتسابی نیست؛ اما حقیقت شخصیت بالفعل آدمی، بر اساس نیات، اعتقادات و اعمال ارادی انسان ساخته می شود. بر این اساس، انسان همواره بر مبنای شاکله و شخصیت خود عمل می کند: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء (۱۷)، (۸۴)). از نظر ملاصدرا، مراد از عمل انسان بر اساس شاکله، منشأ اثر بودن ملکات غالب نفسانی است. در این نظام فلسفی، کارکرد شاکله و یا ملکات غالب بر نفس آدمی، ابتدا به صورت نیت و عزم بر انجام فعل بوده: «إِذَا الْعَمَلُ يَنْشَأُ مِنَ النِّيَّةِ وَالْعَزْمِ، كَمَا قَالَ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ، اذ كل إناء إنما يترشح بما فيه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۵۴۳) و سپس، بر اساس حُب بر امری در ذات آدمی است: «و بالجمله كل أحدٍ يُحْشِرُ إِلَى مَا يَعْمَلُ لِأَجَلِهِ وَيُحِبُّهُ، كَمَا يَدُلُّ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۸۸؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۲۶؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۸). فرایند این امر، بدین صورت است که افعال بر اثر تکرار، ملکه غالب انسانی شده و حقیقت انسان صدرایی، صورتی متناسب با ملکه غالب وجودی او خواهد بود؛ همان گونه که صورت اخروی وی نیز بر اساس همین ملکات تصویر خواهد شد؛ چراکه نفس، همان ملکات و ملکات، همان نفس اند و غیریتی بین آنها نیست: «فإن تكرر الأفعال يوجب حدوث الملكات، فكل ملكة تغلب على لإنسان في الدنيا تتصور في الآخرة بصورة

تناسبها، کل یعمل علی شاکلته» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۸). چنین تصویری از وجود انسان، کارکردها و پیامدهای خاص خود را دارد؛ از جمله آنکه:

### ۳- ۱. صعوبت توبه و تغییر ملکات

دشواری توبه حقیقی که در متون دینی به وفور بیان شده و بخشش خداوند منوط به آن گردیده، قابلیت درک بیشتر و توجیه پذیری عقلانی بهتری می‌یابد. حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه ضمن تأکید بر سختی تحقق توبه و استغفار حقیقی، شروطی را برای آن ذکر می‌کند که از جمله آنها می‌توان بر پیشمانی بر گذشته، عزم بر ترک خطا در طول مدت عمر، گداختن هر گوشتی که از حرام روییده به حزن و الم؛ تا پوست به استخوان چسبد و گوشت تازه روید و چشانیدن زحمت و الم طاعت و عبادت به بدن، به ازای آنچه از شیرینی گناه چشیده است (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۹، ص ۱۲۸۲-۱۲۸۱). کنده و جدا شدن آنچه جزو وجود انسان گردیده و زمینه رشد و تغذیه اجزا و اعضای بعدی واقع شده و نیز جایگزین نمودن آن با امور دیگری که همسو و هم‌سنخ با آن امور نیست، به قدری صعب و دشوار است که جز معدود افرادی که عنایت الهی شامل حالشان شده و وجود آنها را به مثابه وجود منزه‌ی که گناهی از آن سر نزده قرار دهد، قادر بر آن نیستند. افعالی که در اثر تکرار، جزو ملکات آدمی شده باشد، صورت و شاکله وجودی شخص را ساخته، در این دنیا کلیه اعمال و افعال او متناسب با آن بوده و در آخرت نیز با صورتی متناسب با آن محسوس می‌گردد. از نظر ملاصدرا، اعمال، افعال، نیات و تصوراتی که به درجه ملکه نرسیده باشند، به لحاظ وجودی و تأثیرگذاری در شخصیت و فرایند ساخت نفس آدمی، ضعیف‌تر بوده و قابلیت تبدیل و تغییر دارند؛ برخلاف ملکات (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۱). از این رو، انسان بصیر و آگاه باید پیش از آنکه صفتی نامتناسب، به صورت پایدار در وجود او تنیده شده و انحرافی در مسیر حرکت او ایجاد نماید، به اصلاح آن همت گمارد: «لا کبیره مع الاستغفار و لا صغیره مع الإصرار»<sup>۱</sup> (کلینی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۵). توبه و استغفار از خطاهای کوچک انجام گرفته (احوال و اوصاف غیر راسخ در نفس)، مانع استحکام آنها در نفس و هدایتگری شان برای سایر اعمال می‌گردد؛ برخلاف خطاهایی که در اثر تکرار

۱. «کسی که از گناه استغفار می‌کند، دیگر گناه کبیره ندارد و از سویی، کسی که بر انجام گناه کوچک صرار دارد، دیگر

گناهش صغیره نیست.»

شخص، جزو ملکات و شاکله وجودی فرد شده و تغییر آنها یا امکان پذیر نبوده و یا به سختی بسیار انجام خواهد شد.

### ۳- ۲. تنوع صراط‌ها

ملاصدرا پس از ذکر آنکه همه موجودات حرکتی جبلی و عبادتی فطرتی در نظام وجود و قوس صعود دارند، معتقد است انسان علاوه بر آن حرکت فطری، حرکتی ارادی و اشتدادی در جهت کسب کمالات دارد که از ابتدای حدوث نفس تا آخر عمر او در جریان است. وی بیان می‌کند نفس انسان، ابتدا به تکمیل نشئات حسی و تعمیر قالب جسمی که خود مسکن قواست پرداخته و در این مسیر، پس از صورت طبیعی، دارای صورت معدنی، سپس، صورت نباتی و حیوانی و در نهایت، صورت عقلانی می‌گردد و پس از آباد ساختن این مملکت بدنی و منزل جسمانی، به واسطه تحمل ریاضات علمی و عملی، شروع به تحصیل نشئه ثانیه و منزل دیگر می‌کند. از نظر صدرا این معنای همان صراطی است که خداوند، انسان را مفضول بر آن گردانیده و تثبیت در آن و استقامت بر آن را از بندگان خود طلب نموده است: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ \* صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (شوری (۱)، ۵۲ و ۵۳)، ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (هود (۱۱)، ۱۱۲) (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۲-۲۹۰).

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، سبب کثرت نوعی اشخاص انسانی، اشتراک همه آنها در جنس - حیوان ناطق - و اختلافشان در فصل ممیزی - صورت نفسانی - است که با حرکت اشتدادی و ارادی افراد در طول زندگی آنها ساخته می‌شود. ملاصدرا پیمودن این مسیر را در اشخاص، به وسیله فعالیت قوه نظر و عمل دانسته و با بهره‌گیری از حدیث «هُوَ أَذْقُ مِنَ الشَّعْرِ وَأَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۴۸)، استکمال انسان را در سلوک او به سوی خداوند، منوط به استکمال و همراهی هر دو قوه معرفی می‌کند. با توجه به تفاوت فعالیت‌های قوای نظری و عملی در افراد، صراط‌های آنها در حرکت وجودی‌شان به سوی کمال حقیقی یا مظنونشان متفاوت و متعدد به تعدد نفوس خواهد بود و اگر پرده‌های عالم طبیعت به وسیله مرگ کنار زده شود، هر انسانی به دیده جان مشاهده خواهد کرد که صراطی که یک سوی آن در عالم طبیعت و سوی دیگر آن تا نشئه دیگر کشیده شده، ساخت و مصنوع خود اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۳-۲۹۲).

وی صراط مستقیم را صراط وسط و حقی می‌داند که خالی از افراط و تفریط بوده، عرض و گستردگی‌ای ندارد، دقیق‌تر و باریک‌تر از مو و برنده‌تر از شمشیر است و کمترین انحراف از آن، موجب سقوط است و کوچک‌ترین سکون بر آن، سبب نابودی خواهد بود. از این رو، استقامت بر آن، در قدرت هیچ بشری نیست؛ مگر آنکه خواست و مدد الهی به آن تعلق گیرد و دقیقاً از همین روی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «شَبَّيْتَنِي سُوْرَةُ هُوْدٍ لِمَكَانٍ: فَاسْتَقِمْتُ كَمَا أَمَرْتُ» (همان، ص ۲۹۲). ملاصدرا نکته جالب توجهی را در بحث وحدت صراط (راه) و رونده آن طرح کرده و اظهار تعجب و شگفتی از آن می‌کند. وی می‌گوید مسافر الی الله، یعنی نفس، در ذات خود سفر کرده و مقامات و منازلی را بذاته در ذات خود می‌پیماید؛ گویی در هر گام خویش، قدمش را بر سر خود می‌گذارد و یا آنکه سرش را بر قدمش می‌نهد؛ به این معنا که این نفس است که به عنوان متحرک و مسافر، در ذات خویش، به عنوان صراط و مسیری که از ابتدای حدوث تا انتهای آن کشیده شده، حرکت کرده و یکایک منازل و مراتب وجودی خود را در خویش تا خویش می‌پیماید: «فإن المسافر إلى الله أعنى النفس تسافر في ذاتها، وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها، ففي كل خطوة تضع قدمها على رأسها، بل رأسها على قدمها؛ هذا أمر عجيب و لكن ليس بعجيب عند التحقيق و العرفان» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۹۰).

### ۳-۳. کثرت میزان‌ها

یکی دیگر از پیامدهای کثرت نوعی اشخاص انسانی، کثرت و تعدد میزان‌ها به تعدد انواع نفوس اشخاص است. هریک از افراد انسانی بنا به اصل اتحاد عالم و معلوم، به میزان برخورداری از ادراک و آگاهی، در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود قرار گرفته و دارای شخصیت منحصر به فرد خویش می‌گردند: «فَقَامَ كُلُّ آدَمَ وَ مِنْزَلَتْهُ فِي الْعُلُوِّ وَ السِّفْلِ بِقَدْرِ إِدْرَاكِهِ وَ هُوَ مَعْنَى قَوْلِ الْأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «النَّاسُ أَبْنَاءُ يُحْسِنُونَ»، فَالْإِنْسَانُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ دُوداً، أَوْ بَهِيمَةً أَوْ فِرْساً أَوْ شَيْطَاناً، ثُمَّ إِذَا جَاوَزَ ذَلِكَ يَصِيرُ مَلَكاً» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴). از این رو، شخصیت انسان، شخصیت ثابتی نبوده، بلکه حقیقتی سیال و در عین حال متکثر است که بر اساس حرکت جوهری ارادی و اشتداد وجودی، قابلیت تبدیل شدن به انواع شخصیت‌ها، مانند شخصیت حسی و پست کرم، یا حیواناتی با توانایی بالاتر، یا شخصیت منحنی چون شیطان و یا شخصیت والای ملکی را داراست. در فرایند ساخت شخصیت و شاکله وجودی هر فرد، علاوه بر فطرت اولیه و مشترک

انسانی، برخی مؤلفه‌های غیرارادی پایه، همچون: مزاج، محیط، پدر و مادر و... دخیل هستند؛ اما آنچه ملاک محاسبه و حساب‌رسی و یا به عبارت دقیق‌تر، میزان سنجش اعمال و تعلق ثواب و عقاب قرار می‌گیرد، شخصیت ارادی خاص مبتنی بر ادراکات و عمل، و بر اساس حرکت اشتدادی وجودی و اتحاد عالم و معلوم است. از این رو، میزان‌ها متفاوت بوده و برای هر شخصی میزان متناسب با وجود او برپا می‌شود: «وُضِعَ الْمَوَازِينُ فِي أَرْضِ الْمُحْشَرِّ لِكُلِّ مَكْلُوفٍ مِيزَانٌ يُحْضَهُ» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۰).

از آنجا که هم تکالیف و وظایف انسانی به اندازه توانایی او در تمام وجوه فوق است «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره ۲)، (۲۸۶) و هم بر مبنای همت و تلاش او در ساخت وجود خود «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم ۵۳)، (۲۹)، علی الاصول باید میزان سنجش اعمال و افکار نیز نسبت به توانایی‌ها و تلاش به حسب آن، متفاوت و از جنس آنها باشد؛ «و بِالْحِمْلَةِ يَكُونُ مِيزَانُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ جِنْسِهِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۶).

### ۳- ۴. تعدد بهشت و جهنم

در نظام فلسفی صدرایی، ملکات، بنیان شخصیت و حقیقت آدمی بوده و به تبع آن، علیت تامه آنها بر ساخت شاکله وجودی و شخصیت اخروی انسان، امری واضح است؛ زیرا ملاصدرا بارها بر تأثیر علی ملکات بر نسج حقیقت آدمی و محسوس شدن او به صورت متناسب با ملکات تأکید داشته (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۵۲؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۴-۲۹۲) و با اشاره به اینکه دار آخرت، دار حیات و ادراک است و مواد سازنده شخصیت افراد، تأملات فکری و تصورات وهمی و خیالی آنهاست، تصریح می‌کند سبب خلود در بهشت و جهنم، اخلاق و ملکات است؛ نه تک‌تک اعمال: «انما یخلد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بالثبات والدوام الحاصلين في الأخلاق والملكات، لا بأحاد الأعمال» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹۴). از این رو، حشر، بهشت و جهنم و صورت اخروی انسان‌ها به حسب اختلاف نفوس، به انحای مختلف و بر اساس ملکات مکتسبه آنها خواهد بود: «فإن الناس یحشرون يوم القيامة علی صور نیاتهم وهیئات ضمائرهم وأشکال أخلاقهم و صفاتهم الحاصلة من تکرر الأفعال... فإن الأعمال هاهنا بمنزلة الحراثة والزراعة وطرح البذور فی اراضی القلوب والنیات والإعتقادات مستورة فیها بمنزلة البذور ومدة الكون فی الدنيا كمدة الشتاء التي یحتجب الأرض فیها عن الشمس عن سمت رؤس



اهلها، فإذا... فهكذا يكون الحال يوم قيامة الساعة و طلوع شمس الحقیقة من مغربها... و يكون الحشر لهم على أنحاء المختلفة... و بالجملة كل أحد الى ما يعمل لأجله و يحبه، كما يدل عليه مثل قولع تعالی قل كل يعمل على شاكلته» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۲۵).

در نظام علی - معلولی صدرایی، نتایج و آثار فعل، امری جدای از خود فعل نبوده، مرتبه‌ای از مراتب آن محسوب می‌شوند. از همین رو، وی پاداش و جزای افعال را در آخرت، چیزی جز تجلی و تجسم همین اعمال نمی‌داند؛ اعمالی که نفسی شخص را ساخته‌اند؛ اما در دار دنیا به جهت غلبه احکام ماده، زمینه ظهور آثار وجودی‌شان فراهم نبوده است. حال با انتقال شخص از نشئه دنیا به نشئه آخرت و برطرف شدن حجاب‌های مادی، آثار وجودی افعال و ملکات نفسانی - که مرتبه‌ای از خود فعل‌اند - ظهور و تجلی می‌یابد. زشتی و زیبایی هر یک از این ظهورات، چیزی جز همان پاداش و عذاب شخص نیست. ملاصدرا ضمن تأکید بر اینکه افراد در قیامت بر صورت نیات، هیئات، ملکات و اشکال مختلف اخلاق خود، محشور می‌شوند، از مثالی محسوس برای فهم امری معقول و مجرد بهره می‌گیرد. وی نفوس را به زمینی تشبیه می‌کند که دانه‌های اعمال و اعتقادات در آن قرار داده می‌شود. مدت قرار گرفتن این دانه‌ها در زمین تا زمان شکفتن و به بار نشستن، همچون زمستانی است که از تابش خورشید محروم است؛ اما با گذر از این ایام و اشتداد حرارت خورشید، آنچه از دانه‌ها در دل زمین مستور و مخفی بود، ظاهر شده و شکوفه و میوه‌ها هویدا می‌گردند. هر میوه‌ای متناسب با دانه و بذری خواهد بود که پیش‌تر در دل زمین قرار داده شده؛ یکی میوه‌ای شیرین و دیگری میوه‌ای تلخ؛ یکی نافع و لذت‌بخش و دیگری مضر و مسموم. وضعیت انسان نیز در دار آخرت چنین است؛ زمانی که خورشید حقیقت از مغربش طلوع کند، آثار افعال، ظهور و بروز می‌یابد و این، چیزی جز بهشت و جهنم هر شخص نیست، چیزی جز پاداش و جزای اعمال افراد نیست. از همین روی است که تصریح می‌کند: هرکس بر اساس آنچه عمل کرده، محب آن بوده و رو به سویش داشته، محشور می‌شود: «كلّ يعمل على شاكلته».

### نتیجه

بنابر آنچه گذشت، روشن شد ملاصدرا در نظام نفس‌شناسی خود، بنیان اشتداد وجودی انسان را در صراط استکمالی خویش، بر فعالیت قوای نظری و عملی نفس نهاده است. وی

ساختِ نفس و شاکله وجودی انسان را بر اساس اتحاد عالم و معلوم و حرکت جوهری ارادی - اشتداد وجودی -، و بنا بر نوع و کیفیت ادراکاتِ هر شخص، متنوع دانسته و بر همین اساس، به کثرت نوعی نفوسِ انسانی باور دارد. در یک نظام سازوار و دارای انسجام، پیامدهای اصول نیز باید سازوار با یکدیگر بوده و توانِ پاسخگویی و تبیینی مطلوبی داشته باشند. از چینش اصولِ بنیادینِ صدرایی در کنار یکدیگر، نظامِ نفس‌شناسی صدرایی برمی‌آید. در این نظام، نفس، امرِ بالفعلِ مجردِ تعلق یافته به بدن نیست؛ زیرا در آن صورت، تبیین و توجیه تغییر ذاتی نفوس، اخلاق، پدیدآیی بدن اخروی، تأثیر اعمال و ادراکات مکتسبه در حشر افراد، وضعیت میزان، بهشت و جهنم اشخاص و... همگی با اشکالات جدی روبه‌رو می‌شود. از همین روی، وی پس از در نظر گرفتن تأثیر فطرت اولیه مشترک انسانی و نیز مؤلفه‌های غیرارادی و پایه، بر نقش علی و بنیادین ادراکات، ملکات، اوصاف و صفات در ساخت نفس و شخصیت انسانی تأکید کرده و نفس را امری منحاز و جدای از آنها نمی‌داند. چنین رویکردی نسبت به نفس، توانایی تبیین و توجیه عقلانی، منسجم و سازوار بسیاری از مسائل مربوط به نفس، ارتباط نفس و بدن، تأثیر و تأثر نفس و بدن از یکدیگر، تأثیر عمقی و وجودی اعمال و افکار در نفس، بدن اخروی، حساب و میزان، پاداش و جزا و... را فراهم خواهد ساخت.

## منابع

- \* قرآن کریم، ترجمه: سید محمدرضا صفوی، دفتر نشر معارف.
۱. نهج البلاغه، ترجمه: علینقی فیض الاسلام.
  ۲. اژدر، علیرضا، «بررسی انتقادی حرکت جوهری ملاصدرا»، مجله حکمت صدرایی، ش ۱، ۱۳۹۱.
  ۳. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸.
  ۴. جوادی آملی، عبدالله رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، بخش پنجم از جلد اول، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
  ۵. سعادت مصطفوی، سید حسن «ملاحظات درباره حرکت جوهری»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۴، ۱۳۷۷.
  ۶. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، جلد ۹، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۷۹.
  ۷. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، جلد ۱، قم، منشورات مصطفوی، بی تا.
  ۸. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، جلد ۳، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۸۳.
  ۹. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، جلد ۵، قم، منشورات مصطفوی، بی تا.
  ۱۰. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، جلد ۶، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۸۶.
  ۱۱. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، جلد ۸، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۷۸ الف.
  ۱۲. \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
  ۱۳. \_\_\_\_\_، المشاعر، مترجم: هانری کربن و بدیع‌الملک بن امامقلی عمادالدوله، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۹.
  ۱۴. \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة، تصحیح و تحقیق: محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، انتشارات بنیاد اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
  ۱۵. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تعلیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ الف.

۱۶. \_\_\_\_\_، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تصحيح و تحقيق: سيد محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد اسلامی صدر، ۱۳۷۸ ب.
۱۷. \_\_\_\_\_، مجموعه رسائل فلسفی، مصحح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۸. \_\_\_\_\_، اسرار الآيات، مقدمه و تصحيح: محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات انجمن حکمت اسلامی، ۱۳۶۰ ب.
۱۹. \_\_\_\_\_، تفسير القرآن الکریم، مصحح: محمد خواجه‌ای، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۲۰. صلواتی، عبدالله، و شهناز شایان‌فر، «تبیین تأثیر انسان‌شناسی ملاصدرا در تنوع معنای زندگی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، ش ۱، ۱۳۹۴.
۲۱. عطاردی قوچانی، عزیزالله، مسند الامام الرضا ابی الحسن علی بن موسی علیه السلام، بیروت، دار الصفوة، ۱۴۱۳.
۲۲. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، بی تا.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار، تهران، نشر اسلامیة، ۱۴۲۵.
۲۴. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، جلد ۵، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۴.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، جزء دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۲۶. مصلح، جواد، ایضاح المقاصد فی حل معضلات کتاب الشواهد، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۲۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ۹، قم، انتشارات صدر، ۱۳۷۴.
۲۸. نجاتی، محمد، و محمد سعیدی مهر، «بازخوانی حرکت جوهری ملاصدرا و برخی لوازم و پیامدهای دین‌شناختی آن»، مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال پانزدهم، ش ۳ (پیاپی ۵۹)، ۱۳۹۳.

## مقایسه و بررسی تمایز وجود از ماهیت در فلسفه فارابی و ملاصدرا

طاهره کمالی زاده<sup>۱</sup>

زهرا سالاری طرزقی<sup>۲</sup>

فاطمه شهیدی<sup>۳</sup>

### چکیده

تمایز وجود از ماهیت، به عنوان مسئله این پژوهش، نخستین بار توسط ارسطو مطرح شد؛ اما به دلیل جهان بینی خاص ارسطو، هرگز از حیطه منطقی فراتر نرفت. در فلسفه فارابی، این مسئله (منطقی با دسته بندی آثار فارابی)، دارای دو وجه است: بر طبق دسته اول، فارابی به تمایز وجود از ماهیت تصریح دارد و آثار متافیزیکی این تمایز (مانند: عروض وجود بر ماهیت، تفسیر وجوب و امکان و علیت) نیز در فلسفه او نمود داشته است؛ اما بر طبق دسته دوم، فارابی تمایز مذکور را تشخیص داده، ولی به دلیل درهم تنیدگی معنای وجود و ماهیت، کارکرد متافیزیکی در نظام فلسفی او نداشته است. این تمایز، در فلسفه ابن سینا نیز مورد اقبال قرار گرفت و بسط و گسترش یافت؛ اما به دلیل مطرح نبودن مسئله اصالت وجود یا ماهیت، به طور شایسته تبیین نگردید. از این رو، با انتقادهای بسیاری از سوی برخی فلاسفه، از جمله: ابن رشد، سهروردی و میرداماد مواجه شد.

سرانجام ملاصدرا با طرح مسئله بنیادین اصالت وجود و با تمسک به مبانی حکمی همچون: قاعده فرعیه، حرکت جوهری و وحدت سنخی (تشکیکی) وجود، اتحاد وجود و ماهیت را در خارج مطرح نمود که بر اساس آن، تمایز وجود و ماهیت، اعتباری است و آنچه سزاوار تحقق و ثبوت است، چیزی جز «وجود» نیست و ماهیت، امر اعتباری بوده، جز به نحو تبعی، بهره ای از وجود ندارد. پس، غیریتی باقی نمی ماند که بحث تقدم و تأخر یا تمایز، لازم آید. بنابراین، بحث تمایز وجود از ماهیت، در فلسفه ملاصدرا جایگاه معتنا بهی ندارد.

**واژگان کلیدی:** وجود، ماهیت، تمایز وجود از ماهیت، فارابی، ملاصدرا، اصالت وجود.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: kamalizadeh@ihcs.ac.ir

۲. دانشجوی دوره دکترای حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: salaritarzaghi@yahoo.com

۳. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران: Shahidi.fateme@gmail.com

### مقدمه

موجود، به عنوان موضوع فلسفه اولی، به هستی و چیستی یا وجود و ماهیت تفکیک می‌گردد. بدون تردید، تمایز مذکور، یکی از اساسی‌ترین آرا و نظریات فلسفی در تفکر فلاسفه مسلمان گردیده و بی‌شک، نخستین گام را در تفکر وجودشناسی و مابعدالطبیعی مسلمانان شکل می‌دهد و بنیادی را فراهم می‌سازد که تمام ساختمان مابعدالطبیعی مسلمانان بر آن بنا نهاده شده است. بحث مذکور در فلسفه اسلامی، برای اثبات دو چیز مطرح شده است: اثبات وجود واجب تعالی و اینکه ماهیتی جز وجود ندارد؛ «ماهیت‌ه اینیته».

تمایز این دو جزء عقلی موجود یا به عبارتی، تمایز وجود از ماهیت، اولین بار در آثار منطقی ارسطو مطرح شده (۹۲b-۱۰)، و در همان حوزه مباحث منطقی باقی ماند و جایی در مباحث فلسفی پیدا نکرد. از این رو، نظریه تمایز میان وجود و ماهیت بدون اینکه به تمایز میان واجب و ممکن منجر گردد، تا ارسطو قابل پیگیری است. با انتقال فلسفه به جهان اسلام، تمایز وجود از ماهیت، به قلمرو متافیزیکی راه یافت. فارابی، تمایز مذکور را تشخیص داد؛ اما رویکرد فارابی (منطبق با دسته‌بندی آثار فارابی) در کارکرد نظریه مذکور، در نظام فلسفی او یکسان نیست. در حکمت متعالیه ملاصدرا، این مسئله با تغییرات بنیادی مواجه گشت.

ابن سینا بر اساس نظریه تمایز وجود و ماهیت (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۳) و نیز عروض وجود بر ماهیت (همو، ۱۳۸۳، ص ۷۷)، وجودات عارض بر ماهیات را دارای حقیقت عینی می‌داند. ورود ابن سینا به مبحث تمایز وجود و ماهیت، از طریق اثبات واجب الوجود است. او در اشارات و الهمیات شفا (همو، ۱۳۷۵، ص ۹۷؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۳۸) در وصف ممکنات و اینکه وجود آنها از جانب غیر است، تمایز مذکور را مطرح می‌کند.

ابن رشد، در مواضع مختلف آثارش به نقد ابن سینا می‌پردازد. او در تهافت التهافت، سخن ابن سینا مبنی بر زیادت وجود بر ماهیت را سخنی اشتباه و جعلی می‌داند که به تسلسل منجر می‌شود (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۱۷۵). او همچنین، بدون توجه به وجود به معنای معقول ثانی فلسفی، عروض وجود بر ماهیت به هر دو نحو معقول اولی و معقول ثانی منطقی را رد می‌کند (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۱-۱۰). این سخن از آنجا نشئت می‌گیرد که او عروض وجود بر ماهیت را عروض مقولی می‌داند.

سهروردی برخلاف ابن سینا - که برای اثبات تمایز واجب از ممکن، به مسئله تمایز وجود از ماهیت متمسک می‌شود - برای اثبات خداوند، از قانون علیت و امتناع تسلسل بهره می‌برد. او سپس، با توجه به ذهنی و اعتباری دانستن وجود و اینکه وجود برای او چیزی جز وجود محمولی و مفهومی نیست، در نقد ابن سینا بر زیادت و عروض خارجی وجود بر ماهیت، به رد نظریه تحقق عینی وجود می‌پردازد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۷-۶۴).

میرداماد به پیروی از سهروردی، طریقی مجزا از مشائیان در تبیین رابطه وجود و ماهیت، اتخاذ کرد. در حقیقت، انتقادات سهروردی باعث شد او از نظریه تحلیل اشیاء خارجی به وجود و ماهیت و تمایز میان آنها اعراض نموده و با مفهوم مصدری دانستن وجود، تمام حقیقت اشیاء را در ماهیت آنها خلاصه کند و اذعان نماید که هر چیزی که در عین یا عین متحقق است، ماهیت است: «فإذن الوجود هناك هو بعينه نفس الماهية و مفاده هو تحقق نفسه، لا تحقق شيء» (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹). و بدین طریق توانست از ایرادات وارده بر نظریه ابن سینا در مورد ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت بگریزد، اما سیطره دیدگاه اصالت ماهوی، مانع از تبیین درست رابطه وجود و ماهیت گردید. ملاصدرا نیز تا مدت‌ها تحت تاثیر استاد خود، بر اساس اعتقاد به اصالت ماهیت، تمایز وجود از ماهیت را پذیرفت، اما سپس با طرح نظریه بنیادین «اصالت وجود»، از نظریه تمایز وجود و ماهیت عدول کرده و به اتحاد وجود و ماهیت در خارج قائل شده است. ما در این پژوهش، ضمن تبیین موضع فارابی در خصوص نظریه تمایز وجود از ماهیت (مبتنی بر دو قسم آثار فارابی)، و نیز تحقیق در مورد دیدگاه نهایی ملاصدرا در مورد رابطه وجود و ماهیت، به تطور و تحول مباحث وجود شناختی در این دو نظام فلسفی می‌پردازیم.

در مورد پیشینه بحث باید اذعان کرد که پژوهش‌های متقنی در این زمینه انجام گرفته است که در ایده پردازی این مقاله بسیار مفید و تأثیر گذار بوده است نظیر شرح‌هایی که بر کتاب اسفار نگاشته شده، همچنین پژوهش‌هایی در خصوص هستی‌شناسی فارابی و ملاصدرا در قالب پایان نامه تدوین شده است همچون «ریشه‌یابی مسئله تمایز وجود و ماهیت در ارسطو و شکل‌گیری آن در عالم اسلام (تا ابن سینا) و تاثیر آن بر قرون وسطی (توماس آکوئیناس)» و «مساله وجود و ماهیت از دیدگاه صدرالمتالهین و حکیم لاهیجی»، و یا در قالب مقالاتی

همچون «فارابی و نظریه تمایز وجود و ماهیت»، «شکل‌گیری نظریه تمایز وجود و ماهیت در جهان اسلام»، «ریشه‌های کلامی قول به تمایز وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی»، «وجود و ماهیت در نظام فلسفی ارسطو و فارابی» و «ملاک‌های تمایز واجب از ممکن در تقسیم موجودات از نظر فارابی». اما مقایسه نظریات ملاصدرا و فارابی در موضوع مورد بحث ما، مسئله هیچ‌کدام از پژوهش‌های مذکور نبوده است. ضمن آن‌که، این مقاله درصدد است علاوه بر مطالعه تطبیقی در مورد رابطه وجود و ماهیت در فلسفه فارابی و ملاصدرا اثبات نماید که تمایز وجود از ماهیت (آنطور که مشائیان بدان معتقد بودند) در فلسفه فارابی و ملاصدرا - با توجه به دلایل متقنی که ریشه در دریافت معنای متفاوتی از وجود و ماهیت نزد این دو حکیم دارد - قابل طرح نیست. این رویکرد به مسئله تمایز وجود از ماهیت در فلسفه فارابی و صدرالمتألهین، به جنبه نوآورانه پژوهش ما خواهد افزود.

### رابطه وجود و ماهیت در فلسفه فارابی

به منظور تحلیل و بررسی رابطه وجود و ماهیت در فلسفه فارابی، با دو گروه<sup>۱</sup> از آثار منسوب به فارابی مواجه هستیم. بر اساس محتوای دسته اول آثار فارابی (فصوص الحکمه، شرح رساله زنون کبیر، رساله دعاوی القلبیة، التعليقات و عیون المسائل) که با اسلوب سینوی مطابقت دارد، اصل تمایز وجود از ماهیت و کارکردهای آن، به صراحت مطرح گردیده است؛ اما بر طبق دسته دوم آثار فارابی (الحروف، الفصول المنتزعة، فلسفه ارسطوطالیس، آراء اهل المدینة الفاضلة، الجمع بین رأی الحکیمین، السیاسة المدنیة و برخی از رساله‌های فلسفی فارابی)، هرچند فارابی تمایز وجود از ماهیت را تشخیص داده و به نحو تلویحی و ضمنی بدان پرداخته، اما کارکردی در نظام فلسفی او نداشته است.

این دو دسته آثار، به شرح ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

فارابی در دسته اول آثار، در کتاب فصوص الحکمه میان ماهیت و هویت اشیا قائل به تفکیک است: «الأمر التي قبلنا لكل ماهية و هوية، وليست ماهية هوية ولا داخله في هوية» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۷). او همچنین، در التعليقات می‌گوید: «الوجود من لوازم الماهیات، لا من مقومتها» (همو، ۱۴۱۳، ص ۳۷۷). همین‌طور، عبارات فارابی در رساله دعاوی القلبیة در بیان تقسیم موجودات به واجب و ممکن، حکایت از اعتقاد راسخ فارابی به نظریه تمایز وجود از



ماهیت دارد: «ممکن الوجود بالذات، واجب الوجود بالغير و آئه يلزمه ان يكون دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود فيعرض له أن يكون وجوده بغيره» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷). فارابی در رساله زینون کبیر نیز معتقد است که ماهیت چیزی نمی تواند علت وجودی گردد که عارض بر آن است: «بهذا الطريق يعلم أن لايجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لوجوده العارض للماهية» (همان، ص ۱۰۸-۱۰۷؛ کمالی زاده، ۱۳۸۷، ص ۹۸). بر اساس مطالب فوق، نه تنها فارابی بر تمایز وجود از ماهیت تصریح داشته است، بلکه مهم ترین کارکردهای این نظریه، نظیر عروض وجود بر ماهیت و تقسیم موجودات به واجب و ممکن، در نظام فلسفی او نمود دارد.

فارابی در دسته دوم آثار خویش، در کتاب الحروف ضمن بیان معانی «موجود»، بحث رابطه وجود و ماهیت را مطرح نموده است. او بعد از بیان معانی موجود (مقولات، صادق و واقعیت عینی خارجی)، در توضیح معنای اخیر، به بیان رابطه وجود و موجود می پردازد. فارابی معتقد است که در سه معنای ماهیت در ماهیات منقسم (به نحو مجموع یا جمله، مجموع تقسیم شده به اجزاء و جزء جزء از اجزاء هریک به تنهایی)، وجود غیر از موجود است؛ چراکه در این ماهیات، موجود بودن شیء، به تمام ماهیت است؛ در حالی که «وجود» عبارت است از ماهیت ملخص یا هریک از اجزای مقوم این ماهیت به تنهایی. در حقیقت، «وجود»، معادل ذاتیات و اسباب درونی شیء است. بنابراین، در این ماهیات، نسبت وجود به موجود، نسبت جزء به کل است؛ اما در ماهیات غیر منقسم (بسیط)، «موجود» و «وجود»، یکی هستند. از این رو، معنای وجود متناظر با این معنای موجود، عبارت است از ذات یا اجزای ذات شیء، که شیء به آن موجود است و معنای «موجود» نیز چیزی جز کل یک موجود نیست (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۷، ۱۱۶ و ۲۱۹). فارابی در ظاهر، قصد بیان رابطه وجود و موجود را دارد؛ ولی هدفش بیان معنای ماهیت و رابطه آن با وجود، و در نهایت، تبیین درهم تنیدگی معنای موجود، وجود و ماهیت در عین تمایز آنهاست. نمونه ای از این درهم تنیدگی و عینیت، به طور واضح و صریح در کتاب الحروف، مشهود است: «لان وجوده و ماهيته انه حيوان» (همان، ص ۲۱۶). همچنین، فارابی در کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة در تبیین جریان خلقت و فیض، به درهم تنیدگی معنای وجود و ماهیت اشاره می کند: «الموجودات كثيرة و هي مع كثرها متفاضلة و جوهره جوهر فيفيض منه كل وجود، كان كاملاً او ناقصاً. و جوهره ايضاً جوهر،

اذا فاضت منه الموجودات کلها بترتیب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذی له من الوجود و مرتبته منه» (همو، ۱۹۹۵، ص ۴۸). بر اساس سخنان مذکور، «ماهیت»، تحقق خاص هر موجود و قسطی از وجود است که هر موجودی آن را داراست.

حتی در الحروف فارابی عباراتی وجود دارد که با نظریه «عروض وجود بر ماهیت» - به عنوان مهم ترین کارکرد بحث تمایز وجود از ماهیت - در تقابل است.<sup>۲</sup> و به وضوح نسبت به مسئله عروض وجود، هشدار داده و می گوید: «در زبان عربی چنین تخیل می شود که هر مشتقی بر دو امر دلالت دارد: بر موضوعی که تصریحی به آن شده و نیز بر معنای مصدری که از آن، در موضوعی مشتق شده است. به همین خاطر، در مورد لفظ «موجود» هم این اشتباه صورت می گیرد؛ یعنی تصور می شود که لفظ «موجود» (همانند دیگر مفاهیم مشتق) بر دو امر دلالت دارد: موضوعی که تصریحی به آن نشده و معنایی که لفظ «وجود» بر آن عارض گردیده است. از این رو، تخیل می شود که وجود مانند عرض، در موضوع است، یا اینکه لفظ «وجود» مانند سایر اعراض، کائن از انسان است» (همو، ۱۹۸۶، ص ۱۱۳).

همچنین، فارابی در باب سوم الحروف (پرسش های فلسفی) در مورد ترتیب سؤال های فلسفی معتقد است که با مای شارحه در مورد چیزی می پرسیم که جواب آن، چیزی جز شرح الإسم نیست. بعد از پرسش از «هل» (بسیطه و مرکبه) و اثبات وجود شیء (آنچه قوام شیء به آن است)، با پرسش مای حقیقیه (ماوجوده، ماهو)، چیستی شیء، بر ما مدلل می گردد. این سخنان، حاکی از آن است که نمی توان به ماهیت چیزی دست یافت؛ مگر بعد از اثبات وجود آن. پس، ماهیت چیزی در خارج، جدا از وجود آن نیست (همان، ص ۲۱۴-۲۱۲).

بر طبق مطالب مذکور، در فلسفه فارابی، تمایز وجود از ماهیت شناسایی شده و اشارات ضمنی نیز به آن شده است؛ اما کارکردی که در فلسفه ابن سینا داشته، برای فارابی مطرح نبوده است. عوامل عدیده ای از عدم کاربرد متافیزیکی تمایز وجود از ماهیت به نحو سینوی در فلسفه فارابی (منطبق دسته دوم آثار فارابی) حکایت می کند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

دلایل عدم کاربرد متافیزیکی نظریه تمایز وجود از ماهیت در فلسفه فارابی (منطبق با دسته دوم آثار فارابی)

### الف. تفسیر وجوب و امکان<sup>۴</sup>

شواهد، حاکی از آن است که فارابی به تبع ارسطو، وجوب و امکان را بر دو مبنای قوه و فعل و نیز ازلیت تبیین می‌نماید. بر مبنای اول، ملاک فارابی برای تمایز موجود واجب از ممکن، دارا بودن ماهیت یا عدم آن نیست؛ بلکه بالقوه و بالفعل بودن، ملاک این تمایز است. از این رو، موجودات ممکن، شامل موجودات مادی که مختلط از جهت بالقوه و بالفعل بودن هستند، می‌گردند (وهي مختلطة من وجود ولاوجود) (همو، ۱۹۹۶، ب، ص ۵۶)، و موجودات ضروری نیز شامل مجردات و عقول می‌گردند که هیچ حالت منتظره‌ای ندارند و بالفعل تام هستند. فارابی در انتخاب ملاک قوه و فعل در تقسیم موجودات، کاملاً تحت تأثیر ارسطو قرار دارد؛ چنان که در شرح العبارة ارسطو به این مسئله اشاره شده است<sup>۵</sup> (همو، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۸۴).

در مورد تفسیر وجوب و امکان مورد نظر فارابی بر مبنای ازلیت، باید گفت که فارابی پس از اثبات موجودیت هر سه قسم موجودات (واجب، ممکن و ممتنع)، از طریق برهان، به اثبات کثرت و تناهی سلسله موجودات و نیز حرکت آنها از ناقص‌ترین مرحله تا رسیدن به موجود کامل می‌پردازد و این موجود کامل، همان موجود ازلی، واحد مطلق و حقیقی است. هر امر موجود، واحد و حقیقی، و امدار این موجود اول است<sup>۶</sup> (همو، ۱۹۹۶، الف، ص ۷۵ و ۷۶).

### ب. علیت در فلسفه فارابی

از جمله مباحث دیگری که در تعیین موضع فارابی پیرامون رابطه وجود و ماهیت می‌تواند راهگشا باشد، مبحث علیت است. سخنان فارابی در کتاب احصاء العلوم، آراء اهل المدينة الفاضلة والسیاسة المدنیة در مورد مراتب موجودات از موجود ناقص به موجود کامل و اتم، و احتیاج موجودات ناقص به موجودات کامل (علت فاعلی) (همو، ۱۹۹۶، الف، ص ۷۶؛ همو، ۱۹۹۵، ص ۴۸؛ همو، ۱۹۹۶، ب، ص ۲۱)، حاکی از آن است که فارابی ملاک نیازمندی موجودات به علت هستی بخش را نقص می‌داند؛ نه امکان ذاتی.

مسئله دیگری که تفاوت علیت مورد نظر فارابی و فلاسفه متأخر از او را روشن می‌سازد، تبیین متفاوت فارابی در تقسیم اسباب وجود است. فارابی در عباراتی نه چندان واضح در

کتاب الحروف، اسباب وجود شیء را بر دو قسم داخلی و خارجی می‌داند. اسباب خارجی وجود، فاعل و حافظ است و مراد از اسباب داخلی، همان ماهیت است (همو، ۱۹۸۶، ص ۲۰۶ - ۲۰۵). در اینجا فارابی هم اسباب داخلی و هم اسباب خارجی را اسباب وجود شیء می‌داند؛ در حالی که در نظام مشائی، بر اساس تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت، علل داخلی، علل ماهیت شیء است و علل خارجی، علل وجود شیء است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱؛ کیانخواه، ۱۳۹۷، ص ۲۷۶).

به نظر می‌رسد که بحث علیت در فلسفه فارابی هنوز نضج نیافته است. گویی فارابی در بحث علیت، همانند تمایز وجود از ماهیت، در میانه راه ارسطو و ابن‌سینا و حکمای بعدی قرار دارد؛ نه علیت ارسطو (علیت تغییر و حرکت) مدنظر اوست و نه به علیت سینوی رسیده است.

### ج. فیض

فارابی به نظریه فیض معتقد است؛ ولی برخلاف دیگر مشائیان که «وجود» را عطیه‌ای می‌دانند که از جانب واجب الوجود به ماهیت افزوده شده و به آن تعلق گرفته است. فارابی خلقت را افزوده وجود به ماهیت نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که خلقت یا فیض الهی، خلق «وجود خاص» یا «قسط وجود» است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۲۵۵)؛ چنان‌که در آراء اهل المدینة الفاضلة - که قسط وجود موجود اول را «اکمل الوجود» می‌داند - مباحث آفرینش و نظریه فیض، تفسیری متفاوت از نظام سینوی پیدا می‌کند. فارابی «موجود اول» را موجودی می‌داند که همه موجودات، بر اساس ترتیبی که دارند، از او افزوده می‌شوند و در جریان فیض الهی برای هر موجودی، اعم از کامل‌ترین تا ناقص‌ترین مرتبه مخلوقات، «قسطی از وجود» - که بر مبنای رتبه‌اش دارای آن است - حاصل می‌شود (همو، ۱۹۹۵، ص ۳۷).

### د. معنا و شأنیت وجود و ماهیت در فلسفه فارابی

واژه «ماهیت»، اولین بار در کلام فارابی دیده شده و او ابداع‌کننده این واژه است؛ اما معنای ماهیت در کلام او، آنگاه بر ما روشن می‌گردد که بدانیم فارابی معدوم را فاقد ماهیت می‌داند. همچنین، فارابی واژه ماهیت را در مورد چیزی به کار می‌برد که دارای وجود و تحقق عینی است (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴ و ۲۵۳). همان‌طور که پیش از این گفته شد، تقریرات فارابی در بیان معنای سوم موجود<sup>۷</sup> (ماهیت خارج از نفس)، به خوبی تبیین‌کننده معنای ماهیت

است. او در این قسمت، در مورد معنایی از ماهیت صحبت می‌کند که کاملاً متفاوت از معنای ماهیت به معنای اعتباری و ذهنی است: «و گاه می‌گوییم شیء، موجود است و منظورمان این است که آن شیء، دارای ماهیتی خارج از نفس است. چه در نفس تصور شده باشد و چه تصور نشده باشد» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۳). او در این عبارت، به صراحت ماهیت را به معنای «موجود» لحاظ می‌کند و عینیت خارجی را شرط ماهیت داشتن می‌داند.<sup>۸</sup> از این رو، در ادامه می‌گوید: «در مجموع، هرآنچه درست است در پاسخ به سؤال «ما هو هذا الشيء» بیاید، ماهیت نامیده می‌شود که در پاسخ به این سؤال، گاه جنس، گاه فصل، گاه ماده یا صورت و گاه حد می‌آید و همه اینها ماهیت انقسام‌پذیر یک شیء هستند» (همان).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو»، جایگاهی در فلسفه فارابی ندارد؛ بلکه در مواضع مختلف آثارش به «الذی هو به فی ذاته موجود» معنا می‌کند (همو، ۱۹۹۵، ص ۳۵؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۴۱). در الحروف نیز ماهیت (هرآنچه قوام ذاتش به آن است)، در جواب به «چه هست شیء» (ما هو الشيء) آورده می‌شود که ناظر بر وجود خارجی شیء است. بر مبنای این سخن، آنچه در بیرون تحقق ندارد، ماهیت نیز ندارد (همو، ۱۹۸۶، ص ۱۲۱؛ شهیدی، ۱۳۸۸، ص ۴). این سخنان، از درهم‌تنیدگی معنای وجود و ماهیت و اینکه رابطه این دو چیزی بیشتر از دو گونه اعتبار از امر واحد نیست، حکایت دارد. شایان ذکر است که در دسته دوم آثار فارابی نیز عباراتی وجود دارد که بر اعتقاد فارابی به تمایز وجود از ماهیت دلالت دارد. در ادامه به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم.

مسائلی از جمله مساوقت واحد و موجود (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۵۱) و رابطه وجود و موجود (همو، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶ و ۱۱۷ و ۲۱۹) در فلسفه فارابی، بدون در نظر گرفتن تمایز مذکور، قابل پذیرش نیست.<sup>۹</sup>

یکی دیگر از مسائل مطرح در فلسفه فارابی که تصریحی به نظریه تمایز وجود از ماهیت نشده، اما می‌تواند به عنوان یکی از دلایل طرح نظریه مذکور عنوان گردد، مسئله رابطه شیء و موجود است. متکلمان، اولین کسانی بودند که رابطه موجود با شیء<sup>۱۰</sup> را مطرح کردند. معانی مختلف شیء در قرآن، این مسئله را برای آنها مطرح کرد که آیا مفهوم شیء را می‌توان در مورد خدا به کار برد یا نه (اشعری، ۱۴۲۷، ص ۵۰ و ۲۸۲). همچنین، نظریه شیء بودن

موجودات قبل از وجود (معدومات) یا در عدم بعد از وجود و نیز نحوه علم خدا به موجودات قبل از وجود آنها، باعث اختلاف بین متکلمان شد و در نهایت، معضل تمایز یا عدم تمایز اشیا قبل و بعد از ایجاد را به وجود آورد که به اعتقاد به شیء غیر موجود غیر متمایز ابدی منجر گردید که با اصل توحید، در تناقض است. فارابی برای حل این معضل، شیء را اعم از موجود می‌داند؛ چون موجود، بر موجودات خارجی انطباق دارد؛ اما شیء هم بر موجودات ذهنی و هم خارجی و هم محالات دلالت دارد. البته موجود نیز بر وجهی دیگر اعم از شیء است؛ زیرا می‌تواند رابط بین موضوع و محمول باشد؛ ولی شیء نمی‌تواند نقش رابط در قضیه را ایفا کند. این در حالی است که «لیس شیء» و «غیر موجود» با هم منطبق هستند. نتیجه اینکه ماسوای موجود، «لیس بشیء» است که هیچ ماهیتی ندارد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۲۸). بدین ترتیب، بحث کلامی شیء و موجود، زمینه طرح نظریه تمایز وجود از ماهیت در فلسفه اسلامی را فراهم نمود (کمالی‌زاده، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۶۲ - ۱۵۲).

### رابطه وجود و ماهیت در حکمت متعالیه صدرایی

تمایز متافیزیکی وجود از ماهیت که به طور صریح در فلسفه مشاء مطرح گردید، در فلسفه ملاصدرا با استعانت از مسئله اصالت وجود، به طرح مسئله تقدم وجود بر ماهیت و سپس اتحاد آن دو منجر گردید. ملاصدرا در مورد رابطه وجود و ماهیت، سه موضع دارد: ۱. تمایز فلسفی میان وجود و ماهیت؛ ۲. تقدم وجود بر ماهیت؛ ۳. اتحاد وجود و ماهیت.

#### ۱. تمایز فلسفی میان وجود و ماهیت

ملاصدرا ابتداء بر اساس قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیة و وجود» و بر مبنای فلسفه رسمی، قائل به تمایز فلسفی میان وجود و ماهیت گردیده است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱). فلسفه ملاصدرا در این بخش، همانند فلاسفه قبل موجودشناسانه است؛ چراکه از ترکیب انضمامی وجود و ماهیت در ممکنات و محوریت آنها، به عنوان دو عامل اصلی وجودشناسی ممکنات سخن می‌گوید. او در موضع دیگری از کتاب ارزشمند اسفار در پاسخ به اشکال دوم بر اصالت وجود و در انکار وصفیت وجود برای ذات، به ردّ نظریه تمایز وجود از ماهیت می‌پردازد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۸).

## ۲. تقدم وجود بر ماهیت

ملاصدرا در این دیدگاه سعی نموده گامی فراتر از نظریه تمایز وجود از ماهیت بردارد. او در کتاب اسفار بعد از بیان پنج نوع تقدم، تقدم وجود بر ماهیت را تقدم بالحقیقه می‌داند (همان، ج ۳، ص ۲۵۸-۲۵۵)، و در موضع دیگری از همین کتاب، بر تقدم وجود بر ماهیت در خارج تأکید دارد<sup>۱۱</sup> (همان، ج ۲، ص ۲۹۰). او همچنین در الشواهد الربوبیة، از بین وجود و ماهیت، وجود را متقدم بر دیگری دانسته و معتقد است ماهیت، به نحو تبعی در خارج موجود است: «مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع» (همان، ص ۶۶). او در تبیین تقدم وجود بر ماهیت، تابع بودن ماهیت نسبت به وجود را همانند تبعیت سایه نسبت به شخص، و شبیح نسبت به ذوالشبیح می‌داند (همو، ص ۱۳۸۶، ص ۱۳۶). در حقیقت، تقدم وجود بر ماهیت، در ظرف خارج است؛ اما در ظرف ذهن، این ماهیت است که بر وجود تقدم دارد (تقدم ماهوی). ملاصدرا در اسفار به صراحت بین این دو نوع تقدم، قائل به تمایز گشته است<sup>۱۲</sup> (همو، ص ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۵). او در المشاعر نیز ضمن تفکیک آنها، به خوبی دلیل تمایز بین این دو نوع تقدم را بیان کرده است: «در قضایای ذهنی، ماهیت اصیل است؛ زیرا موضوع آنها در ظرف ذهن است» (همو، ص ۱۳۶۳، ج ۳۱). لازم به توجه است که این نحوه از تقدم وجود و ماهیت در ظرف عین و ذهن، صراحتاً در کلام محقق طوسی در شرح اشارات آمده است. ملاصدرا در الشواهد الربوبیة ضمن تبیین کلام محقق طوسی (طوسی، ص ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۵)، تقدم و تأخر وجود و ماهیت در ذهن و خارج را منافی پذیرش اتحاد وجود و ماهیت نمی‌داند (صدرالمتألهین، ص ۱۳۸۶، ص ۱۴۰).

در مورد تقدم وجود بر ماهیت و برعکس (تقدم ماهیت بر وجود) باید گفت، ملاصدرا برخلاف برخی فلاسفه از جمله میرداماد که معنای وجود را به معنای مصدری (موجودیت) تقلیل می‌دهند، برای وجود دو معنا قائل است: وجود به معنای مصدری (معنای اعتباری و ذهنی وجود) و وجود به معنای اسمی (معنای حقیقی وجود). بر طبق معنای اول، ماهیت بر وجود تقدم دارد؛ اما بر طبق معنای دوم، این وجود است که متقدم بر ماهیت است. ملاصدرا در المشاعر به خوبی به بیان تمایز بین این دو نوع تقدم پرداخته است: «أما بحسب الخارج، فالأصل والموجود هو الوجود، لانه الصادر عن الجاهل بالذات و الماهية مّتحده به محمولة علیه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها علیه و اتحادها به بحسب نفس هویته و ذاته، و أما بحسب

الذهن، فالمتقدم هی الماهیه؛ لأتمها مفهوم کلی ذهنی یحصل بکنهها فی الذهن ولا یحصل من الوجود إلا مفهومه العام الإعتباری، فالماهیة هی الأصل فی القضايا الذهنیة، لا الخارجیة، والتقدم هاهنا تقدم بالمعنی و الماهیه، لا بالوجود» (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۱؛ حسینی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۶).

نکته قابل توجه در این نوع رابطه از وجود و ماهیت، این است که نمی توان از تقدم وجود و ماهیت بدون توجه و التفات به تمایز وجود و ماهیت سخن گفت. از این رو، همچنان تفکیک وجود از ماهیت، بر هستی شناسی صدرالمتألهین سیطره دارد.

### ۳. اتحاد میان وجود و ماهیت

نهایتاً ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیة اتحاد وجود و ماهیت را مطرح می کند: «بین وجود و ماهیت، ملازمه عقلیه است؛ نه فقط همراهی بحسب اتفاق؛ بلکه به معنایی که میان حکما مطرح است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶). همچنین در اسفار می گوید: «إِنَّ الماهیه متحدة مع الوجود فی الواقع نوعاً من الاتحاد» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۶). بنابراین، مطابق اصالت وجود، تغایر و تمایز حقیقی میان وجود و ماهیت برقرار نیست؛ بلکه این تغایر، اعتباری است. این عبارات، حاکی از آن است که آنچه سزاوار تحقق و ثبوت است، چیزی جز «وجود» نیست و ماهیت، به جز به نحو بالعرض و المجاز، بهره ای از وجود ندارد. پس، غیریتی باقی نمی ماند که بحث تقدم و تأخر یا تمایز، لازم آید. ملاصدرا در موضع دیگری از اسفار نیز عباراتی دارد که بر همین مضمون است: «إِنَّ العلاقة بینهما اتحادیة، أول من دون تقدم أحدهما علی الآخر فی الواقع، فإنَّ الموجود فی الحقیقة هو الوجود و الماهیه منتزعة عنه و متحدة معه» (همان، ص ۱۰۱). در واقع، بر اساس نظریه اتحاد وجود و ماهیت، هیچ غیریتی بین این دو نیست و برخلاف نظریه تمایز وجود از ماهیت که ترکیب وجود و ماهیت انضمامی است، ملاصدرا بر ترکیب اتحادی وجود و ماهیت تأکید دارد؛ چنان که در المشاعر می گوید: «أما بحسب الخارج فالاصل و الموجود هو الوجود و الماهیه متحدة به محموله علیه، لا كحمل العرضیات اللاحقة، بل حملها علیه اتحادها به بحسب نفس هویته و ذاته» (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۱).

البته ملاصدرا در برخی موارد قائل به عینیت وجود و ماهیت است و برای تبیین عینیت مذکور، از مثال هایی همچون عینیت جنس و فصل (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۹ و ۱۰۰) و عینیت ذات و صفات خدا (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲) استفاده می کند. مسئله قابل تأمل در این نوع رابطه از وجود و



ماهیت، این است که این عینیت باید به درستی تفسیر گردد؛ وگرنه بالضروره با عینیت مورد نظر فارابی قابل تطبیق خواهد بود. ملاصدرا در اسفار به صراحت ما را از این اشتباه برحذر می‌دارد و از این مسئله با تعبیر «ماهیت مخلوطه به وجود» یاد می‌کند و سپس، متذکر می‌شود که در این رابطه (بین وجود و ماهیت)، ماهیت، موصوف به وجود است؛ نه مخلوط به آن (همان، ص ۵۷).

ملاصدرا در مواضع مختلف آثارش،<sup>۱۳</sup> به نفی بحث تمایز و بتبع آن، تقدم می‌پردازد؛ زیرا جز وجود چیزی نیست که تقدم و تأخر لازم آید؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، تغایر و تمایز حقیقی میان وجود و ماهیت برقرار نیست؛ بلکه این تغایر، اعتباری است و آنچه سزاوار تحقق است، چیزی جز «وجود» نیست و ماهیت، مطابق اصالت ماهیت، بهره‌ای از وجود ندارد؛ چنان‌که در اسفار می‌گوید: «فالنسبة بینهما الاتحادية، لایتصور بین شیئین متحصّلین بل إنّما يتصور بین متحصّل و لامتحصّل» (همان، ص ۱۰۰). ملاصدرا در المشاعر نیز این مسئله را تبیین می‌نماید: «إنّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، و الماهية بحسب نفسها و اعتبار تجريد العقل آياها عن كافة الوجودات، لها نحو من الثبوت كما سيحيىء بيانه. و الجاعل إنّ كونهما معاً في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً و الماهية متحدة به و موجودة بنفسه لا غيره. فالفاعل إذا أفاد الماهية، أفاد موجودها، و إذا أفاد الوجود، أفاد بنفسه. فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه. فلا تقدّم و تأخّر لأحدهما على الآخر» (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳ و ۲۴).

مطلب مورد اهمیت در این مسئله، آن است که اتحاد وجود و ماهیت، به معنای آن نیست که ماهیت، امری عدمی باشد؛ بلکه اسناد تحقق به ماهیت، اسنادی غیر ما هو له و بالعرض است؛ چنان‌که ملاصدرا در الشواهد الربوبية به این امر تصریح می‌نماید: «إنّ الوجود هو الاصل في التحقق و الماهية تبع له... فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات و الماهية موجودة بالوجود أى بالعرض و هما متحدان بهذا الأصل» (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶).

در خاتمه بحث، ذکر این نکته ضرورت دارد که ملاصدرا با گذر از تمایز وجود و ماهیت، به تقدم وجود و ماهیت و نهایتاً عینیت وجود و ماهیت، به معنای وجود تبعی و ظلی ماهیت در برابر وجود، در سایه نظریه اصالت وجود، کاربردهای جدیدی از رابطه وجود و ماهیت به دست می‌آورد؛ مانند تمایز احکام وجود از احکام ماهیت. همچنین، ملاک نیاز ممکنات به واجب، دیگر محدود به تمایز وجود از ماهیت نیست؛ بلکه تمایز بین مراتب حقیقت وجود

مطرح می‌گردد و امکان فقری، جایگزین امکان ماهوی می‌گردد.<sup>۱۴</sup>

## مبنای نظریه اتحاد وجود و ماهیت در حکمت متعالیه ملاصدرا

### ۱. اصالت وجود

بحث تمایز «ماهیت» و «وجود» که با فارابی وارد فلسفه اسلامی گردید، بعد از استقرار و تثبیت در فلسفه ابن سینا، به این بحث منتهی شد که کدام یک از این دو، مبنای واقعیت، تشکیل دهنده حقیقت موجودات و دارای منشأ اثر است. ملاصدرا مدعی است که «مصدق واقعی» و «فرد بالذات» شیء، چیزی جز حقیقت عینی وجود نیست (همان). در واقع، بر اساس اصالت وجود، واقعیتی که جهان خارج از آن تشکیل یافته است، همان وجود است و ماهیات بهره‌ای از وجود ندارند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸). نظریه اصالت وجود، به نوبه خود ثمراتی در فلسفه ملاصدرا داشته است که در اتخاذ نظریه اتحاد وجود و ماهیت در حکمت متعالیه، نقش مهمی را ایفا نموده است. از جمله این ثمرات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف. تفکیک حقیقت وجود از مفهوم وجود: ملاصدرا همواره بر لزوم فرق نهادن بین دو معنا از «وجود»، یعنی مفهوم انتزاعی عقلی (معقول ثانی فلسفی) و حقیقت عینی وجود تأکید دارد (همان، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴). بر اساس عمومیت و شمول مفهوم وجود، تفاوتی بین موجودات حتی واجب الوجود و ممکنات نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶). از طرفی، این مفاهیم انتزاعی و اعتباری باید مابازای حقیقی در خارج داشته باشند؛ زیرا بر مبنای اصالت وجود، خارج از دایره وجود، چیزی نیست که بتواند منشأ انتزاع این مفهوم گردد.

ب. تفاوت معنای اسمی و مصدری وجود: ملاصدرا بین معنای اسمی و مصدری وجود، تفکیک قائل است و در بحث اصالت وجود، به معنای اسمی آن نظر دارد. وی برای تبیین تفاوت این دو معنا از «وجود»، به بیان معانی متفاوت از «نور» متوسل می‌گردد. او سپس، وجود مورد نظر میرداماد (معنای عام مصدری وجود) را به «وجود اثباتی» تعبیر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «وجود» به این معنا، اعتباری است (همان، ص ۶۰ و ۶۳).

ج. اهمیت و محوریت «وجود» در فلسفه ملاصدرا: او معتقد است پیشینیان نتوانسته‌اند

درک درستی از وجود و احکام و لوازم آن داشته باشند (همان، ص ۲۸)؛ ولی ملاصدرا مسئله وجود را مهم‌ترین مسئله فلسفی خود و عدم آگاهی به وجود را موجب جهل به همه معارف

عنوان می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴). او نهایتاً به این مهم می‌رسد که تنها «وجود» است که واقعیت دارد و به واسطه «وجود» است که اشیا و موجودات هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰). این سخن ملاصدرا بدان معناست که اولاً: هیچ واقعیتی غیر از «وجود»، تحقق ندارد و ثانیاً: بدون «وجود»، هیچ معرفتی به واقعیت میسر نیست.

## ۲. وحدت تشکیکی وجود

ملاصدرا در مورد وحدت وجود<sup>۱۵</sup> نظریه‌ای ارائه می‌دهد که بر اساس آن، حقیقت وجود در عین وحدت و بساطت، دارای مراتب شدت و ضعف، کمال و نقص، غنا و فقر، تقدم و تأخر است که مابه‌الاشتراک آن، عین مابه‌الامتیاز آن است. این دیدگاه، به نظریه وحدت سنخی یا وحدت تشکیکی (کثرت مراتبی حقیقت واحد) معروف است (همان، ص ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۵۳ و ۵۰). بر اساس این نظریه، ثبات و تغییر، دو جنبه از «وجود» هستند که در موجودات نمود دارند. بنابراین، ملاصدرا تمام کثرات را چیزی سوای از وجود نمی‌داند و ماهیات، حقیقتی جدای از وجود ندارند؛ بلکه موجودات (از واجب الوجود تا پایین‌ترین موجود در سلسله طولی موجودات)، مراتب وجود هستند و تباین ذاتی، معنا ندارد. بر اساس این تفسیر از وحدت شخصی وجود، ملاصدرا برای ماهیات ممکن، هویتی مستقل از وجود قائل نیست؛ در عین حال که کثرات را نیز انکار نمی‌کند. از این رو، وقتی کثرت و وحدت همه در وجود نمودار است، جایی برای تمایز وجود از ماهیت باقی نمی‌ماند.

## ۳. قاعده فرعیه

ملاصدرا بر اساس قاعده فرعیه (ثبوت شیء لشیء، فرع لثبوت المثبت له دون الثابت)، برخی اشکال‌ها و اعتراض‌های وارد بر رابطه وجود و ماهیت را پاسخ داده و تبیین می‌نماید. ملاصدرا در رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود به تفصیل، چگونگی اتصاف ماهیت به وجود را بیان نموده است و بر مبنای نظریه اصالت وجود، در پی مرتفع نمودن اشکال‌های مورد نظر برآمده است؛ با این مضمون که رابطه وجود و ماهیت، مستلزم چنین قاعده‌ای نمی‌شود؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، ماهیت دارای ثبوت حقیقی نیست تا قاعده فرعیه در مورد آن صدق کند؛ زیرا آنچه اولاً و بالذات موجود است، وجود است و ماهیت به جز به نحو تبعی، بهره‌ای از وجود ندارد (همو، ۱۳۰۲، ص ۱۱۶ و ۱۱۷). در جایی دیگر، بر اساس وحدت وجود، وجود

و ماهیت را به یک وجود، موجود می‌داند و مغایرت آنها را فقط به حیثه ذهن منحصر می‌کند و سپس، نتیجه می‌گیرد که ماهیت مفروض، هیچ‌گونه ثباتی ندارد تا مشمول قاعده فرعیت گردد (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۶). آنگاه نتیجه می‌گیرد که در اتصاف وجود به ماهیت، موضوع اصلی در قضیه، وجود است و حمل وجود بر ماهیت، به صورت عکس‌الحمل است. از این رو، اتصاف ماهیت به وجود، از باب توسع است؛ وگرنه در وجود با هم متحدند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۱۶ - ۱۱۰).

#### ۴. حرکت جوهری

نظریه حرکت جوهری، به عنوان یکی از مهم‌ترین خدمات ملاصدرا به فلسفه اسلامی، مراتب شدید و ضعیف سهروردی را به نظریه تشکیک در وجود تبدیل نمود و محور اصلی تأملات فلسفی او را تشکیل داد؛ محوری که بر اساس آن برخی مشکلات فلسفی، متحول و قابل حل گردید. در حقیقت، ملاصدرا - برخلاف گذشتگان - حرکت جوهری را مرتبط با وجود شیء مطرح می‌کند؛ نه ماهیت؛ زیرا در فلسفه ملاصدرا، صورت نوعیه، نحوه وجود شیء است؛ نه ماهیت؛ چون در حرکت اشتدادی جوهری، آنچه تغییر می‌کند، وجود و صورت خارجی جوهر است؛ نه ماهیت نوعی و مفهوم مشترک ذاتی آن. پس، وجود، منشأ ثبات و وحدت شخصی وجود است. به این ترتیب، حرکت جوهری به عنوان حرکت وجودی اثبات می‌گردد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۳، ۱۰۴، ۱۳۳ و ۸۶ - ۸۳).

بر طبق حرکت جوهری، موجودات درهرآن، دارای یک نحوه از وجود هستند؛ اما آن چیزی که باعث بقای موضوع می‌گردد، وحدت وجود است. در حقیقت، حرکت جوهری بر نو شدن پیوسته موجودات با حفظ شخصیت آنها دلالت دارد. این سخنان، ما را به وجود حقیقت ذومراتب و کثیر در عین بساطت و وحدت، هدایت می‌کند. پس، وقتی کثرت بر مبنای وحدت در وجود تبیین گردد، جایی برای تمایز وجود از ماهیت نمی‌ماند.

#### ۵. معنا و شأنیت وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا

معنای وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا، به موازات تطور بحث اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت، دارای تکون و تحول بوده است. از سخنان ملاصدرا چنین برمی‌آید که در برهه‌ای از زمان، قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود بوده است (همان، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۶۳،

ص ۳۷۱). در این مقطع، ماهیت، منشأ اثر اشیا در خارج تلقی می‌گردد. در مرحله بعد (براسای قاعده فرعیه)، اعلام می‌کند که وجود، عین ثبوت ماهیت است: «إِنَّ الوجود، نفس ثبوت الماهیه لاثبوت شیء للماهیه» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴). در این مرحله، ظاهراً همچون فارابی، وجود و ماهیت را به یک وجود در خارج، موجود می‌داند که وجود به جز یک مفهوم معقول ثانی فلسفی، شأنیت دیگری در خارج ندارد.<sup>۱۶</sup> همچنین، موارد مشابه‌ای وجود دارد که دلالت بر عدم مجزا بودن هویت وجود و ماهیت می‌کند.<sup>۱۷</sup>

بعد از اعتقاد به نظریه بنیادی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وجود به امر ثابت و متحقق در خارج تفسیر می‌شود که ماهیت به جز به نحو تبعی، بهره‌ای از وجود ندارد. در این مقطع زمانی، یک دگرگونی در معنای وجود و ماهیت رخ می‌دهد. از این رو، نظریه وحدت تشکیکی وجود و یا به عبارتی وحدت شخصی وجود، به اتحاد وجود و ماهیت منتهی می‌گردد.

## ۶. علیت در فلسفه ملاصدرا

با دقت نظر در آثار ملاصدرا می‌توان تطور آرای او را در بحث علیت - همانند بسیاری از نظریات فلسفی ملاصدرا که دارای دگرگونی و تحول بوده‌اند<sup>۱۸</sup> - به خوبی مشاهده نمود. ملاصدرا در این مسئله، هرچند در ابتدا به طریق فلسفه رسمی برای علت و معلول، وجود جداگانه‌ای در نظر می‌گیرد (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷)، اما براساس اعتقاد به اصالت وجود و انتقال مناط نیازمندی معلول به علت از امکان ماهوی به امکان فقری، وجود معلول را وجود رابط می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸۴). بدین طریق، از علیت مرسوم، عدول کرده و طریق متفاوتی در تبیین رابطه معلول با علت برمی‌گزیند و در نهایت، بر اثر اعتقاد به وحدت شخصی وجود (در تفسیر صدرائی)، معلول را شأنی از شئون علت و طوری از اطوار آن می‌داند (همان، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۴). اصالت وجود و نوع نگاه صدرا به رابطه وجود و ماهیت، باعث ارائه چنین تفسیر نوینی از رابطه معلول با علت گردید.

## نتیجه

تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، با نظام فلسفی فارابی وارد مباحث فلسفه اسلامی شد و اگرچه تأثیر جدی آن در فلسفه فارابی ظهور و بروز چندانی نداشت، اما آماده‌سازی مقدمه‌ای بود تا اینکه در فلسفه سینوی نضج گیرد و مباحث فلسفی را به نحو جدی تحت تأثیر قرار دهد؛

چنان‌که ثمرات آن، در آرای ابن سینا قابل بررسی است. در این پژوهش، این نظریه در دو دسته از آثار فارابی به بحث گذاشته شد؛ منطبق با دسته اول آثار فارابی، علاوه بر تصریح به نظریه تمایز وجود از ماهیت، آثار متافیزیکی این تمایز (مانند عروض وجود بر ماهیت، تفسیر وجوب و امکان و علیت وجودی) نیز در فلسفه او نمود داشته است؛ اما منطبق با دسته دوم آثار، فارابی تمایز متافیزیکی وجود از ماهیت را شناسایی و بعضاً مطرح نموده است؛ اما چون ملزومات این نظریه مانند عروض وجود بر ماهیت، امکان ذاتی و ماهوی (به عنوان مناط نیازمندی ممکنات به واجب)، به سبب تفسیر متفاوت وجوب و امکان، جایگاهی در فلسفه او نداشته است و نیز به دلیل درهم تنیدگی معنای وجود و ماهیت، نظریه مذکور (به نحو سینوی) مطرح نگردید.

در مراحل بعد، ملاصدرا بر اساس نظریه بنیادین اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و با گذر از تمایز وجود از ماهیت به تقدم وجود و ماهیت و نهایتاً به نظریه اتحاد وجود و ماهیت یا به تعبیری، عینیت وجود و ماهیت به معنای وجود تبعی و ظلی ماهیت در برابر وجود منتهی می‌گردد. در این نظریه، بحث تمایز و به تبع آن، تقدم، نفی می‌شود؛ زیرا در دار وجود، چیزی جز وجود نیست که تقدم و تأخر لازم آید. در نتیجه، ملاک نیازمندی ممکنات به واجب، دیگر به تمایز وجود از ماهیت، منوط نیست و امکان ماهوی به امکان وجودی مبدل می‌شود.

بنابراین، چنان‌که از مقایسه اجمالی این دو جریان فلسفی به دست می‌آید، هر دو نظام فلسفی، وجود محورند؛ اما در جریان نخست، موجود، موضوع فلسفه اولی است و در دومی، وجود، موضوع و محور آن است. تبدل و تطور موضوع فلسفه از موجود به وجود، مبتنی بر مبانی متفاوت این دو نظام فلسفی است که آثار و ثمرات متمایزی را نیز در پی داشته است. این دو رویکرد و دو دیدگاه به موجود، یکی تمایز وجود و ماهیت را نتیجه می‌دهد؛ بدون آنکه اصالت یکی از آن دو و یا هر دوی آنها مطرح باشد؛ هرچند رابطه وجود و ماهیت و نحوه تحقق ماهیت در خارج، به تفصیل در آثار حکمایی مشائی مطرح شده است و دیگری، از این دو جزء موجود (یعنی وجود و ماهیت)، فقط وجود را حقیقی و اصیل می‌شمرد. به عبارتی، این دوئیت و تمایز را فقط امری ذهنی می‌داند که در تحقق خارجی، به یک حقیقت منتهی می‌شود که همان وجود است. بنابراین، نظریه اصالت وجود صدرایی، مبتنی و متفرع بر شناسایی تمایز وجود و ماهیت در فلسفه فارابی و ظهور و بروز جدی آن در فلسفه سینوی است و این تطور و تحول هم‌افزایانه، از ویژگی‌های برجسته نظام فلسفه اسلامی به شمار می‌آید.

## منابع

۱. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
۲. \_\_\_\_\_، تهافت التهافت، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴.
۴. \_\_\_\_\_، اشارات و تنبیهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۵. \_\_\_\_\_، الهیات دانشنامه علائی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۶. ارسطو، متافیزیک، ترجمه: شرف الدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۶۷.
۷. اشعری، ابی الحسن ابن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، دارالنشر، ۱۴۲۷.
۸. حسینی، داود، وجود و ذات: تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۸.
۹. جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۱۰. حکمت، نصرالله، متافیزیک ابن سینا، تهران، الهام، ۱۳۸۹.
۱۱. شهیدی، فاطمه، «نسبت امر ممکن با زمان و قوه در فلسفه فارابی»، مجله جاویدان خرد، ش ۳، ص ۱۰۰-۸۳، ۱۳۹۵.
۱۲. \_\_\_\_\_، «معنای ماهیت در آثار فارابی»، فلسفی شناخت، ش ۶۱/۱، ص ۵۸-۳۹، ۱۳۸۸.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد، مجموعه رسائل التسعه، تهران، بی جا، ۱۳۰۲ ق.
۱۴. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة، بیروت، دار المناهل، ۱۹۸۱.
۱۵. \_\_\_\_\_، المشاعر، تهران، طهوری، ۱۳۶۳.
۱۶. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، تصحیح و مقدمه: جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۷. طوسی، نصیرالدین محمد، شرح الاشارات و التنبیهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۸. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
۱۹. فارابی، ابونصر، منطقیات، جلد ۲، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹ ق.

۲۰. \_\_\_\_\_، رسائل فلسفی فارابی، ترجمه: سعید رحیمیان، تهران، علمی - فرهنگی، ۱۳۸۷.
۲۱. \_\_\_\_\_، احصاء العلوم، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ الف.
۲۲. \_\_\_\_\_، السياسة المدنية، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ ب.
۲۳. \_\_\_\_\_، الاعمال الفلسفيه، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳.
۲۴. \_\_\_\_\_، الحروف، تصحيح: محسن مهدي، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
۲۵. \_\_\_\_\_، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۹۹۵.
۲۶. \_\_\_\_\_، فصوص الحکمة، قم، بيدار، ۱۴۰۵.
۲۷. \_\_\_\_\_، الواحد و الوحدة، الدار البيضاء: دارتوبقال للنشر، ۱۹۹۰.
۲۸. کمالی زاده، طاهره، «ریشه های کلامی قول به تمایز وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی»، مجله مقالات و بررسی ها، ش ۹۰، ص ۱۶۹ - ۱۴۹، ۱۳۸۷ الف.
۲۹. \_\_\_\_\_، «وجود و ماهیت در نظام فلسفی ارسطو و فارابی»، حکمت سینوی، دوره ۱۲، ش ۳۹، ص ۱۱۱ - ۹۴، ۱۳۸۷ ب.
۳۰. کیانخواه، لیلا، مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی و ابن سینا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷.
31. menn, Stephan, (2012), Farabi in the reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on being and Unity, pages 51 -96.



## پی نوشت

۱. در مورد تقسیم‌بندی مذکور در آثار فارابی، دو ادعا وجود دارد: ۱. دسته اول آثار فارابی در دوران پختگی و اواخر عمر فارابی نگاشته شده است. ۲. با توجه به اسلوب متفاوت و بعضاً گرایش‌های عرفانی فارابی در نگارش آثار دسته اول، به نظر می‌رسد آثار مذکور متعلق به فارابی نیستند؛ بلکه به اشتباه منسوب به وی گردیده‌اند (کیانخواه، ۱۳۹۷، ص ۳۲۱).
۲. «ولان لفظه الموجود وهی اول ما وضعت فی العربیة مشتقة وکل مشتق فانه یخیل ببینته فی ما یدل علیه موضوعاً لم یصرح به و معنی المصدر الذی منه اشتق فی ذلک الموضوع، فلذلک صارت لفظه الموجود تخیل فی کل شیء معنی فی موضوع لم یصرح به و ذلک المعنی هو المدلول علیه بلفظ الوجود، حتی تخیل وجوداً فی موضوع لم یصرح به، فهم ان الوجود کالعرض فی موضوع او تخیل ایضاً فیه انه کائن عن الانسان، اذ کانت هذه اللفظة منقولة من المعانی التي یوقع علیها الجمهور هذه اللفظة، وهی التي للدلالة علیها وضعت من اول ما وضعت و کانت معانی کائنة عن الانسان الی شیء آخر.» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۳)
۳. عروض وجود بر ماهیت، یکی از لوازم تمایز هستی‌شناختی وجود از ماهیت است که در فلسفه ابن‌سینا به صراحت تبیین گردیده است. بر اساس این قاعده، «وجود»، در عین حال که وجود فی نفسه دارد، اما در قیاس با ماهیتی که در آن حاضر است، عرض محسوب می‌شود. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مقاله مصطفی زالی با عنوان «تمایز وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا، ذهنی یا خارجی» و مقاله محمدباقر قمی با عنوان «معنای عرض بودن وجود در فلسفه ابن‌سینا».
۴. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مقاله فاطمه شهیدی، «نسبت امر ممکن با زمان و قوه در فلسفه فارابی».
۵. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همو، ۱۹۹۶ ب، ص ۵۶ و ۵۷؛ همو، ص ۷۸؛ همو، ۱۹۸۶، ص ۱۲۷ و ۱۱۹؛ همو، ۱۹۹۵، ص ۴۸.
۶. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همو، ۱۹۹۵، ص ۷۵ و ۷۶؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۰۸ - ۱۰۶.
۷. فارابی در کتاب الحروف سه معنا برای موجود در نظر می‌گیرد: موجود به معنای مقولات، صادق و آنچه در خارج، ماهیتی منحاز از سایر اشیا دارد. البته او سپس، این سه معنا را به دو معنا (صادق و موجودی که ماهیتی منحاز از سایر موجودات دارد) تقلیل می‌دهد و این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که فارابی - برخلاف ارسطو - مقولات را دربردارنده همه موجودات نمی‌داند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۷).
۸. البته فارابی در برخی مواضع، ماهیت را برای امور صرفاً ذهنی در نظر می‌گیرد؛ مانند خلأ که فارابی پاسخ به سؤال «ما هو الخلاء» را شرح الاسم می‌داند (همان، ص ۱۱۸).
۹. استفان من، در مقاله‌ای به این مسئله پرداخته است (menn. 2012.p 64 - 66).

۱۰. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: به مقاله طاهره کمالی زاده، «ریشه های کلامی قول به تمایز وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی».
۱۱. «الحکم بان هذا النحو من الوجود الانسان اولی من الحکم بان ماهیه الانسان موجودة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۰).
۱۲. «مرتبة الوجود متقدم على مرتبة الماهية في الواقع وان كانت متأخرة عنها في الذهن» (همان، ج ۱، ص ۷۵).
۱۳. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۳، ۲۴۵ و ۲۴۶؛ همان، ج ۲، ص ۲۳۶ و ۲۴۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴.
۱۴. تفصیل موارد مذکور، از حوصله پژوهش حاضر خارج است.
۱۵. در مورد وحدت مورد نظر ملاصدرا، دو تفسیر و نظریه وجود دارد: اول: وحدت شخصی وجود مورد نظر ملاصدرا هیچ منافاتی با وحدت تشکیکی وجود ندارد و هر دو نظریه با هم سازگار هستند (پژوهش حاضر، بر این اصل استوار است). طبق تفسیر ملاصدرا، در دار وجود جز ذات و صفات حضرت حق و افعال او چیزی تحقق ندارد. در سلسله مراتب تشکیکی وجود، کثرات، افعال او هستند و در رأس این سلسله هم ذات حضرت حق قرار دارد. دوم: ملاصدرا ابتدا قائل به وحدت شخصی وجود بوده؛ اما تحت تاثیر نظریات عرفا، به نظریه وحدت شخصی گرویده است. در اثبات ادعا و تفسیر نخست باید بگوییم که تحقیقات در آثار ملاصدرا نشان از آن دارد که نظریه نهایی ملاصدرا بر طبق سخنان ایشان، خاصه در فصلی با عنوان «فی اثبات التکثر فی الحقائق الامکانیه» در کتاب اسفار (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۸)، اثبات کننده وجود تبعی ماسوا، به عنوان مراتب حقیقت حقه وجود است (وحدت سخی وجود). او در «رسالة فی سریان الوجود» نیز صراحتاً اعلام می کند که وحدت شخصی وجود (به معنای نفی کثرات)، صرفاً از ظاهر کلام صوفیه فهمیده می شود و مستلزم رفع احکام عقل است که حتی محققان صوفیه نیز بدان تصریح کرده اند (همو، ۱۳۰۲، ص ۱۳۸). از این رو، ادعای وحدت وجود، فقط کثرت وجود را نفی می کند؛ نه مطلق کثرت. در نتیجه، با اثبات وحدت، کثرت، سراب نخواهد بود؛ بلکه همچنان پابرجاست و «کثرت وجود»، به «کثرت نمود» معنا می یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۶۰-۵۹).
۱۶. البته این سخنان مطمئناً بر مشی قوم بیان شده؛ چنان که خودش در مواضع متعددی از آثارش به نقد این عقیده می پردازد. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۶، ۴۰۸ و ۴۱۴.
۱۷. برای مشاهده موارد بیشتر، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴۹ و ۲۵۸.
۱۸. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مقاله سعید انواری و سید جلیل حسین نیا با عنوان «زمینه ها و علل طرح نظریات فلسفی ناسازگار در آثار ملاصدرا».

## تفکیک دو مقوله «علم غیب» و «صدور اخبار غیبی» در دیدگاه ابن تیمیه

ناهد طیبی<sup>۱</sup>

### چکیده

علم غیب و صدور اخبار غیبی از امامان علیهم السلام، از مباحث کلامی شیعی است و اعتقاد شیعه به این آموزه انکارپذیر در طول تاریخ تشیع، در مجامع علمی با اندکی قبض و بسط مطرح بوده است؛ اما برخی علمای اهل سنت نیز آن را می‌پذیرند. در این میان، دیدگاه ابن تیمیه (م ۷۲۸) به جهت جایگاه علمی وی در جامعه اهل تسنن و اهمیت مقوله کلامی علم غیب در منازعات بینامذهبی و نیز نگاشته‌هایی در مورد اعلام پذیرش علم غیب امام علی علیه السلام از سوی ابن تیمیه، قابلیت بحث دارد. بر مبنای دستاورد مقاله حاضر، ابن تیمیه قائل به صدور اخبار غیبی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله بوده که امام علی علیه السلام - و نه دیگر ائمه علیهم السلام - نیز در شمار آنان است. او این آگاهی از اخبار غیبی را فضیلتی خاص و یا دلیلی بر امامت نمی‌دانست و آن را حتی به کاهنان، ساحران و مدعیان نبوت هم نسبت می‌دهد. گرچه منشأ این علوم در اصحاب را شخص پیامبر صلی الله علیه و آله، و سرچشمه علم غیب دیگران را جئیان و شیاطین می‌داند. مجموعه داده‌های موجود، اعتقاد ابن تیمیه به «صدور اخبار غیبی» از امام علی علیه السلام، و نه پذیرش علم غیب امام علیه السلام از سوی او را برمی‌تابد.

**واژگان کلیدی:** علم غیب، اخبار غیبی، امام علی علیه السلام، اخبار غیبی امام علی علیه السلام، ابن تیمیه (م ۷۲۸).

۱. مدرس و پژوهشگر جامعه الزهراء علیها السلام، دانشجوی دکترای تاریخ اهل بیت علیهم السلام، جامعة المصطفی العالمیة:

## مقدمه

علم غیب پیامبران و ائمه علیهم‌السلام، از باورهای کلامی شیعه است که از ابتدای ظهور اسلام و مکتب تشیع مطرح بوده و گروهی به افراط، و گروهی دیگر با تفریط به بررسی محدوده علم غیب امامان علیهم‌السلام پرداخته‌اند. گروهی از متکلمان برجسته قرن پنجم، با نگاه اعتدالی و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی در ضمن اثبات علم غیب امام به محدود بودن و اتصال آن به منبع غیرمادی مانند الهام تأکید دارند؛ اما نه به این معنا که هر زمان، هر مکان، پیوسته و به استقلال از این علم استفاده کنند؛ بلکه در صورت لزوم و به اراده الهی از آن بهره می‌برند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۱؛ سید مرتضی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۵ به بعد). برخی دیگر حتی تا مرز مطلق بودن علم غیب امام پیش رفته‌اند و رگه‌هایی از این اعتقاد در آثار و منابع گذشته بوده و در قرون معاصر با مبانی فلسفه متعالیه به اوج خود رسید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۹۰ و ۳۹۱). مطابق این اعتقاد، انسان کامل، عین خداست. پس، علم او همانند علم خدا، مطلق است. از دیگر سو، برخی برای ائمه علیهم‌السلام منکر هرگونه علمی که از مجربایی غیرمادی و فراطبعی حاصل می‌شود، هستند.

مسئله پژوهشی در تحقیق حاضر، بررسی دیدگاه ابن تیمیه (م ۷۲۸)، دانشمند و فقیه اهل سنت در مورد علم غیب و اخبار غیبی است. در خصوص مسئله علم غیب از دیدگاه ابن تیمیه، تاکنون اثر پژوهشی مستقلی نگاشته نشده است و آثار موجود، یا تألیفی است و یا بخش اندکی از آنها به طور ضمنی اشاره‌ای به نظرهای وی دارد. مقداد العلوی در سال ۱۳۹۰ دو مقاله اینترنتی در دو بخش که در مجموع کمتر از ۲۴۰۰ کلمه است، با عنوان نظر ابن تیمیه درباره علم غیب افراد نگاشته و فرازهایی از سخنان ابن تیمیه در مورد اخبار غیب و ادعای شاگردان وی بر آگاهی از لوح محفوظ و علم غیب را آورده است. این مقاله، خالی از هرگونه پردازش و تحلیل است؛ افزون بر اینکه بین علم غیب و اخبار غیبی تفکیک نشده و مصادیق اخبار غیبی برای اثبات پذیرش علم غیب از سوی ابن تیمیه بیان شده است. مقاله «علم غیب پیامبر و امام از نگاه متکلمین و فلاسفه» نگاشته محمدحسن نادم، چاپ شده در فصلنامه پژوهشی امامت پژوهی (۱۳۹۱)، گرچه اختصاصاً به دیدگاه ابن تیمیه نپرداخته، اما مباحث مقدماتی مربوط به مسئله علم غیب در آن وجود دارد که در مقاله حاضر، مورد

استفاده قرار می‌گیرد. نیز مقاله «کاوشی در نقدهای علامه امینی بر ابن تیمیّه» نگاشته امیر توحیدی و میرعماد شریف که در مجله سفینه (سال ۱۳۹۲، شماره ۳۸) چاپ شده و بخش اندکی از آن در مطالعات نخستین مقاله، راهگشا بود؛ اما پیشینه خاص به شمار نمی‌رود. نبود اثری مستقل و پژوهشی با مسئله یا موضوع دیدگاه ابن تیمیّه در مورد علم غیب ائمه علیهم‌السلام، آمیختگی گسترده بین مباحث مربوط به علم غیب امام و اخبار غیبی آنان در داوری‌های مربوط به پذیرش این آموزه از نظر ابن تیمیّه و نگارش انواع ردّیه‌ها از ناحیه غیرشیعیان و به ویژه وهابیون که بر مبانی و اندیشه‌های ابن تیمیّه استوار است، ضرورت پرداختن به این مسئله را دوچندان می‌کند.

### مفهوم‌شناسی

مفاهیم سازنده در مقاله حاضر را علم غیب و اخبار غیبی تشکیل می‌دهد و به جهت تمرکز بر دیدگاه ابن تیمیّه، بررسی شناسه وی در این بخش ضرورت دارد.

#### ۱. علم غیب

غیب<sup>۱</sup>، در لغت به معنای هر چیزی است که از انسان پنهان باشد<sup>۲</sup> (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۱۰۲۵؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۶). ثعالبی در فقه اللغة گوید: غَیْب، هر چیزی است که از کشف آن به وسیله جوارح [ظاهری] انسان باز داشته شود (۱۴۱۴، ص ۴۱). نیز غیب به معنای نهان و نهفته و نهان از دیده یا علم، معنا شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۳۳). در این تعریف، افزون بر اعضای انسان، پنهان بودن از علم بشر نیز قید شده و دامنه مفهومی واژه «غیب» وسیع‌تر می‌شود. ابن اثیر معتقد است علت تکرار دو تعبیر «الغیب» و «الایمان بالغیب» در برخی گزاره‌ها، آن است که غیب، پنهان بودن از چشم‌هاست؛ چه در قلب ایجاد شود و چه در غیر آن (۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۹۹). نیز گفته شده غیب، آن است که خداوند از انسان پویشاند و بر خود او پوشیده نباشد (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۱۱۹).

در تعریفی دیگر، غیب، امری مخفی و به دور از ادراک حسی و بدیهیات عقلی است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۲۵۶). اصل غیب به دلیل آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» در مقابل شهادت

1. Unknown, invisible, unknowable. به فرانسوی.

۲. «كُلُّ مَا غَيْبٌ فَهُوَ غَيْبٌ وَ غَيْبَةٌ» و «كُلُّ مَا غَاب عَنْكَ».

است و به نسبت مفهوم نوع حضور در آیات، معنای غیب هم تغییر می‌کند؛ حضور مکانی (یوسف (۱۲)، (۱۰)، حضور در برابر حواس و جوارح ظاهری (نمل (۲۷)، (۲۰) و حضور علمی (کهف (۱۸)، (۲۶) و معرفتی (جن (۷۲)، (۲۶)؛ اما علم غیب به معنای مطلق، مانند آیات «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (مؤمنون (۲۳)، (۶) و «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْمُتَّبِعُ» (انعام (۶)، (۷۳) است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۳۵۴).

بنابراین، غیب چیزی است که یا از دیده پنهان است یا از دانش بشری و یا از قلب پوشیده باشد و گاه هیچ دلیل عقلی و نقلی بر اثبات آن وجود ندارد و جز با رفع پوشیدگی با اراده الهی نمی‌توان به آن آگاه شد. «علم غیب» با این ترکیب اضافی در منابع لغوی تعریف نشد؛ اما با استفاده از تعاریف ضمنی می‌توان گفت علم غیب به معنای آگاهی و دانشی است که از طریق حواس ظاهری، علم و اکتساب به دست نیامده و اعطایی از ناحیه کسی است که خود، علام الغیوب است. این آگاهی‌های غیبی، گاه در قالب اخبار غیبی، اعم از انباء (اخبار غیبی گذشتگان) و پیشگویی‌ها جلوه می‌کند و گاه در سینه صاحب آن مانده و موجب انتخاب درست در بزنگاه‌ها شده و رتبه و مقام عالم به غیب را نشان می‌دهد؛ چنان‌که برخی انبیا از این دانش غیبی استفاده کردند و ماجرای سفر موسی علیه السلام و حضرت خضر و علم غیب وی، از این نمونه است. علم غیب، به دو نوع مخصوص و مبذول تقسیم شده است (جهت آگاهی بیشتر، رک؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

## ۲. اخبار غیبی

اخبار غیبی، گاه اخبار از گذشته است و گاه از آینده؛ به عنوان نمونه، در آیه «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ» (هود (۱۱)، (۴۹) مراد از انباء، اخبار و حالات پیامبران گذشته و غیره است که به طریق وحی بیان گردیده است و منظور از غیب، گذشته‌هاست که اکنون از حواس ظاهری غایب است. گفته شده از علم غیب با تعبیر «انباء الغیب» نیز یاد شده است (نادم، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹)؛ اما در قرآن و روایات، انباء الغیب برای اخبار غیبی استفاده شده است؛ نه خود علم غیب. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ...»، از این جهت آن را از اخبار غیبی شمرده که در عصر نزول قرآن، اثری از این اخبار درست نبود؛ زیرا از داستان مریم آنچه در کتب دینی اهل کتاب آمده، به هیچ وجه اعتبار

نداشت؛ برای اینکه این کتب از دستبرد تحریف دور نمانده بود (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۹۱). ابوهلال عسکری در مورد فرق نبأ و خبر گوید: «نبأ برای اخباری است که گیرنده از آن ناآگاه است و خبر می‌تواند برای اخباری باشد که گیرنده از آن آگاهی داشته و یا نداشته باشد» (۱۴۰۰، ص ۳۳). تفاوت دیگر اینکه نبأ، خبری با فایده بزرگ و مفید علم یا ظنّ است؛ اما به خبر، نبأ نمی‌گویند؛ مگر آنکه این سه امر را داشته و از کذب دور باشد؛ مثل خبر متواتر، خبر خدا و رسول (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۸۹). امیر مؤمنان، علی علیه السلام فرمود: «در قرآن خبر آنچه پیش از شما بود و خبر آنچه پس از شماست و حکم آنکه چگونه باید زندگی نمایند، هست» (خطبه ۳۱۲). در این جمله، واژه «نبأ» برای گذشته و «خبر» برای آینده و «حکم» برای حال استفاده شده است. بر این اساس، نبی را نبی گویند؛ زیرا از غیب‌های گذشته و آینده که امت از آن آگاهی ندارند، خبر می‌دهد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۷).

### ۳. شناسه ابن تیمیه

احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن تیمیه حرّانی حنبلی، به سال ۶۶۱ هـ.ق در حرّان متولد شد و در سال ۷۲۸ هـ.ق در زندان دمشق از دنیا رفت و در همان شهر به خاک سپرده شد (ر.ک: ابن شاکر کتبی، ج ۱، ص ۷۵). گرچه کتب تراجم، رجال و تاریخ در شرح حال ابن تیمیه، نسبت «حرّانی» به وی داده‌اند، اما بنا به نظر علمای لغت عرب، در نسبت به «حرّان» حرّانی گفته نمی‌شود؛ هر چند قیاسی است و باید «حرّانی» گفته شود؛ همچنان که در نسبت به «مانی» باید «مّانی» گفته شود؛ ولی غالباً مانوی گفته می‌شود (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۶۳؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۱۱). از آنجا که اندیشه سلفی بیشتر وامدار تفکرات و آرای ابن تیمیه است، وی به عنوان نظریه‌پرداز سلفیه شناخته می‌شود. دیدگاه‌های علما و نویسندگان اهل سنّت درباره او متفاوت است. برخی از وی تجلیل کرده و عده‌ای نیز صریحاً نسبت کفر، گمراهی و بدعت به او داده‌اند.

از یک سو، بغدادی حنبلی گوید: «بین رکن و مقام سوگند می‌خورم که همانند او ندیده‌ام... وی در حدیث چنان قوی بود که می‌توان گفت هر حدیثی که ابن تیمیه آن را شناسد، حدیث نخواهد بود» (ص ۵۱). ابن کثیر، معاصر ابن تیمیه، او را از بزرگ‌ترین علما دانسته است (ج ۱۴، ص ۱۳۵). از دیگر سو، محمد بخاری (م ۸۴۱)، از علمای حنفی، حکم

به تکفیر وی داده و حتی معتقد بود هرکس او را شیخ الاسلام بداند نیز کافر است (ص ۶۷). تقی‌الدین علی بن عبدالکافی سُبکی، از مخالفان سرسخت او بود و چندین کتاب در نقد افکار ابن تیمیه تألیف کرد و معتقد بود که ابن تیمیه قائل به تجسیم خداوند متعال است (سبکی، ج ۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۰). گفته شده ابن تیمیه، هم در فقه فتاوی شاذ و مخالف مشهور مانند: صحت طواف حائض، عدم وجوب قضای نمازی که به عمد ترک شده باشد و... داشته و هم در کلام و اعتقادات، باورهایی مانند: تجسیم، محال نبودن احتیاج ذات مقدس به اجزا، انکار علم بی نهایت برای خدا و... داشته است (همو، ۱۴۱۹).

از مهم‌ترین آثار وی، کتاب منهج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة است که به نقد مطالب کتاب منهج الکرامة علامه حلی (م ۷۲۶) پرداخته و مترجم کتاب، آن را شاهکار ابن تیمیه و سپر بزرگی در برابر شیعه می‌داند. وی در شمار مؤلفان پُرکار جهان اسلام قرار دارد. ابن قیم جوزی در اثری با عنوان اسماء مؤلفات ابن تیمیه، فهرستی از تألیفات وی آورده است (ابن قیم جوزیه، ۱۴۰۳، ص ۳۷۱-۳۹۵). بعضی محققان معاصر، ۷۰۲ اثر برای او ذکر نموده‌اند (احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۱-۱۵۲).

### علم غیب از نظر علمای شیعه و اهل سنت

در اصل وجود علم غیب پیامبران، به ویژه پیامبر اسلام ﷺ با استناد به قرآن و روایات، تردیدی وجود ندارد؛ زیرا معارف و آگاهی‌ها و پیشگویی‌های پیامبران، مبتنی بر همین مقوله علم غیب است. در مورد علم غیب ائمه علیهم السلام با توجه به مبانی کلامی مسلمانان، اختلاف نظرهای قابل توجهی وجود دارد. غالب علما و صاحب نظران اهل سنت تا قبل از ابن تیمیه، این عقیده را نه تنها نپذیرفتند که قائلان به آن را کافر و مشرک و سزاوار مجازات می‌دانستند؛ اما علما و متکلمان شیعی برای باور تأکید داشتند و آن را از اهم انگاره‌ها و آموزه‌های شیعه می‌دانند و اختلاف آنان بیشتر در محدوده و دامنه علم غیب امام است. شیعه بر این باور است که امامان علیهم السلام از ضمیر دل‌های مردم و احوال شیعیان خود آگاه هستند و از تمام علوم فرشتگان و پیامبران الهی برخوردارند. خدا به امامان همانند حضرت ابراهیم علیهم السلام ملکوت آسمان‌ها و زمین را نمایانده است و... (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۲۰)؛ اما در مورد محدوده علم غیب امام، دو دیدگاه وجود دارد؛ گروهی علم غیب امام را محدود و گروه دیگر نامحدود



می‌دانند. گروه اول، با نظر شیخ مفید آغاز و توسط شاگردان او سید مرتضی، شیخ طوسی و کراجکی ادامه پیدا کرد (مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱۳، ص ۷۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۷۰؛ سید مرتضی، بی تا، ص ۱۸۰ و ۳۲۵؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰؛ کراجکی، ۱۹۸۵، ص ۱۱۲). این گرایش، در قرن‌های بعد توسعه یافت و علامه حلی در کتاب أجوبة المسائل المهنائية به آن ایده تداوم بخشید. (علامه حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۸) گروه دوم که معتقد به نامحدود بودن علم غیب امام علیه السلام بودند، بنا به نقل شیخ مفید با نوبختیان آغاز شده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۷).

البته گفته شده با توجه به سیر تاریخی و تطور علم غیب، به این نتیجه می‌رسیم که نگرش دوم بیشتر در دوره‌های متأخر شیوع پیدا کرده و از سویی، تحت تأثیر حاکمیت مباحث عرفانی و فلسفی و از سوی دیگر، متأثر از رویکرد اخباری در حوزه‌های فکری شیعه است (نادم، مجموعه مقالات، ۱۳۸۸، ص ۴۱۱ و ۴۱۲ و ۴۷۳-۴۸۷). شیعه با استناد به آیاتی که دلالت می‌کند خداوند کسانی را از علم غیب آگاه می‌نماید، به اثبات ادعای خویش می‌پردازد (جن (۷۲)، ۲۶، ۲۷ و ۴۹؛ آل عمران (۳)، ۱۷۹).

به طور معمول، تفاوت بین علم غیب و اخبار غیبی مورد توجه نبوده و برای اثبات علم غیب ائمه، از پیشگویی‌ها و اخبار غیبی به عنوان مصادیق علم غیب استفاده شده است. این در حالی است که امام علی علیه السلام پس از خبر دادن از حوادث آینده، در پاسخ به این پرسش اصحاب که: «ای امیر مؤمنان! آیا تو را علم غیب داده‌اند؟» مرز بین این دو اصطلاح را بیان نموده و فرمود: «ای کلبی! این، علم غیب نیست و علمی است که از دارنده علم آموخته شده. علم غیب، علم قیامت است و آنچه خدا در گفته خود شمرده است که ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾. پس، خدای سبحان می‌داند آنچه در زهدان‌هاست، از نرو ماده و زشت یا زیبا و جوانمرد یا بخیل، و بدبخت یا نیک‌بخت، و اینکه چه کسی هیزم آتش سوزان است، یا در بهشت همراه پیامبران است. پس، این علم غیب است که جز خدا کسی آن را نداند، و جز این، علمی است که خدا آن را به پیامبرش آموخت و او مرا یاد داد و دعا کرد که سینه من آن را فرا گیرد و دلم آن علم را در خود پذیرد» (شهیدی، خطبه ۱۲۸). بر اساس این سخن، پیشگویی از آینده که به شکل فراگیری علم از پیامبر صورت می‌گیرد، چیزی غیر از علم غیب باید باشد. به نظر می‌رسد محدوده معنایی علم غیب در زمان امام علی علیه السلام با امروزه متفاوت بوده؛ یعنی

علم به زمان رستاخیز (علم الساعة)، آگاهی از امور پنهان مانند جنسیت فرزند در زهدان مادر، زشتی و زیبایی او، سخاوتمند و بخیلی او، شقاوت و سعادت و جهنمی یا بهشتی شدن او که همگی به نوعی علم به پوشیده‌ها و نیامده‌هاست که احدی جز خدا نمی‌داند، از مصادیق علم غیب بوده است.

نیز ابوظفیل گوید: شاهد بودم علی علیه السلام فرمود: از من بپرسید، به خدا سوگند! از هر چه که تا روز قیامت به وجود می‌آید و اتفاق می‌افتد. سؤال نمی‌کنید، مگر اینکه تمام آنها را پاسخ می‌گویم... (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۳۸؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۱۰۷؛ ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۵۹). طبق این جمله امام علیه السلام که در اکثر منابع دیده می‌شود، وی علم خود را محدود به تعبیر «تاقیامت» کرده و از قیامت به بعد را علم غیب می‌داند که مختص به خداست. آیاتی که با «ما تدری نفس» و «ما آدری» آغاز می‌شود، در بردارنده اخباری است که انسان از آن خبر ندارد و غیب است و مضمون آنها به عدم اطلاع انسان از مکان مرگ، میزان و چگونگی روزی فردایش، شَر و رشد بودن رخدادهای زمین، چیستی و زمان رستاخیز، نزدیک و یا دور بودن تحقق وعده‌هاست. گفته شده که متعلق «درایه» در این آیات، اموری است که از راه‌های معمول و طبیعی دریافت نمی‌شود (مصطفوی، ج ۳، ص ۲۲۹).

در منابع متقدم، از دو اصطلاح «تحدیث» و «محدّث» استفاده شده که رابطه تنگاتنگی با علم غیب دارد. تحدیث، اصطلاحی است که به علت مشکل ساز بودن اصطلاح علم غیب و تداخل و نزدیکی مرز معنایی آن با علم غیب خاص خدا در روایات معصومان علیهم السلام وارد شده است و با دقت در روایات می‌توان به این جایگزینی پی برد. در حقیقت، محدّثون کسانی هستند که ملائک با آنان از اخبار غیبی آینده سخن گفته و به آنها آگاهی‌های غیبی می‌دهند و این، به معنای اثبات علم غیب برای غیرخداست که برخی از اهل سنت آن را پذیرفته‌اند؛ هرچند این مقام را برای عده‌ای خاص مانند خلیفه دوم قائل بوده و در تمام موارد تأیید نمی‌کنند. در منابع اهل سنت آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «لقد کان فیما قبلکم من الأمم محدّثون فان یک فی امتی احد فهو عمر؛ همانا در امت‌های پیشین، افرادی محدّث بودند. پس، اگر در میان امتم یکی از آنها باشد، آن، عمر خواهد بود» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۱۴۹؛ ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۲۳). ترمذی پس از نقل این حدیث، سند آن را حسن و صحیح دانسته و گوید مراد

از محدّثون، مفهّمون است؛ یعنی کسانی که به آنان فهمانده می‌شود (۱۴۰۳، ۵ج، ص ۲۸۶).

ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: «محدّث، من یلقى فی روعه؛ محدّث، کسی است که مطالب در باطنش القا می‌شود.» نیز محدث کسی است که حق بر زبان او جاری می‌شود؛ بدون اینکه از مقام نبوت برخوردار باشد (بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۳۲ و ۳۴۳). خطابی گفته است: محدث، کسی است که مطالب در باطنش القا می‌شود. او همچنین در مورد سخن پیامبر ﷺ در مورد عمر بن خطاب گوید: این جمله، برای تردید نیست؛ بلکه برای تأکید است؛ چنان که اگر گفته شود: اگر من دوستی داشته باشم، فلانی است، معنای این جمله تردید نیست؛ بلکه تأکید بر دوستی آن شخص است (ر.ک: العینی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۵). در صحیح مسلم این حدیث به نقل از عایشه آورده شده و در شرح صحیح مسلم نیز آمده که ابن وهب نقل کرده است: محدّث، کسی است که بر او الهام می‌شود (نوی، ۱۴۰۷، ج ۱۵، ص ۱۶۶). العینی در عمدة القاری مجموعه اقوال در مورد مفهوم محدث را آورده و گوید: در معنای محدّث، اختلاف است و برخی گویند: آنچه محدث گمان می‌کند، همان خواهد شد و گفته شده کسانی که ملائکه با آنان سخن می‌گویند؛ درحالی‌که غیرنبی هستند و یا کسانی که صواب بر زبانشان جاری می‌شود و ابن وهب گوید: محدّثون، ملهّمون (الهام‌شوندگان) هستند (بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۵).

بنا به نقل قُرطبی، ابن عباس آیه ۵۲ از سوره حج را با افزوده عبارت «ولا محدّث» قرائت می‌کرد. وی سپس، از مسلمه نقل می‌کند: ما افراد محدّث را طبق قرائت ابن عباس دیدیم. آنان کسانی‌اند که اخبار مهمّ غیبی و سخنان حکیمانانه باطنی داشته‌اند و در گفتار خود معصوم بوده‌اند؛ همانند عمر در داستان «یا ساریة الجبل» (قربطی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۷۹).

این ماجرا در اکثر منابع تراجم اهل سنّت در مدخل عمر بن خطاب آورده شده است و از آنجا که ابن تیمیّه هم بر آن صحه نهاده، قابل بررسی است. در منابع اهل سنّت آمده است: عمر بن خطاب در روز جمعه‌ای بعد از اینکه سپاهی را به فرماندهی ساریة بن زینم به نهند ایران فرستاده بود، در مدینه خطبه‌های نماز جمعه را می‌خواند. ناگهان سه بار فریاد زد: ای ساریه به کوه پناه ببر! مردم حاضر در نماز جمعه شگفت‌زده شدند تا اینکه فرستاده ساریه آمد و راز مطلب روشن شد. او گفت: ما از دشمن شکست خوردیم. ناگاه سه بار ندای غیبی آمد: ای ساریه به کوه پناه ببر! ما طبق این دستور غیبی به کوه پناه بردیم و سرانجام بر دشمن

پیروز شدیم. آن ندای غیبی، ندای عمر بود که باد به گوش ساریه و لشکریانش رساند (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵؛ ابن تیمیه، منهاج السنة، ج ۸، ص ۲۰۴). این روایت، از نظر سند ضعیف بوده و اگرچه در مهم‌ترین منابع اهل سنت ذکر شده است، اما خدشه‌های بسیاری بر آن وارد شده که خارج از بحث مقاله حاضر است.

ابن ابی‌الحدید، در شرح خطبه ۹۲، برای تفسیر جمله معروف امام علی علیه السلام: «سلونی قبل أن تفقدونی...»، چهارده مورد از مصادیق علم غیب امام علیه السلام را برشمرده و گوید: «این ادعای علی علیه السلام، ادعایی خدایی یا پیامبری نیست؛ زیرا خود او می‌فرمود: من این علوم را از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرا گرفته‌ام» (ابن ابی‌الحدید، ج ۷، ص ۴۷).

### دیدگاه ابن تیمیه در مورد علم غیب و اخبار غیبی

ابن تیمیه در کتاب فقهی و در فتاوای خود علم غیب و صدور اخبار غیبی از ائمه را نمی‌پذیرد و تنها علم غیب پیامبران را می‌پذیرد (ابن تیمیه، ۱۹۸۱، ج ۱۱، ص ۴۵، ۳۱۳ و ۳۱۴)؛ اما در کتاب منهاج السنة<sup>۱</sup> به نحوی سخن می‌گوید که می‌توان از آن به شکل حداقلی پذیرش صدور اخبار غیبی از امیرمؤمنان، علی علیه السلام - و نه دیگر ائمه علیهم السلام - را از آن جهت که از اصحاب است، برداشت نمود؛ گرچه به روش جانبداران آن را فضیلتی خاص و دلیلی برای امامت ندانسته و تعمیم به دیگر اصحاب - حتی در سطحی پایین‌تر - مانند ابوهریره و حذیفه می‌دهد. نکته قابل توجه اینکه دیدگاه وی به اخبار غیب را می‌توان در دو بعد نظری و عملی بررسی نمود؛ مصادیق نوع اول، از آثار مکتوب وی استخراج می‌شود و مصادیق نوع دوم، در کلام و رفتار او و سخنان پیروانش که حاکی از شنیدن اخبار غیبی از اوست. ذکر نکاتی چند قبل از بیان نمونه‌ها ضروری است:

- آنچه از ابن تیمیه در مورد علم غیب ائمه ثبت شده، مربوط به ارائه و صدور اخبار غیبی است و مرز معنایی باریکی بین مفهوم داشتن «علم غیب» و دادن «اخبار غیبی» وجود دارد و ما پیش از این، در مورد آن بحث کردیم.

۱. این اثر را که به هدف ردّ کلام شیعه و قدریه نوشته شده است ذهبی در کتابی به نام المنتقی منهاج الاعتدال فی نقض کلام اهل الاعتزال (نشر، محب الدین الخاطب، قاهره، ۱۳۷۴/۱۹۵۴؛ ریاض، ۱۴۰۹، ۱۹۹۳/۱۴۱۳) و عبدالله ابن محمد در کتابی به نام القانمان مختصر منهاج السنة لابن تیمیه (۱-۲، مدینه، ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ ریاض، ۱۴۱۵/۱۹۹۵) تلخیص کرده‌اند.

- تقسیم بندی در تحقیق حاضر، حاصل بررسی نویسنده است و امکان صورت بندی در قالب های دیگر و یا طبقه بندی دیگری هست.

اخبار از امور غیبی در آثار و آرای ابن تیمیه را می توان به لحاظ ارزش و میزان مقبولیت آنها، به دو بخش کلی تقسیم نمود:

### ۱. گزارش های دال بر پذیرش اخبار غیبی در آثار ابن تیمیه

ابن تیمیه به صراحت در آثار خود اصل وجود اخبار غیبی و صدور این اخبار از غیر پیامبران مانند: اصحاب، کاهنان و مدعیان نبوت را می پذیرد و برخلاف بسیاری از علمای اهل سنت، با این مقوله مخالفت نمی کند. برخی از نظرگاه های وی در این مورد عبارت اند از:

#### الف. اخبار غیبی اصحاب پیامبر ﷺ

ابن تیمیه اخبار غیبی را که منشأ آن، اخبار پیامبر گرامی ﷺ است، مختص اصحاب پیامبر دانسته و عالم به این اخبار را صاحب فضیلت خاص برای تصدی امر خلافت و امامت نمی داند. وی در کتاب منهاج السنة النبویة اخبار غیبی را می پذیرد و در پاسخ به قسمت پنجم از منهاج چهارم کتاب منهاج الكرامة فی معرفة الامامة (۱۳۷۹، ص ۱۵۸ و ۱۵۹) که اخبار غیبی امام علی علیه السلام را به عنوان یکی از دلایل امامت و فضایل آن حضرت آورده است، چنین می گوید: کسانی پایین تر از علی بن ابی طالب نیز از برخی امور غیبی خبر می داده اند. مقام علی ابن ابی طالب که قدر و منزلتی بالاتر داشته است و در اتباع و پیروان ابوبکر و عمر و عثمان نیز کسانی بوده اند، به مراتب بیش از اینها خبر از غیب داده اند؛ در حالی که از کسانی هم نبوده اند که ادعای صلاحیت امامت را داشته باشند و یا از افرادی از اهل زمان خود با فضیلت تر بوده باشند و از این قبیل افراد در زمان ما و دیگر زمان ها وجود داشته اند. حذیفة بن یمان و ابوهریره و غیر آن دو از صحابه، به مراتب بیشتر برای مردم از غیب می گفته اند. ابوهریره خبرهای غیبی خود را به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مستند می نمود و حذیفة بن یمان برخی از خبرهای خود را مستند به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می نمود و برخی را نیز مستند نمی نمود؛ هر چند همان ها نیز در حکم مستند بود. آنچه را او و دیگران از شنیده های خود از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خبر داده اند، چیزهایی بوده است که برایشان کشف شده بوده است و عمر نیز خبرهایی از این قبیل داده است. ابن تیمیه گوید: در کتاب هایی که درباره کرامات اولیا و خبرهای غیبی

نوشته شده، مثل آنچه در کتاب الزهد اثر امام احمد، و یا کتاب‌های: حلیة الأولیاء، صفوة الصفوة و کرامات الأولیاء اثر ابومحمد خلال و ابن ابی‌الدنیا و اللالكائى آمده، کراماتی از برخی پیروان ابوبکر و عمر بیان شده است؛ مانند: علاء بن حضرمی، جانشین ابوبکر، ابومسلم خولانی - که از پیروان هر دوی آنها بود - و ابوصهباء و عامر بن عبد قیس و دیگران (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۱۳۵). البته وی تنها در بیان ماجرای ساریه بن زنیم که در بخش‌های بعدی بررسی خواهد شد، علم غیب عمر بن خطاب و نه صدور اخبار غیبی از او را مطرح کرده و آن ماجرا را مصداق علم غیب عمر بن خطاب می‌داند.

این فراز از سخنان ابن تیمیه در بردارنده نکاتی چند است:

- سخن علامه حلی در منهج الکرامه این است که اخبار غیبی امام علی علیه السلام، دلیل بر فضایل و امامت اوست و ابن تیمیه معتقد است که اصحابی در سطح پایین‌تر از امام علیه السلام که ادعای صلاحیت امامت هم نداشتند، خبرهای غیبی می‌دادند؛ برخی مانند ابوهزیره، همه این‌گونه اخبار را مستند به سخنان پیامبر می‌کردند و برخی مانند حذیفه بن یمان، بعضی را مستند و برخی دیگر را مستند نمی‌کردند و از خود می‌گفتند؛ این قبیل افراد در زمان ما و دیگر زمان‌ها نیز وجود داشته‌اند. پس، هنوز افرادی هستند که اخبار غیبی می‌دهند؛

- ابن تیمیه آگاهی از این‌گونه اخبار را از سنخ کرامات دانسته و معتقد است این کرامات، از پیروان ابوبکر و عمر و... نقل شده است؛

- ابن تیمیه در کتابی دیگر، پیشگویی کاهنان را مطرح کرده و منشأ آن را اخبار صادر شده از شیطان می‌داند و از آنجا که در جمله فوق، با نظر مثبت به اخبار غیبی می‌نگرد، تفاوت مهمی بین اخبار غیبی و پیشگویی‌های اصحاب که مستند به اخبار نبی است، با اخبار غیبی کاهنان قائل است؛

- در مورد ماجرای ساریه بن زنیم، گرچه در اصل صحت این روایت اشکالاتی وارد شده و سند آن در صحیح بخاری نیز مرفوع است (ر.ک: سید شرف‌الدین، بی‌تا، ص ۱۳۶)، اما در مقاله حاضر، تمرکز بر شواهدی است که دال بر پذیرش علم غیب غیر پیامبران از سوی ابن تیمیه است؛ نه نقد دیدگاه و دلایل وی. بر این اساس، ماجرای مذکور

به صراحت، تأییدی بر علم غیب اصحاب از سوی اوست. بنابراین، اخبار غیبی که ابن تیمیه از مقوله کرامت می‌داند، از امور خارق العاده به شمار می‌آید.

### ب. اخبار غیبی مأخوذ از شیطان

ابن تیمیه این گونه اخبار غیبی را در دو گروه به تصویر می‌کشد:

#### یکم. اخبار غیبی و پیشگویی‌های کاهنان و ساحران

وی در کتاب النبوات گوید: و اما بعضی خبرهایی که برخی پیشگوهای کاهن در رابطه با برخی امور غیبی می‌دهند، از خبرهایی است که شیاطین برای آنها می‌آورند و همین طور است سحری که ساحران می‌کنند؛ به شکلی که گاهی انسانی را به واسطه سحر از بین می‌برد و یا او را مریض می‌سازد و یا مانع ازدواج او و یا مواردی از این قبیل می‌شود. اینها همه با کمک و اعانت شیاطین صورت می‌گیرد و این، حقیقتی است که در عالم به شکل فراوان وجود دارد و مردم هم به آن عادت نموده و نمی‌توان به این قبیل کارها، خرق عادت گفت؛ بلکه اینها اموری عجیب و غریب است که اختصاص به برخی انسان‌ها دارد (ابن تیمیه، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹). البته پیشگویی‌های کاهنان و ساحران، همیشه منطبق با واقع نبوده و گاه در پاره‌ای موارد، تفسیری که از تصاویر موجود در ذهن دارند و از آن خبر می‌دهند، درست در می‌آید؛ اما ابن تیمیه متعرض این مطلب نشده است.

#### دوم. اخبار غیبی مدعیان نبوت (متنبی‌ها)

ابن تیمیه گوید: گروهی از مدعیان دروغین نبوت نیز ادعای پاره‌ای از کارهای خارق عادت از جنس کارهای کاهنان و ساحران داشته‌اند و... همانند اسود عنسی که در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ در سرزمین یمن ادعای نبوت نمود؛ درحالی‌که با خود دو شیطان به نام‌های سحیق و محیق همراه داشت و اخبار غیبی را به اطلاع او می‌رساندند. وی توانست بر تمامی یمن چیره و غالب گردد و همچنین، حارث دمشقی و مکحول حلبی و بابا رومی - نفرین خداوند بر آنان - و گروهی دیگر که شیاطینی با خود داشتند؛ به همان شکل که ساحران و کاهنان داشتند. (همان، ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

نیز در کتاب دیگرش با نام اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان گوید:

همچنین، مسیلمه کذاب همراه خود شیاطینی داشت که او را از خبرهای غیبی آگاه می‌ساختند و برخی از امور را عیناً به او نشان می‌دادند. امثال این افراد، همچون حارث دمشقی زیاد بوده‌اند که حارث در زمان عبدالملک بن مروان به سوی شام خروج کرد و ادعای نبوت نمود. او شیاطینی داشت که پاهای او را از غل و زنجیر بیرون می‌آوردند و مانع از نفوذ تیرها بر بدن او می‌شدند و هرگاه بر شیء سختی دست می‌کشید، نرم و روان می‌شد. مردم، سواران جنگی را که در آسمان به حمایت او می‌آمدند، دیده و می‌گفتند: اینها ملائکه‌اند؛ درحالی‌که جتیان بودند. زمانی که مسلمانان او را گرفتند تا به قتل برسانند، شخصی با نیزه بر بدن او زد؛ اما در تن او نفوذ نکرد. عبد الملک گفت: تو نام خدا را نبردی و ضربه زد. او نام خدا را بر زبان جاری ساخت و ضربه‌ای بر او وارد ساخت و او را کشت (ص ۱۲۹).

ابن تیمیه گرچه منشأ اخبار غیبی کاهنان و ساحران و متنبیان را یکی می‌داند، اما این دو گروه را در یک دسته قرار نمی‌دهد و مدعیان نبوت را به جهت ادعای کذبشان، دون کاهنان می‌داند و از این روی، به این گروه لعنت می‌فرستد.

## ۲. گزارش‌های ناظر به علم غیب داشتن ابن تیمیه

گزارش‌های غیب‌گویی ابن تیمیه توسط شاگردان وی به دو صورت مطرح شده است:

### الف. خبر ابن تیمیه از باطن یاران خود

ابن قیم، شاگرد ابن تیمیه گوید: روزی بن تیمیه به من گفت: یارانم نزد من می‌آیند و من در سیمای آنها و نیز دیگران چیزهایی می‌بینم که به آنها خبر نمی‌دهم. من به ابن تیمیه گفتم: به غیر از من، ای کاش به آنها خبر می‌دادی! ابن تیمیه گفت: آیا می‌خواهید من هم مانند فرمانروایان شناخته شوم؟ روزی به ابن تیمیه گفتم: اگر از برخی چیزها به ما خبر می‌دادی، این برای استقامت بهتر و به صلاح می‌بود! او گفت: اگر همه چیز را بگویم، شما تا جمعه و یا یک ماه بیشتر با من نمی‌مانید! (۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۹۰).

این مروج افکار ابن تیمیه گوید: چندین بار ابن تیمیه از امور باطنی که من قصد داشتم تا آنها را انجام دهم، خبر داد که الآن نمی‌توانم آنها را به زبان بیاورم.

عمر بن علی البزاز (م ۷۴۹)، در کتابی که در مناقب ابن تیمیه به نام الأعلام العلیة فی مناقب

شیخ الاسلام ابن تیمیه، موارد دیگری از باطن‌نگری ابن تیمیه را نگاشته است، می‌نویسد:



احمد بن سعید برایم نقل کرد که شیخ ابن عمادالدین مقرئ مطرّز گفت: درحالی که مخارج سفرم همراهم بود، بر شیخ (ابن تیمیّه) وارد شدم. بر او سلام کردم و او هم جواب سلامم را داد و به من خوشامد گفته، از من سؤال نکرد که مخارج سفر را دارم یا نه؛ تا اینکه بعد از چند روز، پول هایم تمام شد. تصمیم گرفتم پس از آنکه با مردم نماز خواند، از مجلسش خارج شوم. او مرا دید و در آخر مجلس نشاند و مانع از خروجم شد. وقتی که مجلس خلوت شد، مقداری درهم به من داد و گفت: تو اکنون پولی نداری؛ با این پول ها امورت را بگذران. من از این کار او متعجب شده و دانستم که خداوند وضعیت من را هم در اول که پول داشتم و هم آنگاه که پول هایم تمام شد و محتاج شدم، بر او هویدا کرده است (البزار، ص ۵۵ و ۵۶).

#### ب. ابن تیمیّه و اخبار غیبی از شکست سپاه تاتار

در این مورد نیز ابن قیّم، شاگرد و مبلغ افکار ابن تیمیّه گوید: من شاهد فراست و زیرکی های شیخ الاسلام ابن تیمیّه بوده و امور عجیبی را از او دیده ام و چیزهای عجیبی که دارا بود و من مشاهده نکردم، خیلی بیشتر و بزرگ تر بوده است؛ وقایعی از فراست و زیرکی او که اگر بنا باشد همه آنها گفته شود، کتاب بزرگی می طلبد. او یارانش را از داخل شدن قوم تاتار به شهر شام در سال ۶۹۹ باخبر ساخت و نیز از شکست سپاه مسلمانان خبر داد و اینکه در شهر دمشق قتل و اسارت عمومی صورت نخواهد گرفت و... همه این خبرها، قبل از آن بود که حتی سپاه تاتار آغاز به حرکت کرده باشند. سپس، در سال ۷۰۲ زمانی که سپاه تاتار حرکت خود را آغاز نمود و به سوی شام آهنگ جنگ کرد، به مردم و فرماندهان سپاه خبر داد که تاتار تحت محاصره قرار گرفته و در نهایت، شکست خواهند خورد و پیروزی از آن سپاه مسلمانان خواهد بود و برای این گفتار خویش، بیش از هفتاد سوگند یاد کرد. به او گفته می شد: برای خبرهایی که می دهی، بگو ان شاء الله. او می گفت: ان شاء الله! ولی حتماً اتفاق می افتد! (ابن قیّم، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۸۹).

ابن قیّم گوید: ابن تیمیّه مرا از برخی حوادث بزرگ که در آینده اتفاق می افتاد، باخبر ساخت؛ اما زمانش را معین نساخت و من بعضی از آنها را با چشم خود مشاهده کردم و منتظر بقیه آن بودم و آنچه بزرگان از یاران او مشاهده کرده اند، به مراتب بیش از آن است که من بیان کردم؛ و خدا داناتر است. (همان، ص ۴۹۰).

البته موارد مذکور به رغم تعبیر ابن قیّم به پیش بینی علمی یا سیاسی - اجتماعی، بیشتر شبیه است؛ تا به پیشگویی و اخبار غیبی؛ زیرا اگر کسی آگاهی های تاریخی و سیاسی داشته و نسبت به مسائل سیاسی - اجتماعی زمان خویش مطلع باشد، می تواند گمانه زنی های سیاسی و فرهنگی درستی نسبت به رخداد های آینده داشته باشد که نزدیک به صحت می شود. به نظر می رسد که علاقه افراطی ابن قیّم و دیگر علاقمندان به وی، موجب چنین سوء برداشتی شده باشد.

ابن قیّم حتی در مورد منشأ این - به زعم وی - علوم غیبی ابن تیمیه پا را فراتر نهاده و گوید: «از کسی شنیدم که می گفت ابن تیمیه گفت: زمانی که حرف ها علیه من شدت گرفت، گفتم: این مطالب را خداوند در لوح محفوظ ثبت کرده و نوشته است که تاتار این بار در جنگ شکست خواهد خورد و پیروزی برای سپاه اسلام است.»<sup>۱</sup>

این مطلب، چون ناقل آن مشخص نیست و ابن قیّم با تعبیر «از کسی» در ابتدای سخن از قوت آن کاسته، قابل تأمل است. نیز به نقل از ابن تیمیه گفته شده: «من طعم پیروزی و نصرت را قبل از خارج شدن به سوی دشمن و مواجهه با آنها، به فرماندهان لشکر و سپاه چشاندم.» ابن قیّم پس از بیان این مطالب گوید: و فراست ها و زیرکی های جزئی ابن تیمیه در این دو واقعه، همچون باران، فراوان بود (همان).

تنها نتیجه ای که از این گونه گزارش های شاگردان ابن تیمیه در مورد علم غیب وی می توان دریافت، پذیرش این است که «علم به اخبار غیبی و آگاهی از باطن افراد» برای هر فرد انسانی امکان پذیر است و این با واقعیت ناسازگار است؛ زیرا هر فردی این قابلیت را ندارد و این گزارش ها می تواند ساخته ذهن علاقه مندان به ابن تیمیه باشد.

برداشت حدقلی از این دو بخش، از سخنان ابن تیمیه می تواند این باشد که وی خبر دادن از امور غیبی را پذیرفته است؛ اعم از آنکه از ناحیه رحمان و ممدوح بوده و منشأ اخبار غیبی، پیامبر خدا ﷺ باشد و یا مذموم بوده و منشأ آن، شیطان باشد.

۱. «و سمعته يقول ذلك قال: فلما أكثروا على قلت: لا تكثروا كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ: أنهم مهزومون في هذه الكرة وأن النصر لجيوش الإسلام قال: وأطعمت بعض الأمراء والعسكر حلوة النصر قبل خروجهم إلى لقاء العدو وكانت فراسته الجزئية في خلال هاتين الواقعتين مثل المطر.»

## نتیجه

طبق دستاورد تحقیق حاضر، باید بین داشتن علم غیب و صدور اخبار غیبی تفکیک قائل شد. ابن تیمیه، صدور اخبار غیبی از اصحاب پیامبر ﷺ حتی در رتبه و مقام پایین تر از امام علی ﷺ را اثبات می‌کند؛ گرچه آن را دلیل بر صلاحیت امام بر امامت و خلافت ندانسته و معتقد است ابوهریره و حذیفه بیش از امام علی ﷺ اخبار غیبی داشتند که گاه آنها را مستند به پیامبر ﷺ کرده و گاه نمی‌کردند. نیز وی اخبار غیبی از ناحیه کاهنان، ساحران و متنّبّی‌ها را پذیرفته و منشأ اخبار غیبی آنان را جتّیان و شیاطین می‌داند.

از مجموعه بررسی‌ها این نتیجه به دست می‌آید که ابن تیمیه با توجه به تعصبات مذهبی و روش جانبدارانه خاص خود در بیان آموزه‌های دین اسلام، علم غیب به معنای مصطلح شیعی را تنها برای انبیا، و در یک مورد (ساریة الجبل) برای عمر بن خطاب قائل بوده است؛ اما آگاهی از اخبار غیبی و صدور این اخبار را افزون بر انبیا برای دیگر اصحاب، کاهنان، ساحران و متنّبّیان نیز می‌پذیرد و حداقل اینکه وی اصل علم غیب را قبول دارد؛ هرچند در مصادیق صاحبان آن با توجه به گرایش‌های مذهبی خود سخن می‌گوید. گزارش‌های شاگردان وی از دریافت اخبار غیبی از ابن تیمیه، گرچه برخاسته از علایق و تمایلات شدید مذهبی یا شخصی به اوست، اما نشانگر توسیع دایره معنایی اخبار غیبی نیز می‌تواند باشد که با آموزه‌ها و اصول کلی تعالیم دینی ناسازگار است.

## منابع

قرآن کریم.

۱. نهج البلاغه، ترجمه: سید جعفر شهیدی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية في غريب الحديث و الأثر، تحقيق: محمود محمد طناحي و طاهر احمد زاوي، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۳. ابن تیمیة الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبویة، تحقيق: محمد رشاد سالم دار النشر مؤسسة قرطبة، ۱۴۰۶.
۴. \_\_\_\_\_، فتاوى شيخ الاسلام ابن تيميه، مغرب، مكتبة المعارف، ۱۹۸۱ م.
۵. \_\_\_\_\_، النبوات، قاهره، دار النشر المطبعة السلفية، ۱۳۸۶.
۶. ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳/۱۴۱۴.
۷. ابن حجر، الإصابة، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ على محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵.
۸. \_\_\_\_\_، فتح الباری فی شرح صحيح البخاری، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، بی تا.
۹. ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۹۸۸ م.
۱۰. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق: على محمد الجاوي، بيروت، دار الجليل، ۱۴۱۲.
۱۱. ابن عساکر، تاريخ مدينه دمشق، تحقيق: على شيرى، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۵.
۱۲. ابن قيم الجوزى، محمد بن أبى بكر أيوب، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقى، بيروت، دار الكتاب العربى، ۱۹۷۲/۱۳۹۳.
۱۳. \_\_\_\_\_، أسماء، نشر صلاح الدين المنجد، ۱۹۵۳/۱۳۷۲.
۱۴. \_\_\_\_\_، «أسماء مؤلفات ابن تيمية»، به كوشش صلاح الدين منجد، دمشق، مجلة المجمع العلمى العربى، ش ۲۸، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳.
۱۵. ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى، البداية و النهاية، بيروت، دار الفكر، ۱۹۸۶/۱۴۰۷.
۱۶. ابن منظور، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزه، ۱۴۰۵.
۱۷. احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد

- محي الدين عبدالحميد، الحرس الوطني السعودي، ١٤٠٣.
١٨. آلوسی بغدادی، سيد محمود، روح المعاني في التفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، بيروت، دار احياء التراث العربي، بی تا.
١٩. بخاری، صحيح، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بی جا، ١٤٠١/١٤٨١.
٢٠. البزار، عمر بن على، الاعلام العلية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيميه، تحقيق: صلاح الدين منجد، چاپ دار الكتاب الجديد.
٢١. تهانوی، محمد علی، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٦.
٢٢. ثعالبی، عبدالملك بن محمد، فقه اللغة، بيروت، ١٤١٤.
٢٣. جرجانی، علی بن محمد، التعريفات، بيروت، دار السرور، بی تا.
٢٤. جوهری، اسماعيل بن حماد، الصحاح، تصحيح: احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٧٦.
٢٥. حلی، حسن بن يوسف، منهج الكرامة في معرفة الإمامة، مشهد، مؤسسة عاشورا، ١٣٧٩.
٢٦. \_\_\_\_\_، أجوبة المسائل المهنية، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١.
٢٧. حلی، منهج الكرامة في معرفة الامامة، مشهد، تاسوعا، ١٣٧٩.
٢٨. ذهبی، شمس الدين نحمد بن احمد، نصيحه الذهبي الى ابن تيميه، بيروت، دارالمشروع، بی تا.
٢٩. سبکی، محمدتقی، شفاء السقام في زياره خير الانام، بی نا، بی جا، ١٤١٩.
٣٠. سيد مرتضى، علی بن حسين موسوی، الشافي في الامامة، تهران، مؤسسه الصادق، ١٤٠٧ ق.
٣١. \_\_\_\_\_، تنزيه الانبياء و الائمه عليهم السلام، قم، منشورات رضی، بی تا.
٣٢. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الفصول المختارة من العيون و المحاسن، قم، مكتبة الداوری، ١٣٩٦ ق.
٣٣. \_\_\_\_\_، اوائل المقالات في المذاهب المختارات، تهران، دانشگاه تهران، ١٤١٣.
٣٤. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.
٣٥. \_\_\_\_\_، تفسير القرآن الكريم، قم، بيدار، ١٣٦٦.

۳۶. طباطبایى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۳۷. \_\_\_\_\_، اعجاز قرآن، بی جا، بنیاد علمى و فکرى علامه طباطبایى، ۱۳۶۲.
۳۸. طوسى، ابوجعفر محمد بن الحسن، تمهید الاصول فى علم الکلام، تصحيح: عبدالمحسن مشکاة الدينى، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۳۹. طوسى، تمهید الأصول (در علم کلام اسلامى)، ترجمه: عبدالحسين مشکاة الدينى، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۸.
۴۰. عسکرى، حسن بن عبدالله، الفروق فى اللغة، بيروت، نشر دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۰.
۴۱. فيروز آبادى، محمد بن يعقوب، قاموس المحيط، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵.
۴۲. قرشى، على اكبر، قاموس قرآن، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۷۱.
۴۳. قرطبى، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۴۴. كراچكى، ابى الفتح محمد بن على بن عثمان، كنز الفوائد، بيروت، دار الاضواء، ۱۹۸۵.
۴۵. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، تحقيق: دار الحديث، قم، نشر دار الحديث، ۱۴۲۹.
۴۶. مجلسى، محمدباقر، بحار الأنوار، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۲ ش.
۴۷. \_\_\_\_\_، مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۹.
۴۸. مصطفوى، حسن، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، بيروت، قاهره، لندن، چاپ سوم، ۱۴۳۰.
۴۹. مظفر، محمد حسين، علم الامام عليه السلام، بيروت، دار الزهراء، ۱۴۰۲.
۵۰. ميرسيد شريف، التعريفات، تهران، ۱۴۱۲.
۵۱. نادم، محمد حسن، علم امام (مجموعه مقالات)، قم، دانشگاه اديان و مذاهب، ۱۳۸۸.
۵۲. \_\_\_\_\_، «علم غيب پیامبر و امام از نگاه متکلمين و فلاسفه»، فصلنامه امامت پژوهى، ۱۳۹۱، سال دوم، ص ۱۴۷-۱۶۴.
۵۳. الندوة العالمية عن شيخ الاسلام ابن تيميه و اعماله الخالدة (بنارس: ۱۴۰۸)، بحوث الندوة العالمية عن شيخ الاسلام ابن تيميه و اعماله الخالدة المنعقدة فى ۱۸/۳ و ۱۲/۴/۱۴۰۸ فى الجامعة السلفية بنارس، الهند، نشر دار الصمىعى، رياض، ۱۹۹۷/۱۴۱۸.

## بازخوانی نظریه فطرت دینی در آرای روان‌شناسی نوین

خدیجه هاشمی<sup>۱</sup>

### چکیده

توسعه بخشی به مطالعات برون دینی در مسئله فطرت، موجب شد تا مقاله حاضر به بررسی معنویت ارائه شده در برخی دیدگاه‌های روان‌شناسی بپردازد و شاخصه‌های برجسته نظریه فطرت را در نگرش آنان جست‌وجو نماید. اگرچه روان‌شناسان، فطرت را مفهومی اعم از غریزه و شامل امور تکوینی انسان می‌دانند و دین را نیز گاه معادل با هرگونه معنویت‌گرایی دانسته‌اند، اما با تأمل در آرای آنان می‌توان ادعا نمود که در نظرگاه ایشان، فطرت برآیندی از یک نگاه دقیق به رابطه معنویت‌گرایانه انسان و جهان است که حد متعالی آن، در رسیدن به خدا نمود کامل می‌یابد که می‌توان آن را به نوعی اشاره به مفهوم فطرت در زبان دین تلقی کرد. البته این توجه وجود دارد که مبانی روان‌شناسان و نیز اهداف مد نظر آنان در نظریاتشان، متفاوت از مبانی و نیز اهداف دینی است. با این حال، به نظر نگارنده، حاصل این جستار، نگرشی نوین در مسئله فطرت و راه حل دیگری در پاسخ به شبهه انحصارگرایی فطرت در مطالعات درون دینی خواهد بود.

**واژگان کلیدی:** فطرت، دین، فطرت دینی، معنویت‌گرایی، روان‌شناسی.

فقد ظهرت فلا تخفى على أحد      إلا على أكمه لا يعرف القمر  
لكن بطنت بما اظهرت محتجبا      وكيف يعرف من بالعرف قد ستر

### مقدمه

یکی از خواست‌ها و گرایش‌های انسان، توجه به خدا و جست‌وجوی اوست. شاهد این مطلب، آن است که انسان‌ها در طول تاریخ، همواره در تکاپوی ارتباط با خدا و گرایش به دین بوده‌اند و اختلافات نژادی، جغرافیایی و فرهنگی نیز تفاوتی در این مطلب ایجاد نکرده است. علاوه بر این، در دیدگاه‌های جدید روان‌شناسان که همواره در پی شناخت ماهیت انسان و ژرفای وجودی او بوده‌اند نیز می‌توان شواهد و قراینی برای نظریه یافت؛ با این تفاوت که در نگاه روان‌شناختی غرب، سه جهت در تحقق نظریه فطرت دخالت دارند: خدا، انسان و جهان؛ اما در بینش اسلامی، مسئله فطرت، از جمله مسائلی است که یک سوی آن مرتبط با انسان بوده و شاخه دیگر آن، به خدا منتهی می‌شود.

در بینش اسلامی، یکی از دیدگاه‌های رایج و اساسی در میان دینداران<sup>۲</sup> همواره این بوده که انسان ذاتاً دارای فطرت خداجویی و خداشناسی است و این فطرت، یکی مربوط به بُعد گرایش، و دیگری مربوط به بُعد معرفت و بینش اوست. با تحلیل و بررسی هریک از این ابعاد، می‌توان به اثبات نظریه فطرت و دریافت منشأ حقیقی گرایش به دین و معنویت نایل شد. در دیدگاه‌های جدید روان‌شناسان نیز که همواره در پی شناخت ماهیت انسان و ژرفای وجودی او بوده‌اند، می‌توان شواهد و قراینی برای نظریه یافت.

در تفکر اسلامی، این گرایش، ویژگی خاصی برای برخی انسان‌ها نیست؛ بلکه همه انسان‌ها دارای این میل درونی به تعالی و معنویت هستند و این فطرت، از هنگام تولد با آنها همراه است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام در مورد عمومیت فطرت می‌فرماید: «إن الله ﷻ خلق الناس كلهم على الفطرة التي فطرهم عليها» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۷). همچنین، از آیه شریفه

۱. «آشکار هستی و این، بر کسی پوشیده نیست؛ جز بر کور مادرزادی که ماه را نمی‌شناسد؛ ولی به سبب ظهوری که داری، پنهان شده‌ای و چگونه شناخته شود کسی که از شدت آشنایی، مستور شده است.» (نقل از: فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ترجمه: محمد صادق عارف، ج ۸، ص ۷۱)

۲. ر.ک: شاه‌آبادی، رشحات البحار، ص ۱۱۷. علامه طبرسی، جوامع الجامع، ذیل آیه ۳۰ سوره روم. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۱۲۴. خمینی، طلب و اراده، ص ۱۵۲.



﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم، ۳۰) نیز می‌توان عمومیت فطرت را استفاده کرد؛ چراکه ظهور واژه «الناس»، در عمومیت و اختصاص نداشتن به گروهی خاص است (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۱). بدین سان، همه انسان‌ها، هنگام تولد دارای فطرت و خلقت خاصی هستند که خداوند به آنها داده است.

مسئله مورد نظر این نوشتار، آن است که آیا جامعه مدرن امروز و علم روان‌شناسی که بیش از همه به گرایش‌های رفتاری و منشأ آن می‌پردازد نیز این را پذیرفته است؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان مؤیداتی بر گرایش‌های معنوی فطری در میان آرای روان‌شناسان یافت؟ در صورت قبول، چه تفاوتی با معنویت ارائه شده توسط دین اسلام دارد؟

نگارنده در پاسخ، ابتدا به تبیین نظریه فطرت، و سپس، به بررسی ریشه‌های گرایش‌ها و امیال فطری انسان در آرای برخی روان‌شناسان انسان‌گرا، تجربه‌گرا و نیز نمایندگان روان‌کاوی اجتماعی پرداخته و وجهی از فطرت دینی همچون: گرایش به سوی شدن، اعتقاد به حضور همه‌جایی خداوند و میل به کمال مطلوب را از منظر روان‌شناسان نوین بررسی نموده است. به نظر نگارنده، اگرچه وجهی از نظریه فطرت دینی را می‌توان در میان آرای روان‌شناسان نیز مشاهده نمود، اما چنین نیست که این نظریه در میان آرای روان‌شناسان نیز، با همان جامعیت و وضوحی که در متون دینی اسلام آمده، بیان شده باشد.

## فطرت

فطرت، به معنای ایجاد و پیدایش چیزی از نیستی است<sup>۱</sup> (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۲۸۵. الجوهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۴۹. معین، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۵۵۵)؛ ولی وجود هیئت «فَعْلَةٌ» بر آن ماده (فَطَرَ)، باعث گشته است تا معنای خاصی از آن به دست آید (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۲۰، ص ۲۹۸). ماهیت و حقیقت فطرت، بر دو گونه است: «فطرت عقل» و «فطرت دل». «فطرت عقل»، همان ادراک بدیهی و طبیعی عقل را گویند که عقل، با توجه به ساختمان

۱. در تأیید این معنا، نقل این سخن از ابن عباس مفید است؛ وی می‌گوید: «در معنای آیه شریفه ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ نادان بودم و معنای «فاطر» را نمی‌فهمیدم تا اینکه دو نفر که بر سر چاهی نزاع داشتند، نزد من آمدند. یکی از آن دو گفت: «أنا فطرُها»؛ یعنی من قبل از همه و برای نخستین بار، حفر چاه را آغاز کردم.» (ر.ک: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵۱۰. ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث والاثار، تحقیق: طاهر احمد الزاوی، ج ۳، ص ۴۵۷.

ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۵۶)

اصلی خویش به‌گونه‌ای ذاتی دارای یک سلسله ادراکات طبیعی و غیراکتسابی (تصوری و تصدیقی) است و «فطرت دل»، عبارت است از «علم حضوری» انسان به برخی از حقایق است که انسان با توجه به ساختار روحی خود، آنها را داراست (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۷۳). همچنین، در تبیین این معنا که «فطرت» از چه «مقوله»‌ای است، می‌توان بر اساس این مقدمه که آنچه از فطرت نشئت می‌گیرد، از مراتب علم حضوری است، نه حصولی، فطرت را از لوازم وجود دانست. نیز از این شاهد که خداوند در بیان خود فرمود: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» و فرمود «مَعَ خَلْقِ اللَّهِ»، می‌توان استفاده کرد که فطرت در انسان، از لوازم وجود است و لوازم وجود، «جعل تألیفی» ندارد (شاه آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷).

### فطرت دینی در آرای روان‌شناسی

انتظار پذیرش آگاهانه و کامل فطرت، آن‌گونه‌که در اسلام مطرح گردیده، از سوی علم روان‌شناسی مدرن، انتظار بجایی نیست؛ زیرا اولاً، تحقیقات روان‌شناسان عموماً مبتنی بر داده‌های حسی و آزمایش‌های تجربی است؛ در حالی‌که فطرت بیشتر به روح و بُعد مجرد انسان مربوط می‌شود و چون ابتدائاً به صورت بالقوه و ناخودآگاه است، چه بسا در موارد بسیاری به فعلیت نرسد و از دید روان‌شناسان پنهان بماند. با وجود این، می‌توان در آثار برخی از آنها، رویکردهایی نزدیک به فطرت و فطریات را یافت.

روان‌شناسان هریک از این مکاتب، بر اساس مبانی و چارچوب مطالعاتی خود، با توجه و تمرکز بروجهی از وجوه شخصیت انسان و یا با تکیه بر انگیزه‌های رفتاری و یا تاریخچه زندگی بشر، به نحوی به معنویت‌خواهی ذاتی انسان پی برده‌اند که با تأمل در آنها می‌توان هریک را بروجهی از وجوه فطرت دینی ارائه شده در اسلام منطبق نمود. در ادامه، به بیان برخی از این ظهورات فطرت دینی در آرای روان‌شناسانی همچون: کارل راجرز، روان‌شناس انسان‌گرا؛ ژان پیاژه، روان‌شناس معروف نظریه ساخت‌وسازگرایانه معرفت؛ ویلیام مک دوگال، روان‌شناس تجربی و فیزیولوژیک؛ آلفرد آدلر، پیشگام روان‌شناسی اجتماعی در روانکاوی؛ اریک ایکسون، مبتکر اصطلاح بحران هویت در روان‌شناسی و نیز کارن هورنای، روان‌شناس و روانکاو اجتماعی اشاره می‌کنیم:

## ۱. فطرت دینی؛ گرایش به سوی «شدن»

از ظهورات بارز فطرت دینی یا معنویت‌گرا در آرای روان‌شناسی، می‌توان به میل درونی انسان در گرایش به سوی «شدن» و به فعلیت رساندن کمالات مطلوب خود اشاره نمود. کارل راجرز (۱۹۸۷-۱۹۰۲م)<sup>۱</sup>، یکی از اولین و اصلی‌ترین سخنگویان رویکرد انسان‌گرایانه روان‌شناسی یا روان‌شناسی نیروی سوم است.<sup>۲</sup> به نظری، اساسی‌ترین سائق (کشش درونی) فرد، این است که استعدادهای بالقوه خود را به فعلیت درآورد و به خویشتن خود تحقق بخشد. وی معتقد است اگر به فرد فرصت داده شود، در جهت بهبود وضع خود و سازگاری با دیگران رشد می‌کند (راجرز، ۱۳۷۶، ص ۱۲).

به نظر راجرز، انسان در فرایند «شدن» چنانچه خوب پیش برود، دارای چنان شخصیتی می‌گردد که گرایش حتمی او به جانب سازندگی، آفرینندگی، یادگیری و بالندگی است. در ژرفای وجودش نیروهای بالقوه‌ای وجود دارند که چنانچه رها و آزاد شوند، او را به سوی کارایی خویشتن‌سازی و خود رهبری می‌کشانند. آنچه در این میان ضرورت دارد تا تعالی یافتن و بالندگی او را آسان سازد، ارضای نیازهای ضروری و طبیعی اوست. چنانچه خویشتن انسان رشد کند، او جز به درستی و سازندگی، خیرخواهی و یاری‌رسانی به خود و دیگران به سویی نمی‌رود و مقهور نیروهای بدی و ویرانی و دشمنی نمی‌گردد (راجرز، ۱۳۶۹، ص ۶).

در نگاه راجرز، کمال انسانی در گرو به تحقق در آوردن ویژگی‌های نهان خویش است. کمال انسانی، هیچ‌وقت به پایان نمی‌رسد. از نظری، کمال انسانی هدف نیست؛ بلکه مسیر و فرایند است و هیچ پایانی نمی‌توان برای کمال تصور کرد؛ به‌گونه‌ای که انسان همیشه می‌تواند کامل‌تر از قبل باشد (همان‌جا). رویکرد روان‌شناسی راجرز، بیشترین تأکید را بر ویژگی‌های مثبت و ایده‌آل انسانی دارد و این، نکته‌ای است که در دین اسلام نیز مورد تأکید قرار گرفته است. از این رو، شاید بتوان این دیدگاه راجرز را همان میل به کمال نامتناهی و

1. Carl Rogers.

۲. روان‌شناسی انسانی، مکتبی است که از لحاظ تکامل تاریخی، متأثر از دیالکتیک سقراطی و فلسفه‌های انسان‌گرای مشرق‌زمین از یک سو، و مبتنی بر اندیشه‌های پدیده‌شناسی، هستی‌گرایی و گشتالت غرب از دیگر سو بود. این مکتب، پایه‌های نوینی را برای تبیین رفتار انسانی پایه‌ریزی کرد که به گونه استواری در برابر روان‌شناسی بسیار مکانیستی رفتارگرایی و روان‌شناسی نومیدی‌آور مکتب روان‌کاوی ایستاد. (ر.ک: کارل، درآمدی بر انسان شدن،

ترجمه: قاسم قاضی، ص ۴)

مطلق در دین اسلام منطبق نمود که انسان همواره در پی رسیدن به این کمال است؛ کمالی که تا رسیدن به خدا و یافتن او، آرام نمی‌گیرد؛ اما اشکال اساسی دیدگاه راجرز، اولاً، نقص در بیان کیفیت رسیدن به این کمال نهایی است و ثانیاً، در تفاوت مبنایی معنای دین با آنچه پیروان دین اسلام به آن قائل‌اند، می‌باشد.

بالین حال، راجرز در وجود آدمی به یک انگیزش اصلی اعتقاد دارد که همان صیانت، فعلیت و اعتلای تمامی جنبه‌های شخصیت است و آن را میل فعلیت بخشیدن یا میل تحقق توانایی‌های بالقوه نامیده است. او این انگیزش را فطری می‌داند و معتقد است در آغاز، حیات بشر جنبه فیزیولوژیک دارد و این انگیزش، در سطح فیزیولوژیک وجود دارد و پس از رشد فرد، پرورش «خود» در بُعد روانی آغاز می‌شود (همان‌جا).

میل به فعلیت بخشیدن، همان چیزی است که در کلمات اندیشمندان اسلامی تحت عنوان کمال خواهی و کمال جویی ملاحظه می‌شود؛ چنان‌که صدرا، فیلسوف بزرگ اسلامی که سهم بسزایی در فهم عقلانی متون دینی داشته است، در منظومه فکری خود معتقد است همه چیز، در یک وحدت تشکیکی و سنخی در حال شدن و گردیدن است تا کمالی بیابد و از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر صعود کند. از این رو، آدمی نیز در این عالم متحول، چیزی جز موجودی پویا نیست و نباید باشد. همه افکار و اعمال آدمی، عین وجود او می‌شود و در این سیروسلوک به همراه اوست تا سرانجام روزی به وصال برسد و به اصل خود بازگردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

صدرا معتقد است که برای هر حرکتی، بالطبع غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است؛ تا آنکه بالأخره به وجود غایتی عقلانی منتهی می‌گردد؛ زیرا در هر موجود ناقصی، دو نیروی غریزی است به نام «عشق» و «شوق» که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق، کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم، کمال دومین را طلب کند. پس، کلیه حرکات طبیعی و نباتیه و حیوانیه به خیر اقصی منتهی می‌گردند؛ یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان، و فرمان‌روایی است که ملکوت و باطن کلیه اشیا، در کفِ باکفایت اوست (همان‌جا).

از عبارات فوق چنین برداشت می‌شود که در بینش اسلامی، کمال نهایی به خوبی

معرفی شده است؛ حال آنکه در روان‌شناسی راجرز، این نکته همچنان در ابهام است که مقصد نهایی و کمال نامتناهی مطلوب انسان چیست؟

یکی دیگر از روان‌شناسانی که می‌توان از مجموعه آرای او فطرت دینی (معنویت‌گرا) را استنباط نمود، روبرت آساجیولی (۱۹۸۶)<sup>۱</sup>، مؤسس روان‌ترکیبی و یکی از درمانگرهای علاقه‌مند به مراتب نفس است. آساجیولی را می‌توان یک عضو جنبش فرا فردی نیز قلمداد نمود که از تجسم و تعامل با ضمیر نیمه خودآگاه برای رسیدن به خودشکوفایی (تحقق خود) استفاده می‌کند (ویلیامز، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

آساجیولی، چهار مرحله حساس را در رشد یا بیداری معنوی فرد مشخص می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. بحران‌هایی که پیش از بیداری معنوی به وجود می‌آیند؛
۲. بحران‌هایی که به دلیل بیداری معنوی به وجود می‌آیند؛
۳. واکنش‌هایی که به دنبال بیداری معنوی به وجود می‌آیند؛
۴. مراحل «فرایند تکامل فراجهشی شخصیت» که طی آنها افراد می‌توانند به سطوح بالاتر و معنوی‌تر تحقق نفس خویش دست یابند.

برخی روان‌شناسان معتقدند که دیدگاه آساجیولی، بیانگر این نکته است که در حال حاضر افراد بسیاری بیداری‌های معنوی پیدا می‌کنند و اگر چه این موارد بر شواهد نقلی و غیرعینی استوار است، ولی تعداد گزارش‌ها خیلی زیاد است (وست، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶). آسیاجولی نشان داد که کار بر روی بیمار در واقع، به وجود دو مرتبه نفس که آنها را نفس شخصی و نفس برتر نامیده، اشاره دارد. به عقیده او، اولی همیشه حضور دارد؛ درحالی‌که دومی توان بالقوه‌ای است که در طی روان‌درمانی تحقق می‌یابد و شکوفا می‌شود. این تجربه به اصطلاح «نفس برتر»<sup>۲</sup>، شباهت‌های بسیاری با به اصطلاح «تجربه‌های اوج»<sup>۳</sup> کسانی دارد که مزلو<sup>۴</sup> (۱۹۷۰-۱۹۰۸) آنها را کسانی نامید که «به خود تحقق بخشیده‌اند» (فونتانا، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷-۲۷۹).

- 
1. Robert Assagioli.
  2. Personal Self.
  3. Peak experience.
  4. Abraham (Harold) Maslow.

در دیدگاه آسیاجولی، همین که وجود نفس برتر امری مسلم انگاشته شده، همگرایی آن را با نظریه فطرت در نگاه اسلام‌گرایان، به ذهن متبادر می‌سازد؛ اما اینکه چگونه می‌توان این نفس برتر را به فعلیت رساند و چگونه این پرورش «خود» صورت می‌گیرد، چه قانون تضمین‌کننده‌ای در رسیدن به این هدف وجود دارد، امری مبهم و غیرمسلم است؛ حال آنکه اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های مختلف اخلاق، فقه، کلام و فلسفه، بر این باورند که اسلام افزون بر در نظر داشتن تمام این اهداف روان‌شناسی و تأکید بر اینکه فطرت، عامل اصلی و اساسی آماده شدن انسان برای جاودانه زیستن و رستگاری است، راه و راهنمایی را نیز معرفی نموده است که شخص را قادر می‌سازد در گستره و درازای غیرقابل وصفی، زندگی خویش را گسترش دهد و تا رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی در زمین و به رنگ خدایی درآمدن پیش رود.

## ۲. فطرت دینی؛ اعتقاد به حضور همه جایی خداوند

یکی دیگر از ظهورات مسئله فطرت در روان‌شناسی را می‌توان در مکتوبات روان‌شناسانی همچون پیاژه<sup>۱</sup> (۱۹۸۰-۱۸۸۶) جست‌وجو نمود. او در مجموع نوشته‌های خود، درباره نگرش‌های دینی، دو نوع نگرش بنیادین را از هم متمایز می‌کند. نگرش «تعالی یا ماورائی»<sup>۲</sup> و نگرش «حضور همه جایی خداوند»<sup>۳</sup>. این دو نگرش، با دو صفت ظاهراً متضادی که به خداوند نسبت داده می‌شوند، متناظرند. خداوند «متعال» خدای علل، و به طور ضمنی، خدای عوامل ماورائی است که فراتر از درک و فهم ماست. در مقابل، خدای «همه جا حاضر»، نه خدای علت‌ها که خدای ارزش‌ها و نیز خدایی است در درون ما، نه خارج از جهان (آذربایجانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳).

پیاژه با استناد به تحقیقات گروه تحت نظر خود، معتقد است انسان‌ها به سبب ارتباطاتی که با والدین خود داشته‌اند، به یکی از این دو نگرش گرایش دارند. افراد هنگامی به تعالی و اخلاق فرمان‌برداری گرایش دارند که در کودکی به آنها تعلیم شده باشد به بزرگ‌ترها، به ویژه کسانی که دارای قدرت و شخصیت اجتماعی‌اند، «احترام یک‌جانبه» داشته باشند. از سوی دیگر، گرایش به اعتقاد به حضور همه جایی خداوند و اخلاق خودمختارانه، هنگامی است که

1. Jean Piaget.

2. Transcendence.

3. Immanence.

نگرش فرد، احترام متقابل مبتنی بر برابری و روابط متقابل باشد. کل جامعه و نظام تعلیم و تربیت آن نیز ممکن است به یکی از این دو گرایش متمایل باشد (همان‌جا).

### ۳. فطرت دینی؛ میل به کمال مطلوب

در بسیاری از مکاتب روان‌شناسی، انسان به عنوان موجودی معرفی شده که طالب کمال است و عامل درونی‌ای هست که او را به سوی کمال دعوت می‌کند؛ به عنوان مثال، ویلیام مک دوگال<sup>۱</sup> (۱۹۳۸-۱۸۷۱) که از سال ۱۹۲۰ به بعد، تعدادی از مهم‌ترین آثار خود را نوشت و نظام روان‌شناسی غایت‌نگر<sup>۲</sup> را به وجود آورد (ویلیام لاندین، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷).

مک دوگال، واژه «Hormic» را از واژه یونانی «Hormie» به معنای «میل» گرفت. هورمه، نوعی سائق یا کشش درونی است که ارگانیسم را به سوی هدف یا مقصودی حرکت می‌دهد. فعالیت هورمیک، آن‌طور که از مک دوگال نقل کرده، تجلی نیرویی است که همیشه به شناخت یا آگاهی مربوط می‌شود؛ تلاشی است که با شناخت آغاز و هدایت می‌شود و نتیجه آن، رضامندی یا عدم رضامندی است. از این‌رو، این قضیه در مورد انسان بدین معناست که «از گهواره تا گور زندگی او یک دوره طولانی از تلاش‌های هدفمند و کوشش‌هایی است برای دست یافتن و تحقق بخشیدن به آن چیزهایی که به طور خیالی تصور می‌کرده خوب و مطلوب هستند» (میزپاک، ۱۳۷۱، ص ۵۴۶).

فرض بنیادین در روان‌شناسی غایت‌نگر، این است که باید تعداد مشخصی از گرایش‌های اساسی در تمام افراد وجود داشته باشد. در تفسیر نگرش مک دوگال، می‌توان گفت که از نظریه، غریزه صرفاً زنجیره‌ای ماشینی از بازتاب‌ها نیست؛ بلکه یک نیروی حیاتی برانگیزاننده است که در جهت هدف تلاش می‌کند. از این‌رو، غریزه دارای سه جنبه است: شناختی (ادراکی)، کرداری (هدف‌جویی) و عاطفی (هسته هیجانی). وقتی این سه جنبه با هم ترکیب می‌شوند، عمل ذهنی کاملی را تشکیل می‌دهند. هسته هیجانی، انرژی غریزه را دربردارد؛ به طوری که وقتی یک محرک برای راه‌اندازی پاسخ ارائه می‌شود، می‌تواند موجب فعالیت شود (ویلیام لاندین، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹).

آنچه از نظریه مک دوگال برداشت می‌شود، میل به هدف‌داری درونی است که در

1. William - Mc - Dougall.

2. Hormic psychology.

فطرت یا غریزه ادراکی او نهفته است که با وجود محرک و انگیزه‌ای، می‌تواند به شکوفایی برسد و دین را اگر نه تنها به معنای یک امر درونی، بلکه به عنوان یک محرک و انگیزه در جهات مختلفی چون حقیقت‌طلبی و عشق به پرستش نیز بدانیم، می‌تواند معنای دیگری از نظریه مک دوگال باشد.

با اینکه مک دوگال هرگز ایمانش را به هدف انتخابی زندگی‌اش، یعنی «کشف راز حیات انسان» از دست نداد، با این حال، چنانچه نقل کرده‌اند، خود وی سه سال قبل از مرگش دشواری دریافت حقیقت فطرت انسانی را چنین بیان نمود: «حتی اکنون بعد از ۴۵ سال تلاش مداوم مطمئن نیستم که هیچ پیشرفتی کرده باشم و چیزی درباره فطرت انسان آموخته باشم» (میزپاک، ۱۳۷۱، ص ۵۴۶).

اگرچه در بسیاری از آرای روان‌شناسی، میل به کمال مطلوب به عنوان وجه نهادین انسانی معرفی شده اما اینکه این کمال مطلوب چیست، به گونه‌های متعدد بیان گردیده است؛ به عنوان مثال، چند نمونه از این کمالات مطلوب بر اساس آرای روان‌شناسان عبارت‌اند از:

### الف. کمال مطلوب: قدرت و نیروی برتر

یکی از تعبیرات فطرت دینی (معنویت‌گرا) را که به کمال مطلوب اشاره نموده، می‌توان در آرای الفرد آدلر<sup>۱</sup> (۱۸۷۰ - ۱۹۳۰)، روان‌شناس اتریشی و عضو فعال گروه روان‌کاوان وین جست‌وجو نمود.<sup>۲</sup>

روان‌شناسان معتقدند که زیربنای روان‌شناسی آدلر، این اعتقاد را تشکیل می‌دهد که همه پدیده‌های روانی، از نیروی خلاقه خاص فرد سرچشمه می‌گیرند و تجلیات شخصیت او به شمار می‌روند. این نیروی خلاقه در انسان، ناشی از احساس حقارت اوست که با تلاش جبرانی برای دستیابی به برتری رهنمون می‌شود (میزپاک، ۱۳۷۱، ص ۵۹۶). به نظر آدلر، «خود خلاق» عبارت

1. Alfred Adler.

۲. آدلر، روان‌شناسی فردی (Individual Psychology) را پایه‌گذاری کرد و برخلاف فروید، نظریاتش بیشتر جنبه اجتماعی و انسان‌گرایانه داشت. او مثل فروید مردمان را در چارچوب مکانیستی نمی‌دید؛ بلکه معتقد بود غرایز و تجارب فیزیکی گذشته، بر روان مردم سلطه دارد و مردم برای حصول مراحل بالاتر و عالی‌تر کمال و سازنده و خلاق بودن و تعامل و هم‌کنشی سالم با دیگران تلاش می‌کنند. (ر.ک: فرانکل، خدا در ناخودآگاه، ترجمه: ابراهیم یزدی، ص ۲۶۲)



از یک نظام شخصی و ذهنی است که تجربه‌های فرد را تعبیر می‌کند و به آنها معنا و مفهوم می‌بخشد. خود خلاق، از طریق جست‌وجوی تجربه‌ها و حتی با اقدام به خلق آنها به شخص کمک می‌کند که شیوه زندگی منحصر به خودش را محقق سازد. خود خلاق، ویژگی‌هایی چون: وحدت<sup>۱</sup>، ثبات<sup>۲</sup> و فردیت<sup>۳</sup> به شخصیت می‌بخشد و سرچشمه فعال زندگی آدمی است. برخی تحلیل‌گران علم روان‌شناسی معتقدند که آدلر، برتری جویی را کوششی در جهت نیل به کمال رشد فرد معرفی نموده است (نوردبی، ۱۳۷۷، ص ۲۳).

آدلر معتقد بود که اگر بخواهیم فرد را به خوبی درک کنیم، باید به آنچه در درون وی اتفاق می‌افتد، توجه کنیم. به نظر او، انسان از دیدگاه طبیعت، خود را موجودی پست و زبون می‌بیند و این احساس حقارت و ناامنی، همواره در باطن انسان وجود دارد. این عوامل، به صورت محرک دائمی برای به دست آوردن روشی بهتر و راهی جدید برای تطابق فرد با طبیعت عمل می‌کنند. این محرک، انسان را واردار می‌کند تا به دنبال موقعیت‌هایی باشد که در نقشه زندگی، نقاط ضعف خود را از میان بردارد یا کمتر کند (آدلر، ۱۳۷۹، ص ۲۷).

آدلر معتقد است اعتقاد به خدا و دین، عامل محرکی است که می‌تواند این احساس کمتری را در انسان جبران نماید (Gurney Williams, 1984, p 432). او معتقد است که ما با شناخت خدا، عیوب و احساس‌های کمتری خود را اصلاح می‌کنیم. به نظری، آنچه مهم است، این است که خدا (یا تصور خدا) افراد را برای فعالیت برمی‌انگیزد و آن اعمال، دارای پیامدهای واقعی برای خود و دیگران است.

در بینش اسلامی نیز اگرچه آدمیان در تشخیص کمال و اینکه کمال چیست و محبوب و معشوق کجاست، اختلاف دارند و هریک کعبه آمال خود را در چیزی توهم کرده و متوجه آن شده‌اند، اما کمتر کسی را می‌توان یافت که با مشاهده کامل تری، میل به داشتن امر ناقص‌تر را داشته باشد و یا خود را بی‌نیاز از کامل مطلق بداند (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۳).

### ب. کمال مطلوب: اعتماد اساسی

یکی دیگر از ظهورات فطرت در قالب میل به اعتماد اساسی را می‌توان در آرای اریک همبرگر

1. Unity.

2. Consistency.

3. Individuality.

اریکسون<sup>۱</sup> (۱۹۹۴-۱۹۰۲) مشاهده نمود. وی یک نوفرویدی است که در برابر دین، موضع‌گیری مثبتی دارد و معتقد است بین نهادهای اجتماعی به وجود آمده در طول تاریخ زندگی انسان و نیازهای روان‌شناختی او ارتباط وجود دارد. به نظر اریکسون، دین به عنوان یک نهاد اجتماعی در طول تاریخ در خدمت ارضای «اعتماد اساسی» بشر بوده است. نام اریکسون با سنت روان‌تحلیل‌گری «روان‌شناسی خود» تداعی می‌شود. نظریه او، سهم عمده‌ای در روان‌شناسی دارد. وی بر اساس روانی و غریزی رفتار و رشد، تأکید کرده و نظریه رشد وی، کل چرخه رشد را دربرمی‌گیرد و جایگاه نظریه وی، بیانگر این مطلب است که غالب افراد، بیشتر از آنچه در گذشته انجام داده‌اند، به آینده‌شان می‌نگرند (Gurney Williams, 1984, p.436).

وی معتقد است «اعتماد» در دوران کودکی، پایه ظرفیت ایمان در بزرگسالی را فراهم می‌کند و ایمان به عنوان یک نیاز حیاتی، انسان را به سوی پذیرش دین سوق می‌دهد (همان). تشابه دیدگاه اریکسون با نگرش اسلام‌گرایان، در نگرش مثبتی است که وی به مقوله دین دارد؛ تا جایی که آن را حتی در موفقیت رشد شخصیت افراد نیز دارای نفوذ می‌داند؛ اما به نظر می‌رسد همان‌گونه که احتمال وجود اعتماد در دوران کودکی همه انسان‌ها صد درصد نیست، راه اثبات آن نیز در حد یک احتمال باقی می‌ماند. در این صورت، جامعیت این دیدگاه نیز مورد نقض قرار می‌گیرد.

### ج. کمال مطلوب: امنیت اساسی

از دیگر آرای روان‌شناسی که می‌توان بعدی از مسئله فطرت را از آن استخراج نمود، دیدگاه کارن دانیلسون هورنای<sup>۲</sup> (۱۸۸۵-۱۹۵۲) است. وی برداشتی خوشبینانه از ماهیت آدمی دارد و معتقد است که انسان می‌تواند بر اضطراب‌های خویش غلبه کرده و استعداد‌های بالقوه خویش را به طور کامل بارور نماید. روان‌شناسان در تشریح دیدگاه وی گفته‌اند که به نظر هورنای، عامل برانگیزاننده شخصیت آدمی، نیاز به امنیت و تلاش در جهت کسب آن

1. Erik Homburger Erikson.

2. Karen Horney.

۳. هورنای، از کسانی بود که از دیدگاه ارتودکس فروید فاصله گرفت. وی معتقد بود شخصیت، آن‌گونه که فروید فرض کرده، نمی‌تواند به طور کامل زیر نفوذ عوامل زیستی قرار داشته باشد؛ چراکه اگر چنین بود، در فرهنگ‌های مختلف، الگوهای شخصیت متفاوت به چشم نمی‌خورد (Gurney Williams, ۱۹۸۴, p: ۴۳۴).

است؛ نه جنسیت یا عامل پرخاشگری (شولتز، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳).

هورنای معتقد بود که وجه مشخصه دوران کودکی، دو نیاز است: نیاز به ایمنی و نیاز به ارضا. این نیازها سائق‌ها (کشش‌ها) یی همگانی بوده و هر دو، دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای هستند. او می‌گوید هر نگرش یا احساسی، از یک نگرش عمیق‌تر و آن هم از یک نگرش عمیق‌تر دیگر و همین‌طور الی آخر ناشی می‌شود و نهایتاً سرچشمه نگرش‌های فرد، به تجارب اولیه زندگی وی برمی‌گردد. بنابراین، شخصیت همانند پیازی است که با کندن پوسته‌های آن می‌توان به عمیق‌ترین هسته هیجان آن دست یافت (همان، ص ۱۸۹).

آنچه هورنای آن را در ژرفای عمیق انسان و جزئی از وجود او می‌داند (نیاز به ایمنی)، از مهم‌ترین شاخصه‌هایی است که مسلمانان نیز به اتفاق، آن را جزء لاینفک دین و دینداری می‌دانند. در اسلام، یکی از ابعاد ناشی از کمال‌طلبی فطرت انسان، همین میل به امنیت و حمایت‌طلبی است؛ اما چنین نیست که بیان‌کننده تمامیت فطرت دین‌گرای انسان باشد.

#### ۴. فطرت دینی؛ وحدت‌بخش کمالات

تاکنون بیان گردید که روان‌شناسان غالباً به نیروی درونی کمال‌خواهی انسان توجه داشته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد این نوع نگرش، تنها راه تبیین فطرت در نگاه روان‌شناسی نیست؛ بلکه ذکر این نکته نیز راهگشای بحث است که روان‌شناسان در کنار توجه به کمال‌طلبی انسان، از این موضوع نیز غافل نبوده‌اند که عامل وحدت‌بخش این اهداف و کمالات نیز در انسان وجود دارد. یکی از این روان‌شناسان، گوردون آلپورت<sup>۱</sup> (۱۸۹۸-۱۹۶۷) است.<sup>۲</sup>

آلپورت معتقد است که نفس طی مراحل هفت‌گانه‌ای رشد نموده، به حد تکامل<sup>۳</sup> می‌رسد. به نظر او، شخصیت کمال‌یافته و سالم، بر حسب شش معیار توصیف می‌شود (شولتز، ۱۳۷۸، ص ۲۷۵):

1. Gordon Willard Allport.

۲. آلپورت، به عنوان یکی از برجسته‌ترین روان‌شناسان حوزه مطالعه شخصیت معرفی شده که بیش از هر کسی، مطالعه شخصیت را از نظر علمی به بخشی مقبول در روان‌شناسی تبدیل کرد. تعریفی که وی از شخصیت ارائه داد، عبارت بود از اینکه «شخصیت، سازمان پویایی از نظام‌های جسمی-روانی در درون فرد است که رفتار و افکار ویژه او را تعیین می‌کند.» (Gurney Williams, ۱۹۸۴, p: ۴۴۰)

3. Maturity.

۱. بسط احساس خود به اشخاص و فعالیت‌های فراسوی خویش؛

۲. ارتباط گرم خود با دیگران؛

۳. امنیت هیجانی (پذیرش خویشتن)؛

۴. ادراک واقع‌گرایانه؛ رشد مهارت‌ها؛

۵. عینیت بخشیدن به خود؛

۶. یک فلسفه وحدت‌بخش در زندگی که تمام وجود زندگی یک شخص را به سوی

هدف‌های آینده هدایت می‌کند.

طبق نظر آلپورت، بالاترین سیستم ارزشی که به انسان وحدت می‌دهد، سیستم ارزشی مذهبی است. این سیستم ارزشی، بر تمام ابعاد زندگی تأثیر گذاشته، گرایش و جهت‌گیری‌های افراد را تحت الشعاع قرار می‌دهد. سیستم ارزشی مذهبی و ارتباط معنوی با خداوند، بهترین زمینه را برای رشد شخصیت سالم آماده می‌کند. آلپورت معتقد است که می‌توان موضع مذهبی افراد را بر حسب جهت‌گیری دینی آنها به دو جهت‌گیری دینی درونی و بیرونی تقسیم‌بندی کرد. از نظر آلپورت، افراد مذهبی با جهت‌گیری درونی، ضمن درونی‌سازی ارزش‌های دینی، مذهب را به مثابه هدف در نظر می‌گیرند و انگیزه اصلی خود را در مذهب جست‌وجو می‌کنند؛ درحالی‌که افراد با جهت‌گیری بیرونی، دین را صرفاً وسیله‌ای برای نیل به اهداف بدوی در نظر می‌گیرند. در مذهب بیرونی، توجه فرد به سوی خداوند معطوف می‌شود؛ ولی باز هم این توجه شامل صرف نظر کردن از خود نمی‌شود (وست، ۱۳۸۳، ص ۳۴ و ۳۵).

اینکه آلپورت معتقد است برای رسیدن به کمال و شخصیت بالغ (سالم)، یک دینداری عمیق لازم است، حکایت از همسویی او با نظریه فطرت دینی است؛ با این حال، در این دیدگاه گرچه مذهب به عنوان نیروی رسیدن به کمال و شخصیت سالم بیان شده، اما این سؤال بی‌پاسخ را نیز در ذهن ایجاد می‌کند که اگر مفهوم «عینیت بخشیدن به خود»، تنها با درک کامل از «خود» تحقق می‌یابد، پس باید تمام ابعاد درونی و بیرونی و راه شناخت آنها بیان شود و طریق دستیابی به آن به درستی روشن شود؛ در غیر این صورت، چگونه می‌توان آن را محقق نمود؟ پس، این ابهام همچنان وجود دارد.

## نقد کلی بر آرای روان‌شناسان

اگرچه در بسیاری از دیدگاه‌های روان‌شناسی از جمله کارل راجرز، وجود خداوند مورد پذیرش قرار گرفته و از این جهت، همسوی با فطرت دینی است<sup>۱</sup>، ولی اشکال کلی که می‌توان بر آنها وارد نمود، این است که این حضور همه‌جایی خداوند در آن، تنها به صورت یک احتمال بیان گردیده و از قطعیت کافی برخوردار نیست؛ حال آنکه در بینش اسلامی، علاوه بر اثبات عقلانی وجود خداوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۳-۱۴. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷-۳۸)، قطعیت اعتقاد درونی به حضور همه‌جایی خداوند، خود مسبب عشقی است که عامل پیش‌برنده انسان به سوی کمال مطلوب به شمار می‌رود؛ چراکه هرکس به فطرت خود رجوع کند، می‌یابد که قلبش به چیزی متوجه است و این توجه، حتی اگر به حدی باشد که آن محبوب به اشتباه برایش به منزله «هَذَا رَبِّي» (انعام، ۶)، قرار گرفته باشد، ولی باز هم اگر مرتبه بالاتری از آن بیابد و نقص محبوب قبلی آشکار شود، فوراً قلب از اوّلی منصرف شده، به آن امر کامل‌تر متوجه می‌گردد و این سیر، همان ندای فطرت است که می‌گوید: «لَا أُحِبُّ إِلَّا قَلِيلًا» (انعام، ۶)، (۷۶) (حائری شیرازی، ۱۳۷۲، ص ۷۵).

در متون دینی نیز در مناجات نهم صحیفه سجاده‌یه نقل است که حضرت سید الساجدین علیه السلام می‌فرماید: «ای خدای من! کیست که شیرینی محبت تو را چشیده؛ پس غیر تو را دوست گرفته و کیست که به قرب تو مأنوس شده و روی به دیگری آورده»<sup>۲</sup> (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۵۹۲). بر اساس این دعا، از آنجایی که این عشق فعلی و تمایل به محبوب، در نوع انسان، موجود است، بی‌گمان، معشوق فعلی نیز هست و جز ذات کامل، معشوقی نیست که فطرت، حقیقتاً به آن توجه داشته باشد (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۴).

علاوه بر این، در دیدگاه روان‌شناسانی همچون مک دوگال، گرچه اصل ادعای هدف‌جویی و تعالی‌طلبی آنان را تأیید کرده، اما از آنجا که منشأ این هدف و نقطه تعالی را

۱. چنان‌که در خطبه‌ای از امام علی علیه السلام آمده است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بَعِيْنِهِ، وَ تَوَاصِيْكُمْ بِيَدِهِ، وَ تَقَلَّبُكُمْ فِي قَبْضَتِهِ، إِنَّ أَسْرَزْتُمْ عِلْمَهُ، وَإِنْ أَعْلَنْتُمْ كِتْبَهُ؛ از خداوندی بپرهیزید که همواره در پیشگاه او حاضرید و زمام اختیار شما به دست اوست و حرکات و سکنات شما، در قبضه اوست. اگر [اعمال و نیت خود را] پنهان کنید، می‌داند و اگر آشکار سازید، می‌نویسد.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳)

۲. «الهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلاً و من ذا الذي انس بقربك فابتغى عنك حولاً.»

درون خود انسان و خیال او دانسته، جنبه واقع‌گرایی خود را از دست داده و شاخصه‌های این هدف و راه رسیدن به آن، همچنان در ابهام است. حال آنکه میل به سوی هدف و کمال برتر در بینش اسلامی، امری واقعی است که البته بسیاری اوقات انسان در اثر انس با اشیای مادی و محدود، موجب می‌شود که کمال نهایی و مقصود، خود را در شیئی محدود تصور کند که در این صورت، پس از رسیدن به آن، متوجه می‌شود که میل کمال خواهی‌اش اشباع نشده و کمال را در مرتبه بالاتری می‌بیند و آن را هدف نهایی قرار می‌دهد. پس، از رسیدن به آن باز هم متوجه می‌شود که کمال خواهی‌اش ارضا نشده است و خواهان کمال بالاتری می‌گردد و این سلسله، ادامه دارد. این تسلسل، خود نشان‌دهنده آن است که انسان همواره به دنبال کمال مطلق است؛ یعنی منبع و سرچشمه همه کمالاتی که فطرت نیز متمایل به آن است؛ اما ممکن است در مصداق اشتباه کند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱) و چون این میل، هیچ عاملی جز آفرینش ندارد و غیراکتسابی است، می‌توان نتیجه گرفت که انسان، فطرتاً خداجوست. افزون بر این، چنان‌که بیان گردید، دیدگاه‌های روان‌شناسی با اینکه به فطرت کمال طلب انسان اشاره نموده‌اند، اما در پاسخ به اینکه حقیقت کمال انسان چیست، هرکدام تنها به بُعدی از ابعاد وجودی انسان اشاره کرده‌اند و یا بُعدی از ابعاد را بیش از بقیه وجوه مورد مطالعه قرار داده‌اند. در واقع، نقشه راه تضمین شده‌ای که فرد را در رسیدن به این مقصد و کمال مطلوب راهنما باشد، در سخنان آنان به وضوح بیان نشده و یا در هاله از ابهام است. از این رو، نمی‌توان به جمع‌بندی روشنی رسید.

### رد یا قبول عمومیت خداگرایی

با توجه به آنچه از فطرت دینی انسان در جست‌وجوی کمال مطلوب گفته شد، می‌توان ادعا نمود که تمامی این کمالات در سرحد نهایی و اکمل خود در وجود خدا و گرایش به او تحقق می‌یابد؛ چراکه او مبدأ تمامی کمالات و خیرات است؛ اما در مقابل، این ادعا نیز هست که با وجود این امیال فطری در آدمیان و تأیید آن توسط روان‌شناسان، چرا خداجویی بالفعل و خداپرستی مشهود، در همگان دیده نمی‌شود؟

در پاسخ باید گفت که اگر هم خداطلبی در همگان به فعلیت نرسد، باز این ادعا هیچ منافاتی با میل فطری خداجویی در انسان ندارد؛ چراکه امیال فطری دیگری (مثل

هنردوستی) را نیز در انسان می‌توان دید که در همگان و در همه حال، ظهور نیافته‌اند و اشتغال و سرگرمی به برخی تمایلات، مانع از بروز امیال فطری دیگر می‌شود. علاوه بر این، می‌توان گفت موانع حاصل از علایق دنیوی که همواره بر سر راه آدمی است، می‌تواند کدورتی در آئینه دل انسان ایجاد نماید که دیگر چشمی برای فطرت انسان باقی نمی‌ماند تا توان دیدار محبوب را پیدا کند. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده است: «اگر لشکر شیاطین اطراف قلوب بنی‌آدم را احاطه نکرده بودند، هرآینه همه انسان‌ها حقایق ملکوت آسمان‌ها و زمین را مشاهده می‌نمودند»<sup>۱</sup> (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۸۴).

پس، هرکس به پیروی از هوای نفس پردازد، محبوب او هوای نفس اوست؛ زیرا مُحب، کسی است که خواست خود را برای خواست محبوبش رها کند؛ چنان‌که گفته‌اند:

«ارید وصاله و یرید هجری فأتک ما ارید لما یرید»

(فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۸۸).

### نتیجه

چنان‌که بیان شد، یک سلسله گرایش‌های خاص در انسان وجود دارد که مورد توافق بسیاری از روان‌شناسان غرب است و هریک با توجه به مبانی دیدگاه خود، به گونه‌ای و تحت عنوانی به آن معتقدند. این گرایش‌ها را می‌توان گرایش‌های مقدس یا فطری دانست که از خودمحوری بیرون است و می‌توان برای آنها یک نقطه اوج و سطح عالی قائل شد که هر انسانی به هر میزانی که از این گرایش‌ها برخوردار باشد، او را انسان متعالی‌تر خواهد ساخت. به نظر نگارنده، اگرچه صاحبان این نظریه‌ها ممکن است تحت تأثیر دینی غیر از اسلام نیز بوده باشند، با این حال، این نوع نگرش، بی‌شباهت با نظریه فطرت دینی ارائه شده در جهان اسلام نیست؛ اما توجه به این نکته نیز مهم است که اگرچه این دیدگاه‌ها در روان‌شناسی، خود، مؤیدی بر وجود فطرت معنویت‌گرای انسان است، اما به هر حال، به انسانیت و معنویتی التقاطی قائل‌اند که با گرایش‌های مادی همراه است و چاره‌ای هم جز این نیست؛ چراکه در این مکاتب، منبعی که به معرفی و ارائه این معنویت و انسانیت می‌پردازد، خود، از شائبه‌های مادی خالی نیست.

۱. «لولا ان الشیاطین محموم علی قلوب بنی آدم، لنظروا الی ملکوت السموات و الارض.»

## منابع

۱. آذربایجان، مسعود و سید مهدی موسوی اصل، درآمدی بر روان شناسی دین، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲. آدلر، آلفرد، شناخت طبیعت انسان، ترجمه: طاهره جواهرساز، انتشارات رشد، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۳. ابن سینا، حسین، الشفاء (الهیات)، تصحیح: سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن اثیر، مبارک، النهاية فی غریب الحدیث والاثر، تحقیق: طاهر احمد الزاوی، قم، اسماعیلیان، چهارم، ۱۳۶۷ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ترجمه: محمدجواد غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۶۷.
۶. حائری شیرازی، محی الدین، انسان شناسی، انتشارات شفق، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۷. خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
۸. راجرز، کارل، درآمدی بر انسان شدن، ترجمه: قاسم قاضی، نشر دانشگاه آزاد، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۹. \_\_\_\_\_، هنر انسان شدن، ترجمه: مهین میلانی، نشر فاخته، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۰. شاه آبادی، محمدعلی، رشحات البحار، ترجمه: زاهد ویسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۱. شولتز، دوان پی، تاریخ روان شناسی نوین، ترجمه: علی اکبر سیف و دیگران، تهران، نشر دوران، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.
۱۲. \_\_\_\_\_، نظریه های شخصیت، ترجمه: یوسف کریمی و دیگران، نشر ارسباران، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۴. \_\_\_\_\_، شرح و تعلیقه صدر ابراهیم الهیات شفا، مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ش.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۰ بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۱ق.



۱۶. \_\_\_\_\_، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و تعلیقات: مرتضی مطهری، قم، انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۱۷. فرانکل، ویکتور، انسان در جست‌وجوی معنا، ترجمه: نهضت صالحیان و مهین میلانی، نشر درس، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.
۱۸. \_\_\_\_\_، خدا در ناخودآگاه، ترجمه: ابراهیم یزدی، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۹. فوتانا، دیوید، روان‌شناسی، دین و معنویت، ترجمه: الف ساوار، نشر ادیان، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، راه روشن (المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء)، ترجمه: محمدصادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۲۱. کلینی، محمد، اصول کافی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۸۹ق.
۲۲. گوستاو یونگ، کارل، روان‌شناسی و دین، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۵۲.
۲۳. مزلو، آبراهام، اچ، افق‌های والاتر فطرت انسان، ترجمه: احمد رضوانی، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
۲۴. مک کویری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه: عباس شیخ شجاعی و محمد محمدرضایی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۵. میزپاک، هنریک، و ویرجینیا استاوت سکستون، تاریخچه و مکاتب روان‌شناسی، ترجمه: احمد رضوانی، نشر آستان قدس، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۲۶. نراقی، ملا احمد، معراج السعادة، انتشارات قائم آل محمد، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
۲۷. نوردبی، ورنون، و کالوین هال، راهنمای زندگی نامه و نظریه‌های روان‌شناسان بزرگ، ترجمه: احمد به‌پژوه و رمضان دولتی، انتشارات تربیت، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
۲۸. وست، ویلیام، روان‌درمانی و معنویت، ترجمه: شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۸۳.
۲۹. ویلیام لاندین، رابرت، نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی، ترجمه: یحیی سید محمدی، تهران، نشر ویرایش، چاپ اول، ۱۳۸۵.

۳۰. ویلیامز، کارل، دین و روان شناسی، ترجمه: افسانه نجاریان، نشر رسش، چاپ اول، ۱۳۸۲.
31. Psychology. An introduction. Arno f. Wittig, Gurney Williams. Hill Company. 1984.
32. Jung and Monotheisms. Edited by: Joel Ryce - Menuhin First published in 1994. London and New york. Routledge.

## فاعلیت قوه خیال در تکوّن بهشت درون

نرگس موحدی<sup>۱</sup>

### چکیده

بهشت و جهنم در برزخ و آخرت، حاصل عینیت «عمل» با «جزا» در همین دنیا هستند. آنچه عینیت میان عمل و جزای آن را ممکن می‌سازد، فاعلیت قوه خیال نفس در صدور صور مثالی متناسب با عمل است که مجموع این صور مثالی را «بهشت یا جهنم درون» می‌نامیم. مسئله اساسی این پژوهش، بازشناسی - نه صرفاً شناخت - فاعلیت قوه خیال در تکوّن بهشت یا جهنم در درون انسان، با بهره‌گیری از روش تحلیلی است. یافته اصلی پژوهش جاری که با تکیه بر روی آورد تحلیل سیستمی مبانی نفس‌شناسی صدرالمتهلین در دو مقام «تجرد مثالی قوه خیال و تکوّن بهشت درون» و «انشاء صور و تکوّن بهشت درون» به دست آمده است، حاکی از فاعلیت قوه خیال نفس در خلق صور مثالی متناسب با دریافت‌های خود از حواس پنج‌گانه و افکار است. این صور، در مرتبه خیال نفس باقی می‌مانند و اگر حاصل این صور همخوان با نعمات و ویژگی‌های بهشت باشد، انسان در بهشت درون خود به سر می‌برد و اگر ویژگی‌های جهنم و جهنمیان بر آن صادق باشد، هم‌اکنون در جهنم درون می‌سوزد.

**واژگان کلیدی:** فاعلیت، قوه خیال، بهشت درون، جهنم درون.

۱. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگر گروه فلسفه و کلام و عرفان پژوهشگاه معارف اسلامی جامعة الزهراء (ع):

## مقدمه

بهشت، مکانی سرشار از نعمت، خوشنودی،<sup>۱</sup> امنیت،<sup>۲</sup> سلامتی،<sup>۳</sup> کرامت،<sup>۴</sup> حیات<sup>۵</sup> و خوشی<sup>۶</sup> است که به منظور پاداش اعمال، افکار و نیات حسنه<sup>۷</sup> به انسان داده می‌شود و بهشتیان در نهایت آرامش و بهجت،<sup>۸</sup> عاری از خشم و رنج حسادت و کینه،<sup>۹</sup> دور از خوف و حزن<sup>۱۰</sup> و تنگ نظری به سر می‌برند. از سوی دیگر، جهنم جایگاه ترس و وحشت، خواری بسیار،<sup>۱۱</sup> ناامنی و تنگ نظری،<sup>۱۲</sup> تکرار آزار دهنده،<sup>۱۳</sup> اندوه پایدار،<sup>۱۴</sup> حسرت بسیار<sup>۱۵</sup> و مصاحبت با انسان‌های پست و شیاطین<sup>۱۶</sup> است که سبب ذلت و خواری،<sup>۱۷</sup> رنج و درد، تحقیر بسیار،<sup>۱۸</sup> اضطراب و ناامنی برای جهنمیان می‌گردد و در آخرت بدکاران در آن فروافکنده می‌شوند (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ج ۲).

این ویژگی‌ها، از ذاتیات بهشت و جهنم به شمار می‌روند و - علاوه بر بهشت حضرت آدم و حوا که در قوس نزول بوده است<sup>۱۹</sup> و بهشت و جهنم برزخی<sup>۲۰</sup> و اخروی<sup>۲۱</sup> که در قوس صعود واقع می‌شوند - بر «بهشت و جهنم درون» انسان‌ها نیز صدق می‌کنند. بهشت و جهنم درون، حاصل «عینیت عمل و جزا» است که در مرتبه خیال نفس و به وسیله قوه خیال در همین دنیا، انشا و خلق می‌شوند. هر آن کس که صور مثالی خلق شده در درونش، همانند نعمات بهشتی و ویژگی بهشتیان باشد، در همین دنیا در بهشت درون خویش است و هر آن کس که صور مثالی انشاشده در درونش، مطابق عذاب‌های دوزخ باشد، هم‌اکنون در جهنم درون به سر می‌برد و تا هنگام مرگ، این ساخت و پرداخت ادامه دارد. توصیف بهشت و جهنم درون، در واقع، توصیف یک حقیقت وجودی است که در درون همه انسان‌ها قرار دارد.

تجرد و ادراک برزخی قوه خیال، امری است که در پژوهش‌های مختلف مورد واکاوی قرار گرفته است؛ اما مسئله اصلی در این مقاله، بازپژوهشی فاعلیت قوه خیال در صدور صور مثالی در نهاد انسان و تبیین ارتباط آن با تکون بهشت یا جهنم در درون انسان‌هاست. مسئله اساسی این جستار را می‌توان در چند سؤال فرعی موشکافی کرد: مبانی نفس‌شناسی فاعلیت قوه خیال در نظام نفس‌شناسی صدرالمآلهین کدام‌اند؟ تجرد مثالی قوه خیال، چه نقشی در تکون بهشت درون دارد؟ ادراک برزخی به معنای انشای صور در مرتبه خیال نفس، چگونه به تکون بهشت یا جهنم در درون انسان منجر می‌شوند؟ فاعلیت خیال در تکون بهشت و جهنم درون با فاعلیت خیال در تکون بهشت اخروی چه تفاوتی دارد؟

## فاعلیت خیال در تکوّن بهشت درون

ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی خود، توانسته جایگاه قوه خیال را بازشناسی کرده و معنای نوین و کارکردهای خاص قوه خیال را ارائه کند. مقصود از قوه خیال، یکی از قوای باطنی، به عنوان خازن صور نیست. صدرالمآلهین در دیدگاه نهایی خود، از پذیرش قوه خیال به عنوان خازن صور عبور کرده و خیال را یکی از مراتب نفس می‌داند که غیر از مرتبه عقلی و مرتبه حسی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۱). اگر خیال را خازن صور بدانیم، به سبب آنکه به طور مستقیم، نقشی در ادراک ندارد، جایگاهی در تکوّن بهشت و جهنم نخواهد داشت. مهم‌ترین کارکرد خیال، فاعلیت و خالقیت است. همان‌طور که اضافه نفس در بدن، «اضافه تدبیر» است، اضافه مرتبه خیال نفس نسبت به عالم خیال متصل و بدن مثالی، «اضافه فاعلیت و ایجاد» است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷ و ۱۸) و حاصل این فاعلیت در مرتبه خیال، تکوّن مجموعه‌ای از صور و مخلوقات است که متناسب با اعمال، افکار و نیت انسان انشا شده‌اند.

فهم اینکه صورت مثالی هر عمل، به چه صورتی در نهاد انسان انشا می‌شود، حقیقتاً دشوار است و بیان مصادیق این صور کلی - به جز مواردی که اهل بیت علیهم‌السلام و قرآن کریم اشاره نموده‌اند - از عهده عقل خارج است و تنها خداوند متعال و معصومین علیهم‌السلام به این امر آگاه هستند. البته بسیاری از اولیای الهی که چشم الهی آنان در این دنیا گشوده شده، از سازه‌های باطنی انسان‌ها، نکاتی را در کتب خویش بیان کرده‌اند. در هر صورت، نمی‌توان به راحتی مصداق صور حاصل از فاعلیت خیال را در درون انسان‌ها به دست آورد. فاعلیت خیال در نهاد انسان، مبتنی بر مبانی متعددی است.

## مبانی فلسفی فاعلیت قوه خیال در تکوّن بهشت درون

از آنجا که در روی آورد عملیاتی در مقام پژوهش، پیش فرض انگاری مبانی ضرورت دارد، از تفصیل و بسط بی‌دلیل و غیرضروری مبانی خودداری و به بیان اشاره‌وار هر یک بسنده می‌کنیم. مبانی فلسفی فاعلیت قوه خیال، شامل مبانی عام نظام فلسفی صدرا همچون: اصالت وجود، تشکیک مراتب وجود و حرکت جوهری و مبانی خاص نفس‌شناسی صدرا مانند: حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، استکمال نفس با حرکت جوهری اشتدادی و تجرد برزخی خیال است.

هریک از این مبانی، به گونه‌ای نظام‌مند و پیوسته، دیدگاه صدرا در باب فاعلیت قوه خیال در تکوّن بهشت درون را توجیه و تبیین می‌کند. بنا بر ایده صدرا مبنی بر حدوث جسمانی، نفس از ابتدای حدوث، مستعد حرکت به سوی تکامل است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵) و به سبب وجود چنین جوهر دارای سیلانی که هر لحظه در حال اشتداد است، به سوی تجرد پیش می‌رود (همان، ص ۲۴۲). اولین مرتبه از این تجرد، تجرد برزخی در مرتبه خیال نفس است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹). اثبات تجرد خیال، ادراک برزخی را برای آن اثبات می‌کند. معنای ادراک در دیدگاه صدرا، صدور و انشای صور است و فاعلیت قوه خیال در تکوّن بهشت درون، چیزی جز انشای صور نیست (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸). از میان ویژگی‌های متعدد قوه خیال همچون: «تجرد مثالی، انشای صور، جزئی بودن صور، قابلیت تبدل و تحول‌پذیری سریع صور، درک امور متضاد و متناقض و تفصیل و ترکیب صور»، دو مؤلفه «تجرد مثالی» و «انشای صور»، از جایگاه مهم‌تری در فاعلیت نفس و فرآیند تصویرسازی در درون انسان برخوردارند که کارکرد این دو مؤلفه در تکوّن بهشت درون تبیین می‌شود.

### تجرد مثالی خیال و تکوّن بهشت درون

صدرا المتألهین رأی ابن سینا را در مورد انحصار تجرد عقلی نفس نپذیرفت و استدلال‌های متعددی برای اثبات تجرد قوه خیال عرضه کرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۸۷؛ همان، ج ۸، ص ۲۲۶-۲۳۰). به باور او، آنچه قابلیت ادراک را برای قوه خیال فراهم می‌سازد، تجرد برزخی آن است (همان) و «تجرد»، یکی از مهم‌ترین خصوصیت‌های خیال در «تصویرسازی» مبدأ علمی و شناختی فرآیند صدور فعل محسوب می‌شود. در این نوع تجرد، صور فاقد ماده و دارای کم و کیف، وضع و شکل، صورت، رنگ، امتداد، حرکت و مقدارند (همو، ۱۳۶۱، ص ۱۰۵) و وجود قائم به نفس دارند.

این صور به سبب اینکه فاقد ماده‌اند، برای ظهور و بروز در نفس، با مانعی روبه‌رو نیستند و همانند امور مادی، نیازی به فراهم آوردن شرایط و مقدمات ندارند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸). به همین سبب، به راحتی و سرعت به صورت‌های دیگر تبدیل می‌شوند (حکمت، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹) و انسان را در «تصویرسازی» مداوم و مختلف از افعال یاری می‌رسانند. مصداق این صور می‌تواند صور قبیح و خواطر شیطانی یا صور الهی و رحمانی باشد. به اعتقاد ملا صدرا، این

رابطه مانند رابطه سایه و صاحب سایه است. همان طور که هر شیئی سایه دارد، اعمال و ملکات نفسانی هم سایه وجودی خود را در بهشت و جهنم درون به جای می‌گذارند. بنابراین، از تمامی دریافت‌های انسان از حواس پنج‌گانه و افکار و نیات، صورت مثالی در مرتبه خیال صادر می‌شود و مجموع این صور مثالی قائم به نفس در هر فرد، عالمی مستقل به وجود می‌آورد که به آن، عالم خیال متصل گفته می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۱۴). نام دیگر عالم خیال متصل را می‌توان بهشت یا جهنم درون گذارد.

### انشاء صور (ادراک) در خیال و تکون بهشت درون

تکون بهشت و جهنم در درون انسان، ارتباط مستقیمی با فرآیند ادراک دارد. طبق قاعده کلی «کل مدرک مجرد و کل مجرد مدرک»، تجرد مثالی قوه خیال، ادراک مثالی این مرتبه از نفس را اثبات می‌کند. فرآیند ادراک در فرادیدگاه صدرالمتألهین، به صورت اتحاد و صدور است؛ نه حلول و قوام ادراک چیزی فراتر از حصول صورت معلوم برای عالم. صدرالمتألهین بر این باور است که صور خیالی، از نفس صادر شده و نفس، مصدر و علت وجودی این صور در وعای خود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱).

تصور هر امری در مرتبه خیال، مساوی با ادراک آن امر است و ادراک آن، مساوی با خلق و ایجاد است؛ به دیگر سخن، علم، همان حصول معلوم است و حصول معلوم، همان وجود معلوم است و وجود معلوم، چیزی جز خود معلوم نیست (شیروانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۵۲). بنابراین، فرآیند ادراک، مساوی با تحقق صور در ذهن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۱۰۵) و به محض تصور و تصدیق به فایده یک امر، ادراک و تحقق فعل را نتیجه می‌دهد. این بدان معناست که آنچه صدر در مورد قوه خیال و توانایی آن در صدور صور مثالی، مبتنی بر مبانی فلسفی مورد پذیرش خود بیان می‌کند، مبتنی بر «تکون» نفس انسان است؛ یعنی انشای صور در مرتبه خیال نفس، به نحوه خلقت انسان برمی‌گردد. انسان تکویناً به گونه‌ای خلق شده است که در مرتبه خیال نفس، انشای صور کرده و شاکله درونی خویش را رقم می‌زند؛ البته به اذن و حول و قوه الله تعالی؛ اما در هر صورت، این اذن، تکوینی است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۳۲)<sup>۱</sup>

۱. «اعلم أن في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد. فلا يخطر له خاطر في أمر ما إلا والحق يكونه في هذه الحضرة - كتكوينه أعيان الممكنات إذا شاء ما شاء منها فمشية العبد في هذه الحضرة من مشية الحق - العبد ما يشاء إلا أن يشاء الله فإشياء

و نه قراردادی. نفس انسان، این گونه خلق شده است که فارغ از آیین و مذهب خویش - چه کافر باشد یا مؤمن - صورت وجودی مطابق اعمال او، در درونش خلق شود و غضب و لذت، شهوت، حسد، کبر، خودخواهی، تواضع، خضوع و علم و... شئون وجودی او گردند و البته یکی از مهم ترین اعمال، ایمان و کفر است. به همین سبب، پاداش و جزا در قیامت، مقابله و مقابله، نسبت، اعتبار و قرارداد نیست و هرکس با ملاحظه وجود خود، به بهشت و جهنم خویش فراخوانده می شود.

به سبب تکوینی بودن نتایج اعمال، علامه طباطبایی ملاک در حسنه و سیئه بودن اعمال را به جهت اثری می داند که برای انسان حاصل می شود. به سبب آن آثار، اعمالی را حسنه، و اعمالی را سیئه می نامیم و جرم و اسکلت اعمال، نقشی در نسبت دادن حسن یا قبح به آن را ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۲۱).

با توجه به این مطلب، اگرچه معرفت و عمل نیک «آگاهانه»، جایگاه انسان را ارتقا می بخشد، اما هرانسانی آگاهانه یا به صورت ناخودآگاه، هزاران صورت خیالی را خلق می کند و با این صورت در فضای درونی خود انواع انفعالات مثبت و منفی را رقم می زند. در این صورت، اگرچه آگاهی و اختیار، ملاک پاداش اعمال به شمار می رود، اما با توجه به تکوینی بودن خلق صورت در درون انسان، از دریافت ها و ادراکات غیراختیاری هم صورت مثالی در درون انسان خلق می شود. شاید به همین سبب باشد که بزرگان اخلاق توصیه به حفظ چشم از نگاه به امور مهممل و حفظ گوش از شنیدن هر صدایی کرده اند. همان گونه که زیاد صحبت کردن، کراهت دارد، زیاد نگاه کردن به هر چیزی و گوش دادن به امور لغو هم متناسب با بهشت نیست.

فاعلیت نفس در مرتبه خیال و خلق صورت مثالی در درون انسان، با مضمون بسیاری از روایات معصومین علیهم السلام سازگار است؛ به عنوان مثال، اینکه در احادیث بسیاری، پاداش اذکار، «درخت» ذکر شده، به این معناست که صورت وجودی و ممثلی که نفس به ازای هریک از این اذکار خلق می کند، چیزی شبیه درخت است؛ صورتی مثالی و جزئی و دارای اندازه و شکل و مقدار در هیبت درخت بهشتی. در حدیثی امام صادق علیه السلام از پدران گرامی اش از رسول

الحق إلا أن يشاء العبد في الدنيا ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس وأما في الخيال فمكشبة الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل حال ما يشاؤه العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لأن باطن الإنسان هو ظاهره في الآخرة.»



خدا ﷻ چنین روایت کرده است: «کسی که سبحان الله بگوید، خداوند درختی در بهشت برای او می‌نشاند و کسی که الحمدالله بگوید، خداوند درختی در بهشت برای او می‌نشاند و کسی لا اله الا الله بگوید، خداوند درختی در بهشت برای او غرس می‌کند و کسی که الله اکبر بگوید، خداوند درختی در بهشت برای او می‌نشاند.» اگر چه ممکن است این درختان در بهشت بیرونی نیز خلق شوند، اما با توجه به اینکه هر عملی در درون انسان اثرگذار است، حقیقت ممثل این اذکار، در مرتبه خیال نفس به صورت درخت خواهد بود؛ چنان که در ادامه، «مردی از قریش در آنجا بود و عرض کرد ای رسول خدا بنابراین درختان ما در بهشت زیاد است! پیامبر ﷺ در جواب فرمود: «نعم ولكن اياكم ان ترسلوا عليها نيرانا فتحرقوا! آری! ولی بر حذر باشید از اینکه آتشی بر آنها بفرستید و آنها را بسوزانید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۱۸۶، ح ۱۵۴).<sup>۱</sup> فرستادن آتش هم مبتنی بر قدرت خلاقیت نفس است که صورت برزخی عملی را که منطبق بر آتش است، خلق کرده و سبب سوختن درختان بهشتی می‌گردد؛ همانند عمل منت گذاردن بعد از انفاق به نیازمندان.<sup>۲</sup>

مساوق بودن ادراک با وجود در قوه خیال، سبب می‌شود هر چیزی را که شخص بهشتی یا جهنمی ادراک می‌کند، فی البداهه نزد او حاضر شود: «لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (فصلت (۴۱)، ۳).<sup>۲</sup> مطابق این آیه، به صرف اشتها، تملک رخ می‌دهد. این توانایی، در وصف قدرت قوه خیال بهشتیان ذکر شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱ و ۱۹۲). با این حال، قوه خیال در دنیا نیز همین قدرت را داراست و انسان می‌تواند به محض اراده، به هر نحو و شکلی که اراده شود و بدون نیاز به ابزار و مواد قبلی، هر چیزی را با هر شکل و خصوصیتی در مرتبه خیال نفس خلق کند (همان، ص ۳۱).

این اراده، عین «تصورات و تصدیقات» انسان، به صدور فعل است و در واقع، همان مبدأ اولیه فعل به شمار می‌رود. ابن سینا در کتاب التعلیقات خود در توضیح و بیان حقیقت این نوع از «اراده» می‌نویسد: «هر فعلی در عالم کون و فساد، معلول اراده است؛ اما خود اراده نیازی به اراده پیشینی ندارد. هر موجودی برای ایجاد، نیازمند تصورات خیالی و عقلی

۱. «من قال «سبحان الله»، غرس الله له بها شجرة في الجنة و من قال «لا اله الا الله»، غرس الله له بها شجرة في الجنة و من قال «الحمد لله»، غرس الله له بها شجرة في الجنة.»

۲. «آنچه دلتان بخواهد، در بهشت برای شما فراهم است و در آن هرچه را بخواهید، برای شما موجود است.»

پیشینی است و تا زمانی که تصور صحیح و کاملی از آن نزد فاعل فراهم نگردد، آن امر محقق نمی‌شود. «تصورات»، در حقیقت، همان اراده بر انجام افعال هستند. بنابراین، متشخص بذاته و متخصص بذاته در صدور افعال، همان تصورات خیالی و عقلی هستند که عین اراده‌اند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۴-۱۶۵).

در این صورت، حتی اگر فعل در مرحله تصور و تصدیق باقی بماند و به مرحله صدور در خارج نرسد، حقیقتی بر اساس «تصورات و تصدیقات» در درون انسان خلق و صادر خواهد شد (صدرالمতألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۷). با توجه به این حقیقت، می‌توان فعل را دارای دو تحقق دانست: تحقق در درون و تحقق در خارج. قبل از تحقق فعل در خارج، فعل در ذات انسان خلق و ایجاد می‌شود و بنا بر اعتقاد صدرالمتألهین، هویت انسان، حاصل اتحاد نفس با مدرکات و تصوراتش است و زمانی که فاعل، امری را تصور کند، آن امر در ذات فاعل موجود خواهد شد و فاعل و فعل، عین یکدیگر خواهند شد (همو، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۹۴۵). در صورت تأکید و تکرار آن فعل، حقیقت خلق شده برای همیشه در درون انسان باقی مانده و دنیای درون انسان را شکل می‌دهد و همراه او به آخرت منتقل می‌شود.

در حدیثی پیامبر اکرم ﷺ در مورد میّت می‌فرماید: «خداوند بر روح او نودونه مار بزرگ مسلط گرداند که هر دم او را بیازارند که اگر یکی از آنها بر روی زمین بود، دیگر زمین چیزی نمی‌رویاند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۱).<sup>۱</sup>

هریک از این مارها، تمثل اعمال نکوهیده انسان هستند. صدرالمتألهین در توضیح این حدیث می‌گوید: «این مارها که در حدیث به آن اشاره شده است، هم‌اکنون نیز موجودند و بیرون از ذات و نهاد میّت نیستند. این مارها پیش از مردن کافر نیز با او بوده‌اند؛ اما او نمی‌توانست قبل از کنار رفتن پرده از برابر دیدگانش، یعنی قبل از مرگ، آن را احساس کند؛ زیرا حس باطنش به جهت غلبه شهوات و کثرت شواعل ظاهری - که او را به خود مشغول و سرگرم می‌کرد - تخدیر شده بود. در نتیجه، نیش و گزش مارها را فقط پس از مرگ - که پرده زندگی مادی و طبیعی کنار می‌رود - به مقدار تعداد خلق و خوی‌های نکوهیده و شهوات و دل‌بستگی‌هایش نسبت به متاع دنیا در خود احساس می‌کند» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۱). این حدیث، شاهد دیگری بر انشای صور اعمال در درون انسان است.

۱. «و یسلط علی روحه تسعة و تسعون تنینا تنهشه لیس فیها تنین تنفع علی ظهر الارض فتبت شیئا.»

## تفاوت فاعلیت خیال در تکون بهشت درون و بهشت اخروی در دیدگاه ملاصدرا

تفاوت مهمی که در دیدگاه صدرالمتألهین، میان بهشت درون در دنیا و بهشت اخروی در روز قیامت وجود دارد، این است که مخلوقات در بهشت درون و در باطن انسان، موجودات مثالی هستند؛ درحالی که آفریده‌های خیال در آخرت، اعم از بدن و پاداش‌ها و عذاب‌های اخروی، مادی‌اند؛ به عبارت دیگر، سازه‌های «بهشت و جهنم درون در این دنیا» و «بهشت و جهنم اخروی در آخرت»، هر دو حاصل ادراکات مرتبه خیال هستند؛ با این تفاوت که آنچه قوه خیال در این دنیا خلق می‌کند، دو ویژگی دارد: ۱. در درون انسان و در مرتبه خیال نفس هستند؛ ۲. این مخلوقات، مثالی‌اند. آنچه قوه خیال در آخرت خلق می‌کند نیز دو ویژگی دارد: ۱. در خارج از نفس و بیرون از ذات انسان خلق می‌شوند؛ ۲. این مخلوقات، مادی و جسمانی هستند.

صدرالمتألهین جسمانی بودن نعمات و عذاب‌های اخروی را که حاصل فاعلیت و خالقیت قوه خیال هستند، این گونه تبیین می‌کند: هرگاه نفس در مرتبه خیال، از قوت بیشتری برخوردار باشد، می‌تواند صور خلق شده در درون خود را در عالم خارج به صورت مادی نیز خلق کند؛ به عبارتی، نهایت قوت قوه خیال، زمانی رخ می‌دهد که انسان با تمرکز اراده خود و قوت همت که همان تقویت بیش از اندازه قوه خیال است، موجود خلق شده در مرتبه خیال نفس را به موجودی مادی و حسی مبدل کند و به آن، وجود خارجی ببخشد. هر میزان که قوت قوه خیال بیشتر باشد، نوع موجودی که در جهان خارج خلق می‌نماید و مدت زمانی که موجود در عالم طبیعت باقی می‌ماند، متفاوت خواهد بود (همان، ص ۵۹۸).<sup>۱</sup> آنچه شاهد بر این مدعای صدر است، فعل اولیای الهی و معصومین علیهم‌السلام در همین دنیاست که در قالب کرامات و معجزات، با قدرت خلاقیت نفس خویش، صور مادی را در عالم خارج خلق کرده‌اند.<sup>۲</sup> به همین سبب، در آخرت هم نفس این صور مثالی را که در صقع

۱. «قال بعض أكابر العرفاء كل إنسان يخلق بالهمة في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظها ولا يتودها يحفظه ما خلقته فتى طراً على العارف غفلة من حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق انتهى.»

۲. «اسماعيل بن عباس هاشمی می‌گوید: در روز عیدی به خدمت حضرت جواد علیه‌السلام رفتم [و] از تنگدستی به آن حضرت شکایت کردم. حضرت، سجاده خود را بلند کرد [و] از خاک قطعه‌ای از طلا گرفت؛ یعنی خاک به برکت دست حضرت به پاره‌ای طلای گداخته مبدل شد. آن را به من عطا کرد. من آن را به بازار بردم؛ شانزده مثقال بود.» (اثبات الهداة، ج ۳، ص ۳۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۰۳، ص ۴۹؛ مدینه المعاجز، ج ۷، ص ۳۷۳؛ موسوعة الامام الجواد علیه‌السلام، ج ۱، ص ۲۵۳)

خود دارد، می‌تواند به صورت مادی و جسمانی، خارج از ذات خود خلق کند. صورت در شدت و قوت، تابع نفس هستند و در مراتب ضعیف قوه خیال، در ذات نفس محصورند؛ اما در مراحل عالی‌تر، نفس هر آنچه را که در ذات خود ایجاد کرده است، به صورت موجودات عینی و مادی در عالم خارج محقق می‌کند و آثار مادی دارد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۲). این امر، علاوه بر اینکه دلیل محکمی بر وجود صورت خلق شده در ذات انسان در نشئه دنیاست، معاد جسمانی مورد نظر صدرا را نیز تبیین می‌کند. غرض آنکه وقتی نفس با حیثیت فاعلی خود بتواند در دنیا، مخلوق مادی و جسمانی در عالم خارج ایجاد کند، در جهان آخرت هم که قدرت بیشتری از دنیا دارد، می‌تواند خلقتی مادی داشته باشد و بدن خود را به صورت مادی و جسمانی خلق کند (در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه، این مطلب، محققانه و به تفصیل اثبات شده است: مرتضی پویان، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸؛ صدرالمتهلین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۴). به اعتقاد صدرا، نفس در قیامت کبری، از طریق قوه خیال بدن خود را تصور کرده و آن را در عالم خارج ایجاد می‌کند که اگرچه خلق این بدن بدون مشارکت ماده است، اما بدن، مخلوق جسمانی و مادی است؛ با این تفاوت که صورت خلق شده در عالم دنیا، ماده‌ای غلیظ و متناسب با نشئه دنیوی است و بدن اخروی و نعمات اخروی که نفس تصور کرده و در عالم خارج خلق می‌کند، سازگار و تابع ساختار عالم آخرت است (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۶۰۶).<sup>۲۳</sup>

### نتیجه

صدرالمتهلین با اثبات تجرد خیال و ارائه تعریفی جدید از حقیقت ادراک، جایگاه ویژه‌ای برای فاعلیت قوه خیال فراهم آورده است. قوه خیال به سبب تجرد مثالی، قادر به ادراک برزخی است و این ادراک، به صورت انشای صورت است. صورت مثالی حاصل از ادراکات قوه خیال، در نهاد انسان و در مرتبه خیال نفس، بهشت یا جهنم درون را می‌سازند.

«ابوجعفر طبری از ابراهیم بن سعید نقل می‌کند: امام جواد علیه السلام را دیدم که بر برگ درخت زیتون دست می‌زد و آن برگ‌ها به برگ نقره تبدیل می‌شد. من آنها را از حضرت گرفتم و با آنها در بازار معامله نمودم. آن برگ‌ها، نقره خالص بود و هرگز تغییری نکردند.» (دلایل الامامة، ص ۳۹۸؛ موسوعة الامام الجواد علیه السلام، ج ۱، ص ۲۲۸؛ اثبات الهداة، ج ۳، ص ۳۴۵)

«کثیر بن شاذان روایت می‌کند: خدمت امام حسین علیه السلام بودم که فرزندش علی اکبر، در غیر فصل، از ایشان انگور خواست. حضرت دست به ستون مسجد زد و انگور و موزی بیرون آورد و به او خوراندید و فرمود: آنچه برای دوستان خدا نزد او هست، بیشتر است.» (حرز عاملی، اثبات الهداة، ج ۲، ص ۵۸۸)

## منابع

\* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۲. ابونصر الفارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق: دکتر البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، ۱۴۰۵.
۳. حکمت، نصرالله، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴.
۴. شیروانی، علی، ترجمه و شرح نهاییه الحکمه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش (نرم افزار نور الحکمه از مجموعه نرم افزارهای نور).
۶. \_\_\_\_\_، العرشیه، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش (نرم افزار نورالحکمه از مجموعه نرم افزارهای نور).
۷. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ب، چاپ دوم (نرم افزار نورالحکمه از مجموعه نرم افزارهای نور).
۸. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ۹ جلد، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ (نرم افزار نورالحکمه از مجموعه نرم افزارهای نور).
۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ۵، ۱۳۷۴.
۱۰. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیه (با حاشیه علامه طباطبائی)، قم، مكتبة المصطفوی، بی تا، چاپ ۱.
۱۱. طوسی، سید خلیل الرحمان، درآمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، چاپ سوم، ۱۳۹۴.

۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، فروع کافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مكتبة الصدوق.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳.
۱۶. مجیدی خوانساری، غلامحسین، نهج الفصاحه؛ کلمات قصار پیامبر اکرم ﷺ، همراه با ترجمه فارسی و نمایه موضوعی، به اهتمام قم، انصاریان، ۱۳۸۵.
۱۷. محمدی ری شهری، محمد، بهشت و دوزخ از نگاه قرآن و حدیث (فارسی - عربی)، با همکاری سید رسول موسوی، مترجم: حمیدرضا شیخی، مشهد، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ دوم، ۱۳۹۰.

## پی‌نوشت

۱. «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده (۵)، ۱۱۹). بهشت، دارالرضاست؛ چون خداوند از بنده، راضی است و بنده از خداوند، راضی است. این است رستگاری بزرگ.
۲. «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ» (حجر (۱۵)، ۴۸). درحالی‌که هیچ رنج و زحمت در آنجا به آنها نرسد و هرگز از آن بهشت ابد بیرونشان نکنند.
۳. «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ» (رعد (۱۳)، ۲۳). «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُمْ وَلِيُّهَا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام (۶)، ۱۲۷).
۴. «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یونس (۱۰)، ۲۵). دارالسلام، نمایانگر محیطی آرام و امن است که سراسر صفا و صمیمیت بوده، صلح و آرامش در آن موج می‌زند.
۵. «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت (۲۹)، ۶۴).
۶. «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا غَمًّا إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ \* الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (فاطر (۳۵)، ۳۴ و ۳۵). بهشتیان زبان به حمد و ستایش حق می‌کشایند و شکرگزار خداوندی می‌شوند که هرگونه حزنی را از آنها برطرف کرده است.
۷. پیامبر ﷺ فرمود: «الَّتِيَّةُ الْحَسَنَةُ تُدْخِلُ صَاحِبَهَا الْجَنَّةَ؛ نَيْتٌ خَيْرٌ مِنْ خَيْرِ رَجُلٍ رَاى بِهِنَّ رَاى» (نهج الفصاحه؛ کلمات قصار پیامبر اکرم ﷺ، ص ۷۱۹، ح ۳۱۶۳).
۸. «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ»؛ «به آنها خوشامد می‌گویند و آرامشی کامل را که نمایانگر خروج هرگونه کینه و کدورتی از سینه‌های آنهاست، به آنها بشارت می‌دهند.» (حجر (۱۵)، ۴۶).
۹. «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ»؛ «و ما آیینه دل‌های پاک آنها را از کدورت کینه و حسد و هر خلق ناپسند به کلی پاک و پاکیزه ساختیم و همه برادروار روبه‌روی یکدیگر بر تخت‌های عزت بنشینند» (حجر (۱۵)، ۴۷). نکته لطیف اینکه کلمه «نزع» از معنای خاصی برخوردار است و آن این است که چنان از دل‌های آنان غل و غش و کینه و کدورت را بیرون می‌کشیم که گویی هرگز آلودگی و کدورتی نداشته‌اند.
۱۰. «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ»؛ [به همان‌ها امروز خطاب شود که] در بهشت بی هیچ خوف و اندیشه و بی هیچ‌گونه حزن و اندوه داخل شوی» (اعراف (۷)، ۴۹).
۱۱. «رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ»؛ «پروردگارا! بی تردید هرکه را تو در آتش درآوری، قطعاً خوار و رسوایش کرده‌ای و برای ستمکاران هیچ یاری وجود ندارد» (آل عمران (۳)، ۱۹۲؛ فصلت (۴۱)، ۱۶).
۱۲. «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ يَمْثِلُهَا وَيَتَرَهَقُهَا ذَلِكَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ

وُجُوهُهُمْ قَطَعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ «و کسانی که مرتکب بدی‌ها شدند، کیفر هر بدی مانند همان بدی است و خواری آنان را فرامی‌گیرد. برای آنان از [خشیم و عذاب] خدا، هیچ حافظ و نگهدارنده‌ای نخواهد بود؛ گویی چهره‌هایشان با پاره‌هایی از شب تاریک پوشیده شده. آنان اهل آتش‌اند و در آن جاودانه‌اند» (یونس (۱۰)، ۲۷).

۱۳. «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَتَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (نساء (۴)، ۵۶).

۱۴. «كَلَّمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ»؛ «هرگاه بخواهند به سبب اندوه [فراوان و غصه‌گلوگیر] از دوزخ درآیند، به آن بازشان می‌گردانند و [به آنان می‌گویند]: عذاب سوزان را بچشید» (حج (۲۲)، ۲۲).

۱۵. «يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ»؛ «خدا این‌گونه اعمالشان را که برای آنان مایه‌اندوه و دریغ است، به آنان نشان می‌دهد و اینان هرگز از آتش بیرون آمدنی نیستند» (بقره (۲)، ۱۶۷).

۱۶. ابراهیم (۱۴)، ۲۲.

۱۷. پیامبر خدا فرمود: «ننگ در روز قیامت، آدمی را رها نمی‌کند؛ چندان که می‌گوید: پروردگارا! مرا به آتش بفرستی برایم آسان‌تر است، از این حالی که دارم. با آنکه از سختی عذاب آن آگاه است.» (المستدرک علی صحیحین، ج ۴، ص ۶۲۰، ح ۷۸۲۰)

۱۸. «تَلَفَّحَ وُجُوهُهُمْ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالْحِوْتِ»؛ «آتش، [همواره] صورت‌هایشان را می‌سوزاند و آنان در آنجا [از شدت سوختگی،] زشت‌رویانی بدمنظرند.» (مؤمنون (۲۳)، ۱۰۸ - ۱۰۴)

۱۹. در قوس نزول و قبل از خلقت سایر انسان‌ها، حضرت آدم و همسرش در بهشتی بوده‌اند (ر.ک: طه (۲۰)، ۱۲۰ - ۱۲۱) که نه به سبب اعمال ایشان، بلکه هبه‌ای از سوی خداوند به آنان بوده است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۲۱). درباره «بهشت آدم ابوالبشر»، سه قول وجود دارد: یک. برخی معتقدند این بهشت، باغی از باغ‌های سرسبز دنیایی بوده است. دو. همان بهشت موعود در آخرت است. سه. بهشتی در آسمان و جدای از بهشت موعود در آخرت است (محمدی ری شهری، بهشت و دوزخ از نگاه قرآن و حدیث (فارسی - عربی)، ج ۱، ص ۲۲). صدرالمتألهین معتقد است این بهشت، غیر از بهشتی است که در آخرت به متقین وعده داده شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۹۹).

۲۰. انسان بعد از مرگ، فوراً به بهشت یا جهنم اخروی وارد نمی‌شود و تا زمان برپایی قیامت، در عالم برزخ به سر می‌برد؛ آیتی که اشاره به بهشت برزخی دارند، عبارت‌اند از: یس (۳۶)، ۲۶ -



- ۲۷؛ حج (۲۲)، ۵۸ - ۵۹؛ آل عمران (۳)، ۱۶۹. روایات بسیاری دال بر بهشت و جهنم برزخی از معصومین علیهم السلام صادر شده است. رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۸۸، ح ۳؛ همان، ص ۲۶۸، ح ۱۱۹؛ کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۴۴، ح ۱. مکانی را که در برزخ شایسته مؤمنان باشد، بهشت برزخی گویند و جایگاه بدکاران در برزخ را جهنم برزخی می نامند؛ «جنة البرزخ... لا يكون لكل أحد إلا بعد انقضاء حياته الدنياوية بموته.» (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۲۱)
۲۱. به اعتقاد صدرالمتألهین، بهشت و جهنم اخروی (آیات دال بر بهشت و جهنم اخروی: رک: صافات (۳۷)، ۴۱ - ۴۳؛ نجم (۵۳)، ۱۳ - ۱۵؛ مريم (۱۹)، آیه ۶۱؛ فرقان (۲۵)، ۱۵ - ۱۶ و...)، همانند بهشت و جهنم برزخی هستند و تفاوت آن در شدت و ضعف و نقص و کمال است: «الفرق بين الصور التي يراها و يكون عليها الإنسان في البرزخ و التي يشاهدها و يكون عليها في الجنة و النار عند القيامة الكبرى، أما يكون بالشدّة و الضعف و الكمال و النقص.» (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۳۵)
۲۲. «وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: ... قَالَ فَمَنْ أَتَّفَقَ مَالَهُ إِيْتِغَاءَ مَرْصَاةِ اللَّهِ، ثُمَّ إِمْتَنَّ عَلَى مَنْ تَصَدَّقَ عَلَيْهِ كَانَ... كَمَنْ كَانَ لَهُ جَنَّةٌ كَثِيرَةٌ التَّمَارِ، وَهُوَ شَيْخٌ ضَعِيفٌ لَهُ أَوْلَادٌ صِغَارٌ ضِعْفَاءُ فَتَجِيءُ رِيحٌ أَوْ نَارٌ فَتُحْرِقُ مَالَهُ كُلَّهُ؛ به نقل از امام صادق عليه السلام آمده است که هرکس مالش را در راه جلب خشنودی خداوند انفاق کند و سپس، بر کسی که انفاق کرده است، منت گذارد... همانند کسی است که باغی پُر از میوه دارد و خود، پیری ناتوان است و فرزندان خردسال و ناتوان دارد؛ ناگهان بادی یا آتشی می آید و مالش را به کلی می سوزاند.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۶، ص ۱۴۳، ح ۸)
۲۳. این، همان معنای معاد جسمانی است که صدرالمتألهین با بیان مقدمات و مبانی مختلف اثبات کرده و به آن معتقد است. با این بیان، معاد مورد اعتقاد صدرا، حقیقتاً جسمانی است؛ نه آن گونه که عده ای آن را مثالی گمان کرده اند.



## جاودانگی انسان از منظر امام خمینی رحمته الله علیه

ابراهیم علی پور<sup>۱</sup>

زینب خاتون شیرین کار<sup>۲</sup>

### چکیده

مسئله جاودانگی انسان، از دغدغه‌های بنیادینی است که از دیرباز تاکنون ذهن بشر را به خود مشغول ساخته و اندیشمندان به شکل‌های گوناگون، سعی در شناخت و برهانی کردن این مسئله داشته‌اند. نفس‌شناسی و مباحث آن، مدخل فرجام‌شناسی و رکن جاودانگی در حکمت اسلامی به‌شمار می‌رود. امام خمینی رحمته الله علیه با استفاده از دلایل عقلی و نقلی و استناد به مبانی فلسفی، کلامی و عرفانی، جاودانگی را ذیل استکمال نفس در سه مرحله: عمومی، خاص و خاص‌الخاص تبیین می‌کند. عوامل متعددی در تکامل نفس و جاودانگی آن نقش دارند که علم و عمل، برجسته‌ترین آنهاست. تأکید مضاعف بر نقش عمل، از اختصاصات نفس‌شناسی امام خمینی رحمته الله علیه است که با مکانیسم فقر و جودی، حرکت جوهری و اتصال به عقل فعال، تحلیل منطقی و عقلانی می‌شود. وی با الهام از حکمت متعالیه، نفس را امری مادی دانسته که در دامن طبیعت، تحت حرکت اشتدادی، قهراً و ذاتاً به سوی تجرد و جاودانگی حرکت می‌کند. ایشان فقدان ماده و فسادناپذیری مجردات را دلیل سلبی، و حرکت جوهری اشتدادی، حرکت حسی، حکمت و عدالت را از دلایل ثبوتی بر فسادناپذیری نفس می‌دانند.

واژگان کلیدی: جاودانگی، تجرد نفس، بقای نفس، استکمال، امام خمینی رحمته الله علیه.

۱. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: alipor969@yahoo.com

۲. پژوهشگر جامعه الزهراء رحمته الله علیها: z.kh.shirinkar@gmail.com

### مقدمه

رفتار آدمی جهت یافتن راهی به سوی بقا و تلاش برای حفظ حیات، نمادی از گرایش بشر به مسئله جاودانگی در طول تاریخ می‌باشد. کاوش‌های تاریخی و بررسی آثار باستانی، نشان از توجه اقوام ابتدایی به بقای انسان‌ها و حتی الوهیت یافتن آنها دارد؛ تا آنجا که مرگ، بخشی از زندگی و نقطه عطفی در حیات انسان محسوب می‌شده است. سابقه طولانی و کهن این باور، نشان می‌دهد که انسان‌ها، بر مبنای یک گرایش فطری، از نابودی گریزان و مشتاق بقا بوده‌اند. از آنجاکه این گرایش فطری و احساس درونی، همه عرصه‌های علم را پوشش داده، مسئله جاودانگی همواره جزو مباحث اصلی اندیشمندان علوم مختلف، از جمله علوم: اجتماعی، روان‌شناسی، الهیات و فلسفه بوده است. با وجود این، هیچ‌گاه بشر به اندازه دوره معاصر، ضرورت ترسیم افقی روشن فراروی خویش و عملی ساختن آموزه‌های جاودانگی را احساس نکرده است. عصری که بحران هویت، فقدان معنویت، سلب آسایش و پوچی، رهاورد آن بوده، عرضه روزآمد آموزه‌های جاودانگی، بشر را به سوی معنا بخشی به زندگی و امید به آینده سوق داده و بستری مناسب برای حل معضلات جوامع امروزی و پویایی آنها می‌گشاید.

از همین رو، امام خمینی علیه السلام معتقد است باور به جاودانگی، موجب مصونیت انسان از لغزش‌هاست و همچنین، تضمین حیات طیبه، رشد و تعالی وی را نیز به دنبال خواهد داشت (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷). این مهم، در ادیان نیز همواره جزو اصول اعتقادات بوده است؛ چراکه مبدأ و معاد، دو حقیقت بنیادین و اصولی همه ادیان می‌باشند؛ تا آنجا که دین اسلام نیز اعتقاد به جاودانگی و معاد را جزو ضروریات دین، و همچنین، از ارکان ایمان و شرط مسلمانی قرار داده است. عملی ساختن آموزه‌های جاودانگی، علاوه بر تعمیق رابطه انسان با خدا، مباحث توحیدی را نیز غنی ساخته و گام بلندی در جهت تحقق انسان کامل به شمار می‌آید. بسیاری از اصول اعتقادات ادیان، همچون: بهشت، جهنم، برزخ، حشر و حساب، و نیز: عدالت، حکمت و نظام احسن، به عنوان مهم‌ترین دغدغه دین، با جاودانگی معنا پیدا می‌کند. افزون بر آن، در دفاع از مبانی اعتقادی ادیان، زمینه پاسخ‌گویی به شبهات گذشته و روز را فراهم می‌نماید. بنابراین، بررسی مسئله جاودانگی، تحلیلی متکلمانانه در تبیین، توجیه و دفاع از آموزه‌های دینی است.

امروزه بحث جاودانگی علاوه بر کارکرد دینی، کارکردهای: سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز می‌تواند داشته باشد. امام خمینی علیه السلام به عنوان اندیشمندی جامع‌الاطراف، نگاه ویژه‌ای به جاودانگی دارد؛ به گونه‌ای که اندیشه عملی وی، در راستای این هدف پایه‌ریزی شده و در عین حال، یکی از دغدغه‌های نظری ایشان نیز تبیین و تحلیل بحث جاودانگی در فلسفه و کلام بوده و دارای نظریاتی نو و در افقی برتر در این خصوص می‌باشد؛ به طوری که از آثار پُر تعداد ایشان، دو اثر شایسته مربوط به نفس و بقای آن است. در این مقاله، آموزه‌های وحیانی و عقلانی سیر نفس به سوی جاودانگی در آثار امام خمینی علیه السلام بازخوانی و بررسی خواهد شد.

### مبانی جاودانگی انسان از منظر امام خمینی علیه السلام

از آنجاکه شالوده آموزه‌های: سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، تربیتی، اقتصادی و فرهنگی امام خمینی علیه السلام مبتنی بر انسان الهی و توحیدی بنا شده است، انسان‌شناسی نقطه عطف اندیشه‌های جامع ایشان می‌باشد. عقبه تئوریک این انسان‌شناسی جامع، تفکرات فلسفی، کلامی و عرفانی وی است. در این اندیشه، انسان، لایتناهی و از ظرفیتی بی‌منتها و همواره رو به کمال برخوردار است. این ویژگی بی‌نظیر در تمام هستی، مختص انسان است (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۱۸. همان، ج ۴، ص ۸).<sup>۱</sup> شایان ذکر است که در آثار امام خمینی علیه السلام، میان مباحث: انسان‌شناسی، نفس‌شناسی و فرجام‌شناسی، ارتباط استواری وجود دارد. این ارتباط، در حکمت صدرا نیز متبلور است. در آن حکمت متعالی، فرجام‌شناسی به وضوح، با انسان‌شناسی گره خورده و مدخل آن می‌باشد؛ به این معنا که برای فهم صحیح فرجام انسان، نیاز به انسان‌شناسی، ضروری است. اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام نیز متأثر از حکمت صدرايي بوده و موضوع جاودانگی در اندیشه ایشان، علاوه بر ارتباط با انسان‌شناسی، از مبانی فلسفی، کلامی و عرفانی برخوردار است.

تبیین جاودانگی، مبتنی بر سه اصل راهبردی در حکمت متعالیه می‌باشد.

۱. همه موجودات عالم آفرینش، از جماد، نبات، حیوان و عقول، دارای مرتبه وجودی خاصی هستند؛ اما نفس انسانی، مرتبه ثابتی ندارد و همواره در حال تکامل اشتدادی می‌باشد. به تعبیر ایشان، انسان، عصاره عالم خلقت است

(خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۱۸).

## ۱. اصالت و تشکیک وجود

بنیادی‌ترین اصل حکمت متعالیه، اصالت وجود است و می‌توان ادعا کرد تمام آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه، بر آن استوار است. از نظر امام خمینی علیه السلام نیز این اصل، اساس همه معارف است؛ تا آنجا که در سایه آن می‌توان معاد را عقلانی کرد<sup>۱</sup> (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۵۷). اصالت وجود، گویای نکات ذیل است:

الف. حقیقت و واقعیت خارجی، فقط وجود است.

ب. همه آثار، متعلق به حقیقت وجود است.

ج. همه موجودات، در حقیقت وجود، مشترک‌اند و همچنین، ملاک وحدت کثرات و

مقوم آن‌ها، وجود است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۸۵. عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۲).

مبنتی بر این اصل، امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «این‌طور نیست که وجود، منشأ خیرات و آثار باشد؛ بلکه خودش حقیقه الخیرات و حقیقه المبرّات و الآثار است» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶). از این رو، تحقق اولاً و بالذات، برای وجود است (همان، ج ۱، ص ۲۰۳) و نفس انسانی، جوهر متحقیقی است که به تکامل می‌رسد (همان، ج ۳، ص ۷۵).

تشکیک وجود که از لوازم اصالت آن می‌باشد، مبین این است که همه حقایق عینی، متعلق به وجودند و این حقایق، دارای مراتب در شدت، ضعف، تقدم، تأخر، زیادت و نقصان هستند. به این ترتیب، کثرات وجودهای خارجی، به وحدت بازمی‌گردند (همان، ج ۲، ص ۱۵۹). مطابق این معنا، نفس، یک حقیقت وجودی ذو مراتب است.

## ۲. حرکت جوهری و اشتداد وجودی

فلاسفه پیش از صدرا، حرکت در اعراض چهارگانه را پذیرفته بودند و حرکت در سایر اعراض و جوهر را محال می‌دانستند؛ اما ملاصدرا معتقد بود:

الف. اجزای عالم، اعم از جوهر و عرض، پیوسته در حال حرکت تکوینی و قهری، دائمی و پیوسته‌اند؛ به طوری که ثبات در عالم ماده وجود ندارد.

ب. حرکت، در ذات و جوهر اشیا واقع می‌شود و تحول در اعراض، جلوه‌ای از حرکت در

جوهر است.

۱. امام خمینی علیه السلام، از این اصل به عنوان اصل شریف و امّ الاصول در تبیین مباحث مبدأ و معاد یاد می‌کند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۵۷) و ایمان به واجب‌الوجود را از شعب ایمان به اصالت وجود می‌داند (همان، ص ۱۹).

ج. این نوع از تغییر و تحول، به نحو تدریجی شکل می‌گیرد.

د. تغییر و تحول، در همه اجسام یکسان نیست و از جهت شدت و ضعف، متفاوت است. نفس در هر مرتبه با حفظ کمالات موجود، به کمالات دیگری نیز دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۱).

امام خمینی علیه السلام نیز اصل حرکت جوهری را می‌پذیرد و چگونگی وجود جوهر را در تجدد و سیلان، رو به تکامل و ارتقا می‌داند<sup>۱</sup> (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۶۲). حرکت جوهری، یکی از مبانی انسان‌شناسی صدرایی، و همچنین، مبانی تکامل نفس آدمی است. بر اساس این اصل، نفس انسان که از طبیعت برخاسته، در مسیر اشتداد و تکامل، تا سر حدّ تجرد پیش می‌رود. از این رو، نمی‌توان مرزی میان مراتب قرار داد؛ بلکه جریانی پیوسته و اشتدادی است. بر اساس حرکت جوهری، اشتداد وجودی و تکامل نفس، می‌توان تبیینی نظام‌مند از جاودانگی ارائه کرد.

### ۳. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

در مورد مسئله حدوث یا قدم و جسمانی یا روحانی بودن نفس، میان اندیشمندان اختلاف نظر جدی وجود دارد. گروهی نفس را حقیقتی مجرد و قدیم می‌دانستند که به بدن تعلق گرفته و عده‌ای نیز آن را مجرد، حادث و مدبر بدن معرفی کرده‌اند. ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی خود در حکمت متعالیه، به حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس قائل شد؛ به این معنا که: الف. نفس انسان در پیدایش و ظهور در نشئه دنیوی، نیازمند زمینه مادی است. به همین دلیل، از متن ماده و طبیعت رشد می‌کند.

ب. نفس با حرکت جوهری اشتدادی و طی مراتب مختلف وجود، به تجرد نزدیک می‌شود.

ج. نفس در بقا مستقل از ماده و شرایط مادی باقی می‌ماند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷).

امام خمینی علیه السلام همسو با حکمت متعالیه، معتقد است نفس، یک وجود واحد متصل می‌باشد که در ابتدای پیدایش، فاقد هرگونه کمال<sup>۲</sup>، زاییده و ثمره عالم طبیعت، جسمانی

۱. امام خمینی علیه السلام معتقدند که جوهر، از مقولات است و حرکت، در مقولات راه ندارد؛ بلکه نحوه وجودی که ماهیت جوهر از حد آن انتزاع می‌شود، در حرکت است. از آنجا که وجود در ذات خود قابلیت شدت و ضعف داشته و پذیرای تحول ذاتی است، حرکت جوهری همواره در مسیر تکامل و اشتداد وجودی قرار دارد و وجود ضعیف در بستر این حرکت، به وجود شدید تبدیل می‌شود. حقیقتی که روزی جماد بود و روز دیگر نبات، همان روح و عقل خواهد شد.

۲. «هَلْ أُنْزِلَ عَلَى الْإِنْسَانِ حَبْرٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان: ۱).

و از نهاد جسم است که با حرکت جوهری و پیمودن مراتب گسترده تجرد در سیر صعودی عالم طبیعت، به تدریج بدن را رها می‌کند و به موجودی روحانی، مبدل شده و مستقل از ماده، ماندگار می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۰۳). ایشان معتقدند نفوس جزئی، مانند نفوس بیشتر مردم، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست؛ اما نفوس کلی، مانند نفس پیامبر و امام، روحانیة الحدوث و بقااست (همان، ص ۴۱۳). با استفاده از این اصل، امام خمینی علیه السلام تحلیلی سازگار با آموزه‌های وحیانی از جاودانگی ارائه می‌کند.

#### ۴. مبانی نقلی جاودانگی

امام خمینی علیه السلام علاوه بر مبانی عقلانی، آیات قرآن و روایات را رکن اساسی در اثبات بقای نفس می‌داند. «آیات و اخبار و احادیث راجع به آخرت، جنت و جهنم، اخباری که انسان را از دنیا اعراض می‌دهد، به یقین، یک نشئه دیگری را بیان می‌کنند» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۱۱). همچنین، آیات رجوع (همان، ص ۵۴۳)، آیات سوره بقره در قضیه حضرت ابراهیم علیه السلام و عزیز، آیات آخر سوره زلزال (همان، ص ۵۹۰) و آیات لقاء الله (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۱)، به وضوح دلالت بر وجوب تکوینی و طبیعی بقای نفس دارند.

#### رابطه نفس و بدن

بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه، انسان مانند عالم هستی دارای مراتب است؛ بدن مرتبه نازله، نفس، مرتبه متوسط و عقل مرتبه عالیه اوست. از آنجاکه این مراتب به هم پیوسته‌اند، نفس یک واحد دارای درجات می‌باشد که از یک سو به بدن و از سوی دیگر به عقل منتهی می‌شود و در این بین، قوای متعدد به نحو پیوسته و متصل قرار دارند. بنابراین، نفس و بدن، مرتبه‌ای از مراتب وجود انسان‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۶۲). امام خمینی علیه السلام نیز معتقد است نفس، نتیجه استکمال جوهری بدن و مرتبه کمالی آن است که به نحو سیال و با حرکت اشتدادی، از مرتبه طبیعت تا عالم عقل در حرکت است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۷ و ۴۰۸). همچنین، انسان، واجد هویت واحد با شئون و مراتب متعدد است؛ چنان‌که همه افعال و ادراکات انسان، به نفس نسبت داده می‌شود (همان، ص ۲۷۳). در نگاه امام خمینی علیه السلام، نسبت نفس به بدن، نسبت صورت به ماده است که با هم متحدند؛ نقش صورت را نفس، و نقش ماده را بدن ایفا می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۰۰). این نگاه، با آیات قرآنی که خبر



از خلق جدیدی بعد از تکمیل بدن می‌دهد، مطابقت دارد. در لحظه خروج از عالم طبیعت نیز نفس، بدن مناسب خود را انشا کرده و مناسب باطن خود نمود و ظهور پیدا می‌کند. ظهور شیء، حقیقت همان شیء است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۸ و ۹۶). بنابراین، نفس، نتیجه تکامل بدن مادی می‌باشد و با آن، ارتباط وجودی، ذاتی و تکوینی دارد.

### رابطه تجرد، استكمال و جاودانگی نفس

تجرد نفس، رکن اساسی جاودانگی، و از دلایل مهم بقای نفس است. از این رو، اثبات آن، به معنای اثبات جاودانگی نیز می‌باشد. امام خمینی علیه السلام معتقد است: «مادامی که صورت به حد تجرد نرسد، صلاحیت و قابلیت ثبات و بقا را ندارد و چون مجرد شد، عدم بر آن از هیچ جایی راه ندارد» (همان، ص ۱۴۵). به علاوه، استكمال نفس، تفسیر سیر نفس از جسمانیة الحدوث به روحانیة البقا، و در نتیجه جاودانگی آن می‌باشد. در نگاه ایشان، تجرد نفس، نیازی به برهان نداشته و بدیهی است؛ تا آنجا که ادیان یهود و نصاری نیز این مسئله را از ضروریات دین خود شمرده‌اند. همچنین، «تجرد و بقای نفس نزد فلاسفه نیز بدیهی و مسلم بوده؛ مگر برای کسانی که بخواهند فطرت را نادیده بگیرند» (همان، ص ۴۵. خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۶). در عین حال، ایشان طبق مشرب قوم، براهین فلاسفه پیشینیان را نقل نموده است. به دلیل اهمیت این موضوع، به چند مورد از دلایل تجرد نفس اشاره می‌شود.

### استدلال عقلی بر تجرد نفس

#### الف. استدلال از طریق تکامل قوه عاقله در کهن سالی

۱. تمام اجزای بدن انسان، پس از میان سالگی، رو به انحطاط و نقصان می‌رود.
۲. قوای روحانی و ادراکات عقلی، رشد خود را ادامه داده و به سوی تکامل می‌روند. بنابراین، قوای ادراکی انسان، مادی نیست؛ بلکه از عالم تجرد و ملکوت است. ممکن است اشکال شود که در بسیاری موارد عروض ضعف در بدن، اختلال ادراکات را به دنبال دارد؛ لکن این توهم به مدعا خللی وارد نمی‌کند؛ چراکه برای اثبات مدعا، یک فرد هم کافی است که قوه عاقله اش در کهولت سن ضعیف نشده یا در برخی اشخاص قوی نیز شود و لازم نیست که این مطلب، در همه افراد صادق باشد.

### ب. استدلال از طریق ادراک کلیات

۱. نفس انسان، کلیات و مجردات از وضع و شکل معین را درک می‌کند.
  ۲. صورت کلی مجرد، محل جسمانی ندارد.
- بنابراین، نفسی که محل ادراکات انسان است، جوهر مجرد باید باشد.

### ج. استدلال از طریق عدم تحقق خواص جسمانی در قوه عاقله

۱. تفکر در معقولات، هم‌زمان سبب قوت در عقل، استکمال نفس و همچنین نقصان در بدن است.
  ۲. شیئی واحد (تفکر) نمی‌تواند سبب دو اثر متضاد باشد.
- بنابراین، نفس، تابع خواص بدن نبوده و مجرد است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۵-۴۲).

### استدلال نقلی بر تجرد نفس

#### الف. روایات

۱. برخی اخبار و احادیث، بر مراده و صحبت انسان با ملائکه دلالت می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۳۳).
  ۲. ارتباط انسان با ملائکه نمی‌تواند جسمانی و مادی باشد.
- بنابراین، انسان دارای نفس مجرد است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴۹؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۴۳).

#### ب. آیات الهی

امام خمینی علیه السلام، نصوص متعددی در این زمینه بیان نمودند که در اینجا به بخشی از آنها اشاره می‌شود.

#### - شهود حضرت ابراهیم علیه السلام

۱. مطابق آیه قرآنی<sup>۱</sup> برای اینکه مرتبه ملکوت<sup>۲</sup> به حضرت ابراهیم علیه السلام ارائه شود، باید سنخیتی بین آن مرتبه الهی و حضرت ابراهیم علیه السلام برقرار باشد تا بتواند وجه الله را مشاهده کند.

۱. «ثُمَّ إِنَّا رَأَيْنَاهُ إِذْ يَكُونُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام: ۷۵).

۲. ملکوت، مرتبه اسما و صفات الهی می‌باشد.

۲. چراکه مقام رؤیت الهی، تحقق آخرین درجه پرواز در عالم امکان و هم‌مرزی با مرتبه واجب الوجود است.

۳. حضرت ابراهیم علیه السلام برای رسیدن به این مقام، باید دارای قوه‌ای تجردی باشد تا به واسطه آن، بر عالم ملک احاطه یابد.

بنابراین، ایشان دارای نفس مجرد هستند؛ از آنجاکه حضرت ابراهیم علیه السلام، بشر هستند و دارای نفس مجرد، بنا بر قول به عدم فصل، همه نفوس بشری، مجرد خواهند بود. این استدلال، علاوه بر اثبات تجرد نفس انسانی، مقام فوق تجرد<sup>۱</sup> را برای حضرت ابراهیم علیه السلام اثبات می‌کند.

#### - علم حضرت آدم علیه السلام به اسما

۱. مطابق کلام الهی<sup>۲</sup> حضرت آدم علیه السلام، مظهر تمام اسمای الهی و بالاتر از تمام ملائکه - حتی تمام موجودات عالم - است.

۲. بدن جسمانی حضرت آدم علیه السلام، مظهر اسم الهی نیست.

بنابراین، نفس فوق التجردی که مظهر اسم جامع «الله» است، باید موجود باشد. این نگاه، مبتنی بر رویکرد خاص فلسفی و عرفانی امام خمینی علیه السلام می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۳-۳۵).  
ادله نقلی در اثبات تجرد نفس انسانی<sup>۳</sup>، صرفاً نقش تأییدی را در نوشتار حاضر ایفا می‌کند. با توجه به ادله عقلانی مذکور و مؤیدات نقلی، نفس از نگاه اکثر فلاسفه اسلامی و امام خمینی علیه السلام امری است که در نهایت به تجرد می‌رسد.

#### استکمال نفس

در اندیشه امام خمینی علیه السلام استکمال نفس، کسب کمالات پی‌درپی با پیمودن مراتب، از مادی محض تا تجرد تام می‌باشد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۳). از آنجاکه چنین امری تنها با حرکت جوهری اشتدادی امکان‌پذیر است، نفس طی این حرکت، مبتنی بر اصل جسمانیة الحدوث

۱. این اصطلاح، در بیان امام خمینی علیه السلام مقامی است که نفس در آن فاقد ماهیت بوده و فوق مقوله به حساب می‌آید. از این رو، نفس در این مرتبه، حدّ یقف ندارد؛ «أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۳).

۲. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱).

۳. بحث از تجرد نفس، امری است که فلاسفه و متکلمان از آن در بحث جاودانگی استفاده کرده‌اند.

و روحانیه البقا، سیر تکاملی خود را از حقیقتی مادی آغاز کرده و پس از پیمودن مراحل عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی، به مقامی می‌رسد که علاوه بر حقیقت جسمانی، واجد حقیقتی روحانی نیز می‌شود. با رسیدن نفس به این مرتبه، انسان دارای صورتی به نام نفس ناطقه و ماده‌ای به نام بدن شده و هر لحظه، مراتب وجودی مختلف را سپری کرده و در سیری تدریجی و کاملاً قهری، به جسم برزخی<sup>۱</sup> تبدیل می‌شود (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۳۹)؛ به بیان دیگر، حرکت تکاملی پیوسته و تدریجی، تا آنجا ادامه دارد که نفس از ماده و آثار آن رها شود. این امر، موجب لطافت و کمال هویت انسان شده و جسم او را نیز قوی و شدید می‌کند<sup>۲</sup> (همان، ص ۲۴۲). همچنین، نفس انسان با رهایی اشتغالات طبیعی و قطع علاقه از بدن، متعین و قوی‌الیراده شده، توانایی ایجاد و تصرف را کسب کرده، در واقع، با تمام حقیقتش ظهور می‌کند. در این مرتبه، عقل نامیده می‌شود (همان، ص ۲۴۵ و ۲۴۶). این تغییر و تحولات، لازمه ارتقا به مراتب عالی و نیز لازمه کسب استقلال نفس می‌باشد که امام خمینی علیه السلام از آن به «موت»<sup>۳</sup> تعبیر می‌کند (همان، ص ۲۴۴).

نفس ناطقه در مسیر استقلال، رهایی از ماده و رسیدن به مجرد تام، سه مرحله را پشت سر می‌گذارد:

### الف. مجرد مثالی، خیالی یا برزخی

تجرد مثالی، نازل‌ترین درجه مجرد است که با حرکت از ماده محض تا عقل محض پدید می‌آید. نفس در مرتبه مجرد مثالی و غیرتام، می‌تواند تصویر خیالی از اشیا ترسیم کند؛ «در حقیقت، نفس در این مرتبه، برای درک صور جزئی خلق شده است و نمی‌تواند کلی را درک کند» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۸). از آنجا که نفس حیوان نیز واجد این نوع از مجرد

۱. جسمی که در خواب می‌بینیم، جسم برزخی است. امام خمینی علیه السلام معتقدند: «چون این آخرین درجه رجعت الی الله نیست، منافات ندارد که جسم و جسمانیات، به صورت جسم برزخی باشد؛ چنان‌که مفاد بعضی از آیات دیگر، همین است که آن نشئه، نشئه‌ای جسمانی است» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۴۹).

۲. به باور امام خمینی علیه السلام، ضعف چشم و گوش و سایر اعضای انسان در طول زمان، نشانه تبدیل جسم طبیعی به جسم برزخی می‌باشد.

۳. حیات ثانوی ملکوتی، انتقال از نقص به کمال، استقلال نفس، فطام النفس عن الطبیعه، انتقال از نشئه ظاهره ملکویه به نشئه باطنه ملکوتیه، تعبیر امام خمینی علیه السلام از موت است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۳۷).

می باشد، این مرتبه را مجرد حیوانی نیز می نامند. اغلب انسان ها به واسطه حرکت جوهری، غیراختیاری و جبری، به این مرتبه که عامل بقای موجودات است، رسیده و بعد از مرگ، در همین مرحله جاودانه می مانند (همان، ص ۴۳۷. خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۳ و ۲۴). به مرتبه مجرد مثالی، اولین قدم نفس برای بقا، مرحله عمومی جاودانگی گویند.

### ب. مجرد عقلی

مرحله ورود نفس به عالم عقول - عالم وصل و اتحاد - مجرد تام عقلانی نام دارد. قوه عاقله نفس، در این مرتبه به فعلیت رسیده و عاری از همه شئون ماده، حقیقت های عقلی مجرد را - و نه صرف مفاهیم عقلی - درک می کند. به علاوه، نفس در این مرتبه<sup>۱</sup>، واجد ماهیتی معین، مشخص و متمایز از سایر مجردات شده و قدرت خلاقیت و تصویرسازی می یابد. از آنجا که رسیدن به این مقام با حرکت جوهری اختیاری همراه است، برخی نفوس قادر بر ادراک صور مجرد عقلی اند<sup>۲</sup> (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴. اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۶). نفوس لطیفی که با مبادی عقلی ارتباط عمیق پیدا کنند، همراه ادراک معقولات به گونه ای اتحاد و این همانی نیز با مدرک خویش می یابند. در نتیجه، بعد از مرگ با رشد وجودی و ورود به مرتبه غیرمادی و جاودانه که شامل مرحله مثالی نیز می باشد، همراه دیگر عقول جاودانه می مانند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۲۹-۱۳۹. خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴۳، ص ۳۱۹). اتحاد با عقل کلی، کمال ویژه نفس ناطقه است که انسان عالم عقلی، مشابه عالم عینی می گردد (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۶۵).

۱. «مرتبه ای که نفس در آن یک هویت صرف، خالی از تعدد مراتب و تکثر حیثیات است و فقط با وجود و ماهیت تحلیل می شود» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۹۰) و «از این جهت که وجودی بما آئه انسان و صرف انسانیه و اصل انسانیه می باشد، محیط بر تمام افراد انسانی است و احاطه بر تمام وجودات زید و بکر و خالد و عمرو و غیره دارد و این وجود عقلانی، احاطه قیومی بر افراد طبیعی و برزخیه دارد و ماهیت آن هم ماهیت کلی قابل صدق بر کثیرین است. نفس، بمرتبهها العقلیه می تواند تجزیه بین اصل وجود و ماهیت آن وجود کند و این عمل، فقط در مرتبه و نشئه عقلانی امکان دارد» (همان، ص ۳۹۱).

۲. «فعلاً که در نشئه طبیعی هستیم، در نشئه برزخیه هم هستیم و از عالم برزخ هم حظی داریم؛ منتها کثیری از ما اصلاً به مرتبه عقلانی نمی رسیم و آنها که می رسند، همین الآن رسیده اند. ما فعلاً دو نشأته هستیم؛ نشئه طبیعی و نشئه برزخی» (همان، ص ۳۸۶).

### ج. تجرد فوق عقلی (مقام لا یقینی نفس)

امام خمینی علیه السلام، علاوه بر مقام تجرد، جایگاه رفیع تری را نیز برای نفس اثبات می‌کند. در اندیشه مشهور فلاسفه، فقط واجب الوجود دارای وجودی صرف و فاقد ماهیت است؛ اما شارحان حکمت متعالیه معتقدند، نفس تا جایی صعود می‌کند که علاوه بر ماده، از ماهیت رها شده و بدون حد و مقام معلوم، وجهه الهی و ملکوتی خدا را مشاهده کند. از این رو، نفس، به وجودی صرف، گوهری بسیط، فانی در خدا، محو در ذات حق و غیرقابل اشاره عقلی مبدل می‌گردد. این، آخرین مقام تمایز ممکن از واجب است که معدودی از نفوس، مانند نفوس انسان‌های کامل، حدّ یقف ندارند و با ادامه حرکت اشتدادی، به این مرتبه از تجرد و بقا نایل می‌آیند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۳۱. اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۹۸). به تعبیر حکما، انسان در این مقام، وحدت عددی ندارد؛ بلکه وحدت حقه ظلیه دارد (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۶. همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۹).

از این رو، نفس انسان طی سه مرحله: عمومی، خاص و خاص‌الخاص، جاودانه خواهد ماند.

### عوامل مؤثر در کسب تجرد و استکمال نفس

#### الف. ماده و امکان استعدادی

ماده، تنها بستر رشد انسان و راه رسیدن به عالم معنویت و نیز ظرفی برای حرکت و ترقی است؛ حرکت و استکمال، بدون ماده، مفهوم خود را از دست می‌دهد. علی‌رغم اینکه ذات ماده، تاریکی محض و فقدان بوده، ولی پتانسیل رسیدن به مراتب و هر فعلیتی در آن موجود است. از این رو، ماده، مدخل حرکت می‌باشد و بدون آن، ترقی کردن محال است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۷۰ و ۹۷. اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۰۰ و ۲۶۶). امام خمینی علیه السلام، علاوه بر توجه به نقش برجسته ماده در کمال و استکمال، زلالت و شفافیت آن را نیز برای رسیدن نفس به مراتب بالای تجرد، لازم و ضروری می‌داند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۹۹ و ۱۲۵). در نگاه ایشان، هنگام رهایی و استقلالِ نفس از ماده، حرکت و استکمال در آن متوقف می‌شود و نفس با همان مرتبه دنیوی خود، جاودانه می‌ماند؛ چراکه «در برزخ، قوه و ماده نیست و آنجا محلّ توقف جسم طبیعی در جسمیت است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۷۰)؛ هرچند استکمال به

۱. به این معنا که تحت تدبیر و مالکیت الهی بودن تمام موجودات عالم را می‌بیند.

نحو دیگری امکان پذیر می باشد؛ به این معنا که با برطرف شدن آلودگی ها، اوصاف ظلمانی و امور بیگانه با نفس - به واسطه عذاب قبر و فشارهای دیگر - کمالات روحی متجلی می شود<sup>۱</sup> (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۱. اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۰۳).

## ب و ج. علم و عمل

علم و عمل، از مهم ترین عوامل استکمال نفس آدمی به شمار می روند که به اعتقاد حکمای اسلامی، از خواجه تا ملاصدرا، جزو فضایل نفس محسوب می شوند؛ فضایل، خود دارای دو قسم عقلانی و اخلاقی اند که هرکدام نقش بسزایی در کمال و تجرد نفس دارند؛ چه آنکه انسان، در سایه علم و عمل خود، اشتداد وجودی یافته و به مراتب عالی تجرد دست می یابد. نقش علم و عمل به مثابه تغذیه روان، سرچشمه رشد و کمال آدمی است<sup>۲</sup> (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۶ و ۴۶۹). مدرکات و معقولات انسان، علاوه بر اینکه نفوس را از قوه به فعل و از نقص به کمال سیر می دهند، از مراتب علم محسوب می شوند<sup>۳</sup> (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۴۴). از منظر امام خمینی علیه السلام، مؤثرترین معرفت ها در این جهت، معرفت قلبی به حقایق است که با ورود معقولات به قلب حاصل می شود (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۱۲). نفوس محروم از علم و ادراک و دور از تمدن علمی و

۱. «ترقیات دار الآخرة المعبر عنها بزيادة الدرجات مثلا و كذلك التي وقعت في البرازخ فتكون بالقاء الغرائب والحجب والكدورات والهيئات المظلمة بضغطة القبر والتعذبات نعوذ بالله منها فتحصل التجليات بعد صفاء المرأة وتقع الشفاعة الكبرى» (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۱).

۲. «فضایل عقلانی، همان علم است و مقصود از علم، عقل است؛ چراکه علم و عقل، یک قوه اند که یکی پذیراست و دیگری دانا. همان که پذیرد، داند و همان که داند، پذیرد» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۴۶۳ و ۴۵۶). همچنین، عقل که از ساحت های نفس آدمی است، به دو مرتبه عقل نظری و عقل عملی - که هرکدام خود از مراتب طولی دیگری برخوردارند - تقسیم می شود. ملاصدرا تعقل را به اتحاد عاقل و معقول تعریف می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۲). این اتحاد - به تعبیر عرفا، فنا - به موجب حرکت نفس - به تعبیر عرفا، سلوک - حاصل می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۹۸). از این رو، استکمال، از طریق این قوه ادراکی که ویژه و خاص انسان است، تحقق می یابد.

۳. همچون محسوسات که مرتبه ضعیف علوم اند. معقولات نیز، مرتبه عالی علوم هستند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۴۵۶. اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹). «گوهر نفس ناطقه، به نور علم، سعه وجودی پیدا می کند؛ چراکه علم، وجودی نوری و فعلیتی عاری از ماده است و نفس ناطقه با یافتن فعلیت های وجودی نوری، به تدریج از مرتبه ای به مرتبه دیگر که مرتبه مدرک اوست، انتقال و استکمال می یابد.» از این رو، علم و ادراک، منشأ استکمال است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۳).

عملی، در مرتبه تجرد برزخی حیوانی می‌مانند<sup>۱</sup> (همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۲۳). از این رو، آنچه را که با قوت برهان و سلوک علمی ادراک می‌شود، باید با قلم عقل به صفحه قلب نگاشت تا با رهایی از قید و بند مباحث علمی، حقیقت ذل عبودیت و عزربوبیت به قلب برسد (همو، ۱۳۷۰، ص ۱۱). عمل انسان، مظهر کمالات نفس و علت مفیضه آن می‌باشد؛ به دلیل آنکه فرایند تکامل و شکل دهی ساختار وجودی نفس، به موجب تکرار عمل مطابق دستور عقل و رسوخ آن عمل در نفس پدید می‌آید. از این رو، نفس با افعال خود نیز استکمال می‌یابد و از آنجا که حرکت نفس آدمی به سوی صورت عمل است، عبادت، از صور مقرب انسان به منشأ وجود و موجب استکمال نفس به شمار می‌آید (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۷). بنابراین، عمل نقش مهمی در ارتقای نفس به مراتب بالای تجرد دارد و علم مؤثر در استکمال نفس، علمی است که علاوه بر اینکه به معرفت قلبی تبدیل شده، وارد عرصه عمل شود.

امام خمینی علیه السلام معتقدند که فرایند استکمال نفس انسان، با دو اصل حکمت و حریت محقق می‌شود. حکمت، همان علم و اندیشه در نظام حاکم بر عالم است و حریت، رهایی انسان از بندگی حرص، طمع و حسد و... می‌باشد که در حیطه عمل است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴۳، ص ۳۱۹). بنا بر این رویکرد، ایشان نفس را واجد دو قوه متمایز، با کارکردهای متفاوت در حیطه علم و عمل، معرفی می‌کند که به کارگیری هر دو قوه با هم، انسان را به کمال می‌رساند (از عقل نظری به قوه هادیه، و از عقل عملی به قوه عامله یاد می‌کند) (همو، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۵۴۱). در رویکردی دیگر، نفس را دارای دو قوه ادراک و تحریک دانستند؛ قوه ادراک را عقل نظری، و عملی و قوه تحریک را شهوت و غضب معرفی کردند. بنا بر این تقسیم، عقل نظری و عملی، یک قوه و زیرمجموعه ادراک است (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱).

اندیشمندان در خصوص تقدم یا تأخر عقل نظری بر عقل عملی و یا شرافت هر کدام نسبت

۱. چراکه انسان، مساوق علم و عمل است و آن دو، با نفس انسانی، اتحاد وجودی دارند و به واسطه آنها نفس، وسعت وجودی می‌گیرد. از این رو، هر قدمی به سوی علم و دانش، اثری وجودی در ذات انسان گذاشته و مرتبه‌ای از وجود او را انشا می‌کند. بنابراین، همراه علم، کمالی نیز حاصل می‌شود. به این ترتیب، نفس، به واسطه حرکت جوهری و وصول به عالم مافوق، اتحاد با عقل فعال یافته و تحت تکمیل و تصرف عقل مفارق، به استکمال وجودی می‌رسد. ادراک و علم، علاوه بر اینکه سبب ارتقای نفوس به مراتب بالای تجرد و رسیدن به کمال است، همچنین، ضامن حیات و فعلیت نفس و مقوم انسان می‌باشد. علم، مقوم روح انسان و عمل، تشخیص دهنده بدن انسان است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۴۹۳ و ۴۹۶. همو، ۱۳۶۲، ص ۳۳۴).



به دیگری، نظریات مختلفی ارائه نمودند؛ برخی از حکما باور به برتری فضایل عقلانی و علوم نظری دارند؛ تا آنجا که از آن به عنوان رأس الفضائل تعبیر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۸۹). ملاصدرا در تفسیر آیات تفکر در خلقت آسمان و زمین، بزرگ‌ترین وسیله تقرب به خدا و دستیابی به فوز و سعادت اخروی را علم دانسته و آن را مقدم بر عمل و طاعت معرفی می‌کند. به عقیده ایشان، علم نهایت ثمر و غایت ترقی و کمال می‌باشد. به علاوه، کمالات علمی، برخلاف کمالات اخلاقی، در ضمیر انسان ماندگار و دائمی‌اند. ایشان در توجیه دیدگاه خود معتقدند که علم، از مبدأ مافوق اثر می‌پذیرد و موضوعش، معارف قدسی است؛ در حالی که عقل عملی و عمل، متوجه عالم طبیعت است و به تنزل نفس می‌انجامد. از این رو، چنانچه نفس پیشوای بدن است، علم پیشوای عمل قرار گرفته و بیشترین نقش را در استکمال نفس ایفا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۳۹. حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰۷). امام خمینی علیه السلام نیز معتقدند: «علم، یک حقیقت غیرمتناهی، از افضل کمالات، اعظم فضایل، اشرف اسماء الهیّه و از صفات موجود بما هو موجود است»؛ بلکه ایشان همانند ملاصدرا علم و وجود را مساوق دانسته و به این همانی آنها حکم می‌کند: «دار وجود، دار علم است و ذره‌ای از موجودات، حتی جمادات و نباتات، خالی از علم نیستند» (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۹. همو، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۴۹۶). همچنین، کسب علم را گام اول، سنگ زیرین و از شروط ضروری سلوک معرفی می‌کند؛ چرا که عقاید حقه را «انواری روشنی بخش روح و قلب و سرمایه نجات و سعادت ابدی و سرچشمه لقای الهی و بذر جوار محبوب» می‌داند (همو، ۱۳۸۰، ص ۳۹. همو، ۱۳۷۰، ص ۷۳). ایشان ضمن توجه به هم‌زمانی تأثیر علم و عمل در استکمال نفس، معتقدند که هر دو، بالی برای تعالی و تکامل انسان‌اند که به غایت واحدی ختم شده و موجب تخلق به اخلاق الهی و باقی به بقای الهی می‌شوند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴). از آنجا که علم و عمل بازگشت به یکدیگر دارند و نوعی این همانی بین آنها برقرار است<sup>۱</sup> (همان، ص ۳۴۱)، علم به تنهایی، انسان را به کمال نمی‌رساند و کاملاً با عمل تلازم و تعامل دارد. همچنین، ایشان به مقدمه بودن علم بر عمل نیز توجه دارند<sup>۲</sup>

۱. «عقل نظری هم به عملی برمی‌گردد؛ چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع شود، به مرتبه دیگر آن سرایت می‌کند» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۴۷).

۲. «علوم به هر درجه که هستند، چه علم المعارف باشد یا غیر آن، طریق وصول به جنت مناسب با آن است و سالک طریق هر علمی، سالک طریقی از طرق بهشت است. علم، مطلقاً طریق به عمل است؛ حتی علم المعارف؛ منتها آنکه علم المعارف،

(خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۴) و معتقدند مسیری که انسان تا ظهور عمل طی می‌کند، از عقل می‌گذرد؛ عمل عقلانی شده، با گذر از عالم خیال و برزخ، به روح و جسم انسان می‌رسد و سپس، عمل انجام می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۲۷).

دیدگاه خاص امام خمینی علیه السلام، در موضوع استکمال نفس به واسطه علم و عمل، اصالت، افضلیت و اولویت حکمت عملی است<sup>۱</sup> (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۷). نگاه عمل‌گرایانه و اولویت دادن به عمل، به عنوان ثمره نظر و مهم‌ترین طریق، صرفاً نگاهی کاربردی و ابزارانگارانه نبوده، بلکه تأکیدی بر حکمت عملی است. ایشان با رویکردی عرفانی، عقل عملی را برتر از عقل نظری می‌داند. از منظر عرفان، عمل نقش مهمی در غلبه وحدت و فنای در وجود حقیقی دارد. از این رو، بیشترین نقش را در استکمال ایفا می‌کند<sup>۲</sup> (همو، ۱۳۷۰، ص ۹۳).

ابزار و نیروی سلوک و تقرب به خدا، عشق است؛ اما علم و عقل، در تضاد با عشق بوده و از آن بیگانه‌اند؛ چراکه علوم عقلی، علت‌نگر، وابسته به حس و خیال، کثرت‌بین، فاقد درک وحدت هستی و متناهی‌اند و با آن نمی‌توان به حقیقت ماورا راه یافت و به صورت نامتناهی به سوی الله سلوک کرد<sup>۳</sup> (همو، ۱۳۷۷، ص ۵۵). بنا بر این دیدگاه، همه علوم - حتی علوم معارف - عملی‌اند<sup>۴</sup> (همان، ص ۹). علم توحید که در شمار اصول اعتقادی قرار می‌گیرد،

اعمالی است قلبی و جذباتی است باطنی که نتیجه آن اعمال و جذبات، و صورت‌بافته آنها، صورت جنت ذات و بهشت لقا است. پس، سلوک طریق علم، سلوک طریق طریق جنت است، و طریق طریق نیز طریق است» (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۴).

۱. «علوم، مطلقاً عملی هستند؛ حتی علوم معارف که یک نحوه عملی در آنها نیز هست. علم احوال قلوب و کیفیت صحت و مرض و صلاح و فساد آن، از علمی است که صرفاً مقدمه عمل و طریق علاج و اصلاح آن است و ادراک و فهم آن، از کمالات انسانی به شمار نیاید» (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۷).

۲. «جمع علوم، عملی است؛ حتی علم توحید. شاید از کلمه «توحید» که «تفعیل» است، عملی بودن آن نیز استفاده شود؛ چه که به حسب مناسبت اشتقاق، توحید از کثرت رو به وحدت رفتن و جهات کثرت را در عین جمع مستهلک و مضمحل نمودن است و این معنی، با برهان حاصل نیاید؛ بلکه به ریاضات قلبیه و توجه غریزی به مالک القلوب. باید قلب را از آنچه برهان افاده نموده، آگاه نمود تا حقیقت توحید حاصل شود» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۹۳). «ممکن است انسان، برهان داشته باشد؛ ولی در مرتبه کفر و شرک باقی بماند؛ ولی عقل عملی، همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است؛ لذا کمال انسان، به عقل عملی اوست؛ نه به عقل نظری» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴).

۳. «با پای استدلالی چوبی می‌خواهیم این راه پُرپیچ و خم و طریق پُرخطر را طی کنیم و با این عده و عده به مقصد نمی‌رسیم و از رهروان منزل عشق بازمی‌مانیم» (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۵۵).

۴. «نزد علماء مشهور است که یک قسم از علوم است که خودش منظور است، فی نفسه - که در مقابل علوم عملیه است

از مقدمات عمل و توحید عملی به شمار می‌رود<sup>۱</sup> (همان). امام خمینی علیه السلام، مکرر بر اولویت نقش عمل تأکید کرده و علم بدون عمل را حجاب اکبر معرفی می‌کند<sup>۲</sup> (همو، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۴۴۹ و ۴۵۰)؛ به دلیل اینکه با اتکا به عقل، مصالح و مفاصد غیبی اعمال و طریق وصول به سعادت و رهایی از شقاوت شناخته نمی‌شود. ایشان عمل را نسخه اصلاح امراض نفسانیه و ضرورت شریعت می‌داند (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰). به همین دلیل، در نگاه ایشان کمال انسان از ناحیه عقل عملی حاصل می‌گردد و عقل نظری صرف و اشتغال به اصطلاحات، کمال بخش نیست و چیزی جز مفاهیم عاید انسان نمی‌کند؛ چنان‌که علم شیطان نیز مانع سقوطش نشد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴). دلیل بر اصالت عمل و معرفی علم به عنوان راه رسیدن به مطلوب، ویژگی خاص فعل است که موجب خروج تدریجی نفس از قوه به فعل شده و انسان را صاحب مرتبه‌ای خاص از وجود می‌کند. از نگاه نگارنده، این بیان و تأکید بر عمل، به عنوان فرو کاستن دیدگاه نظری نیست؛ بلکه ایشان بیشتر طریق عمل را برجسته می‌کنند؛ چه آنکه عموم مردم با این طریق انس می‌گیرند.<sup>۳</sup> طرح جدید ایشان جهت تحقق حکمت عملی در راستای تربیت ابعاد وجودی انسان، توانست نظریه‌های فلسفی را در مقام عمل تحقق و عینیت بخشد.

– در نظر قاصر درست نیاید؛ بلکه جمیع علوم معتبره را سَمَتِ مَقْدَمیت است؛ منتهی هریک برای چیزی و به طوری مقدمه است» (همان، ص ۹).

۱. «پس، علم توحید و توحید علمی، مقدمه است برای حصول توحید قلبی که توحید عملی است... ای عزیز!... علم فقه، مقدمه عمل است... و ما را سروکاری با توحید و تجرید که قره العین اولیاء علیهم السلام است، نبوده و نیست. و آن شعبه از علم فقه که در سیاست مُدُن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است نیز مقدمه آن اعمال است که آنها دخالت تام تمام در حصول توحید و معارف دارند» (همان).

۲. مانند این موارد: «کوشش کن در عمل!»، «در رفع حُجُب کوش نه در جمع کُتُب»، «انباشتن علوم – گرچه علم شرایع و توحید باشد از حُجُب نمی‌کاهد؛ بلکه افزایش دهد» و «سرگرمی به علوم، حتی عرفان و توحید اگر برای انباشتن اصطلاحات و برای خود این علوم است – که هست –، سالک را به مقصد نزدیک نمی‌کند؛ بلکه دور می‌کند؛ العلم هو الحجاب الأكبر».

۳. «نمی‌گویم از علم و عرفان و فلسفه بگیریز و با جهل عمر بگذران، که این انحراف است، می‌گویم کوشش و مجاهده کن که انگیزه الهی و برای دوست باشد و اگر عرضه کنی، برای خدا و تربیت بندگان او باشد نه برای ریا و خودنمایی» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۴۵۰). «باید با قدم علم، لنگان لنگان پیش روی و این هر علمی باشد حجاب اکبر است که با ورود به این حجاب به رفع حجب آشنا می‌شوی» (همان، ج ۲۰، ص ۴۳۹).

## تحلیل عقلانی مکانیسم استکمال نفس (بررسی چگونگی تأثیر عوامل بر جاودانگی)

### الف. فقر وجودی

بر اساس رابطه علت و معلولی در جهان هستی، علت، امری حقیقی و معلول، شأن و جهتی از علت می باشد. بنابراین، همه موجودات، جهت و شأنی از حقیقت یگانه عالم هستند<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۲). وجود انسان، بسان تمامی ممکنات، ممکن الوجودی عین الربط و وابستگی محض به غنی مطلق و ذات حق بوده و حقیقتی غیر از علت مفیضه اش ندارد؛ چراکه حقیقت معلول، چیزی جز فقر وجودی، احتیاج و وابستگی به علت نیست.

به نظر امام خمینی علیه السلام آیه «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) به این مطلب اشاره دارد که انسان در بین موجودات هستی، حرکت تکاملی خویش را از پایین ترین و ضعیف ترین مرحله وجود شروع می کند. به همین دلیل، صورت نوعیه انسان از بین انواع حیوانات، ضعیف ترین صورت بوده و به لحاظ ابزارهای حسی و حرکتی، در حدّ پایینی قرار دارد و این ضعف و قوه در انسان، منشأ حرکت به سوی کمال و ترقی است؛ چه آنکه برخی نفوس انسانی در مسیر تکامل، عقل بالفعل شده و به شریف ترین قوه قدسی و رتبه اعلا از عقول می رسند؛ درحالی که سایر حیوانات، به طور معمول، در همان کمال حیوانی ابتدایی خود متوقف هستند (مرتضوی نگرودی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۵). از این رو، انسان با درک فقر و نیاز وجودی خویش و به دنبال آن، طلب خالق و معبود غنی، به مقام فنا که عین بقاست، می رسد. به همین دلیل، می توان گفت فقر وجودی، امری منفی نبوده؛ بلکه سبب کمال طلبی انسان می شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۲، ۴۷ و ۵۶. طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳ و ۱۹۴). از آنجاکه این قوه همواره همراه انسان است، سیر کمالی آدمی ابدی می باشد.

### ب. حرکت جوهری اشتدادی

حرکت جوهری اشتدادی، به عنوان یکی از ارکان حکمت متعالیه، مهم ترین نقش را در استکمال نفس آدمی دارد؛ چه آنکه استکمال بدون حرکت که به انحای گوناگون رخ

۱. «معلولیت و صرف ربط و تعلق به مبدأ بوده و به تمام هویت متعلق و مربوط به مبدأ بوده؛ چنان که مبدأ به تمام هویت متعلق و مربوط الیه است و قیام وجودی او به وجود قیومی مبدأ است، تنها فرق از این جهت است که مرتبه او ناقص و نازل است و الا او آیت معلولی مبدأ بوده و هر کمالی که در مبدأ به نحو اعلی و فوق التمام و وجوب بالذات وجود دارد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۷۹).

می‌دهد، ممکن نیست و حرکت استکمالی نفس نیز امر ذاتی و وجودی است و فقط با حرکت جوهری و اشتدادی معنا یافته و محقق می‌شود. بنابراین، حرکت جوهری بستری برای کمال نفس است که از طریق آن، نفس استکمال می‌یابد.

از منظر امام خمینی علیه السلام، کل عالم - با حرکت جوهری غیراختیاری - به سوی کمال رهسپارند. در این میان، نفس نیز به تدریج، ماده را رها نموده و «در سیر جوهری قهری طبیعی، با فضایل و یا رذایل به استکمال می‌رسد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۶). در انتهای سیر طبیعی حرکت نفس، نیاز نفس به بدن - که مثل نیاز صورت به ماده بود - پایان می‌یابد و بدن به نفس محتاج می‌شود. در این حال، نفس، بدن را خلق می‌کند و به این ترتیب، انسان به واسطه حرکت جوهری ذاتی، صاحب بدنی با جسم خالص<sup>۱</sup> شده و به کمال می‌رسد (همان). خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۸۵). به علاوه، علت غایی در خلقت موجودات نیز مبین حرکت نفس و اشتداد آن به سوی بقاست<sup>۲</sup> (همان، ص ۱۱۱. اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶). هر موجودی به جانب غایت طبیعی خویش و آنچه لازمه طبیعت اوست، در حرکت است؛ غایت خلقت انسان، عالم غیب مطلق است؛ آیات و روایاتی نظیر: «يَا أَيُّهَا آدَمُ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِ الْجَلِي» (شیخ حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۱)، «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه، ۴۱)، «وَإِنَّا اخْتَرْنَاكَ» (طه، ۱۱۳)، گویای این مطلب است که انسان برای خدا ساخته و برگزیده شده و به همین دلیل، غایت سیر انسان، وصول به «الله» و معاد او «إِلَى اللَّهِ» است و دیگر موجودات توسط انسان به خدا رجوع می‌کنند؛ یعنی مرجع آنها انسان است؛ البته نه هر انسانی، بلکه انسان کامل (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۳). از آنجاکه فاعل و غایت نفس، ذات زوال‌ناپذیر حق است، نفس به بقای ذات واجب‌الوجود، باقی است. انسان، تنها موجود مختار هستی، این توانایی را دارد که ضمن سیر جوهری اختیاری، کسب فعلیات عقلیه کرده و ذات خود را مختارانه با درک حقایق عقلی به فعلیت برساند. از این رو، عمل ارادی و اختیاری، در استکمال عقلانی نفس ضروری است

۱. «جسم خالص آن وقت است که این حقیقت بتواند خودش را از مُعَانَقَتِ لاجِسْمِ که هیولی است، استخلاص کند و مادام که هیولی هست، حرکت هست و تا حرکت هست، تعیین ندارد و انسانی که فعلاً در طبیعت است و دارد رو به کمال می‌رود، انسان خالص نیست؛ چون در حرکت بین محوَضَةُ الفِعْلِ و صِرَافَةُ القُوَّةِ است و از هر درجه‌ای که می‌گذرد، نقص آن درجه را به جا می‌گذارد؛ تا روزی برسد که نقص عالم طبیعت را به زمین بگذارد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۷۳).

۲. هرچند افرادی در حیوانیت به مجرد تام می‌رسند.

(خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳۰، ص ۳۲۷). به همین دلیل، امام خمینی علیه السلام معتقدند که کمالات دنیوی طی دو مرحله، غیراختیاری و اختیاری، رخ می‌دهد.

### ج. اتصال به عقل فعال و افاضه فیض

عقل فعال، نقش مهمی در استکمال نفس دارد؛ هرچند زمینه اتصال به عقل فعال را علم و عمل و کمالات ایجاد می‌کنند. علم و عمل، به مانند قوه و ماده و اتصال به عقل فعال، صورت و حقیقت استکمال است؛ به این معنا که به واسطه اتصال، مکانیسم تأثیرگذاری علم و عمل بر استکمال آدمی، به مرحله کارآمدی و اثربخشی می‌رسد.

عقل فعال، نزدیک‌ترین عقول به انسان‌ها، عاقل، معقول، عاری از قوه و ماده و مفیض صور کمالیه است و همچنین، علت فاعلی حصول صور معقولات در نفس و سبب خروج نفوس انسانی از قوه به فعل می‌باشد و اتصال نفس به آن، سبب رؤیت حقیقت اشیا و علم نفس به آنها می‌باشد و نیز در پرتو اتحاد عالم و معلوم به واسطه عقل فعال، معرفت شهودی - حضوری به وجود حق و اسما و صفات حاصل شده و کمال رخ خواهد داد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۶. ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۵۹). نفس به دلیل لطافت، به هرچه رو کند، با آن متحد و یگانه می‌شود و با پذیرش صور ادراکی، عینیت و این‌همانی بین آنها برقرار شده و به همان صورت استکمال می‌یابد. عدم اتحاد، موجب ازهم‌گسیختگی و در نتیجه، علمی برای نفس حاصل نمی‌شود. البته اتصال به عقل فعال، در همه به یک مرتبه صورت نمی‌گیرد؛ بلکه این اتحاد به اندازه ظرفیت وجودی انسان رخ می‌دهد؛ چه آنکه نفس همه صور موجود در عقل فعال را درک نمی‌کند و فقط مُدرک صور عقلی ویژه استعداد خود است. از این رو، اتحاد و اتصال، بلکه فنای نفوس در عقل فعال، دارای مراتب و به اندازه استعداد نفوس می‌باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷. اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۹۶). فیض نیز از ناحیه این اتصال و اتحاد رخ می‌دهد. بنابراین، عقل فعال، نسبت به سایر عوامل، نقش برجسته‌ای در استکمال دارد<sup>۱</sup> (همان، ص ۴۱۹).

در نگاه امام خمینی علیه السلام، بدون فیض و موهبت مفیض، همه عوامل بی‌اثرند (همان، ج ۱، ص ۲۶۷). حرکت جواهر عالم، افاضه به ماده، انشای خلقتی دیگر و انتقال به نشئه دیگر،

۱. «عقل فعال، علت وجود و بقای نفس است» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹). عقل فعال، حافظ مدرکات نفس است و هرچه حافظ مدرکات نفس باشد، حافظ خود نفس نیز می‌باشد. بنابراین، عقل فعال، حافظ نفس است.

همگی بر عهده مبدأ فیاض است. نفس به تنهایی قادر به ادراک عقلانی نیست و امری قدسی و مفارق از ماده و وابستگی‌های آن، نفس را از ماده به سوی تجرد می‌کشد. از آن امر قدسی، به «گوهر نوری» تعبیر می‌کنند. «گوهر نوری نوربخش و روان‌بخش و مخرج نفوس از نقص به کمال، مثل آفتاب درخشان همواره اضائه و اناره است و به مستعدین نور می‌دهد و هر قابلی را به فراخور قابلیتش افاده می‌نماید» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵).

سیراستکمال نفس به دلیل دوام فیض، نامتناهی و دائمی است و به همین دلیل، انسان در نگاه امام خمینی علیه السلام و ملاصدرا، قابل تعریف و تحدید نمی‌باشد (خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۵). مبدأ اعلی، تام‌الفعلیه، دائم‌الفیض و ابدی، باید فیض بر خلق افاضه کند. با وجود حادث بودن فیض، تعطیل در فیض محال است. از این رو، نابودی نفس، محال بوده و نفس آدمی همواره جاودانه می‌ماند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۴. خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۵۹. ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۶۵).

#### د. فطرت‌گرایی

امام خمینی علیه السلام، از فطرت به عنوان طریق تحصیل کمال یاد می‌کند. عقل و فطرت را ابزار باطنی، و شرع را ابزار ظاهری استکمال می‌داند (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۵۴). از منظر ایشان، فطرت و استعداد ذاتی بشر برای گرایش به خیر و نیکی، هم از سنخ بینش و معرفت و هم از سنخ گرایش و احساس است. از این رو، فطرت، سرچشمه عمل و نظر و نیز بزرگ‌ترین یاور و هادی عقل در کسب کمال می‌باشد (همان، ص ۷۷-۸۶). انسان به اموری ذاتی و زوال‌ناپذیر - مانند حیاتی که در آن فنا نباشد - گرایش ذاتی دارد. منشأ این گرایش، فطرت<sup>۱</sup> عشق به کمال و تنفر از نقص می‌باشد. همین فطرت که در واقع، کمال‌خواهی ذاتی در وجوه متعدد و در همه صفات کمالی (علم، قدرت، حیات و...) است<sup>۲</sup>، مقدمه حرکت انسان را فراهم می‌کند. به نظر امام خمینی علیه السلام، «در تمام عالم، حتی یک نفر را نمی‌یابی که به حسب فطرت، عاشق خیر و سعادت و متوجه کمال نباشد» (همان، ص ۷۷، ۸۰ و ۸۲). عشق به کمال مطلق، مستلزم عشق به مطلق کمال (آثار کمال مطلق) و حرکت مداوم به سوی آن می‌باشد

۱. «هویت و خلقت خاص».

۲. «عشق سلطنت مطلقه، در نهاد انسان است و از محدودیت، متنفر و گریزان است و خود نمی‌داند و در واقع، انسان

طالب سلطنت الهیّه و علم و قدرت الهی است» (خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸۲ و ۸۱).

(همو، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۲۱۸). از آنجاکه فطرت، لازمه وجود است، در آن خطا و غلط راه ندارد و معصوم از خطاست؛ «محبت و اشتیاق و عشق نیز بُراق معراج و رُفرف وصول است.» از این رو، انسان به سوی خدا خواهد رفت (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷، همو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳). «کمال مطلق و جمال علی الاطلاق که همه سلسله بشر عاشق و فریفته آن اند، حق تعالی - جلّ جلاله - است؛ زیرا به برهان ثابت است که ذات مقدّس، بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه، باید کمال و جمال مطلق باشد و دیگر موجودات، جلوه‌ای از جلوات فعل و رشحه‌ای از رشحات فیض مقدّس اویند» (همو، ۱۳۷۷، ص ۹۹). بنابراین، فطرت عشق به کمال مطلق و کمال خواهی ذاتی، قوه یا استعدادی است که همه را به سوی استکمال سوق می‌دهد (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲ و ۱۸۳). «پس، انسان به حسب فطرت، مؤمن به نشئه غیبیه و کمال طلب است» (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳، همو، ۱۳۶۹، ص ۶۸).

## دلایل جاودانگی نفس

### دلایل ثبوتی

#### - حرکت جوهری اشتدادی و تجرد نفس

حرکت جوهری، نقش اساسی و اصلی در جاودانگی انسان دارد. به بیان حکیمانه برخی اندیشمندان، از آنجاکه حرکت کمالی نفس، جوهری و ذاتی است، حیات آن هم ذاتی و جاودانه خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰). امام خمینی علیه السلام، بقای نفس را بر اساس حرکت ذاتی جوهری، امری وجدانی می‌داند<sup>۱</sup> (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۲) و معتقد است که حقیقت وجودی استکمال یافته انسان در سایه حرکت جوهری بعد موت و قطع ارتباط با عالم ماده و محدودیت‌های آن، به واسطه قوه خیال، یک بدن مثالی برای خود می‌سازد و هرگز به عدم و نابودی برنمی‌گردد. به طور خلاصه، استدلال ایشان را می‌توان این‌گونه تقریر نمود:

الف. سیر انسان به سوی عدم، حرکت از کمال به نقص است.

حرکت از کمال به نقص، مستلزم انقلاب در ذات، قسر و محال است.

سیر انسان به سوی عدم، محال است (همان، ص ۲۱ و ۱۱).

ب. انسان به واسطه حرکت جوهری ذاتی و قهری، به تجرد می‌رسد.

۱. «کیفیت رسیدن نفس به تجرد که علی عهده الحركة الجوهریه است، باید از ضروریات حساب شود؛ نه اینکه از

نظریات باشد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۴۷).



تجرد، مساوق بقاست.

انسان به واسطه حرکت جوهری، به جاودانگی می‌رسد (همان، ص ۲۲. اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۴۵ و ۲۶).

در مرتبه تجرد و بقا، تعلق ذاتی بین نفس و بدن و تقویم بدن به آن از بین رفته و نفسِ رها از جسم مادی با جسمی متناسب با آن نشئه وجودی که در طی حرکت، برای خود ساخته، به حیات خویش ادامه می‌دهد<sup>۱</sup> (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۴۲). ضعف قوای طبیعی در طول زمان و اضمحلال تدریجی آن و رهایی نفس از عالم طبیعت، نشانگر سیر جسم طبیعی دنیوی به جسم برزخی است. بنابراین، جوهر وجودی انسان، در طی زمان با اشتداد وجودی و حرکت ذاتی به جوهری مناسب با حیات اخروی تبدیل می‌شود و آن مرتبه کمال است؛ هرچند انسان این تبدیل را ادراک نکند. در طول حیات، انسان واجد یک جسم، شخصیت و حقیقت واحد است که با پایان سیر کمالی طبیعی، رهایی از بدن مادی و تبدیل تمام قوای طبیعی به برزخی، به استقلال و جاودانگی می‌رسد (همان، ج ۲، ص ۲۶۶ و ۵۰۵. همان، ج ۳، ص ۲۰۷). ایشان با توجه به برخی آیات، استدلال قرآنی نیز بر این امر اقامه نمودند<sup>۲</sup> (همان، ج ۳، ص ۵۱۶ و ۵۱۷). از این رو، نفس همواره حرکت اشتدادی دارد<sup>۳</sup> و این حرکت، دلیل رسیدن نفس به تجرد و بقاست.

### - حرکت حی

ذات الهی، در همه اشیا ظهور دارد؛ «هیچ کمالی و جمال و جمیلی ممکن نیست در غیر حرق ظهور کند» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۳۹) و حُبّ الهی به منزله مغناطیسی هر موجودی را به خود می‌کشد. «نحوه وجود طبع کل، وجودی است که به این نحو در حرکت است و از نقص رو به کمال می‌رود و این حرکت، ابدی و ازلی است» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۹۲).

۲. «آیاتی که مربوط به تطورات و ترقیات موجودات، به خصوص انسان است؛ مثل آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا \* ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ \* ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ \* ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» که تمام تطورات انسان را ذکر می‌فرماید. این‌گونه استدلال، اسد و اتقن براهین است برای اثبات معاد؛ زیرا احکم البراهین، برهان لقی است.»

۳. «سیر کمالی «لابد منه» است؛ نمی‌شود انسان از کمال به نقص بیاید؛ بلکه همیشه از نقص به بالا و کمال، حرکت جوهری دارد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۳).

قدر بهره‌اش از نور الهی به سوی محبوب جذب می‌کند. انسان نیز پرتویی از آن نور، رهسپار به سوی نور و طالب حبّ الهی است. تصور کمال مطلق، سبب عشق و موجب طلب و حرکت است و حرکت، موجبات ایصال به مطلوب را به دنبال دارد و مطلوب، جز ذات حق نیست<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۸۴). در نگاه امام خمینی علیه السلام، خلقت موجودات بر اساس حبّ ذاتی<sup>۲</sup> بوده (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۴). از این رو، خداوند در نهاد انسان‌ها عشق و میلی برای حرکت به سوی خویش قرار داده است.

«در فطرت تمام موجودات، حبّ ذاتی و عشق جبلی ایداع و ابداع فرموده که به آن جذبه الهیته و آتش عشق ربّانی، متوجه به کمال مطلق و طالب و عاشق جمیل علی‌الاطلاق می‌باشند و برای هریک از آنها نوری فطری الهی قرار داده که به آن نور، طریق وصول به مقصد و مقصود را دریابند» (همو، ۱۳۷۰، ص ۲۸۸).

همه ممکنات بسان آینه که چیزی جز ظهور مرئی نیست، مظاهر آن حقیقت یگانه‌اند و از این رو، مستقلاً منتسب به وجود نیستند. انسان‌ها نیز که مظهر صفات الهی‌اند، در پرتو عشق به اصل و محبت مبدأ، از پراکندگی‌ها رها شده، به عالم نور واصل می‌شوند و با بقای حق، باقی می‌مانند<sup>۳</sup> (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷. همان، ج ۱، ص ۳۳۹). عالم مادون، تنزل یافته و رقیقه عالم ظهور است و تجلی و ظهور نیز دارای مراتب شدید و ضعیف بوده؛ به همین دلیل، هر شخصی در مرتبه وجودی خود، جاودانه می‌ماند (همان، ص ۱۱۹).

### - وجود امیال فطری در انسان

انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که میل به زندگی جاودان و گریز از فنا دارد. دنیا، مادی، فسادپذیر و فانی است. از این رو، محل تحقق فطرتِ جاودانگی نیست و حیات ابدی ضروری خواهد بود. به باور امام خمینی علیه السلام، وجود امیال فطری، دلیلی بر جاودانه ماندن انسان‌هاست. در ادامه این بحث، به معرفی سه مورد از امیال فطری در وجود انسان می‌پردازیم:

۱. «تصور الجمال سبب العشق، و العشق سبب الطلب، و الطلب سبب الحركة الحاصلة منها التشبه به. فیکون ذلك المتشبه به. و المعشوق هو الحق.»

۲. «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِيّاً؛ فَاحْبَبْتُ اَنْ اعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَى اعْرِفَ» (شهید ثانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸).

۳. «وجود آدمی، مظهریت اسم اعظم الهی را داشته و اسم اعظم، جامع همه اسماء الهی می‌باشد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷).

### الف. میل به آسودگی مطلق

این میل، بر بقای انسان بعد از موت، جهت دستیابی به راحتی مطلق دلالت دارد. میل به آسودگی مطلق و وجود حیات جاودان، دو واقعیت متضایف اند که بین آنها ضرورت بالقیاس برقرار است. وجود هر کدام، ملازم دیگری است؛ به بیان دیگر، اگر میل به آسودگی مطلق در نهاد انسان وجود دارد، باید متعلق آن نیز در خارج وجود داشته باشد؛ چراکه غایت مقصد و منتهای آرزو، راحتی مطلق است. راحت و استراحت غیرمختلط به رنج که معشوق گمشده همه است، در تمام عالم ملک یافت نشود. «عشق فطری، بی معشوق فعلی موجود، ممکن نیست. پس، ناچار در دار تحقق و عالم وجود، باید عالمی باشد که راحتی بی آرایش به درد و زحمت داشته باشد، و خوشی خالص میسر باشد و آن، دارِ نعیم حق است» (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۶).

### ب. میل به نفوذ اراده و آزادی مطلق

انسان میل به حریت، آزادی مطلق و نفوذ اراده دارد. از طرفی، عدم قابلیت دنیا و تراحمات آن، مانع نفوذ اراده انسان می شود. مطابق برهان تضایف، وجود این میل، ملازم با وجود متعلق آن است. پس، عالم دیگری باید باشد که انسان، فعال مایشاء شود.<sup>۱</sup> (همان، ص ۱۸۷). امام خمینی علیه السلام، این دو میل را بسان دو بال به سوی جاودانگی می داند؛ «جناح عشق به راحت، و عشق به حرّیت، دو جناحی است که به حسب فطرّة الله غیرمتبدله در انسان ودیعه گذاشته شده که با آنها انسان طیران کند به عالم ملکوت اعلی و قرب الهی» (همان).

### ج. میل به کمال و عشق به بقا و زندگی ابدی

انسان، فطرتاً میل به کمال و عشق به زندگی جاودانه دارد.<sup>۲</sup> البته ممکن است بسیاری از افراد، تصویر صحیحی از چیستی کمال نداشته باشند و هر فردی، کمال خود را امری مغایر با کمال اصلی بدانند؛ اما میل به حیات ابدی، کمال گرایی و تنفر از نابودی، بین همه انسان ها مسلم

۱. «چون مواد این عالم و اوضاع این دنیا و مزاحمات آن و تنگی و ضیق آن، تعصی دارد از حریت و نفوذ اراده بشر، پس، باید عالمی در دار وجود باشد که اراده در آن نافذ باشد و مواد آن، عصیان از نفوذ اراده نداشته باشد و انسان در آن

عالم، فعال ما یشاء و حاکم ما یرید باشد؛ چنان که فطرت، مقتضی است.»

۲. «انسان به حسب فطرت خدا داد و جبلت اصلی، حبّ [به] بقا و حیات، و تنفر از فنا و ممات دارد. و این متعلق است به بقای مطلق و حیات دائمی سرمدی؛ یعنی بقایی که در آن فنا نباشد و حیاتی که در آن زوال نباشد» (خمینی،

۱۳۸۰، ص ۳۵۸).

است. در دیدگاه امام خمینی علیه السلام، بر اساس حبّ به ذات، «امکان ندارد انسان، به غیر کمال مطلق توجه کند. همه جان‌ها و دل‌ها به سوی اویند و جز او نجویند و نخواهند جُست.» از طرفی، قوانین حاکم بر طبیعت، نشان از آن دارد که تحقق کمال و جاودانگی در این عالم ممکن نیست و عالم دیگری باید باشد (همو، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۴۴۳)؛ به بیان دیگر، عشق فعلی انسان، موهوم و تخیلی نبوده؛ زیرا «صورت‌های خیالیّه، خود، معشوق نفس نتواند بود؛ زیرا که آن صورت‌ها همه محدودند و نفس عاشق غیر محدود است.» از این رو، عشق فعلی، معشوق فعلی می‌خواهد<sup>۱</sup> (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳) و جز ذات حق، معشوق کامل دیگری نیست که فطرت متوجه او شود. «پس، لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است» (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴). آفرینش بر طلب کمال و جاودانگی، دلیل این است که انسان وجودی فرامادی و باقی دارد. بقای نفوس در دنیا، محال است و اگر جاودانگی محلی نداشته باشد، خداوند حکیم فطرتی بیهوده در وجود انسان قرار داده؛ لکن حکیم، کار بیهوده نمی‌کند<sup>۲</sup> (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱).

### عدالت و حکمت الهی

عدالت و حکمت الهی، از دلایل مهم جاودانگی در کلام اسلامی است که امام خمینی علیه السلام نیز از آن بهره جسته است؛ چه آنکه بدون بقا، عدالت، جزا و ثواب الهی، مفهوم خود را از دست خواهند داد. دنیا قابلیت و ظرفیت تحقق عدالت الهی را ندارد. از این رو، ظرف تحقق عدالت حضرت باری، منوط به جاودانگی انسان و وجود عالم آخرت می‌باشد (همو، ۱۳۷۸، ج ۳۰، ص ۱۹). به علاوه، مقتضای حکمت حضرت باری، هدفمندی خلقت و غایت‌مندی آفرینش انسان است که در سایه استکمال و جاودانگی به ثمر می‌نشیند. از این رو، تحقق نظام احسن، وعد و وعید و... مبتنی بر جاودانگی انسان می‌باشد که در سایه عدالت و حکمت الهی محقق خواهد شد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۸-۳۰۰).

۱. «عشق فعلی و عاشق فعلی، معشوق فعلی لازم دارد؛ متضایفین، متکافئین در قوه و فعل هستند. پس، باید معشوق‌های فطرت بالفعل باشند، تا فطرت به آنها متوجه باشد» (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳).

۲. «نشئه ثانیه غیبیه که نشئه باقیه است، معشوق فطرت است. پس، ایمان به یوم الآخره، یعنی نشئه ما بعد الدنیا، از فطریات است» (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱). «انسان می‌خواهد به «حق مطلق» برسد تا فانی در خدا شود. اصولاً اشتیاق به زندگی ابدی در نهاد هرانسانی، نشانه وجود جهان جاوید و مصون از مرگ است» (همو، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۲۳). «انسان، علم مطلق را می‌خواهد؛ قدرت مطلقه را می‌خواهد و چون قدرت مطلق در غیر حق تعالی تحقق ندارد، بشر به فطرت، حق را می‌خواهد» (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۵).

## دلیل سلبی

امام خمینی علیه السلام معتقدند که عدم، از دو جهت برشیء عارض می‌شود:

### الف. ماده

تغییر، تغیر و استعداد، موجب فساد و زوال است. ماده، متغیر، متحرک و دارای استعداد است و زمانی که از قابلیت بیفتد، صورتش از بین رفته و فاسد می‌شود؛ برخلاف مجردات که فاقد استعداد و حرکت اند و به همین دلیل، جاودانه می‌مانند. از این رو، نفس مجرد و فاقد ماده، جاودانه و همیشگی است<sup>۱</sup> (همان، ج ۳، ص ۱۴۶).

### ب. علت فاعلی

علت فاعلی، نقش مهمی در بقا و عدم ایفا می‌کند و از آنجاکه نفس مجرد با تمام هویتش متعلق و متقوم به تمام هویت مبدأ واجب و دائمی است، از این رو، همواره به بقای مبدأ باقی خود، جاودانه و همیشگی می‌ماند<sup>۲</sup> (همان). آیاتی که برای اثبات معاد، علت فاعلی را حد وسط قرار می‌دهند<sup>۳</sup> و در اثبات موجودیت برای اشیا علت فاعلی را کافی می‌دانند، برهان لیمی و محکم‌ترین دلیل جاودانگی اند (همان، ص ۵۱۶).

## نتیجه

در اندیشه امام خمینی علیه السلام، جاودانگی انسان، همان استمرار وجود است؛ با توجه به مبانی فلسفی و کلامی ایشان و بر اساس امیال فطری، حکمت و عدالت الهی و نیز تجرد نفس در تمام هستی، انسان موجود بی‌نظیر و دارای ظرفیتی بی‌منتهاست که با حرکت ارادی و غیرارادی به جانب غایت طبیعی خویش، محل تحقق فطرت و عالم غیب مطلق سوق داده

۱. «فنا و فساد، بر صورت جسمیه محال است و هیچ عیبی ندارد که باقی باشد و هیولای آن باقی نباشد و با عدم بقای هیولی و مفارقت صورت جسمیه از هیولی، صورت جسمیه همان باشد که با هیولی بود؛ چون هیولی در صورت جسمیه جسم دخالت نداشت و با نزع آن از هیولا، ابدأ در صورت جسمیه اخلاقی حاصل نمی‌شود و بر همان حقیقت و هدایت و تشخص خود باقی می‌باشد.» از این رو، درست‌اخیز، «عین این جسم که اینجاست و عین این بدن که اینجاست، این خواهد آمد و این محشور در یوم نشور خواهد بود» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۲).

۲. «چون مجرد شد، عدم بر آن از هیچ جایی راه ندارد؛ مگر عدم فاعلی که این مجرد، به آن فاعل متقوم است؛ برای اینکه دیگر ماده‌ای ندارد که از جهت ماده، عدم بر او طاری شود.»

۳. ر.ک: «وَهُوَ أَهْوَىٰ عَلَيْهِ» (روم: ۲۷)، و آیاتی که خلقت آسمان، زمین، انسان و سایر موجودات را بیان کرده است.

می‌شود و همواره در جوار حضرت باری جاودانه می‌ماند. از این پژوهش، نتایج ذیل قابل استنباط است:

۱. میان مبانی دینی، عرفانی و فلسفی امام خمینی علیه السلام، در مبحث جاودانگی، ارتباط محکمی وجود دارد.

۲. علاوه بر مبانی عقلانی، آیات قرآن و روایات، رکن اساسی در اثبات بقای نفس است.

۳. استکمال نفس، کسب کمالات پی‌درپی با پیمودن مراتب، از مادی محض تا تجرد تام می‌باشد.

۴. انسان، یک واحد دارای درجات می‌باشد که از یک سو به بدن، و از سوی دیگر به عقل منتهی می‌شود.

۵. عامل بقای موجودات، رسیدن به مرتبه تجرد مثالی - پایین‌ترین مرتبه تجرد - است.

۶. همه انسان‌ها به مرتبه تجرد مثالی می‌رسند. از این رو، جاودانه می‌مانند؛ چراکه رسیدن به این مرتبه از تجرد، مساوق بقاست.

۷. انسان در پرتو حرکت ارادی و غیرارادی، به سوی بقا در حرکت است؛ چراکه شالوده خلقت انسان، بر اساس بقاست.

۸. انسان در مرحله غیراختیاری، صاحب مقام تجرد مثالی و در مرحله ارادی، صاحب مقام تجرد عقلانی و فوق آن می‌شود.

۹. جاودانگی انسان در این اندیشه، امری بدیهی، فطری و ضرورت شریعت است.

۱۰. دلایل دینی و عرفانی ایشان در اثبات جاودانگی با فطرت طلب بقا، گره خورده است.

۱۱. محکم‌ترین برهان قرآن در اثبات جاودانگی، برهان لیمی است که گاهی علت فاعلی و گاهی علت غایی و حرکت جوهری نفس، حد وسط قرار می‌گیرند.

امام خمینی علیه السلام مباحثی تفصیلی در حوزه معاد دارند و معاد روحانی را ملحق به بدیهیات

دانسته، و معاد جسمانی را مطابق آیات و روایات، ضرورت شریعت می‌داند (همان، ص ۵۴۲).

از این رو، این پژوهش، نیاز به تحقیق دیگر دارد که در نوشته دیگر به آن پرداخته خواهد شد.

## منابع

- قرآن کریم.
۱. اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۳۸۱.
  ۲. امام خمینی، روح الله، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، سیزدهم، ۱۳۹۲.
  ۳. \_\_\_\_\_، صحیفه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، پنجم، ۱۳۸۹.
  ۴. \_\_\_\_\_، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، پاسدار اسلام، قم، اول، ۱۴۱۰.
  ۵. \_\_\_\_\_، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۳۷۷.
  ۶. \_\_\_\_\_، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، بیست و چهارم، ۱۳۸۰.
  ۷. \_\_\_\_\_، آداب الصلاة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۳۷۰.
  ۸. \_\_\_\_\_، سر الصلاة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۳۶۹.
  ۹. \_\_\_\_\_، شرح دعای سحر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، سوم، ۱۳۷۴.
  ۱۰. \_\_\_\_\_، معاد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۳۷۸.
  ۱۱. \_\_\_\_\_، انسان شناسی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۳۸۵.
  ۱۲. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، تهران، بی چا، ۱۳۶۲.
  ۱۳. \_\_\_\_\_، عیون مسائل نفس و شرح آن، انتشارات قیام، قم، اول، ۱۳۸۰.
  ۱۴. \_\_\_\_\_، اتحاد عاقل و معقول، نشر قیام، قم، اول، ۱۳۷۵.
  ۱۵. خامنه ای، سید علی، انسان ۲۵ ساله، مؤسسه ایمان جهادی، قم، اول، ۱۳۹۰.
  ۱۶. سبزواری، ملا هادی، شرح منظومه، ج ۵، نشر ناب، تهران، اول، ۱۴۲۲.
  ۱۷. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه، نشر دهقان، تهران، سوم، ۱۳۸۰.
  ۱۸. شهید ثانی، زین الدین، شرح مصباح الشریعة، عبدالرزاق گیلانی، نشر پیام حق، تهران، اول، ۱۳۷۷.

۱۹. طباطبایی، فاطمه، یک ساغر از هزار: سیری در عرفان امام خمینی علیه السلام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، دوم، ۱۳۸۷.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، نشر سمت، تهران، اول، ۱۳۸۵.
۲۱. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن، جواهر الأصول، ج ۱، مؤسسه عروج، تهران، اول، ۱۳۷۶.
۲۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، مکتبه المصطفوی، قم، دوم، ۱۳۶۸.
۲۳. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، مکتبه المصطفوی، قم، دوم، ۱۳۷۹.
۲۴. \_\_\_\_\_، مبدأ و معاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، بی چا، ۱۳۵۴.



## النفس الصدرائية وبعض نتائجها الأثر وبولوجية والأخرية

سحراكاوندي<sup>١</sup>

الملخص:

إن الآراء الأنثروبولوجية في كل منظومة فلسفية تعتبر من أكثر آراء الفيلسوف أساسية وأكبرها تأثيراً، وذلك أنّ غاية الفلسفة هي ليست إلا إيصال الإنسان إلى السير العلمي والعملي في نفسه. والنمط الصدرائي للأنثروبولوجيا ومعرفة الإنسان باختلافه الأساسي عن النماذج السابقة له ومن خلال ابتناؤه على بعض الأصول كأصالة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الاشتدادية الوجودية، واتحاد العالم والمعلوم، يرى أنّ نفس الإنسان أمر جسماني، ونشط، وحركي ودينامي وأهم من ذلك أنه واثق بنفسه إرادياً. وفي مثل هذا الاتجاه، فإنّ الأناض بناءً على فطرتهم الأولية هم النوع الواحد ويعتبر الحيوان الناطق الجنس المشترك بين أنواع الإنسان. والسبب (الفصل) المحصّل لهذا المعنى الجنسي والمحقّق من النوع الخاص هو «النفس». وأهمّ مكّونات النفس في المراتب الوجودية المختلفة هي الإدراكات، والهيئات، والملكات النفسية. وبالنظر إلى اختلاف الإدراكات والملكات في مختلف الأفراد، فإنّ اختلاف النفوس الإنسانية من منظار المأصدرا يكون اختلافاً جوهرياً وذاتياً، ولذلك فإنّ للأناض أنواع وأجناس مختلفة بناءً على الفطرة الثانية.

أمّا المقالة التي بين يدي القارئ الكريم فتطرّق إلى بيان وتحليل بعض النتائج الأنثروبولوجية والأخرية المهمّة للنفس من خلال دراسة آراء المأصدرا في باب النفس والكثرة النوعية للنفوس الإنسانية. ومنها: التبرير العقلائي لتهديب النفس ومراقبة النفس، وكثرة العلاجات والوصفات الأخلاقية لتربية الإنسان وفقاً لاتجاه حركة نفسه، وكون الملكات أساساً ومبدأً للحقيقة والشخصية الإنسانية وكذلك صورته الأخرية، وصعوبة التوبة وتغيير الملكات، وتنوع واختلاف الصُراط نظراً لوحدة الطريق والسالك، وكثرة المعايير بالنسبة إلى الشخصية الوجودية للأشخاص، وكثرة وتعدّد الحجّة والتّار وفقاً للملكات الثابتة في الأشخاص، و...

١. استاذ مساعد الفلسفة المشارك بكلية العلوم الإنسانية جامعة زنجان. drskavandi@znu.ac.ir

وفي الختام نعتقد أنّ الاهتمام بالأصول النفسية الصدرائية مع أخذ إنسجامها وتكيفها بنظر الإعتبار، يدلّ على قدرة التبيين والتبرير والرّد لهذه المنظومة الفكرية على الكثير من المسائل الغامضة في باب النفس.

الكلمات الدالّة: المّلاصدرا، النفس، الكثرة النوعية للنفس، الملكات النفسانية، معرفة الإنسان (الأنثروبولوجيا)، معرفة الآخرة.

## دراسة مقارنة في تمايز الوجود والماهية في فلسفة فارابي والملاصدرا

طاهرة كمالي زاده<sup>١</sup>

زهراء سالاري طرزقي<sup>٢</sup>

فاطمة شهيدي<sup>٣</sup>

### الملخص:

إنّ تمايز الوجود والماهية كالسؤال الرئيس لهذه الدراسة، طرحه أرسطو لأول مرة، ولكن لن يتجاوز عن النطاق المنطقي بسبب الرؤية الشمولية الخاصة به. وهذه المسألة في فلسفة الفارابي (وفقاً لتصنيف مؤلفاته) لها وجهان: يصرح الفارابي على تمايز الوجود عن الماهية في القسم الأول ويتجسد الآثار الماورائية لهذا التمايز (كعروض الوجود على الماهية، وتفسير الوجود والإمكان والعلية) في فلسفته؛ أما وفقاً للقسم الثاني، فإنّه عثر على التمايز؛ ولكن لا يؤدي دوراً ماورائياً في منظومته الفلسفية بسبب التشابك في معاني الوجود والماهية. ولكن هذا التمايز فئات بالحظ والإقبال في فلسفة ابن سينا واتسع نطاقه وامتد؛ ولم يتمّ تبين هذه المسألة كما يليق بها بسبب عدم طرح مسألة أصالة الوجود أو الماهية على بساط البحث. ولهذا تعرضت للنقد الكثير من قبل بعض الفلاسفة منهم ابن رشد، والسهوردي، والميرداماد. وفي نهاية المطاف طرح الملاصدرا اتحاد الوجود والماهية في الخارج من خلال طرح مسألة أصالة الوجود الأساسية ومن خلال التشبث بالمباني الحكيمة كالقاعدة الفرعية، والحركة الجوهرية والوحدة السنخية (التشكيكية) للوجود. وعليه فإنّ التمايز بين الوجود والماهية هو اعتباري ولا شيء يستحقّ التحقق والثبوت إلاّ الوجود، كما أنّ الماهية هي أمراعتباري ولا يحظى بشيء من الوجود إلاّ بالشكل التبعي. ولذلك فلا تبقى غيريّة حتى تحتاج إلى بحث التقدّم والتأخّر أو التمايز. وعليه فإنّ مبحث التمايز بين الوجود والماهية لا مكانة له في فلسفة الملاصدرا.

الكلمات الدالّة: الوجود، الماهية، التمايز بين الوجود والماهية، الفارابي، الملاصدرا، أصالة الوجود.

١. أستاذ مشارك، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية. [kamalizadeh@ihes.ac.ir](mailto:kamalizadeh@ihes.ac.ir)

٢. طالبة دكتوراه في الحكمة المتعالية، معهد الدراسات الإنسانية والثقافية. [salaritarzaghi@yahoo.com](mailto:salaritarzaghi@yahoo.com)

٣. أستاذ مساعد بمعهد البحوث الإيرانية للحكمة والفلسفة. [shahidi.fateme@gmail.com](mailto:shahidi.fateme@gmail.com)

## الفصل بين مقولتي «علم الغيب» و «صدور الأخبار الغيبية» في وجهة نظر ابن تيمية

ناهيد طيبي<sup>١</sup>

الملخص:

يعتبر علم الغيب وصدور الأخبار الغيبية من الأئمة عليهم السلام من المباحث الكلامية عند الشيعة، واعتقادهم بهذه العقيدة التي لا يمكن إنكارها كان يطرح إلى حدّ ما طوال تاريخ الشيعة في الأوساط العلمية؛ ولكن يعترف بها بعض علماء السنّة. وفي غضون ذلك، فإنّ وجهة نظر ابن تيمية (٧٢٨ م) يمكن البحث حولها بسبب المكانة العلمية له في مجتمع أهل السنة، وأهمية مقولة علم الغيب الكلامية في النزاعات الدائرة بين المذاهب، وكذلك بعض كتاباته حول إقراره بقبول علم الغيب عند الإمام علي عليه السلام.

ويدلّ نتائج الدراسة على أنّ ابن تيمية يرى بصدور الأخبار الغيبية من صحابة النبي صلى الله عليه وآله كما أنّ الإمام علي عليه السلام بنفسه كان من بين هذه الصحابة دون سائر الأئمة عليهم السلام، وكان لا يعتبر علمهم بالأخبار الغيبية فضيلةً لهم أو دليلاً على الإمامة وحتى كان ينسب هذه الأخبار إلى الكهنة والسحرة والذين يدعون النبوة؛ ولكن كان يعتقد مصدر هذا العلم في الصحابة ليس شخصاً إلا النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومصدر علم الغيب في سائر الأشخاص هم الجنّ والشياطين. وتدلّ مجموعة من المعلومات الموجودة على أنّ ابن تيمية كان يعتقد بصدور الأخبار الغيبية من الإمام علي عليه السلام ولا يعترف بعلم الغيب عند الإمام عليه السلام. الكلمات الدالّة: علم الغيب، الأخبار الغيبية، الإمام علي عليه السلام، الأخبار الغيبية عند الإمام علي عليه السلام، ابن تيمية (٧٢٨ م)

١. طالبة دكتوراه في تاريخ أهل البيت جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية، محاضر وباحث بجامعة الزهراء عليها السلام.

## إعادة القراءة في نظرية الفطرة الدينية في آراء علم النفس الحديث

خديجة الهاشمي<sup>١</sup>

المُلخَص:

إنّ توسيع وتطوير الدراسات في مسألة الفطرة خارج نطاق الدين أدى إلى أنّ الباحثة في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم تقوم بدراسة الروحانية المطروحة في بعض وجهات النظر النفسية والبحث عن المميزات البارزة لنظرية الفطرة في هذه الوجهات. وعلى الرغم من أنّ علماء النفس يعتبرون الفطرة مفهوماً أعمّ من الغريزة وتشمل الأمور التكوينية للإنسان وقد يجعلون الدين مساوياً لأيّ نزعة روحانية؛ ولكن يمكن أن ندّعي من خلال التأمل في آرائهم أنّ الفطرة في وجهة نظر هؤلاء العلماء هي حصيلة نظرة دقيقة إلى العلاقة الروحانية للإنسان والعالم، حيث يتمثل الحدّ الأعلى منها في الوصول إلى الله سبحانه، حيث يمكن اعتبارها من جهة الإشارة إلى مفهوم الفطرة في لغة الدين. وبالطبع هناك ملاحظة وهي أنّ مبادئ علماء النفس وأهدافهم المتمثلة في وجهات نظرهم تختلف عن المبادئ والأهداف الدينية. وعلى الرغم من ذلك ترى كاتبة المقالة أنّ حصيلة هذه الدراسة ستكون رؤية حديثة إلى مسألة الفطرة وحل جديد في الردّ على شبهة انحصار الفطرة في الدراسات الدينية. الكلمات الدالّة: الفطرة، الدين، الفطرة الدينية، النزعة الروحانية، علم النفس.

١. دكتوراه الفلسفة الإسلامية جامعة باقر العلوم عليه السلام، باحث بقسم الفلسفة الإسلامية بجامعة الزهراء عليها السلام.

## فاعلية قوّة الخيال في تكوّن جنّة الذات

نرجس موحدى<sup>١</sup>

الملخص:

إنّ الجنّة والنار في البرزخ والآخرة، هي حصيلة عينيّة «العمل» و«الجزاء» في نفس الدنيا. وما يمكّن العينيّة بين العمل وجزائه هي عبارة عن فاعلية قوّة الخيال عند النفس في صدور الصور المثالية المتناسبة مع العمل، حيث نسّمى مجموعة هذه الصور المثالية «جنّة أو نار الذات». أما السؤال الأساسي للمقالة التي بين يدي القارئ الكريم فهو ليس معرفة فاعلية قوّة الخيال في تكوّن جنّة أو نار الذات في ذات الإنسان فحسب، وإمّا هي معرفتها من جديد من خلال استخدام المنهج التحليلي. أمّا النتائج الرئيسة لهذه الدراسة التي تحصّلت من خلال الاعتماد على مقارنة التحليل المنهجي والآلي للمباني النفسية لصدر المتأهّلين في مقام «التجرّد المثالي لقوّة الخيال وتكوّن جنّة الذات» و«إنشاء الصور وتكوّن جنّة الذات»، فتدلّ على أنّ فاعلية قوّة الخيال عند النفس تتمثّل في خلق الصور المثالية المتناسبة لتلقّيّاته من خلال الحواس الخمسة والأفكار. وتبقى هذه الصور في مرتبة خيال النفس وإذا تنسجم حصيلة هذه الصور مع نعمات الجنّة ومواصفاتها، فإن الإنسان يكون في جنّة ذاته وإن تصدق عليه مواصفات النار وأهل النار، وهو يُحمى عليها في نار ذاته. الكلمات الدالّة: الفاعلية، قوّة الخيال، جنّة الذات، نار الذات.

معارف حكيم - جامعه - فصلنامه علمی تخصصی - سال اول - شماره اول - پاییز ۱۳۹۸

١. دكتوراه الفلسفة الإسلامية وعلم اللاهوت، باحث بقسم الفلسفة وعلم الكلام والتصوف جامعة الزهراء (ع).  
 n.movahed92@yahoo.com

## خلود الإنسان من منظور الإمام الخميني رحمته الله

إبراهيم علي بورا<sup>١</sup>

زينب خاتون شيرين كارا<sup>٢</sup>

### الملخص

إنّ مسألة خلود الإنسان تعتبر من الهواجس الأساسية التي انشغل ذهن البشره منذ وقت طويل وسعى المفكّرون في معرفة هذه المسألة وإثباتها من خلال البرهان بأشكال مختلفة. إنّ معرفة النفس ومباحثها تعتبر مدخلاً لمعرفة النتيجة وركن الخلود في الحكمة الإسلامية. حيث يقوم الإمام الخميني رحمه الله من خلال استخدام الأدلة العقلية والنقلية والاستناد بالمباني الفلسفية، والكلامية، والعرفانية بتبيين الخلود ذيل استكمال النفس في مراحل ثلاثة هي: المرحلة العامّة، والمرحلة الخاصّة ومرحلة خاص الخاص. وهناك عوامل متعدّدة تسهم في تكامل النفس وخلودها حيث يعدّ العلم والعمل من أبرزها. ومن المواصفات الأساسية لمعرفة النفس عند الإمام الخميني رحمته الله هو التركيز المضاعف على دور العمل حيث يتمّ تحليله المنطقي والعقلي من خلال آلية الفقر الوجودي، والحركة الجوهرية، والاتصال بالعقل الفعال. يرى الإمام الخميني رحمته الله النفس أمراً مادياً مستوحاةً من الحكمة المتعالية التي تتحرّك قهراً وذاتاً إلى التجرد في الطبيعة وفي ظلّ الحركة الاشتدادية. كما هو يعتبر فقدان المادّة وعدم فساد المجرّدات دليلاً سلبياً والحركة الجوهرية الاشتدادية، والحركة الحبيّة، والحكمة والعدالة من الأدلة الثبوتية لعدم فساد النفس.

الكلمات الدالّة: الخلود، تجرّد النفس، بقاء النفس، الاستكمال، الإمام الخميني رحمته الله

١. دكتوراه الفلسفة الإسلامية وعلم اللاهوت، أستاذ مساعد في معهد العلوم والثقافة الإسلامية. alipor969@yahoo.com

٢. باحث بجامعة الزهراء رحمته الله. z.kh.shirinkar@gmail.com

# Immortality of Man from the Perspective of Imam Khomeini

Ibrahim Alipour<sup>1</sup>

Zeinab Khatun Shirinkar<sup>2</sup>

## Abstract

Man's immortality is one of the fundamental concerns that have long occupied the human mind. Thinkers have tried to know about and demonstrate this issue in various ways. Psychology and its related issues are considered an entrance to eschatology and the pillar of immortality in the Islamic philosophy. Through using rational and narrative reasons and referring to philosophical, theological and mystical principles, Imam Khomeini explains immortality under the rubric of perfection of the soul in three stages: general, special and super-special. Numerous factors play a role in the evolution of the soul and its immortality, the most prominent of which are knowledge and practice. Strong emphasis on the role of action is one of the characteristics of Imam Khomeini's psychology which is logically and rationally analyzed with the mechanism of existential poverty, substantial motion and connection to the active intellect. Inspired by transcendent philosophy, he considered the soul as a materialistic thing that involuntarily and inherently, through movement in quality and quantity, moves in the nature towards abstraction and immortality. He considers the lack of matter and the incorruptibility of abstractions as a negative reason, and the substantial motion in quality and quantity, the movement of love, philosophy and justice as affirmative reasons for the incorruptibility of the soul.

**Keywords:** immortality, abstraction of soul, immortality of soul, perfection, Imam Khomeini.

1. Ph.D of Islamic Philosophy and Theology, Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Academy. alipor969@yahoo.com

2. Researcher of Jami'at Al-Zahra (SA). z.kh.shirinkar@gmail.com



# The Activity of Imagination in the Generation of the Heaven Within

Narges Movahedi<sup>1</sup>

## Abstract

Heaven and hell in the purgatory and the hereafter are the result of the objectivity of “action” with “punishment” in this world. What makes the objectivity of action and its punishment possible is the activity of souls’ imagination in creating imaginal forms appropriate to action, which we generally call “the heaven or hell within”. This research uses the analytical method to review – and not just know - the activity of imagination in the generation of heaven or hell within human beings. The main findings of the present study have been achieved based on Sadr al-Muta’allehin’s approach of systematic analysis of the principles of psychology in two areas of “the imaginal abstraction of imagination and the generation of the heaven within” and “the creation of forms and the generation of the heaven within”. The results indicate that the activity of imagination in the creation of imaginal forms is proportional to one’s perceptions of the five senses and thoughts. These forms remain at the level of the imagination of the soul; if the result of these forms is in harmony with the blessings and characteristics of heaven, man will live in the heaven within, and if the characteristics of hell and the people of hell care true about it, he will burn in the hell within.

**Keywords:** activity, power of imagination, heaven within, hell within.

---

1. Ph.D in Islamic Philosophy and Theology, Researcher of the Department of Philosophy, Theology and Mysticism, Jami’at Al-Zahra Institute of Islamic Studies. n.movahedi92@yahoo.com

# The Separation of “Unseen Knowledge” and “Unveiling of the Unseen” in Ibn Taymiyyah’s View

Nahid Tayyebi<sup>1</sup>

## Abstract

The knowledge of the unseen and the unveiling of the unseen by the infallible Imams is among the Shiite theological discussions. The Shiite’s belief in this undeniable doctrine has been discussed in scientific circles with some little changes throughout the history of Shiism, but some Sunni scholars also accept it. Among different views, Ibn Taymiyyah’s perspective is worth discussing because of his scientific position in Sunni communities, the importance of the theological category of the unseen knowledge in inter-religious conflicts, and his writings about his acceptance of the unseen knowledge of Imam Ali. Based on the results of the present paper, Ibn Taymiyyah believed in unveiling of the unseen news by the companions of the Prophet, and by Imam Ali and the other Imams. He did not consider knowledge of the unseen as a special virtue or a proof of Imamate, and even attributed it to priests, sorcerers and the claimants of prophet hood. He believed that the origin of such knowledge in the companions was the Prophet himself, and the source of the unseen knowledge in others was jinns and demons. The research results show that Ibn Taymiyyah believed in “unveiling of the unseen” by Imam Ali, not in accepting Imam Ali’s knowledge of the unseen.

**Keywords:** unseen knowledge, unseen news, Imam Ali, unveiling of the unseen by Imam Ali, Ibn Taymiyyah

1. Ph.D student in the history of the Ahl al-Bayt of the Al-Mustafa International University, Lecturer and Researcher of the Jami'at Al-Zahra (SA). tayyebi110@yahoo.com

## A Review of the Theory of Religious Nature (fitra) in the Views of Modern Psychology

Khadija Hashemi<sup>1</sup>

### Abstract

The development of inter-religious studies on the issue of innate nature (fitra) led the author of this paper to examine the spirituality presented in some of the psychological perspectives and to search for the prominent features of the theory of fitra in their views. Psychologists consider fitra as a concept including instinct and human developmental affairs, and sometimes consider religion as equivalent to any spiritualism; however, by reflecting on their views, it can be claimed that they regard fitra as the result of an exact consideration of the spiritual relationship between man and the universe whose highest level is fully manifested in reaching God. This can be considered as a kind of reference to the concept of fitra in the language of religion. It should be noted that the foundations of psychologists and the goals they pursue in their theories are different from religious foundations and goals. However, according to the paper's author, the result of this research is a new approach to the issue of fitra and a response to the doubt over the exclusivism of fitra in intra-religious studies.

**Keywords:** fitra, religion, religious nature, spiritualism, psychology.

---

1. Ph.D in Islamic Philosophy, Baqir Al-Olum University, Researcher of Islamic Philosophy Department of Jami'at Al-Zahra (SA). hashemi\_philo@yahoo.com

# A Comparative Study of the Distinction of Existence from Nature in Farabi and Mulla Sadra's Philosophy

Tahereh Kamalizadeh<sup>1</sup>

Zahra Salari Tarzaghi<sup>2</sup>

Fatemeh Shahidi<sup>3</sup>

## Abstract

The distinction of existence from nature was first proposed by Aristotle, but because of Aristotle's particular worldview, it never went beyond the logical realm. Based on the categorization of Farabi's works, this issue has two aspects in his philosophy: according to the first category, Farabi specifies the distinction of existence from nature, and discusses the metaphysical effects of this distinction (such as occurrence of existence in nature, interpretation of necessity, possibility and causality) in his philosophy, but according to the second category, Farabi recognizes this distinction, but since the meanings of existence and nature are interwoven, they don't have any metaphysical function in his philosophical system. This distinction was accepted and expanded in Ibn Sina's philosophy, but since the issue of the originality of existence or nature was not raised then, it was not properly explained, and was therefore criticized by some philosophers such as Ibn Rushd, Suhrawardi and Mirdamad. Finally, by raising the fundamental issue of the originality of existence and relying on the jurisprudential principles such as the sub-rule (*farieyeh*), substantive motion and graded unity (analogical gradation) of existence, Mulla Sadra proposed the unity of existence and nature in outside, according to which the distinction between existence and nature is mentally posited, and what deserves to be proven is nothing but "existence". To him, nature is mentally posited and benefits from existence only subordinately. This way, there will remain no otherness and there will be no need to discuss precedence, order or distinction. Therefore, the distinction between existence and nature has no significant place in Mulla Sadra's philosophy.

**Keywords:** existence; nature; distinction of existence from nature; Farabi; Mulla Sadra; originality of existence.

1. Associate Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies. [kamalizadeh@ihcs.ac.ir](mailto:kamalizadeh@ihcs.ac.ir)

2. Ph.D student in Transcendent Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies.

[salaritarzaghi@yahoo.com](mailto:salaritarzaghi@yahoo.com)

3. Professor of Iranian Research Institute of Wisdom and Philosophy. [shahidi.fateme@gmail.com](mailto:shahidi.fateme@gmail.com)

## Soul in the View of Mulla Sadra and Some of its Anthropological and Eschatological Implications

Sahar Kavandi<sup>1</sup>

### Abstract

In any philosophical system, anthropological views are considered the most fundamental and influential views of a philosopher because the purpose of philosophy is nothing but the perfection of man in his scientific and practical path. With its fundamental differences from its predecessors, Sadra's model of anthropology which is based on some principles such as the originality of existence, the gradation of being, the substantial movement in quality and quantity, and the union of the knower and the known, considers the human soul as physical, dynamic, moving and, most importantly, voluntary and self-developed. In this approach, human beings are a united species based solely on their original nature, and being a talking animal is their common feature. The actualizing differentia of this generic meaning and the actualized particularity is the "soul". The main constituents of the soul in different levels of existence are perceptions, bodies and properties of the soul. Considering people's differences in perceptions and properties, Mulla Sadra argues that the difference in humans is essential and inherent, and therefore human beings are different based on their secondary nature. In this paper, while examining Sadra's view on the soul and the multiplicity of kinds of humans, we have explained and analyzed some of its important anthropological and eschatological implications including the rational justification of self-making and self-care, multiplicity and difference in moral guidelines for educating people in accordance with their movement in the spiritual path, the importance of properties in the human truth and personality and his form in the afterlife, difficulty of repentance and change of properties, variety of paths considering the unity of path and the mover, the multiplicity of measures in proportion to the personality of individuals, the multiplicity of heaven and hell in proportion to the firm properties in individuals, etc. Paying attention to the principles of Sadra's psychology and considering their coherence and compatibility indicates the potentiality of explanation, justification and response of this thought system to many confusing issues about the soul.

**Keywords:** Mulla Sadra, soul, plurality of kinds of humans, sensual properties, anthropology, eschatology.

---

1. Associate Professor of the University of Zanjan, Department of Philosophy. drskavandi@znu.ac.ir



# Maaref'e Hekmi Jame-e

The Academic – Specialized Journal  
VOL. 1, NO. 1, Autumn 2019

**Proprietor:** Jami' a al –Zahra

**Director in charge and Editor in Chief:** Ebrahim Alipour

**Executive Manager:** Zahra Marzban

**Editors:** Ali Khani

**English Translator of Abstracts:** Hamid Reza Borhani

**Arabic Translator of Abstracts:** Hamed Faghihi

**Graphic Designer:** Hadi Abdul Maleki

## Board of Editors (Alphabetically)

**Alireza A'le Buyeh:** Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Academy, Department of Philosophy and Theology

**Ebrahim Alipour:** Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Academy, Department of Philosophy and Theology

**Zohreh Borghei:** Assistant Professor, Qom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

**Asgar Dirbaz:** Associate Professor, Qom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

**Reyhaneh Haqqani:** Level 4 of Comparative Interpretation, Lecturer Hawzah and University

**Mohsen Javadi:** Full professor of Qom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

**Zahra Khazaei:** Full professor of Qom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

**Mohammad Baqer Malekian:** Level 4 Philosophy, The Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute

**Mohammad Souri:** Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Academy, Department of Philosophy and Theology

## Referees of this issue (Alphabetically)

Majid Ahsan, Alireza Al'e Bouyeh, Ali Amini Nejad, Zohreh Borghei, Sayyed Lotf Allah Jalali, Sayyed Mohamad Bagher Malekiyan, Sayyed Hadi Mousavi, Saeideh Sadat Nabavi, Morteza Rezaei, Nemat Allah Safari Foroushani, Mahdi Zakeri

**Address:** Jami'at al –Zahra (s), Bou' AliSina Blvd, Salariya, Qom, Iran.

**Tel:** +982532112172 **Fax:** +982532925110 **P.S Box:** 37185 –3493

**Email:** fke@jz.ac.ir **Site:** www.jz.ac.ir

**Circulation:** 50 **Price:** 200000 Riyal

This Journal is indexed on Noor Specialized Magazines' Website at www.Noormags.ir

**Submitting Articles:** www.pubs.jz.ac.ir