

مفهوم و مصداق «عالم ذرّ» از دیدگاه صدر المتألهین شیرازی و علامه طباطبایی

علی محمد ساجدی^۱، مریم سلیمانی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۱۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۲۲)

چکیده

سؤال اصلی تحقیق حاضر چگونگی مفهوم و مصداق عالم ذرّ (مفاد آیه ۱۷۲ سوره اعراف) از نگاه تفسیری و فلسفی دو فیلسوف حکمت متعالیه، مآصدرا و علامه طباطبایی، است. در این جستار، به روش توصیفی - تحلیلی، پس از طرح دو محور، «هستی‌شناسی عالم ذرّ» و «وجودشناسی معرفت»، و ذکر مبانی فلسفی آن دو متفکر، چنین نتیجه‌گیری شده است که از منظر صدرنا نفس یا روح قبل از تعلق‌اش به بدن در عالم عقول یا در عالم علم الاهی از وحدت عقلی برخوردار، و در این مرتبه از هستی خود همه کثرات نفوس جزئی را به نحو اجمال و بسیط در درون خود واجد بوده است. از دیدگاه وی مصداق عالم ذرّ همین مرتبه از نظام هستی است. از دیدگاه علامه طباطبایی مصداق عالم ذرّ عالم ملکوت (مثال) است. وی پس از بحث نسبتاً جامعی در باب مفهوم آیه، در ثبوت چنین عالمی با صدرنا همراه شده و انسان را دارای مراتب وجودی قبل از دنیا و بعد از دنیا و دارای دو حیثیت ملکی و ملکوتی دانسته و مانند صدرنا مراتب عالم هستی را با وجود او منطبق و سازگار می‌بیند. به طوری که با حفظ وحدت شخصی مراتب وجودی خود را در سه نشئه عقلی، مثالی، و مادی پشت سر می‌نهد، و برای اکتساب آن دسته از کمالاتی که صرفاً در عالم ماده می‌توان به دست آورد، در قوس نزول وارد این عالم می‌شود و پس از استکمال در قوس صعود به عالم عقل راه می‌یابد و با عقول عالی متحد می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: مآصدرا، علامه طباطبایی، عالم ذرّ، عهد الست (میثاق)، عالم عقل، عالم ملکوت، عالم طبیعت.

۱. نویسنده مسؤول: عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز/ Email: msajedi@rose.shirazu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

۱. درآمد

مقصود از عالم ذر چیست؟ آیا عالم ذر وجود دارد؟ در کجای نظام هستی واقع شده است؟ عقیده به وجود چنین عالمی از کجا نشأت می‌گیرد؟ پاسخ این سؤال‌ها و ده‌ها سؤال دیگر - که ذهن هر کاوش‌گری را که شمه‌ای از عالم ذر و اتفاقات رخ داده در آن به او رسیده باشد، به خود مشغول داشته است - در یک آیه خلاصه می‌شود: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف/۱۷۲). یعنی: «به یادآور [ای پیامبر] هنگامی که خداوند از پشت فرزندان آدم ذریه‌شان را برگرفت و آن‌ها را بر خود گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی. ما به خدایی تو گواهی می‌دهیم تا دیگر روز قیامت نگویید ما از این واقعه غافل بودیم».

این آیه از آیات متشابه قرآن و حاکی از عهدی است که قبلاً - در موطنی خاص - میان رب و مربوب تبادل شده و هر یک از طرفین در قبال آن متعهد به انجام کار یا قولی شده‌اند و از آن‌جا که این عهد محکم و استوار است، از آن به میثاق یاد می‌شود. این آیه همان «عهد الست» یا میثاق الاهی است و به «آیه میثاق» یا «آیه ذر» معروف است. مفاد آیه چنین است که خداوند در موطنی تمام فرزندان بلافصل و با واسطه آدم را یک جا گرد آورد و بر آن‌ها تجلی نمود و خویش را بر آنان نمایاند، سپس آنان را مورد خطاب قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه انسان‌ها - با رهنمون شدن - به وحدانیت و ربوبیت او اقرار کردند و گواهی دادند و به این ترتیب خداوند از آن‌ها عهد گرفت که تنها او را - که رب و مالک آن‌هاست - پرستش کنند.

اینک، علمای دین بر این باورند که عهد مذکور در عالم ذر اخذ شده است اما، با این‌که آیه به روشنی دلالت بر رویارویی خداوند با فرد فرد انسان‌ها دارد و به موجب آن راه هر گونه عذر و بهانه [غفلت و تبعیث از روش نیاکان و پدران] بر آن‌ها بسته و اتمام حجت صورت گرفته است، چیزی از آن را به خاطر نمی‌آوریم.

از یک سو، تأکید معصومین بر اخذ عهد در موطن میثاق و، از سوی دیگر، به خاطر نیاوردن نحوه اخذ و موطنی که عهد در آن صورت گرفته، باعث شده این مسئله در پرده ابهام باقی بماند و انسان را در تحیر و اگدارد. دیدگاه‌های متنوعی که در این زمینه از سوی مفسران و محدثان مطرح شده، بر این ابهام و تحیر بیشتر دامن زده است، چراکه آن‌ها نگاه یکسانی به آیه نداشته و از زوایای مختلف به آن نگریسته‌اند.

در میان آرای متعدّد، دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی برجستگی خاصی دارد.

گرچه صدرالمتألهین به طور مجزاً به تفسیر آیه میثاق نپرداخته، در تفسیر القرآن ذیل آیه ۲۷ سوره بقره در این خصوص اظهار نظر کرده است. علامه نیز در تفسیر المیزان به این مهم پرداخته است. ما برای آن که بتوانیم تبیین معقولی از عالم ذر به دست دهیم یا حداقل از ابهاماتی که در آیه وجود دارد بکاهیم و به نوعی میان رهیافت‌های عقلی و قرآنی تلائم برقرار سازیم، این دو فیلسوف را برگزیده و در دو بعد وجودشناختی و هستی‌شناختی معرفت (معرفت‌شناختی) مورد بررسی قرار داده‌ایم.

براساس تصویری که علامه و ملاصدرا از موطن میثاق ترسیم نموده‌اند به دست می‌آید که در آن عالم، انسان‌ها نه با وجود جسمانی، بلکه با وجود روحانی و غیرمادی خود که متناسب با آن موطن مجرد است شایسته خطاب الاهی گشته و میثاق سپرده‌اند. با این که دیدگاه صدرای شیرازی با نظر علامه شباهت بسیاری دارد اما گاهی اختلاف نظرهای جزئی نیز دیده می‌شود.

به هر تقدیر، هر دو فیلسوف به نوعی قائل به اخذ میثاق از ارواح بوده و در بعد وجودشناختی به این مسئله پرداخته‌اند. لذا هر دو به یک نسبت در توفیق میان عقل و نقل در حل مسئله مذکور کوشیده‌اند. به علاوه، صدرا و علامه در بعد دوم به تعیین مصداق برای موطن میثاق، نحوه پیمان‌سپاری و درک ربوبیت خداوند، و بیان علت فراموشی عهد توسط آدمیان پرداخته‌اند.

۲. پیشینه تحقیق

مجموعه آراء صاحب نظران را می‌توان به ترتیب زیر گزارش کرد:

۱. **نظریه قدم نفس:** ارواح آدمیان قدیم‌اند و پیش از خلقت ابدان در عالمی پیشین خلق شده‌اند و در آنجا مورد خطاب ربوبی قرار گرفته و بی هیچ واسطه و مانعی حقیقت وجودی خود و خدای خویش را ادراک و اقرار کرده‌اند. این رأی ابن‌عجیبه و سایر پیروان افلاطون است.

۲. **نظریه خروج ذرات ریز از صلب آدم:** ذرات ریز و دارای فهم و خرد از صلب حضرت آدم خارج شده و مورد خطاب آیه می‌باشند، با این توضیح که همگی با شعور و ادراک به سؤال پروردگار خویش پاسخ مثبت دادند. بر این اساس، عالم ذر عالم ذرات واجد شعور است. اخباریان و محدثان بر این رأی‌اند (نک: طبرسی، ۴/۲۶۵؛ فخر رازی، ۳۹۷/۱۵؛ ابوالفتوح رازی، ۹/۵).

۲.۳. همان نظریهٔ دوم با این تفاوت که ذرات فوق فاقد علم و شعورند و اخذ پیمان از آنان به این معناست که خداوند عقل را در آنان کمال بخشیده و آنان را به سوی توحید رهنمون گشته است (شیخ مفید، ۲۲-۲۶/۱).

۲.۴. **نظریهٔ حکایت و تمثیل:** نه موطنی به اسم موطن میثاق وجود دارد و نه هیچ گفتگویی میان خدا و انسان ردّ و بدل شده است، بلکه آیهٔ میثاق درصدد بیان حکایت و تمثیل است. عده‌ای از مفسران نظیر بیضاوی (۱۴/۸، ۴۱/۳)، زمخشری (۱۷۶/۲)، طنطاوی (۴۳/۵)، و شرف‌الدین عاملی، (۱۱۳-۱۱۵) بر این رأی‌اند.

۲.۵. **نظریه استعاره بودن مفاد آیه:** خطاب آیه استعاره است، و به این معناست که خداوند در نهاد انسان و بسیاری از مخلوقات دیگر دلایلی بر ربوبیت خود قرار داده و همگی را به سوی توحید رهنمون گشته است، و این بمنزله اشهاد بر خویش و اقرار به وحدانیت و عبادت پروردگار است (سید مرتضی، ۲۹-۳۰).

۲.۶. **نظریهٔ فطرت:** منظور از عالم ذر «فطرت بشری» است و به معنای استعداد پذیرش توحید در آدمی از هنگام شکل‌گیری نطفه به توسط باری تعالی است. بر این اساس، آدمی پس از تکامل یافتن و رسیدن به کمال عقلی، به صورت انسانی کامل در آمده، و به مدد عقل به سوی توحید و شناخت ربوبیت پروردگار نایل می‌گردد (طبرسی، ۷۶۶/۴؛ مغینه، ۲۳۱/۱؛ عاملی؛ مکارم شیرازی، ۶/۷).

۲.۷. **نظریهٔ عالم واقع:** عالم ذر عبارت از «عالم واقع» یا همین عالم دنیاست که در آن پیمان‌سپاری‌بندگان در پیشگاه ربوبی تحقق یافته است. به این معنا که خداوند با دو حجت ظاهری و باطنی در این سرای راه را بر آنان نمایان ساخت و از زبان پیامبران از ایشان اقرار گرفت (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۲۶/۱۲).

۲.۸. **نظریهٔ ذواضلاع بودن حقیقت انسان:** انسان موجودی چندبعدی و چندضلعی است که یکی از اضلاع وجود او در عالم طبیعت نمودار است، و اضلاع دیگرش در عوالم مافوق طبیعت - در عوالم علم الهی، عقل (جبروت) و مثال (ملکوت) با وجودی جمعی و بسیط حضور یافته، حقیقت را پی برده، مشاهده و تصدیق نموده است، بر این مبنا، عالم ذر عالم علم الهی، عالم عقل، و یا عالم ملکوت است، لیکن بیان آیه تمثیلی است (فخر رازی، ۴۰/۱۵؛ مآصدا، تفسیر القرآن‌الکریم، ۴۷۳؛ علامه طباطبایی، المیزان، ۳۲۱/۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰/۴).

۳. بعد وجودشناختی «عالم ذر» در آرای صدرای و علامه

با توجه به آیه ۱۷۲ سوره اعراف بی‌شک موطنی بوده که انسان‌ها در آن عهد سپرده‌اند. ما در پی آن‌ایم که آن را از منظر عقل نیز بررسی کنیم. لذا عالم ذر را ذیل عنوان بعد وجودشناختی موطن میثاق مورد تفحص قرار داده‌ایم و از بیان فشرده‌ای در خصوص پنج مبحث اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، نظریه حدوث یا قدم نفس، و رابطه آن با بدن، از منظر دو فیلسوف حکمت متعالیه (ملاصدرا و علامه طباطبایی) ناگزیریم.

۳.۱. اصالت وجود

از مسائل بسیار مهمی که حکمت متعالیه بر آن بنا گردیده، اصالت وجود در مقابل اعتباریت ماهیت است. در اصالت وجود به حقیقت و مصداق وجود نظر دارند، نه مفهوم‌اش. لذا از نگاه ملاصدرا و علامه آن‌چه تحقق بالذات دارد و در تحققش بی‌نیاز از واسطه می‌باشد وجود است (صدرالمتهالین، *الحکمة المتعالیة*، ۲۵۷/۳) زیرا از نظر صدرای وجود سزاوارترین چیز جهت تحقق در خارج است و ماهیت به واسطه آن در اعیان و اذهان تحقق می‌یابد (همو، *الشواهد الربوبیة*، ۶). هشت دلیل بر اثبات اصالت وجود در کتاب *المشاعر* ذکر شده است که در این‌جا به دلیل احتراز از تطویل از بیان آن‌ها خودداری می‌شود.

علامه طباطبایی نیز معتقد است که وجود حقیقت واحد خارجی است که به صورت‌های گوناگون ظاهر و از هر صورتی ماهیتی انتزاع می‌شود. پس اصالت و عینیت از آن وجود است و ماهیت حد و نمود آن می‌باشد. به این معنا که آن‌چه متن واقع را پر کرده و منشأ آثار است و حقیقتاً و بدون هیچ واسطه‌ای موجود است، وجود می‌باشد. ادله‌ای که از سوی علامه جهت اثبات مدعا در *اصول فلسفه و روش رئالیسم و نهاییه الحکمة و بدایة الحکمة* ذکر شده است، با براهین ملاصدرا تفاوتی ندارند، بلکه همان مطالب به قلم ایشان و با بیانی رساتر مطرح شده است.

۳.۲. تشکیک وجود

ملاصدرا قائل به تشکیک خاصی وجود است که - به باور وی - در حقیقت وجود به وقوع پیوسته، و با انقسام وجود به واجب و ممکن شکل می‌گیرد (صدرالمتهالین،

الحکمة المتعالیة، ۱/۶۵-۶۳) و اختلاف میان آن دو به شدت و ضعف و کمال و نقص است (همان، ۱۵/۶). بنابراین، در رأس این سلسله خداوند قرار دارد که قائم به ذات و حقیقت وجود است و سایر مراتب وجود وابسته و متعلق به خداوند و پرتوی از اویند. در جای جای آثار صدرا با دو سطح از نظریه تشکیک وجود مواجه‌ایم که در طول یکدیگرند. در سطح اول وحدتی تشکیکی لحاظ می‌شود که با اصل پذیرش کثرت و تعدد وجود همگام است، و در سطح دوم - که سطحی متعالی‌تر است - سخن از وحدت شخصی وجود است که با فرض کثرت و تمیز در وجود منافات دارد. لذا این کثرت را به مظاهر وجود انتقال می‌دهد (همان، ۲/۳۰۵). در واقع سطح اول همان تشکیک فلسفی است ولی سطح دوم تداعی‌کننده وحدت وجود عرفاست که حکمت متعالیه به خوبی برهان و عرفان را در خود جمع کرده است. هرچند در سطح دوم آثار تشکیک فلسفی یافت نمی‌شود، اما چون همه موجودات شأنی از شئون وجود واحد و حقیقی‌اند، می‌توان «تشکیک در مظاهر وجود» را مطرح کرد.

از منظر علامه نیز وجود امر مشکک است که در آن مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک بازمی‌گردد؛ چون حقیقت وجود در عین کثرت، یک حقیقت است و از همه مراتب و مصادیق آن یک مفهوم عام و بدیهی (مفهوم وجود) انتزاع می‌شود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۱۸-۱۷). بنابراین، حقیقت وجود در ذات خود دارای وحدت و کثرت است (همو، *بداية الحکمة*، ۱۹).

۳.۳. حرکت جوهری

سومین مبحث در بعد وجودشناسی، حرکت جوهری است که در تاریخ فلسفه اسلامی به نام ملاًصدرا شهرت یافته، چراکه تفسیر فلسفی جدیدی از حرکت ارائه داده و نقش به‌سزایی در نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس دارد. حرکت از نگاه صدرا مفهومی وجودی و یکی از انحاء «وجود» است، نه ماهیت (آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی ملاًصدرا*، ۵۴؛ صدرالمألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۳/۳۷) لیکن وجودی که در نازل‌ترین مرتبه هستی قرار دارد.

حرکت جوهری مبتنی بر اصالت و تشکیک وجود است و از میان موارد شش‌گانه حرکت (مبدأ، منتها، محرک، ما فی‌ه‌الحرک، ما لاجله‌الحرکة، و متحرک یا موضوع حرکت) مورد ششم محور بحث می‌باشد. و چنان‌که می‌دانیم این نظریه در قیاس با آرای

مشائیان، نظریه‌ای نوین و در جای خود دارای دلایل معین است. اشکال پیشینیان - که حرکت در جوهر را محال می‌دانستند - ناشی از عرضی پنداشتن حرکت بود که به اعتقاد آنان بر موجودات عارض می‌گردد در حالی که ملاًصدرا آن را نحوه وجود و ذاتی موجودات مادی تلقی می‌کرد و به عنوان موجود متصل، ممتد، و سیال در نظر می‌گرفت: «الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد» (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۷۴/۳)، به این معنا که موجودات مادی ذاتاً در حال حرکت‌اند و اساساً جسم بودن همان متحرک بودن است. یعنی جعل ماده به جعل بسیط همان جعل حرکت نیز می‌باشد و نیازی به جعل جداگانه ندارد. پس حرکت ذاتی متحرک است. بدین ترتیب، حرکت در جوهر نحوه وجود شیئی را نشان می‌دهد که وجودی سیال و مرتبه‌ای از مراتب حقیقت وجودی می‌باشد؛ زیرا حقیقت وجود - بنا بر تشکیک وجود - دارای مراتبی است: یکی مرتبه وجود ثابت و دیگری مرتبه وجود سیال. در حرکت عرضی موضوع و حرکت دو چیز است ولی در حرکت جوهری، حرکت ذاتی متحرک و با متحرک در خارج یک چیز را تشکیل می‌دهد (وجود گذرا و سیال) و سیلان حرکت لازم وجود متحرک است. ملاًصدرا در جلد سوم *سفار* به آن اشاره کرده است.^۱ لذا از منظر ملاًصدرا حرکت و موضوع آن در ظرف تحلیل عقل دو چیزند و گرنه در خارج یک چیز است^۲ (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۷۴/۳).

علامه طباطبایی نیز حرکت را نحوه وجود شیئی می‌داند که به واسطه آن به تدریج از قوه به سوی فعل می‌رود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۲۰۱) و همانند ملاًصدرا قائل به ذاتی بودن حرکت برای متحرک است؛ یعنی این دو یک چیزند، چون مقصود از موضوع حرکت، ذاتی است که حرکت به آن متکی بوده و وجودش متعلق به آن می‌باشد (همو، *بدایة الحکمة*، ۱۳۷).

علامه با بیانی مبتکرانه برای اثبات حرکت جوهری به تشریح رابطه وجود بالقوه و بالفعل شیئی پرداخته که موضع‌شان در این جا تکیه بر وجود نسبت و رابطه عینی میان

۱. «و کل ما یکون من لوازم وجود الشیء الخارجی فلم يتخلل الجعل بینه و بین ذلك اللزوم بحسب نحو

وجوده الخارجی فیکون وجود الحركة من العوارض التحلیلیة - لوجود فاعلها القریب»

۲. الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد كما أن السكون قرار الشیء لا الشیء القار لکن هاهنا شیء و هو أن ثبوت الحركة للفرد المتجدد السیال لیس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما یحله بل هی من العوارض التحلیلیة و العوارض التحلیلیة نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس.

قابل و مقبول (دو چیز که یکی به دیگری تبدیل می‌شود) می‌باشد.

۴.۳. حدوث نفس: روحانی یا جسمانی؟

اینک، با توجه به ربط وثیق میان دو مبحث «نحوه پیدایش نفس» و تعیین مصداق «عالم ذر»، ناگزیریم به مبحث فوق ورود کنیم. نفس در اصطلاح فلسفی عبارت است از جوهری مستقل و قائم به ذات که در مقام فعل نیازمند به ماده است و تعلق تدبیری به بدن دارد. در خصوص نحوه پیدایش نفس به طور کلی دو دیدگاه عمده مطرح است: قدم نفس (دیدگاه افلاطون) و حدوث نفس (دیدگاه ارسطو و سه مکتب فلسفه اسلامی). از این میان، دیدگاه حکمت متعالیه دارای اهمیّت به‌سزاست. چنان‌که می‌دانیم نظریه صدرای در این خصوص حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس است. به این معنا که نفس از بدن ایجاد می‌شود ولی در اثر حرکت جوهری و کسب کمالات به سوی بقای روحانی پیش می‌رود تا به تجرد عقلانی برسد.

ملاصدرا مدّعی خویش را با بهره‌گیری از مقدمات مورد قبول حکمای قبل در جلد هشتم *اسفار* به اثبات رسانده است. نکته قابل ذکر آن‌که از منظر صدرای نفس - با این‌که بسیط است - دارای سه نحوه وجود است: قبل از طبیعت، با طبیعت، و بعد از طبیعت؛ که نحوه حضورش در اکوان و نشئات مزبور متفاوت می‌باشد. مثلاً در نشئه اول به واسطه علّت تامّ و کامل‌اش موجود است، در نشئه دوم از طریق تصرّف در بدنی که استعدادش کامل گردیده تحقق و حضور می‌یابد، و در نشئه سوم به واسطه استکمالی که از طریق حرکت جوهری یافته و نیز به دلیل باقی بودن علّت‌اش تا ابدالدهر موجود می‌باشد (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۳۴۷/۸-۳۴۴).

بنابراین، از منظر صدرای نفس پیش از تعلق به بدن در عالم عقول از وحدت عقلی برخوردار بوده است، و در این مرتبه وجودی همه کثرات نفوس جزئی را به نحو اجمالی و بسیط در خود واجد می‌باشد. پس، به عقیده ملاصدرا نحوه وجود نفس قبل از بدن، وجود علّت نفس (عقل مفارقی) است که نفوس را افاضه می‌کند (مصباح یزدی، شرح جلد هشتم *الأسفار الأربعة*، ۳۰۲/۲).

بر این اساس، برداشت صدرالمتألهین از آیات و روایات دالّ بر وجود نفس قبل از بدن، نظیر آیه ۱۷۲ *سوره اعراف* و روایت «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بالفی عام» (مجلسی، ۲۶۶/۵) چنین است که نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن، وجودی جمعی در عالم مفارقات و مجردات تامّ دارند، آن‌گونه که هر معلولی در مرتبه علّت خویش حضور دارد. به

هر حال ممکن است مقصود از خلقت ارواح قبل از ابدان این باشد که نفوس پیش از تعلق به بدن، در عالم مفارقات عقلی خلق شده‌اند، لکن نه با وجودهای کثیر و جزئی بلکه با یک وجود واحد جمعی (مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة، ۱/۲۶۶).

دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ حدوث نفس همان نظر ملامت‌دراست^۱ ایشان همچنین با دلیل نقلی و استناد به آیات ۱۲-۱۴ سوره مؤمنون دیدگاه خویش را به اثبات رسانده است. در این آیات از خلقت انسان سخن به میان آمده که در ابتدا مادی است ولی در ادامه، خلقت نوینی - که غیر مادی است - به او اختصاص می‌یابد (طباطبایی، شیعیه در اسلام، ۹۸؛ نک: المیزان، ۱۵/۲۱-۱۹).

بنابراین، از نظر علامه، نفس در آغاز جسمانی است و از بدن ایجاد می‌شود ولی در اثر حرکت جوهری راه خویش را از بدن جدا می‌کند تا به تجرد برسد. لذا، «تَمَّ أَنْشَأَنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» حاکی از آن است که حدوث آغازین نفس مادی بوده است، لکن در پرتو حرکت جوهری به کمال تجردی خود - که ذاتی آن بوده است - دست یافته است. از این‌جا، نقش حرکت جوهری در نظریهٔ «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» معلوم می‌گردد.

البته، چنان‌که قبلاً ذکر شد برخی روایات صریحاً به تقدّم روح بر بدن جسمانی پرداخته‌اند. نمونهٔ دیگری از آن «الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» می‌باشد (صدوق، ۴/۳۸۰). مضمون روایت دال بر این است که ارواح زودتر از اجساد آفریده شده و قبل از عالم مادهٔ عوالمی بوده و انسان در آن حضور یافته، و گفتگوهایی داشته‌اند که بر این اساس برخی ارواح با یکدیگر انس و الفت داشته و بعضی از یکدیگر دوری می‌کنند. سپس، از آن عوالم تنزل کرده و به این عالم راه یافته‌اند.

به عقیدهٔ علامه، میان این دسته از آیات و روایات با نظریهٔ جسمانیت حدوث نفس منافاتی نیست بلکه هر یک به جنبه‌ای از ابعاد وجودی انسان نظر دارد. توضیح آن‌که ایشان همچون ملامت‌درا برای نفس نشئاتی برمی‌شمرد و وجود انسان را در سه موطن بدیهی می‌داند: انسان قبل از دنیا (نشئهٔ عقلی)، انسان در دنیا (نشئهٔ طبیعی)، و انسان

۱. انواعی که دارای نفس مجردند، مجرد می‌شوند اما در آغاز وجودشان، انواع مادی محض هستند. سپس ذات‌شان با حرکت جوهری دگرگون می‌شود و به صورت مجرد خیالی در می‌آید که یا در آن‌جا متوقف می‌گردد یا این‌که با حرکت جوهری از آن‌جا هم عبور می‌کند و مجرد عقلی کلی می‌شود، البته این نوع تجرد دربارهٔ بعضی از افراد انسان صادق است. پس همه این انواع به لحاظ حدوث جسمانی و به اعتبار بقا روحانی می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۸۸، رسائل توحیدی: ۱۰۷).

بعد از دنیا (نشئه مثالی)، چنان که رساله‌ای در همین خصوص و به همین نام نگاشته‌اند. از نظر ایشان، نه تنها انسان بلکه جمیع موجودات عالم طبیعت واجد جان و ملکوتی هستند که حقیقت آن از عوالم بالاست از جمله نفس انسان که گرچه از سنخ عالم ملکوت و مافوق است اما برای کسب کمالات باید به عالم کثرت و طبیعت نزول کند، زیرا به واسطه مجرد بودن نمی‌تواند واجد کمالات عالم مادون گردد. لذا، نفس (نشئه عقلی) به عالم ماده تنزل و تجافی پیدا می‌کند.

نتیجه آن که، آیات مربوط به جسمانی بودن نفس، ناظر به بعد مادی انسان (نشئه طبیعی) است و آیات مربوط به قدم نفس ناظر به بعد عقلی انسان در نشئه عقل می‌باشد. لذا، این آیات و روایات منافاتی با هم نداشته، هر یک به بعدی از ابعاد انسان می‌پردازند. با توجه به تبیین فوق از مرحل وجودی نفس از دیدگاه هر دو متفکر چنین به دست می‌آید که مطالعه تک‌بعدی درباره نفس ناطقه بشری مطالعه‌ای ناقص و ناکارآمد است.

۳.۵. رابطه نفس و بدن

آخرین مبحث مورد ارزیابی که کاملاً به بحث قبل مرتبط است، نحوه ارتباط نفس و بدن است. مشائیان و اشراقیان که قائل به روحانی بودن حدوث نفس می‌باشند، به واسطه روح بخاری ارتباط نفس و بدن را توجیه کرده‌اند، ولی از نحوه وجود تجردی روح بخاری غافل بوده‌اند. لذا نظریه «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» صدرالمتألهین راه حلی برای مشکل مشائیان به شمار می‌رود.

براساس تصویر صدراپی، انسان مجموعه‌ای از نفس و بدن است که با هم ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی و علی‌رغم اختلاف در منزلت به یک وجود موجودند و گویی شیء واحدی است با دو روی: یکی متبدل و فانی و مانند فرع می‌باشد و دیگری ثابت، باقی و مانند اصل. هر چه نفس در وجودش کمال یابد بدن لطیف‌تر و اتصالش به نفس شدیدتر و اتحاد بین آن دو قوی‌تر می‌گردد، تا جایی که به مرتبه وجود عقلی برسد و شیء واحد شود به گونه‌ای که در میان آن دو هیچ مغایرتی وجود نداشته باشد (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۹/۹۸). به بیان دیگر نفس و بدن دو جوهر متباین و مستقل نیستند بلکه یک حقیقت وجودی واحدند که بدن مرتبه نازله این حقیقت است و نفس مرتبه کمال و تمام آن می‌باشد (همان، ۲۴۷/۸).

لذا از منظر مآصدرا پیوند نفس و بدن، اتحاد طبیعی و علاقه لزومی است نه جبری

(همان، ۳۸۲) و تعلق نفس به بدن (در نشئه طبیعی) ذاتی آن است، زیرا بدن و تدبیر آن در تعریف نفس لحاظ شده است و نفسیت نفس همین نحوه وجود تعلق می‌باشد. لذا برای نفس برحسب وجود شخصی‌اش مرتبه‌ای سابق و مقدم بر بدن قابل تصور نیست، خواه از حیث زمان باشد، خواه از حیث ذات (همان، *الحکمة المتعالیة*، ۲۴۳/۷).

به بیان دیگر، نفس مادامی که نفس است باید به بدن تعلق گیرد و این تعلق داخل در تقوّم نفس است، زیرا در حدوث نیازمند به بدن و تصرف در آن است و بدون آن تحقق نخواهد داشت ولی زمانی که در مسیر کمال خود رشد کند و به مرحله‌ای برسد که بتواند وجودی قائم به ذات و بی نیاز از بدن و قوای آن داشته باشد از نفسیت (تعلق به بدن) خارج می‌گردد. این امر بیان‌گر دو بعدی بودن نفس است: یکی جهت فقر و امکان که نیاز نفس به بدن و رسیدن به کمال از طریق آن ناشی از این بعد است، و دیگری جهت غنا و وجوب (همان، ۳۴۷/۸). یعنی در عالم ماده نفس جوهری ضعیف و تعلق آن به بدن برای او ذاتی است و با نابودی بدن این حیثیت نفس نیز زایل می‌گردد لکن ذات و حقیقت نفس با زوال بدن از بین نمی‌رود و این تداوم وجود نفس به جنبه غنای آن برمی‌گردد. نتیجه آن که، نفس قبل از تعلق به بدن موجود است منتها در مرتبه علل تامه خود و به وجود جمعی. و چون وارد عالم طبیعت شود، حادث و جزئی می‌گردد.

از منظر علامه طباطبایی نیز انسان مرکب از نفس و بدن مادی است ولی نه به ترکیب انضمامی بلکه حقیقت واحدی است که ثنویتی در آن نیست. به تعبیر دقیق‌تر، نفس ادامه وجود بدن است. توضیح آن که نفس مادی از حرکت جوهری بدن به وجود آمده و به موازات بدن سیر استکمالی خود را آغاز می‌کند و با اکتساب کمالات راه خویش را از بدن جدا می‌کند و مسیری را در پیش می‌گیرد که به مجرد ختم شود. بنابراین، اگرچه از بدن به وجود آمده ولی تکامل می‌یابد و تدبیر بدن را به عهده می‌گیرد.

مرحوم علامه طباطبایی با توسل به آیات ۱۳ و ۱۴ سوره مؤمنون و ۱۱ سوره سجده اتحاد نفس و بدن را به تصویر کشیده است و در نهایت به این نتیجه رسیده است که روح (منظور نفس است) امری وجودی است و فی‌نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و متعلق به آن است و در عین حال یک نوع استقلال هم از بدن دارد به طوری که هر وقت تعلقش از بدن قطع شود از او جدا می‌گردد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵۴/۱۲).

پس، علامه نیز تعلق تدبیری نفس را ذاتی آن می‌داند؛ زیرا نحوه وجود نفس از آن جهت که نفس است، صورتی است که بدن را تدبیر می‌کند و نفس بودن نفس وابسته به

تدبیر بدن می‌باشد. بنابراین، نفس مادام که نفس است، ذاتاً مدبّر بدن و ذاتی آن است (طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ۲۶۳).

نتیجه‌ای که از بررسی این بعد به دست آمد آن است که با توجه به تفسیرهای ارائه‌شده از نحوه وجود نفس توسط مآصدرا و علامه طباطبایی، هیچ منع عقلی برای پذیرش عالم ذر نیست؛ زیرا با توجه به روایات ناظر به «عهد الست» ارواح میثاق سپرده‌اند و هر دو فیلسوف آن را با نشئه عقلی نفس که پیش از عالم طبیعت است، برابر دانستند. لذا عالم ذر قبل از عالم ماده وجود داشته است.

۴. وجودشناسی معرفت در عالم ذر (معرفت حضوری انسان نسبت به پروردگار خویش در عالم ذر)

آنچه تاکنون از نتایج بعد وجودشناختی عالم ذر به دست آمد این است که بنابر آرای صدرا و شارح مکتب او علامه طباطبایی و با استفاده از عقل و نقل هر دو فیلسوف معتقدند موطنی به نام عالم ذر وجود دارد که در آن از انسان بر ربوبیت الهی اقرار و اعتراف گرفته شده است. اما اینک، سؤال در باب کیفیت و نحوه این اعتراف و به عبارت دیگر هستی‌شناسی معرفت ربوبی و خداشناسی حضوری انسان قبل از دنیاست؛ این‌که نحوه پیمان‌سپاری و عهد انسان نسبت به ربوبیت باری تعالی چگونه بوده است. در این خصوص نیز هر دو فیلسوف به بحث پرداخته‌اند و ویژگی‌ها و اوصاف عهد الست را به بیان فلسفی و با توجه به سیر استکمالی نفس و ذو وجوه بودن آن تبیین کرده‌اند. منظور از استکمال نفس، تکمیل ابعاد مادی و طبیعی روح است که قبل از عالم ذر با سنخیت ملکوتی در علم الهی موجود بوده است.

۴.۱. وجودشناسی معرفت و اقرار به ربوبیت در عهد الست از منظر مآصدرا و علامه طباطبایی

دیدگاه مآصدرا درباره عالم مذکور و نحوه پیمان‌سپاری انسان‌ها قابل تأمل است. از منظر وی عهد یعنی پیمان و قرارداد، و بر هر چیزی که مورد تعهد است مانند وصایا، سوگندها، نذورات، و اوقاف اطلاق می‌شود (صدرالمتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، ۲/۲۴۱). ولی میثاق دارای معنای مصدری و به معنای تأیید کردن و استوار ساختن می‌باشد. ایشان میثاق را بر دو وجه می‌داند: یا از ناحیه خداوند است که متعهد به انزال کتب و آیات می‌باشد، یا از ناحیه بندگان که چون استعداد و توانایی پذیرش آن را دارند،

اقرار به قبول آن می‌کنند و بدان ملتزم می‌گردند (همان، ۲۴۶).

ملاصدرا اقوال و تفاسیر راجع به عهد الاهی را برمی‌شمرد و عهد را بر دو قسم می‌داند: الف) پیمان عامّ و فراگیری که از همه موجودات اخذ شده و آن اطاعت و عبادت و تسبیح و تعظیم حق تعالی است، زیرا وجود و حیات هر موجودی از ناحیه خداوندی است که حیّ و قیوم است. ب) عهد و پیمان خاصّ که تنها به انسان اختصاص یافته است. این پیمان نسبت به عهد عامّ از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و خود مشتمل بر سه قسم می‌باشد: ۱- اخذ عهد از تمام فرزندان آدم تا نه تنها بر حسب فطرت و حقیقت ذات و از روی شهود عقلی اقرار به ربوبیت‌اش گردد بلکه به زبان نیز معترف شوند و «قالوا بلی شهدنا» (۷/۱۷۲) از آن خبر داده است. ۲- اخذ عهد از پیامبران برای برپایی دین و ابلاغ رسالت به همه بندگان خداوند: «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ» (۳۳/۷). ۳- عهدی مختصّ به علما، تا حقیقت را آشکار سازند و کتمان نکنند: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُونَهُ» (۳/۱۸۷) (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۲۴۶/۲ - ۲۴۵).

«عهد الست» از نوع پیمان خاصّ جلوه و نمود خاصی در بردارد، زیرا ذریه آدم با این‌که مورد خطاب واقع گشته، و حجّت بر آن‌ها تمام شده، چیزی از عهدسپاری به خاطر ندارند. به اعتقاد ملاصدرا کیفیت خروج ذریه به صورت ذرات از صلب آدم دور از ذهن عوام می‌باشد و اهل بحث قادر به درک آن نیستند چراکه انسان دارای مراتب مختلف بعث و حشر می‌باشد (همان: ۲۴۲). چنان‌که اشاره شد موطن میثاق از منظر صدرالمتألهین پیش از عالم طبیعت بوده و انسان‌ها در آن حضور یافته و پیمان سپرده‌اند. اینک باید دید نحوه این پیمان‌سپاری چگونه بوده است؟

۴.۱.۱. مخاطب آیه میثاق: روح یا نفس؟

براساس آیات و روایات بسیاری که از ائمه معصومین (ع) نقل شده است کیفیت حضور انسان در آن موطن مستلزم تقدّم کینونت انسان بر وجود مادی‌اش در عالم جسم و طبیعت می‌باشد. در این مورد چنین آمده: «خلق الأرواح قبل الأبدان بألفی عام» (مجلسی، ۲۶۶/۵) و «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» (صدوق، ۳۸۰/۴؛ مجلسی، ۲۶۵/۲ و ۲۴۱/۵). مضمون روایات حاکی از تقدّم روح بر بدن و حضور آن در عالم ذر می‌باشد. از سوی دیگر - چنان‌که بیان شد - بنا به نظر ملاصدرا

نفس دارای نشئاتی است که به اعتبار نشئه عقلی مورد خطاب واقع شده است. در این صورت، مسئله تقدّم نفس بر بدن نیز مطرح می‌گردد. از این روی باید دید آیا - به عقیده ملاصدرا - در موطن میثاق روح حضور داشته یا نفس؟

در این جا مسئله فرا روی صدرا تطبیق میان متون دینی معتبر با رهیافت‌های عقلی اوست، لذا در این تطبیق بر آن است که از یک جهت قدیم بودن روح را از نصوص دینی بپذیرد و از جهت دیگر در پی اثبات نظریه پیش گفته خود، یعنی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است، لذا در جمع میان این دو نظریه قائل به وجود دو نشئه عقلی و طبیعی برای نفس می‌گردد که اولی را روح و دومی را نفس نام‌گذاری می‌کند: «فظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان و العقول ان للأرواح كينونة سابقة على العالم الأجسام» (صدرالمتألهین، المشاعر، ۶۱). طبق این قول هستی سابق روح را پذیرفته است و نیز برای تأیید نشئه عقلی حقیقت وجود آدمی از آیه ۱۷۲ سوره اعراف و روایت «الأرواح جنود مجنّدة» استفاده می‌کند (همو، العرشیه، ۲۳۹).

حاصل کلام این که ملاصدرا از یک سو معتقد به وجود روح پیش از بدن است و کینونت نفس قبل از بدن را نیز پذیرفته، و از سوی دیگر قائل به جسمانی بودن نفس می‌باشد. اما تعدّد نشئات وجود آدمی در دستگاه فلسفی صدرا قابل توجیه است، زیرا وی - براساس دو اصل اصالت و تشکیک وجود - همه این مراحل را مراتب تشکیکی وجود انسان قبل و بعد از دنیا برمی‌شمرد، یعنی نفس انسان وجودی مشکک است که در همه احوال و مقامات خود ماهیت ثابتی ندارد بلکه به موازات استکمال وجودی‌اش ماهیات گوناگونی می‌یابد و با حفظ وحدت شخصی مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند که جمعاً سه نشئه را در بر می‌گیرد.

نفس در هر یک از این نشئات واجد وجودی خاص با احکام و آثار ویژه‌ای است که - علی‌الاصول - با یکدیگر متباین نیستند بلکه نوعی رابطه علی و معلولی میان‌شان برقرار است، زیرا تفاوت حقیقی علت و معلول در کمال و نقص می‌باشد - وجود جمعی نفوس در عالم مفارقات (نشئه عقلی) در مرتبه علت، و وجود طبیعی و جسمانی نفوس جزئی (نشئه طبیعی) در مرتبه معلول قرار دارند. بدین ترتیب، نفس پس از هبوط از عالم مفارقات به عالم طبیعت، (به تبع بدن مادی) پذیرای برخی احکام جسمانیات شده و متّصف به کثرت و متعلّق به ماده حادث می‌شود، اما نفس در نشئه مثالی (برزخ میان دو عالم طبیعت و عقل) در پرتو اکتساب فضایل و کمالات نفسانی در عالم ماده وارد این

مرحله شده و پس از استکمال در قوس صعود به عالم عقلی راه می‌یابد و حتی بالاتر از عقل فعال رفته و با عقول عالیّه متحد می‌گردد. تفاوت نفوس در دو مرحله قبل و بعد از طبیعت در وجود جمعی و کلی داشتن و حفظ کثرت نفوس انسانی کمال یافته است (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۳۴۷/۸-۳۴۶).

بدین‌سان، منظور از کینونت نفس پیش از بدن، نشئه عقلی می‌باشد که مبتنی بر قاعده علیّت است. در حالی که حدوث جسمانی نفس ناظر به نشئه دوم بوده، و ناظر به ایجاد نفس در عالم طبیعت است. یادآوری این نکته نیز لازم است که *نفسیت نفس* ناشی از جنبه تعلقی پیوسته نفس به بدن می‌باشد (همان، ۲۴۳/۷) و درست به همین معناست که نفس نمی‌تواند مقدم بر بدن باشد چون در عالم مجردات بدنی وجود ندارد. لذا در نشئه عقلی نفس حضور ندارد بلکه روح محقق است و استفاده از واژه «نفس» در نشئات عقلی و مثالی مسامحتاً صورت می‌پذیرد و برای این است که نشان دهد وجود واحد دارای جلوه‌های متفاوت است.

ملاصدرا در تفسیر *القرآن الکریم* ذیل آیه ۲۷ سوره بقره نیز درباره کینونت نفس پیش از بدن سخن می‌گوید و به جای تعبیر *علت* و معلول از تعبیر «حقیقت و رقیقت» استفاده کرده (همان، تفسیر *القرآن الکریم*، ۲۴۳) که همین مطلب نیز از *اسفار* قابل برداشت می‌باشد (نک: *الحکمة المتعالیة*، ۱۲۶/۸-۱۲۷).

بنابراین نفس و روح یک حقیقت وجودی است و نفس با دو جلوه، در دو نشئه ظاهر می‌گردد: یک‌بار با جلوه ملکوتی (متناسب با عالم مفارقات)، چراکه ذات نفس از سنخ عالم ملکوت است (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۷۵/۹).

ناگفته نماند که ملاصدرا درک نحوه وجود عقلانی نفوس در عالم عقول و قبل از هبوط به عالم طبیعت را مقدور همگان نمی‌داند بلکه تنها کسانی که از علم الیقین گذر کرده و به عین الیقین رسیده باشند به درک آن نائل می‌گردند (همان، ۳۶۸/۸).

۴.۱.۲. نحوه پیمان‌سپاری (عهد) از منظر صدرا

با این مقدمه نحوه حضور و پیمان‌سپاری اولاد آدم از نظر ملاصدرا معلوم می‌گردد. به گفته وی، انسان‌ها قبل از ورود به عالم دنیا و وجود جزئی و شخصی‌شان، هویتی عقلی دارند که خداوند آن‌ها را از پشت پدران عقلی‌شان بیرون آورد و بر آنان تجلی نمود. در آن‌جا به اضطرار، ربوبیت و وحدانیت خدا و حقیقت وجودی خویش را مشاهده کردند. چون خطاب

آمد: «الست برّکم»، ندای او را شنیدند و با اقرار به وحدانیت و ربوبیت‌اش در عالمی پیش از این عالم اجابت‌اش کردند^۱ (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۲/۲۴۵).
 به اعتقاد ایشان انسان به نحو فطری و به علم بسیط خداوند را می‌شناسد (همو، *الحکمة المتعالیة*، ۱/۱۱۶) که در این صورت اگر انسان به علم حضوری حقیقت ربطی و تعلقی خود را با خداوند یافته باشد حتماً حق تعالی را با چشم دل دیده، و در آن موطن شهودی به ربوبیت خدا و عبودیت خویش اقرار کرده و میثاق سپرده است که شاهد این عهد نیز خود انسان می‌باشد (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۲/۲۴۴-۲۴۳؛ همان، *الحکمة المتعالیة*، ۸/۳۳۵-۳۵۲).

بنابر آیه میثاق، همه انسان‌ها معترف به حقیقت ربوبی پروردگار بوده‌اند، اما به اعتقاد مآصدرا همه به یک نحو اقرار نکردند و مخاطبان از همان آغاز در صقع ربوبی متمایز بوده‌اند. در شرح *اصول الکافی* دربارهٔ اختلاف ارواح می‌فرماید: «ارواح بشری از آغاز حصول‌شان در علم الاهی و پنهان‌گاه‌های غیب و قلّه‌های قضا و قدر تا هنگام آشکارشدن‌شان از باطن ملکوت به جهان شهادت، مراتب گوناگونی را پشت سر می‌نهند تا جایی که بعضی نسبت به برخی دیگر برتر، بالاتر، و نورانی‌ترند. همچنین از نظر جمعیت، بساطت، اجمال، تفرقه، ترکیب، و تفصیل متفاوت‌اند (همو، *شرح اصول الکافی*، ۴۷۳).

۴.۱.۳. نگرش علامه طباطبایی به موطن میثاق

علامه (ره) در جلد هشتم *تفسیر المیزان* ابتدا با بیان نسبتاً جامعی الفاظ و ظاهر آیه را مورد مذاقه قرار می‌دهد، سپس، به طور خلاصه در ثبوت عالم ذر آرای صدرا را تأیید می‌کند و با رویکردی نقلی می‌کوشد تا وجود جمعی انسان را در «عالم ذر» اثبات کند و اعلام نماید که انسان مورد خطاب آیه با همین وجود مخاطب واقع شده است. علامه در بیان نظر خویش عمدتاً بر آیات ۸۲-۸۳ سوره یس،^۲ ۵۰ سوره قمر،^۳ و ۲۱ سوره حجر،^۴

۱. «فقد انكشف لك إن لأفراد البشر قبل ورودهم إلى الدنيا هویات عقلیة مستخرجة من ظهر أبيهم العقلی، فتجلی الله عليهم قبل وجودهم، و ربّاهم، و شاهدوه بلاهم، و سمعوا خطابه، و أجابوه إقراراً بوحدانیته و ربوبیته فی نشأة سابقة علی هذه النشأة لهم».

۲. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».

۳. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ».

۴. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

تکیه می‌کند و سعی در تبیین عقلانی آن دارد. با استناد به آیات مزبور دیدگاه علامه بر چند مقدمه مبتنی است.

۱- همه پدیده‌های طبیعی دارای دو وجه‌اند: وجهی به سوی خدا دارد (وجه الله) یا ملکوتی و دفعی است («إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۳۶/۸۲) و آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (۵۴/۵۰)) و وجهی دیگر به دنیا یا ملکی و تدریجی (طباطبایی، المیزان، ۳۲۰/۸).

۲- انسان نیز، به عنوان یکی از موجودات عالم طبیعت، دارای دو وجه است ولی در عین حال مشکل تعدد وجود پیش نمی‌آید چون دو وجه یک چیز یا دو روی یک سکه‌اند و صرفاً احکام‌شان متفاوت است: یکی دفعی و مجرد و اشرف و مقدم، دیگری تدریجی و مادی و اخس و مؤخر می‌باشد. لکن نه از نوع تقدّم و تأخر زمانی. پس، نظام حاکم بر این دو عالم یکسان نیست.

بر مبنای مقدمات پیشین، چنین به دست می‌آید که آیات مربوط به عالم ذر در صد اثبات وجود عالمی دیگر ورای این عالم محسوس و در عین حال مقارن با آن می‌باشد که محکوم به احکام ماده نیست و تقدّم‌اش بر عالم طبیعت نظیر آن تقدّمی است که از آیه شریفه «أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» استفاده می‌شود یعنی تقدّم رتبی (همان، ۱۰۵/۱۰).

پس به اعتقاد علامه صحنه اخذ میثاق مقدم بر نشئه طبیعت است، و انسان دارای دو جنبه ملکوتی و ملکی است و همان‌طور که موطن ملکوت بر ملک مقدم است، جنبه ملکوتی انسان نیز بر جنبه ملکی وی تقدّم دارد. انسان در عالم ملکوت، مجرد از ماده و مصون از حجاب می‌باشد و لذا قادر است که خدا را ربّ و خود را در مقام عبد مشاهده کند. بنابراین منظور از عالم ذر عالم ملکوت است که انسان در آن با جنبه ملکوتی حضور یافته و عهد سپرده است.

چنان‌که آیه ۲۱ سوره حجر بیان‌گر تفاوت وجود مادی و مجرد اشیا در خزائن الاهی است، مفاد آیه «آن‌چه نزد انسان هاست فانی و تغییرپذیر است ولی آن‌چه نزد حق تعالی است مصون از زوال و دگرگونی می‌باشد» را می‌توان دال بر تفاوت جنبه ملکی و ملکوتی انسان دانست. همان‌گونه که عالم دنیا زوال‌پذیر است وجه ملکی انسان (بدن) نیز فانی و جنبه ملکوتی انسان (روح و روان) همچون عالم ملکوت ثابت و باقی است. (البته منظور از خزائن الاهی، عالم مفارقات محض است ولی چون عالم ملکوت معلول آن است باید مسانخ و مناسب با علّت خویش باشد، لذا عالم ملکوت نیز ویژگی عالم عقل و جبروت را دارد، پس عالم ملکوت نیز دارای ثبات می‌باشد. (جوادی آملی، شمس

الوحي، ۱۲۱-۱۲۰؛ طباطبایی، المیزان، ۳۲۱/۸-۳۲۰). در خصوص این آیه بیشتر خواهیم گفت. همان طور که ملاحظه می‌شود علامه همچون مآصدرا معتقد است که مراتب متفاوت عالم هستی را می‌توان در وجود انسان یافت و بر یکدیگر منطبق ساخت. وی همچنین، از انطباق «کن» و «یکون» بر عالم امر (ملکوت) و خلق (ملک) شباهت آن را با عالم ذر و دنیا نشان می‌دهد که این دو عالم از یکدیگر جدا نیستند اما هر یک احکام خاص خود را دارند؛ یکی دفعی و دیگری تدریجی، زمانمند، و مکانمند است. در واقع عالم ذر واجد خصوصیات عالم ماده به نحو کامل و اشرف از آن است. همان طور که «یکون» بر حسب «کن» ایجاد می‌شود، اتفاقات عالم دنیا نیز بر حسب عالم ذر رخ می‌دهد. به اعتقاد علامه طباطبایی سعادت یا شقاوت انسان در عالم ذر رقم خورده است.

نکته مهم علت تأکید علامه بر جنبه ملکوتی و منطبق ساختن موطن میثاق با ملکوت می‌باشد. دلیل تأکید علامه بر جنبه ملکوتی و تقدّم آن بر جنبه مادی و ملکی نیز مفاد آیات ۸۲ و ۸۳ سوره یس و ۲۱ سوره حجر می‌باشد.

علامه ملکوت را همان وجود اشیا به لحاظ انتسابشان به خدا می‌داند. آیه ۸۳ سوره یس بیان می‌کند که ملکوت هر چیز در حقیقت همان کلمه «کن» و امر خدا می‌باشد، چراکه امر او عین فعل و ایجاد است. بنابراین، ملکوت همان وجود اشیاست از جهت انتسابشان به خدای متعال و قیام به ذات او. پس واسطه‌ای میان خدا و مخلوقش نیست. لذا علامه معتقد است که نظر در ملکوت اشیا به طور حتم آدمی را به توحید هدایت می‌کند. خداوند در این باره می‌فرماید: «أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ أَفْتَرَبَ أَجْلَهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ» (۷/۱۸۵) (طباطبایی، المیزان، ۱۷۲/۷-۱۷۱).

از این جا دلیل تأکید علامه بر انطباق عالم ذر با ملکوت روشن می‌شود. میثاق عهدی است میان دو طرف: یکی گیرنده میثاق است و دیگری دهنده آن. و برای منعقد شدن عهد باید هر دو طرف در آن حضور یابند و چون خداوند مجرد محض است انسان با وجود مادی‌اش نمی‌تواند در محضر خداوند حاضر گردد، لذا باید واجد وجودی مجرد و به تناسب آن وجود، موطنی باشد که انسان قابلیت حضور در برابر حق را داشته باشد و بتواند پذیرای عهدی گردد که او را به وحدانیت خداوند رهنمون می‌کند. و آن موقف همان عالم ملکوت است که انسان در آن بی‌هیچ واسطه‌ای حقیقت ذات‌اش بر او مکشوف می‌گردد و ربط و نسبت خود را با معبودش درمی‌یابد. پس این موطن است که به علم

حضوری - نه حصولی - ربوبیت حق تعالی را ادراک و هادی به وحدانیت و یگانگی اش می‌شود. و آیه ۲۱ سوره حجر بیانگر این است که میثاق به قضای الهی صورت گرفته لیکن انسان‌ها به قدر عهد سپردند. در ادامه ربط آن به عالم ملکوت را بیان خواهیم کرد. مفاد آیه ۵۰ سوره قمر و آیه ۲۱ سوره حجر نیز در همین راستا در اندیشه تفسیری علامه (ره) ارزیابی می‌گردد، که در این‌جا به دلیل رعایت اختصار از ورود به آن صرف نظر می‌کنیم. وی بر این اساس، برای انسان به دو وجه ملکی و ملکوتی قائل است که انسان‌ها در وجه ملکوتی خود از ربوبیت خداوند غافل نبوده و وحدانیت او را مشاهده می‌کنند و این مشاهده با نظاره ذات و ارتباط وجودی خود با خدا و به علم حضوری صورت می‌گیرد. انسان‌ها در آن‌جا از هر گونه شرک و معصیت به دورند، لذا همه معترف به وحدانیت خداوند هستند، برخلاف عالم مادی. به این ترتیب، خداوند در عالم ملکوت انسان‌ها را از یکدیگر متمایز کرد و شاهد بر نفس خود ساخت و فرمود: «الست بربکم»، و آن‌ها گفتند: «آری». (طباطبایی، المیزان، ۳۲۱/۸). چون نشئه اخذ میثاق دنیا نبوده اشهاد به معنای حقیقی‌اش اراده شده و بالطبع خطاب کلامی الهی و حقیقی است. علامه مقصود از کلام را القائاتی می‌داند که بر معنای مورد نظر دلالت کند، لذا خداوند در نهاد بشر القائاتی کرده تا آن‌ها مقصود خداوند را درک کنند و به این صورت باید بر ربوبیت پروردگار اعتراف و به این عهد ازلی وفا نمایند (همان، ۳۲۲).

با نظریه مذکور، از یک سو ظاهر آیه حفظ شده، و از سوی دیگر تقدّم زمانی میان نشئات نفی می‌شود؛ زیرا جدایی میان دو نشئه نیست بلکه نشئه ملکوت محیط بر نشئه ملک بوده، و تقدّم رتبی میان آن‌ها برقرار است. لذا ایشان دیدگاه خود را کامل دانسته و معتقد است که منکران عالم میثاق ظاهر آیه را در نظر نگرفته‌اند و قائلان موطن ذر تقدّم را زمانی فرض کرده‌اند که در این صورت باید عالمی در گذشته محقق باشد ولی اثبات آن دشوار است (طباطبایی، المیزان، ۳۲۱/۸).

در پایان این نکته را باید خاطر نشان ساخت که علامه نیز قائل به فطری بودن خداشناسی حضوری و شهودی می‌باشند که مفاد آیه میثاق است (همو، المیزان، ۳۴۲/۱۱-۳۴۱).

۴.۱.۴. موطن میثاق و حکمت هبوط نفس

در خصوص این‌که موطن میثاق کجاست و چرا نفس از عالم بالا به عالم ماده هبوط کرد باید گفت که ملاًصدرا در کتاب *اسرار الآیات* (۱۸۶) پس از ذکر نشئات نفس، سه

مقام برای نشئه عقل برمی‌شمرد: ۱- مقام بسیط عقلی، ۲- مقام تفصیلی عقلی، ۳- مقام صور مثالی. از نقطه نظر ایشان مقامی که انسان‌ها در آن میثاق سپرده‌اند مقام تفصیلی عقلی، بعد از وجود اعیان ثابت‌ه در علم الاهی و به صورت بسیط عقلی می‌باشد. پس، می‌بایست موقف عهد نیز متناسب با همان مقام باشد. از این‌رو صدرالمتألهین در دفاع از کلام محققان اهل توحید می‌فرماید: «مخاطب *الست بریکم* حقیقت انسان موجود در عالم الاهی و صقع ربوبی است چراکه هر نوع طبیعی موجود در عالم طبیعت، واجد صورت مفارق عقلی و مثال نوری در عالم حقایق عقلی و مثل الاهی است که مثال افلاطونی هم نامیده می‌شود و حکمای ربانی و عرفانی پیشین، صور موجود در عالم علم الاهی را رب النوع می‌نامند (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۲/۲۴۳).

بنابراین، از نگاه مآصدرا انسان‌ها در صقع ربوبی و عالم علم الاهی حاضر شده، و مورد خطاب پروردگار خویش قرار گرفته‌اند. پس، عالم ذر همان *عالم علم الاهی* است که مآصدرا آن را با مثل الاهی افلاطون یکی می‌داند (همو، *الحکمة المتعالیة*، ۸/۳۳۲). صدرالمتألهین در خصوص حکمت هبوط نفس معتقد است نفوس قادر به کسب سنخ دیگری از کمالات هستند که صرفاً در عالم طبیعت یافت می‌شود و بدین منظور باید به عالم ماده نزول کنند تا با حصول استعدادهای خاص و در اوقاتی معین، کسب آن کمالات برایشان مقدور شود که البته درک این مطلب و حکمت هبوط نفس جز برای «راسخان در علم» (عارفان) مقدور کسی نیست (همان، ۳۵۳).

موطن میثاق و حکمت هبوط نفس از نظر علامه نیز که موطن میثاق را عالم ملکوت می‌داند دقیقاً همان چیزی است که مآصدرا مطرح کرده، یعنی اکتساب کمالات مختص به عالم مادون که این قابلیت تنها در وجود انسان تعبیه شده است (حسینی طهرانی، ۲۴۰-۱۴۱).

۴.۱.۵. علت عهدشکنی انسان‌ها

از نگاه صدرالمتألهین علت فراموشی عهد توسط انسان‌ها در عالم دنیا ناشی از تنزل به عالم طبیعت است و به واسطه اشراقات نوری واجب و نقایص امکانی، کثرت برخوردها و اصطکاک‌های ناشی از جهات نور و ظلمت، وجوب و امکان، کمال و نقصان، نقض عهد صورت می‌گیرد (*تفسیر القرآن الکریم*، ۲/۲۴۴)؛ زیرا در این عالم به واسطه وجود قوا، کاستی‌ها، پستی‌های بدنی و خوی‌های زشت چشم دل‌اش از دیدن حق و مشاهده جمال

و جلال او کور و نفس‌اش محبوب گردیده، و آن عوارض مانند پرده و حجابی است میان چشم ما و قرص خورشید (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۲۴۲).

علامه طباطبایی نیز تعلق یافتن به عالم طبیعت و زندگی دنیوی، همچنین جهل و نادانی انسان‌ها را عامل حجاب از پروردگار و به تعبیر بهتر عامل فراموشی میثاق می‌داند و حتی به نتیجه بالاتر از این نائل شده و وجود خود مخلوقات را حجاب معرفی می‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۲۶۴/۸؛ همو، *رسائل توحیدی*، ۱۷۳). ضمناً ایشان در شرح بر *گلشن راز* اخذ میثاق را امری مستمر و دائمی اعلام کرده است، نه این‌که تنها منحصر به زمان گذشته باشد (سعادت‌پرور، ۲۱۳).

از مقایسه نگرش این دو فیلسوف به دست می‌آید که سخنان علامه مؤید کلام ملاصدراست. علامه در ترسیم رابطه عالم ذر با عالم ماده و نحوه حضور انسان در آن دقیقاً همان مطالبی را عرضه می‌کند که ملاصدرا در بیان ارتباط نشئات سه‌گانه مطرح کرد. ملاصدرا اشاره کرد نشئات سه‌گانه از یکدیگر جدا نیستند بلکه نوعی رابطه علی و معلولی میان‌شان برقرار است. علامه طباطبایی نیز بر این باور است و عالم ذر را جدا از عالم دنیا نمی‌داند و مراتبی را معرفی می‌کند (ملکوتی و ملکی) که می‌توان با نشئات مورد نظر ملاصدرا منطبق ساخت. در واقع علامه بیانات فلسفی صدرالمتألهین را به عنوان یک مفسر در قالب تفسیر آورده و مباحث عقلی را با بیان نقلی به وضوح افاده کرده است. تنها تفاوت آن‌ها در تعیین موطن میثاق است که ملاصدرا *عالم علم الهی* و علامه *عالم ملکوت* معرفی می‌کند و گرنه در سایر موارد (حکمت هیبوط نفس، علت نقض پیمان و...) از آرای مشترک برخوردارند.

۴.۲. رابطه عالم ذر با مثل افلاطون و دیدگاه ملاصدرا و علامه درباره آن

همان‌طور که گفته شد ملاصدرا موطن میثاق یعنی *عالم علم الهی* را با *مثل افلاطونی* یکی می‌داند. *مثل* به دنبال نظریه تذکر و قدم نفس افلاطون مطرح شد. به اعتقاد ایشان آن‌چه انسان در این عالم می‌آموزد، در واقع آموختن نیست بلکه یادآوری معارفی است که در عالمی و رای عالم محسوسات - یعنی عالم مثل - درک کرده است، اما چون نفس به بدن تعلق گرفت همه معارف به فراموشی سپرده شد. این نظریه مورد پسند صدرالمتألهین واقع شد و در دفاع از آن سه استدلال در *الشواهد الربوبیه* (۱۶۱-۱۵۹) بیان کرده است. شباهت‌هایی که می‌توان از این نظریه با عالم ذر به دست

آورد مثل تجرّد و ورای عالم مادّه بودن، حضوری و شهودی بودن آن به دلیل مصونیت از حجاب و تزاحم، و نیز این که تعلق به عالم طبیعت و بدن موجب فراموشی و غفلت گردید. مخصوصاً از آن جا که مثل عالم مفارقات عقلی است و به اعتقاد مآصدرا مقامی که انسان در آن عهد سپرد تفصیلی عقلی است، وی را بر آن داشت تا موطن میثاق را با مثل افلاطون منطبق سازد. این در حالی است که علامه هیچ اعتقادی به مثل افلاطون ندارد مخصوصاً که مثل مبتنی بر تشکیک ماهوی است ولی علامه از قائلان تشکیک وجود است.

۳.۴. رابطه عالم ذر با عالم مثال در آرای هر دو فیلسوف

بنابه اعتقاد برخی فیلسوفان اسلامی، عالم منطبق بر عالم ذر، عالم مثال است. عالم مثال عالمی است روحانی، مجرد، و موجود از جوهر نورانی که به لحاظ مبراً بودن از حرکت و کون و فساد شبیه عالم عقلانی است و به جهت جسم و محسوس بودن شبیه جسمانیات می‌باشد (آشتیانی، شرح بر زاد/المسافر، ۳۶۰) که به دلیل واجد بودن ویژگی‌های دو عالم مافوق و مادون، مسانخ و حدّ فاصل آن دو می‌باشد.

عالم مزبور به تناسب دو قوس نزولی و صعودی - بنابر ترسیم عوالم هستی به شکل دایره از منظر حکما - به دو قسم مثال نزولی یا خیال منفصل و مثال صعودی یا خیال متصل منقسم می‌گردد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۳۰۲/۱). بر این اساس، مثال نزولی دومین مرتبه از مراتب عالم هستی است که موجودات این عالم، صوری قائم به ذات بوده و عالم آن‌ها عالم افراد و خارج از قلمرو نفوس جزئی است، در حالی که مثال صعودی، عالم خیال قائم به نفوس ناطقه می‌باشد و موجودات عالم مذکور، صور خیالی قائم به نفوس جزئی است که بدون آن نفوس تحقق نمی‌یابند (همان).

حال با توجه به این که مآصدرا و علامه هر دو قائل به وجود عالم مثال می‌باشند و در جای خود با ادله عقلی آن را اثبات کرده‌اند،^۱ علامه بر این باور است که مصداق عالم ذر همان مثال نزولی است؛ زیرا از یک سو عالمی است مجرد و روحانی که در آن انسان

۱. ر.ک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۳۷۷/۶؛ همو، شرح اصول الکافی، ۲۹۲. همچنین ایشان در کتاب الشواهد الربوبیة ذیل عنوان «فی الإشارة إلى أسرار الشریعة و فائدة الطاعات» این مطلب را به خوبی ادا کرده است. نیز نک: طباطبایی، رسائل توحیدی، ۱۶۴؛ همو، شیعه در اسلام، ۳۰۹؛ همو، میزان، ۲۷۱/۱۱.

می‌تواند بدون حجاب و مانع، و با علم حضوری وحدانیت پروردگار، و نیاز و تعلق خویش را بی واسطه ادراک کند و از سوی دیگر عالم مثال عالم افراد است و مؤید این نظر است که فرد فرد انسان‌ها با آن واقعه مواجه شده و میثاق سپردند و در عین حال خارج از علم ربوبی پرورگار نمی‌باشد. یعنی اگر - بنا به گفته ملاصدرا - وجود علمی انسان‌ها در علم الهی (مقام تفصیلی عقلی) و در اعیان ثابته (مقام بسیط عقلی) حضور دارد، پس باید نازلۀ آن نیز در عوالم مادون از جمله عالم مثال - قبل از عالم مادی - حضور یابد. این نظر را استاد جلال‌الدین آشتیانی نیز تأیید کرده است. ایشان در شرح *بر زاد المسافر* (۳۹۲) چنین آورده‌اند: «مثال نزولی در قوس نزول قبل از تعلق روح به بدن مادی موجود شده و قدیم زمانی است. در آن جا نفسی به آن تعلق نمی‌گیرد بلکه از مراتب علم حق بوده و صور علمی قدری و مجرای فیض حق تعالی بر بدن و نفس دنیوی است. نفس بعد از نیل به مقام تجرد تام، از آن مستغنی شده و در رتبه علل اش واقع می‌گردد نه آن که نفس به آن تعلق گیرد». و در جای دیگر به صراحت به این مسئله اشاره می‌کند: «وجود معلول و دانی در وجود علت و عالی به صورت جمعی و بسیط موجود است که از این مرتبه تحقق به عالم ذر تعبیر شده و ذر مطلق همان اعیان ثابته و مرتبه واحدیت می‌باشد و «مرتبه اخیر ذر» که در آن اقرار به عبودیت و وحدت حق صورت گرفته است - و به واسطه عدم تعیین حقایق به وجود خاص و اندکاک و اندماج آن‌ها به وجودی جمعی علی به صور نمل صغار (مورچه) تشبیه شده‌اند - «عالم مثال» و «برزخ منفصل» است» (همان، ۴۲۷).

شاهد دیگر بر این مطلب سخن حکیم سبزواری است که در حاشیۀ *سفار* (۴۵/۹) مثال منفصل را موطن اخذ پیمان معرفی می‌کند. نکته قابل توجه آن که تکثر نفوس در عالم ابداع و قبل از نزول به عالم اجسام تشبیه تکثر اجزای حقیقی است و دارای وحدت عقلی می‌باشد. بنابراین، می‌توان گفت تکثر عالم مثال نسبت به عالم طبیعت تکثر اجمالی است که در عالم جسمانی تفصیل می‌یابد. البته کثرت در عالم مثال را می‌توان طبق قاعده تشخیص وجود موجه ساخت بی‌آن که نیاز به بدن مادی یا مثالی باشد؛ زیرا بیان شد که در عالم ذر همه انسان‌ها مورد خطاب واقع گشتند و خطاب زمانی انجام می‌گیرد که مخاطب وجود داشته باشد. از سوی دیگر در موطن ذر با علم حضوری به خطاب خداوند متعال بلی گفتند؛ پس به طریق اولی به وجود خویش نیز ادراک حضوری داشته‌اند و همین درک حضوری از خود

نشان‌گر منحاز بودن وی از دیگران است و نیازی به عوارض و مشخصات مادی ندارد. بنابراین، موطنی غیر از موطن دنیا بوده که خداوند در آن‌جا انسان‌ها را از جمع بودن و یگانگی درآورده و از هم تفکیک و متعددشان کرده و با شناساندن و نشان دادن آن‌ها به خودشان در واقع خود را به انسان‌ها شناسانده است (طباطبایی، رسائل توحیدی، ۱۳۲-۱۳۱).

نتیجه این‌که ملاًصدرا مثل افلاطون را ابتدا با اصل تأسیسی خود تشریح کرده و سپس با موطن میثاق منطبق می‌سازد و علامه طباطبایی عالم مثال را؛ ولی با توجه به ادله علامه به نظر می‌رسد که سخن علامه صحیح‌تر است. در خصوص عالم مثال نیز یک تفاوت آشکار بین ملاًصدرا و علامه دیده می‌شود. ملاًصدرا گرچه معتقد به مثال نزولی است، قائل به رابطه علی و معلولی با عالم ماده نیست و طبیعت را معلول عقول عرضی می‌داند (صدرالمآلهین، تفسیر القرآن الکریم، ۳۸۱/۵) در حالی که علامه عالم طبیعت را معلول عالم مثال می‌داند.

۵. نتیجه

- ۱- براساس نص صریح قرآن ذیل آیه ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف، از انسان‌ها میثاق گرفته شد و انسان‌ها بدان ملتزم گشتند.
- ۲- از بررسی دیدگاه دو فیلسوف و مفسر حکمت متعالیه در بُعد وجودشناختی، اشتراک آرا به دست آمد. علامه مبانی دستگاه فلسفی صدرا را پذیرفته و به‌خوبی از عهده تشریح آن برآمده است و در خصوص مباحث ارائه شده در این بُعد نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، حدوث و قدم نفس، و رابطه نفس و بدن، هیچ اختلافی با یکدیگر نداشته و کاملاً با یکدیگر هم عقیده‌اند.
- ۳- از دیدگاه هر دو فیلسوف به دست آمد که از منظر عقل نه تنها هیچ منعی برای پذیرش تحقق روح در عالم قبل از دنیا و بالطبع موطن میثاق وجود ندارد بلکه این رهیافت عقلی با مضمون روایات نیز سازگار می‌باشد.
- ۴- با توجه به این‌که ملاًصدرا و علامه هر دو برای نفس سه نشئه عقلی، طبیعی، و مثالی در نظر گرفته‌اند، از منظر ایشان مقصود از تقدم روح بر بدن همان وجود نفس به اعتبار نشئه عقلی است که به این ترتیب هم میان عقل و نقل پیوند زده شد و هم معلوم گردید که تضاد و منافاتی با نظریه فلسفی جسمانیت حدوث نفس ندارد. زیرا نفس در

عالم ماده را جلوه‌ای از آن نفس موجود در عالم مفارقات تلقی می‌کند. البته علامه نفس در نشئه طبیعی را تنزل یافته همان نفس موجود در عالم مفارق می‌داند اما نه به این معنا که تجافی صورت گیرد و همان نفس موجود در نشئه عقلی به عالم مادی نازل شود. این مسئله مورد قبول هر دو فیلسوف بوده و در آرای مآصدرا تحت عنوان حقیقت و رقیقت نیز ذکر شده است. یعنی نفس مدبّر بدن در عالم طبیعت رقیقه همان حقیقه یعنی نفس در نشئه عقلانی است.

۵- در بُعد هستی‌شناسی معرفت به اعتقاد این دو فیلسوف و مفسّر، انسان‌ها با وجود جمعی و بسیط در موطن میثاق حاضر شدند و اقرار و اعتراف به علم حضوری صورت گرفته است، گرچه در تعیین موطن میثاق اختلاف نظر دارند. از نگاه مآصدرا موطن میثاق *عالم علم الاهی* است ولی علامه طباطبایی *عالم ملکوت* یا همان *مثال نزولی* را به عنوان موطن میثاق معرفی می‌کند. البته مرحوم آشتیانی در شرح *بر زادالمسافر صدرا* نظر علامه را تأیید می‌کند و مثال نزولی را به عنوان مرتبه نازل تر موطن میثاق - که در آن عهد اخذ شده - می‌داند. از منظر مآصدرا وجود جمعی و منبسط همان هویات عقلی است اما از نگاه علامه وجه ملکوتی و الاهی است که هم‌سنخ با موطن میثاق می‌باشد.

۶- صدرالمتهلین و علامه هر دو حکمت هبوط نفس (یا تنزل نفس به مرتبه عالم طبیعت) را تحقق و کسب کمالات شخصی می‌دانند به طوری که بدون تنزل به عالم طبیعت و تعلق گرفتن به بدن مادی و تدبیر آن محقق نمی‌شود و دریافت آن کمالات تنها از رهگذر هبوط برای نفوس قابل دستیابی است. پس این هبوط زمینه‌ساز تحصیل کمالات و فضایی است که سبب ارتقای وجودی انسان می‌شود.

۷- به عقیده هر دوی ایشان علت نقض پیمان از سوی انسان جهل و نادانی است، اما علامه به نتیجه‌ای بالاتر نائل شده و معتقد است که وجود خود مخلوقات حجاب گشته و مانع از مشاهده حقایق ادراک شده در موطن میثاق می‌شود. به دیگر سخن وجود دنیوی انسان‌ها مانع از شهود خداوند تبارک و تعالی شده است. بنابراین اگر بتوان از انانیت و توجه به خود رها و به تعبیری از خود بی خود شد، قطعاً می‌توان خداوند را هم‌چون موطن میثاق شهود کرد و مخاطب خطاب الاهی شد. زیرا از نظر علامه موطن میثاق همیشگی است، لذا خطاب خداوند نیز دائمی می‌باشد.

۸- از دیدگاه هر دو فیلسوف چنین به دست آمد که چون عهد و پیمان دوسویه است، نیاز به حضور هر دو طرف می‌باشد و از آن جا که یک طرف میثاق الاهی خداوند

مجرّد محض و همواره حاضر است، پس انسان نیز بایستی واجد وجودی مجرّد باشد تا شرف حضور در پیشگاه خداوند را یافته و بتواند مخاطب او گردد. ولی انسان بسیار ناتوان تر از آن است که به درک حقیقت وجودی حق تعالی نائل آید. بنابراین، انسان از درک حقیقت وجودی (فقر وجودی) خویش پی به حقیقت وجودی خداوند و غنای ذاتی اش می برد و این جز با علم حضوری میسر نمی گردد. زیرا شناخت حصولی شناختی غایبانه و کلی است و با آن اتمام حجّت صورت نمی گیرد در حالی که مفاد آیه میثاق آن است که فرد فرد انسانها با این امر حضوراً رویارو شده اند و با این آیه حجّت تمام شده است.

۹- از منظر ملّاصدرا موطن میثاق با مثل افلاطونی یکی است در حالی که این مورد انتقاد علّامه واقع گردید. از آنجا که مثل مبتنی بر تشکیک ماهوی است و با مبانی حکمت متعالیه (تشکیک وجود) سازگار نیست، علّامه بدان قائل نمی باشد.

۱۰- به اعتقاد علّامه به دو دلیل عالم دنیا و طبیعت نمی تواند موطن میثاق باشد: اول این که در عالم دنیا انسانها در مواجهه با دین و آیین جدید مقاومت می کنند و بیشتر تابع پدران هستند در حالی که خداوند در آیه بعد این عذر و بهانه را از آنها سلب کرده، به این صورت که انسانها را از یکدیگر تفکیک کرده و از هر یک جداگانه عهد گرفته است. از سوی دیگر، دار دنیا دار غفلت و فراموشی است. اگر عهد در این عالم اخذ می شد لازم می آمد که ناآگاهانه و عاری از معرفت باشد و در این صورت نمی توانست حجّت باشد. اما خداوند در آیه میثاق حجّت را تمام کرده است. بنابراین، عالم دنیا برخلاف اعتقاد برخی نمی تواند موطن اخذ میثاق باشد.

۱۱- در بُعد هستی شناسی معرفت برخلاف بُعد وجودشناختی شاهد برخی وجوه اشتراک و افتراق میان ملّاصدرا و علّامه می باشیم. وجوه اشتراک مانند: اعتقاد به موطن میثاق، معرفت به حقیقت وجودی خداوند از طریق علم حضوری و شهودی، علت عهد و نقض پیمان توسط انسانها، فطری بودن مفاد آیه میثاق که دالّ بر فطری بودن اعتقاد توحیدی است. و وجه افتراقشان در تعیین موطن میثاق، اعتقاد به مثل افلاطونی، قائل بودن یا نبودن به رابطه علی و معلولی میان عوالم هستی است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، جلال الدین، شرح بر زاد المسافر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱.

۳. _____، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
۴. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، انجمن ایران شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
۵. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، دکتر حسن عباس زکی، قاهره، ۱۴۱۹ق.
۶. امین اصفهانی، سیده نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۱.
۷. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۸. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ق.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۰. جواد آملی، عبدالله، شمس الوحی، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶.
۱۱. _____، فطرت در قرآن، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۷.
۱۲. حسینی طهرانی، محمدحسین، مهر تابان، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ۱۴۲۳ق.
۱۳. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۴. سعادت پرور، علی، راز دل (شرحی بر گلشن راز: تقریر بیانات شفاهی علامه طباطبایی)، انتشارات احیاء کتاب، تهران، ۱۳۸۴.
۱۵. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، رؤیة الله و فلسفة الميثاق و الولاية، انتشارات لوح محفوظ، قم، ۱۴۲۳ق.
۱۶. شیخ مفید، محمد بن محمد، تفسیر القرآن المجید، تحقیق سید محمدعلی ایازی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۱۷. شیروانی، علی، ترجمه و شرح نهیة الحکمة، بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۸۳.
۱۸. صدرالمتهالین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۹. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
۲۰. _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، المركز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.
۲۱. _____، العرشیه، به تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱.
۲۲. _____، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳.

۲۳. _____، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۲۴. _____، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.
۲۵. _____، *شرح اصول الکافی (کتاب العقل و الجهل)*، تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۲۶. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، جامعه مدرسین قم، قم، ۱۴۱۳ق.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم، ۱۳۶۲.
۲۸. _____، *شیعه در اسلام*، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی و نشر فرهنگی رجا، تهران، ۱۳۶۲.
۲۹. _____، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.
۳۰. _____، *بداية الحکمة*، نشر دانش اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳۱. _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
۳۳. طنطاوی، سید محمد، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، بی جا، بی تا.
۳۴. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، انتشارات صدوق، تهران، ۱۳۶۰.
۳۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۳۶. فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، انتشارات الصدر، تهران، ۱۴۱۵ق.
۳۷. _____، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۸ق.
۳۸. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۳.
۳۹. کاشانی، ملّا فتح‌الله، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتابفروشی محمدحسن علمی، تهران، ۱۳۳۶.
۴۰. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۴۱. مترجمان، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۶۰.
۴۲. مجلسی، بحار الأنوار، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی، *شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة (جزء اول)*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۵.

۴۴. _____، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة (جزء دوم)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
۴۵. مطهری، مرتضی، *درسهای الهیات شفاء*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.
۴۶. مغنیه، محمدجواد، *تفسیر المبین*، بنیاد بعثت، قم، بی تا.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.
۴۸. موسوی العلوی، مرتضی علی بن الحسین، *امالی المرتضی (غررالفوائد و دررالقلائد)*، داراحیاء الکتب العربیة، بیروت، ۱۳۷۳.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی