

## **A Study of the Application of Reason and Intuition and Their Harmony in the Issue of Ultimate Goal of Life from the Point of View of Transcendent Theosophy**

Ayyoub Mobasheri\*  
Mohammad Reza Zamiri\*\*

### **Abstract**

It is needless to say that the lack of spirituality and peace, cultural and moral decline of human values are among key global challenges and unfortunately we are also encountered with these problems. Finding the best goal for life is one of the pillars of a desirable culture and is of paramount importance in lifestyle and life purpose. After knowing the life purpose, we must provide an exact and long term plan in order to come up with suitable strategies in line with the purpose at issue.

To know the best ultimate purpose one can make use of rational arguments, revelation and intuition; Mull Sadra has used diverse (rational, traditional and intuitional) methods in his philosophical system. He believes that man in view of his mode of creation and free will have the potentiality to be a mirror that reflects the Divine Names and Attributes and becomes God's vicegerent on earth (Sadra, 1999, vol. 1: 2).

In the current article, we have made use of rational arguments and intuitive findings (primordial introspection and mystical intuition) and by means of library based method in descriptive and analytic form collected the propositions resulted from reason and intuition about life goal in Transcendent Theosophy in order to reach the following conclusions:

As to the application of reason and intuition in Transcendent Theosophy, one can say that they are both necessary but none of them is sufficient alone (Transcendent Theosophy is an interdisciplinary study). Mystical intuition must be formulated in the form of arguments because substantial proof is the basis and measure of mystical intuitions. Some teachings are trans-rational and are known to be irrational and undependable visions; but intuition through reason is much more dependable and certain though prophetic and revealed intuition is the most dependable way for knowledge acquisition as compared to other visions of mystical visions.

From the point of view of rational principles and arguments, the telos of world and man is God and we must choose the knowledge of God as our own purpose in life. But reason alone is not sufficient for reaching perfection and it needs to be associated with vision and intuition in order to reach certain truths. By referring to primordial consciousness and approaches and realizing the initial primordial nature, one can reinforce his internal enthusiasm and love and via a deep and extensive intuition conceive the existence of God so that the Divine Names and

---

\* Ph. D. Student of Islamic knowledge, Payam Noor University of Qom, Qom, Iran

mobasheri@iausarv.ac.ir

\*\* Associate Professor, Department of Islamic knowledge, Payam Noor University of Qom, Qom, Iran  
(Responsible author)

zamiri.mr@gmail.com

Received: 03.10.2018

Accepted: 05.03.2019



Attributes to become reflected in us and we reach real pleasure and peace. Then, realization of primordial potencies and the perfection of intuition must be chosen as the ultimate goal of life. According to Sadra, intuition is compatible with rational proof and they are not opposing. There is also harmony in the field of their application. Having analyzed the data and studied the harmony elements (including coherence, convergence, enlightenment, leading to end, leading to purpose, argumentization and combined association), we prove the way that reason and intuition are used in line with each other as regards the problem of ultimate purpose of life. Thus, it became clear that the epistemic system in Transcendent Theosophy enjoys higher degree of coherence which can be found in no other epistemic system.

**Keywords:** Ultimate Telos of Life, Reason, Intuition, Harmony of Sources, Mulla Sadra

### **Bibliography**

- Holy Quran
- Parimi, Ali (2005). Knowledge of Primordial Nature in Quran, *Qabasat*, 36: 105-132.
- Javadi Amoli, Abdollah (1999). *Shariah in the Mirror of Knowledge*, Second Edition, Qom, Asra Press.
- ----- (1996). *Rahiq Makhtum* (A Commentary of Transcendent Theosophy), Qom, Asra Press.
- Dekhoda, Ali Akbar (1994). *Dekhoda Encyclopedia*, edited by Dr. Mohammad Moein and Dr. Seyed Jafar Shahidi, Tehran: Tehran University Press.
- Ragheb Esfahani, Hossein Ibn Mohammad (2004). *Al Mofradat fi Gharib Al Quran*, translated and edited by Dr. Seyed Ghulamreza Khosrawi Hosseini, Tehran: Al Maktabah Al Mortazavi.
- Sadr al-Motalihin, Mohammad Ibn Ebrahim (1934). *A Commentary of Al Hedayah Al Athiriyah*, lithographic edition.
- ----- (1987 A). *Tafsir Al Quran Al Karim*, Second Edition, Qom: Bidar Press.
- ----- (2010). *Tafsir Al Quran Al Karim*, introduction by Mohsen Bidarfar, Tehran: Bonyad-e Hikmat Islami Sadra.
- ----- (1999). *Asfar*, fifth edition, Beirut: Dar Ehya.
- ----- (1998). *Al Mazahir Al Elahyah*, Qom: Islamic Propagation Office Press, Qom Seminary.
- ----- (2003). *Al Shawahid Al Rububiyah fi Al Manahij Al Sulukiyah*, annotated by Hajj Mulla Hadi Sabzewari, introduction and edited by Seyed Jalal Al Din Ashtyani, Third Edition, Qom: Bustan-e Ketab.
- ----- (1999 B). *Two Essays on Notion and Proposition*, edited by Mahdi Shariati, Qom: Islamili Institute.
- ----- (1987 B). *A Commentary of Usul-e Kafi*, vol. 1, First Edition, Tehran: Cultural Studies Institute.

- Faramarz Qaramaleki, Ahad (2001). *Methodology of Religious Studies*, First Edition, Mashhad: Razavi Islamic Sciences University.
- Faali, Mohammad Taqi (2000). *An Introduction of Contemporary Religious Epistemology*, Second Edition, Qom: Maaref Press.
- Qadr-dan Maleki, Mohammad Hassan (2005). Primordial Theology (Arguments and Doubts), *Qabasat*, 36: 75-104.
- Kakaei, Qasem (2003). *Pantheism according to Ibn Arabi and Meister Eckhardt*, Tehran: Hermes.
- Gerami, Ghulamhossein (2005). *Man in Islam*, First Edition, Qom: Maaref Press.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1993). *Lectures on Philosophy*, two vols. Fifth Edition, Islamic Propagation Office.
- Motahari, Mortiza (1997). *A Commentary of Manzumah*, Fourth Edition, Tehran: Sadra Press.
- Motahari, Mortiza (1996). *Collected Works*, vol. 6, Tehran: Sadra Press.
- Malekyan, Mostafa (2003). Beyond Reason and Meaning, *Naqd va Nazar*, 31-32, 94-77.





پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## چگونگی کاربست عقل و شهود و بررسی هماهنگی آنها در باب مسئله هدف نهایی زندگی از دیدگاه حکمت متعالیه

ایوب مباشری\* - محمدرضا ضمیری\*\*

### چکیده

شناخت هدف و خواسته نهایی در زندگی اهمیت فراوانی در معنا و سبک زندگی دارد. برای شناخت بهترین هدف نهایی برای زندگی از استدلال‌های عقلی، وحی و شهود استفاده می‌شود. استدلال عقلی منهای شهود برای رسیدن به کمال و ادراک حقایق کافی نیست؛ اما شهود مخالف با برهان قطعی، نامعتبر است. بنابراین با روش کتابخانه‌ای به شکل توصیفی تحلیلی، گزاره‌های حاصل از عقل و شهود درباره هدف زندگی در حکمت متعالیه جمع‌آوری شد. در این مقاله نتیجه گرفته شد جهان غایتمند بوده و خدای تعالی، هم مبدء المبادی و هم غایت‌الغایات است. بهترین هدف زندگی عبارتست از شناخت گسترده و عمیق خدای تعالی (خلیفه‌اللهی) که باید آن را خواسته نهایی دانست. همچنین روشن شد عقل و شهود چگونه در این باب با یکدیگر هماهنگ‌اند؛ زیرا هماهنگی به مؤلفه‌های گوناگونی تجزیه شده و مصادیق این مؤلفه‌ها در داده‌های به‌دست‌آمده از عقل و شهود به دست آمده است.

### واژه‌های کلیدی

هدف (نهایی) زندگی، عقل، شهود، هماهنگی منابع، ملاصدرا

## ۱. مقدمه

آنچنان که آشکار است کمبود معنویت و آرامش، تنزل فرهنگی، اخلاقی و ارزش‌های انسانی از چالش‌های جهانی است و متأسفانه ما نیز به گونه‌ای با این مشکل‌ها روبه‌رو هستیم. یافتن بهترین هدف برای زندگی از مبانی فرهنگ مطلوب است و اهمیت فراوانی در سبک زندگی (Lifestyle) و معنای زندگی (life purpose) دارد. پس از شناخت هدف زندگی می‌باید وارد مرحله برنامه‌ریزی دقیق و بلندمدت با ارائه راهکارهای مناسب در راستای آن هدف شد.

با اینکه بارها پاسخ «چیستی غایت و هدف زندگی» شنیده یا خوانده شده است، به‌طور کامل قانع نشده‌ایم و در زندگیمان تغییر زیادی بوجود نیامده است و در این زمینه احساس کمبود کرده‌ایم و به دنبال آرامش گمشده‌ایم؛ یعنی تشنه پاسخی‌ایم که برایمان درک‌پذیر و دردسترس باشد؛ نه اینکه تنها سلسله دانش‌های ذهنی و انتزاعی به دست آید.

برای شناخت بهترین هدف نهایی از استدلال‌های عقلی، وحی و شهود استفاده می‌شود. ملاصدرا از کثرت روش (عقلی، نقلی و شهودی) در نظام فلسفی خویش استفاده کرده است. او معتقد است انسان با توجه به نحوه خلقت و اختیارش مستعد آن است تا آینه‌ای باشد که اسما و صفات خدای تعالی را جلوه دهد و خلیفه خدا در زمین شود (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲).

در این پژوهش از برهان‌های عقلی و یافته‌های شهودی (درون بینی فطری و شهود عرفا) استفاده شده است. روش پژوهش، کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی است.

## ۲- پیشینه بحث

تاکنون پژوهش‌های گوناگونی درباره غایت‌مندی آفرینش و هدف زندگی از دیدگاه عقل و شهود (یا در حکمت متعالیه) انجام شده است که در اینجا به چند مقاله مرتبط اشاره می‌شود:

الف. مقاله «فلسفه حکمت متعالیه» (قبسات، ۱۳۸۵ شماره ۳۹ و ۴۰: ۱۹۷-۲۲۰) از حسن پناهی آزاد. بنابر این مقاله، ملاصدرا نظامی را طراحی کرد که عقل، عرفان و وحی را در رسیدن به هدف مدنظر همراه کرد و با برقراری تعامل میان آن سه، در افقی بالاتر از کلام و جدل، به حل مسائل گوناگون فلسفی، فکری و اعتقادی پرداخت.

ب. مقاله «بررسی نقش معرفت‌شناسی عقل فعال در حکمت متعالیه» (۱۳۸۵، مقالات و بررسی‌ها، دوره ۳۹، شماره ۱) از محسن کدیور و مریم سالم. بنابر این مقاله، صدرالمتألهین در پی اثبات مسئله اتحاد عقل، عاقل و معقول و با توجه به مبانی خاص معرفت‌شناسانه خود از قبیل مساوقت علم و وجود، مجرد صورت علمی محسوس، متخیل و معقول، حرکت جوهری و استکمالی نفس در حین ادراک مدرکات محسوس، متخیل و معقول و ... معتقد است نفس در هنگام ادراک صور کلی و معقول و به عبارت دیگر در مرتبه تعقل، با عقل فعال متحد می‌شود.

ج. مقاله «هدف‌داری آفرینش از منظر قرآن کریم و حکمت متعالیه» (۱۳۹۵، عقل و دین، شماره ۱۵: ۹۱-۱۲۰) از علیرضا فارسی‌نژاد. او به این نتیجه رسیده است از دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه، آفرینش کاملاً غایت‌مند است. علت غایی آفرینش جهان، انسان و علت غایی آفرینش انسان، ذات خداوند است. غایت و هدف فعلی مخلوقات و افعال الهی نیز همان ذات خداوند است. پس به‌طور کلی علت غایی و غایت افعال الهی، ذات بی‌همتای اوست؛ بنابراین دیدگاه حکمت متعالیه در زمینه غایت‌مندی افعال الهی با قرآن کریم هماهنگ بوده است و هیچ‌گونه تعارض و حتی اختلافی در این زمینه وجود ندارد.

در مجموع این پژوهش کم‌نظیر و بدیع است؛ زیرا:  
- با رویکردی جدید و کاربردی با موضوع هدف زندگی به بررسی در آثار صدرا می‌پردازد؛

قسم غایت فعلی و فاعلی را شامل می‌شود (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۱۹۲).

درباره انسان می‌توان غایت (هدف) را با اعتبارات گوناگون ملاحظه کرد:

- گاهی انسان فعل و صنع خدا ملاحظه می‌شود که در این صورت منظور، هدف خدا از آفرینش انسان است. غایت در این صورت مقوله‌ای وجودشناختی (تکوینی) است. این لحاظ را با علامت اختصاری [غایت] نشان می‌دهیم.

- گاهی انسان فاعل مختار در نظر گرفته می‌شود که در این صورت منظور، هدف انسان در زندگی خویش است و اینکه باید یا بهتر است چه چیزی را هدف انتخاب کند (بنابراین هدف در این صورت از حیث ارزش‌شناختی نیز بررسی می‌شود). این لحاظ با علامت اختصاری [هدف] نشان داده می‌شود.

### ۳-۳. هدف (نهایی) زندگی (Ultimate

#### (purpose in life

به عقیده صدر «کل فاعل مختار فله فی فعله غرض و غایه» (صدرا، ۱۳۱۳: ۳۰۳)؛ زیرا علت غایی (هدف)، علت فاعلیت فاعل است. با توجه به اینکه هر ممکن الوجودی ذاتاً ناقص و در نتیجه طالب کمال است، هر کاری را که انجام می‌دهد برای این است که نقص خود را برطرف کند؛ بنابراین این تصور، نقص و طلب کمال، او را به انجام فعل و می‌دارد. بعضی خواسته‌های ما واسطه (وسیله) برای رسیدن به اهداف دیگر است؛ اما به بعضی خواسته‌ها فی‌نفسه اهداف نهایی (غایات بالذات) گفته می‌شود و قهراً سعادت و آرامش در آنها جستجو می‌شود و وصول به آنها آرزوهای ما را تشکیل می‌دهند.

### ۳-۴. منابع معرفتی حکمت متعالیه (عقل، نقل و

#### شهود)

در هر دانش (آگاهی، معرفت) سه عامل دخالت دارد: منبع، راه و ابزار. معرفت‌شناسان بالغ بر ده منبع [۱] برای معرفت ارائه کرده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از: عقل شهودی (منبعی) (Intellect)، عقل استدلالی (ابزاری) (Reason)، وحی، شهود (Intuition) و درون‌بینی

- بر کاربرد و هماهنگی منابع معرفتی (عقل و نقل و شهود) تأکید دارد تا اینکه انگیزه، حرکت و برنامه‌ریزی در زندگی را در پی داشته باشد؛

- نوآوری در اصطلاح و شیوه؛ بدین صورت که ابتدا لیستی از داده‌های عقل و شهود تهیه شود. هماهنگی به مؤلفه‌های سازگاری در عقل، همسویی عقل و شهود، روشنگری، مستدل‌سازی، رهنمایی عقل به شهود، هم‌رزی تلفیقی، رهنمایی عقل به غایت، رهنمایی به هدف تجزیه شد؛ سپس مصادیق این مؤلفه‌ها در داده‌های به‌دست‌آمده از عقل و شهود، یافته شد و اطلاعات جالب و مفیدی به دست آمد (توضیح بیشتر در بخش‌های بعدی مقاله آمده است).

### ۳. مفهوم‌شناسی

#### ۳-۱. زندگی (حیات)

مفهوم حیات از دو عنصر (مؤلفه) ادراک و فعالیت، گرفته می‌شود. از دید صدر حیات هر موجود زنده‌ای نحوه وجودش است؛ زیرا حیات عبارتست از بودن شیئی به گونه‌ای که افعال حیاتی (آثار علم و قدرت) از او صادر شود (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۴۱۷). پس انسان سه نوع حیات طبیعی، نفسی و عقلی دارد؛ اما به‌طور کلی و ساده‌تر، انسان را بطنی است و ظهری، ظاهر آن در این عالم است و باطن آن در عالم آخرت (همان، ج ۲: ۱۱۳). پس هر انسانی در آن واحد، دو نوع حیات دنیوی و اخروی مرتبط باهم دارد.

#### ۳-۲. غایت (هدف)

دهخدا غایت را اینگونه معنی کرده است: پایان، نهایت، مقصود، غرض، فایده، نفع، ... (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۴۶۱۹). میل و محبت به هدف در فلسفه اسلامی علت غایی (غرض) نامیده شده است. مرحوم سبزواری در تعلیقه بر اسفار گوید: حقیقت غایت همان کمالی است که فعل به آن منتهی می‌شود یا فاعل آن را می‌خواهد و به همین دلیل فعل از او صادر می‌شود. این تعریف، هر دو

منبع معرفتی را برای هدایت بشر و وصول او به کمال نهایی و حقایق عرفانی کافی ندانست (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۱۳۶).

### ۲-۴-۳. عرفان (شهود)

شهود روش عرفاست که به شکل علم حضور است. منبع این نوع معرفت را می‌توان عالم‌های ملکوت، جبروت و لاهوت به حساب آورد. ابزاری که از این منبع بهره‌مند می‌شود، دل (قلب، نفس ناطقه) است. راه آن، تزکیه و تهذیب، بندگی در چهارچوب دین و پرورش فطرت الهی خویش است (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۱۲۹ و ج ۸: ۱۵۷ و ج ۹: ۱۲۳ و ۱۳۹ و ج ۳: ۴۰۳). بعضی معارف ماورا عقل‌اند، مثل ادراک حقیقت وجود که جز با شهود ممکن نیست (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۱۲).

### ۱-۲-۴-۳. مراتب شهود

شهود، مراتب دارد و کمال آن، غیرمتعارف است و در دسترس همگان نیست؛ اما آدمی در دل خود، آگاهی‌ها و گرایش‌ها و توانایی‌های فطری را با علم حضوری (درون‌بینی) می‌یابد که شبیه شهود عرفاست؛ اما در سطح ابتدایی و کمرنگ است. پس می‌توان شهود را از این نظر دو گونه دانست:

الف. شهود متعارف (درون‌بینی): که در دسترس همگان است؛ زیرا همان فطرت الاهی (آگاهی‌ها و گرایش‌ها و توانایی‌های متعالی انسان) است. به دلایل زیر فطرت (ادراک فطریات) را از شهود می‌دانیم:

- دانش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های فطری با نوعی شهود ابتدایی یا الهام و درون‌بینی یافت می‌شوند؛ یعنی به شکل علم حضوری‌اند (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۷؛ ج ۳: ۴۴۳، ۴۰۱، ۴۰۲). آیت‌الله جوادی آملی در این باب می‌گوید «... و نفس و ما سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (شمس / ۷ و ۸) استواری روح به الهام تقوی و فجور است که از ناحیه خداوند انجام می‌شود. الهام دانش شهودی و حضوری است که قبل از تعلیم و تعلم در جان آدمی جوانه می‌زند و شک و تردید نیز در آن رها پیدا نمی‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۷). از نظر صدر

(Introspection) (فعال، ۱۳۷۹: ۱۳۹). با این منابع به مسئله غایت و هدف زندگی پاسخ‌هایی داده شده است. ملاصدرا از کثرت روش در نظام فلسفی خویش استفاده کرده و از منابع گوناگون بهره برده است؛ زیرا عناصر معرفتی در حکمت متعالیه عبارت‌اند از: برهان، عرفان و قرآن.

### ۱-۴-۳. برهان عقلی

روشی است که فیلسوفان از آن استفاده می‌کنند. برهان از راهها و استدلال‌های عقلی است که مقدمات آن از نظر ماده، جزو یقینات (بدیهیات) بوده یا باید با واسطه‌هایی به یقینات برسند و از نظر صورت نیز باید قواعد قیاس در آن رعایت شود تا نتیجه‌اش نیز بالضروره یقینی باشد (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۳۳). در این پژوهش هریک از گزاره‌های حاصل از عقل را با علامت اختصاری ع با یک شماره مثل (ع ۱) نشان داده شده است.

از نظر صدر، علم یا حضور است یا حصولی. او علم حصولی را به نظری و بدیهی و بدیهی را از جهات گوناگون (اولی و ثانوی، نظری و عملی، تصویری و تصدیقی) تقسیم کرده [۲]؛ مثل بدیهیات اولیه (همان، ج ۳: ۵۱۸) و بدیهیات ثانویه مانند فطریات و وجدانیات که یقینی و تردیدناپذیرند و در مرتبه بعد تجربیات و مشاهدات‌اند؛ ولی از لحاظ رتبه از قبلی‌ها ضعیف‌ترند و قابل تردید و انکار و شک‌اند (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۷ و ج ۳: ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۴۳ و ج ۲: ۳۵۶).

تصدیقات، حاصل دو نوع کارکرد منبعی و ابزاری عقل است که صدر آن دو کارکرد را برای عقل می‌پذیرد و معتقد است تصدیقات در دو بستر نظر و عمل یافت می‌شوند [۳]. مبادی عقل نظری (ع ۱)، بدیهیات است که فطری عقل نظری‌اند (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۳۲۲ و ج ۹: ۸۳) توانایی درک مفاهیم پیچیده، کلی‌سازی، تجزیه و تحلیل نیز از کارکردهای عقل ابزاری فطری است؛ همان‌گونه که مبادی عقل عملی (ع ۲)، فطری عقل‌اند.

هرچند صدر تلاش می‌کرد تا شهود عرفا را به قالب برهان قطعی بریزد (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۲۷۶ و ۲۶۳)، این



آملی، لسان قرآن بیان‌کننده همان لسان فطرت آدمی است و همان سخن آشنای درون است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۶). از سوی دیگر، قرآن و عرفان با هم تطابق دارند (همان: ۱۶). پس فطرت و شهود با هم تطابق دارند.

ب. شهود غیرمعارف که کمال شهود است و مخصوص عرفاست که آن هم مراتب دارد.

برای هموارشدن مسیر تحقیق لازم است دامنه فطریات، نسبت فطرت با عقل و مراد از فطرت در این تحقیق مطرح شود.

## ۲-۲-۴. مفهوم‌شناسی فطرت و دامنه (کارکرد)

### فطریات

فطرت در لغت یعنی نحوه آفرینش نخستین. «فَطَّرَ اللهُ الخلق» یعنی ایجاد و پدیدآوردن خدا خلق را بر هیئتی (حالتی) که از فعلی از افعال خداوند ترشح می‌کند. پس وقتی می‌فرماید «فَطَّرَهُ اللهُ اللهُ التی فطر الناس علیها» اشاره‌ای است از ناحیه او به آنچه که ایجاد کرده است؛ یعنی آن شناختی که از خویش در مردم پدید آورده و استوار ساخته است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۷۱، ۷۲).

از دید صدر، انسان نیک سرشت است و قلب‌ها و روح‌ها براساس فطرت خویش برای پذیرش نور حکمت و ایمان صلاحیت دارند (صدر، الف ۱۳۶۶، ج ۷: ۲۴ و ج ۵: ۲۱۲). فطرت انسان یعنی ویژگی‌هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۹). پس فطرت عبارتست از بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌ها (استعدادها)ی متعالی انسان. حضوری، پیشین، همگانی، همیشگی و دارای شدت و ضعف بودن از ویژگی‌های علوم فطریست.

فطرت الهی انسان در روح او ریشه دارد. روح از مراتب بالای نفس محسوب می‌شود. از دیدگاه صدر، نفس انسانی، محل نطق و الهام الاهی است (صدر، ۱۴۱۹ق: ج ۸: ۳۲۱). او درباره فطرت در حدیث «کل مولود یولد علی الفطره» گوید: منظور، فطرت روح است؛ زیرا روح به حسب ذاتش از عالم قدس و طهارت است» (همان، ج ۹: ۲۳۶).

خداشناسی و توحید، فطری انسانهاست، اما اهداف نفسانی و حجاب‌ها مانع چنین ادراکیست (صدر، ۱۳۶۶: ۴۴۷). از سوی دیگر، چنین حجاب‌هایی مانع شهود عرفانی نیز هستند.

- استفاده و توجه به فطرت تأیید و تأکید شده حکمت متعالیه و عرفاست؛ زیرا بهره‌گیری کامل و صحیح از این منبع و بالفعل‌سازی استعدادهای فطری به کمال شهود منجر خواهد شد. از نظر آیه‌الله مصباح خداشناسی فطری در اثر تکامل نفس و متمرکزکردن توجه قلب به ساحت قدس الهی و با عبادات و اعمال صالحه تقویت می‌شود و در اولیای خدا به درجه‌ای از وضوح می‌رسد که خدا را از هر چیزی روشن‌تر می‌بیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۳۵۸). به عقیده دکتر کاکایی (که از شارحان ابن عربیست)، کمال انسان در این است که اصل خویش را باز جوید و خدای قریب را در درون خویش بیابد، بدو عشق ورزد و او را از همه چیز بیشتر دوست دارد (کاکایی، ۱۳۸۲: ۱۳۳ - ۱۳۴). به عقیده صدر هر که ذاتش (نفسش) را بشناسد، متأله می‌شود (صدر، بی تا: ۴).

او از فتوحات نقل می‌کند «همانا از جمله احوالی که از امهات احوال فطرت الهی خلق است اینکه جز خدا کسی را نپرستید...» (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۳۵۰). جوهر روحانی که بر فطرت خدایی و قبول دعوت اسلام و دین توحید آفریده شده، ودیعه‌ای است به‌طور بالقوه در انسان و تنها با تلاش و تهذیب و عبودیت و پیروی از نبی (ص) و ائمه اطهار (ع) و اولیای خدا بالفعل خواهد شد» (صدر، الف ۱۳۶۶، ج ۷: ۲۰۰، ۲۰۱).

- علاوه بر اینها فطرت، اصطلاحی است قرآنی و در احادیث نیز به آن پرداخته شده است: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم/۳۰) و در حدیث مشهور است که حدیث «کل مولود یولد علی الفطره» (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۲۳۶). از دید آیه‌الله جوادی

فراوان بر ایشان آشکار می‌شود؛ زیرا فطری آنهاست و به‌طور ذاتی آن را اجابت می‌کنند» (همان).

برای تسهیل این تحقیق و جلوگیری از اختلاط منابع، دامنه فطریات این‌گونه مشخص شد:

- آگاهی‌های فطری: در میان این آگاهی‌ها تنها خداشناسی فطری (حضور) از داده‌های فطری در نظر گرفته و بقیه به عقل عملی یا نظری ارجاع داده شد.

- گرایش‌های فطری: این نوع گرایش‌ها با علم حضوری ادراک می‌شوند و با ابزار قلب یافت می‌شوند؛ آنها از فطریات قرار داده شد.

- استعدادهای فطری: استعداد و قوه فی‌نفسه نه معرفت است و نه منبع معرفت؛ اما ادراک آنها حضوری است. با توجه به موضوع (ماده) این استعداد و حضوری بودن آنها و دیدگاه عرفا درباره فطرت، این توانش‌ها را از فطریات محسوب می‌کند و مجازاً منبع قرار می‌دهد (علاقه عارض و معروض).

در این تحقیق گزاره‌های حاصل از شهود با علامت اختصاری ش با یک شماره مثل (ش ۱) نشان داده شد.

۳-۴-۳. قرآن (وحی): قرآن از بهترین و پربرترین منابع معرفت است که ابزار آن، عقل و دل و راه استفاده از آن خواندن، تدبیر در آیات رجوع به مفسر (سنت) و تهذیب است و از آن، دانش‌های حصولی و حضوری به دست خواهد آمد. صدرا شهود نبوی و وحی را مطمئن‌ترین و متقن‌ترین شیوه کسب معرفت می‌داند و آن را معیار صحت و سقم سایر مکاشفات و مشاهدات عرفانی می‌داند [۴] (صدرا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۶-۲۸).

#### ۴. چگونگی کاربری و هماهنگی عقل و نقل در حکمت متعالیه

در این تحقیق کاربری به معنی چگونگی به‌کارگیری است. صدرا نسبت به دانش‌هایی چون کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر و علم حدیث، به اصطلاح فراجناحی عمل کرده است؛ به این معنی که او فراتر از دیدهای

در کل، فطرت قوه و استعداد است یا فعلیت (تحقق). فطرت استعدادی یا در زمینه ذهن و عقل نظری است یا در زمینه عمل و قلب. فطرت فعلی (محقق) یا در زمینه ذهن و علم (معرفت) است یا در زمینه عمل و قلب. فطرت محقق علمی (ذهنی یا عقلی) یا مربوط به آگاهی و تصور است یا گواهی و تصدیق. گواهی و تصدیق یا دانش است یا ارزش. فطرت محقق در زمینه عمل و قلب همان گرایش‌ها و واگرایش‌ها و علوم حضوری فطری است.

#### ۳-۲-۴. نسبت عقل با فطرت

پرسش مهمی که پیش می‌آید این است که آیا فطرت با عقل تمایز دارد یا نه. به عبارت دیگر، آیا فطرت منبع مستقل معرفتی است یا همان بدیهیات عقل است.

به نظر می‌رسد معارف فطری دو گونه‌اند؛ بخشی به عقل نظری یا عملی برمی‌گردند، برخی نیز مستقل از عقل‌اند. آنچنان که از نظر شهید مطهری، بشر همه چیز را با عقل درک نکرده است ... بسیاری از یافته‌های بشر و بسیاری از فعالیت‌های او به حکم غریزه و ندای ضمیر و وجدان است. فطرت خداشناسی و خداپرستی در عمق وجدان بشر وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۳۰۷).

به عقیده صدرا انسان بنا بر اصل فطرت، استعداد شناخت راه حق را دارد. جز اینکه به دلیل انکارکردن آیات خدا و دانش‌های دینی، عقل‌های نظری و چشم‌های فطریشان از بین رفته (پوشیده شده) است. (صدرا، الف ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۲۸). او به دو منبع معرفتی اشاره می‌کند: یکی عقل نظری و دیگری چشم فطری [همسویی عقل و شهود]. کار چشم، دیدن است که نوعی علم شهودی و حضوریست. همچنین میثاق عهد الهی را سه قسم می‌داند:

نخست. اولیات؛ دوم. ادله عقلی و سمعی بر توحید؛ سوم. قراردادن علم توحید (خداشناسی) از لوازم ذاتی انسان (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۲۱۶، ۲۱۷). قسم اول و دوم مربوط به عقل و نقل است، اما قسم سوم، فطرت و شهود است؛ زیرا در ادامه می‌گوید: اگر از صفات نفسانی و غبارهای جسمانی پاکیزه شوند، این دانش با وضوح

تعامل مترادف است و اعم از مطابقت است که به دو گونه تصورپذیر است: به شکل کلی و جزئی.

#### الف. هماهنگی به شکل کلی:

این نوع هماهنگی در صورتی تصورپذیر است که هرکدام از منابع عقل و شهود را در موضوع به صورت کلی در نظر گرفته شوند، آنگاه هماهنگی بر آنها حمل شود (عقل و شهود هماهنگ‌اند)؛ از دیدگاه صدرا، شهود با برهان مطابق است (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۳۲۲) و مخالف هم نیستند (همان: ۳۱۵) و انسان با کمک علوم حقیقی و برهین، پوینده راه کمال و عرفان و روکننده به سوی کعبه علم و ایمان می‌شود (صدرا، بی تا: ۳) آنچنان که عقل و نقل تطابق دارند (همان: ۲). همچنین از نظر صدرا در امر بهره‌برداری و استفاده از آن عناصر نیز هماهنگی و همسویی وجود دارد. او درباره احادیث می‌گوید: ... پر از جواهر درخشان حقایق ایمان بودند و مرواریدهای معانی قرآن در آنها مخفی بود که با پایه‌های قوانین برهان آمیخته شده بودند و مدتی در اسرار معانی آنها، تأمل و با قوه فکر و برهان، مرواریدها را خارج می‌کردم و با نور بصیرت و عرفان صورت‌های عروس‌های بکر را که قبلاً دست هیچ جن و انسی بدان‌ها نرسیده بود، مشاهده می‌کردم (صدرا، ب ۱۳۶۶: ۱۶۸) [۵].

#### ب. هماهنگی به شکل جزئی

در این قسم، هماهنگی جزئیات و مصادیق منابع بررسی می‌شود؛ یعنی درباره هدف نهایی زندگی، دانش‌های حاصل از عقل در یک گروه و دانش‌های حاصل از شهود در گروهی دیگر در نظر گرفته می‌شود و چگونگی هماهنگی و انسجام آنها بررسی می‌شود. برای بررسی چگونگی کاربست عقل و شهود و همچنین بررسی دقیق و همه‌جانبه هماهنگی آنها در مسئله هدف زندگی و نوآوری، هماهنگی به مؤلفه‌های زیر تجزیه شد: - هم‌معنایی یا تطابق یا تأیید داده یک منبع (مثلاً عقل) نسبت به داده دیگر آن منبع که با علامت [سازگاری در...] نشان داده شد؛ مثلاً [سازگاری در عقل].

حصرگرایانه مکتب‌ها و گستره‌های رایج رفته و از منظری بین‌رشته‌ای به جستار حقیقت برخاسته است. او حقیقت را واحد و ذومراتب و دانش بشر را در رسیدن به مراتب مختلف آن، دارای سطوح مختلف می‌داند. روی آورد برهانی جای را بر روی آورد شهودی تنگ نمی‌کند و رهیافت کلامی مانع از رهیافت تفسیری نیست. آنچه در نهایت به دست می‌دهد، وحدت تجربه‌های گوناگون به تنوع طولی است؛ پس صدرا مطالعه بین‌رشته‌ای داشته است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۰: ۳۴۸).

از سوی دیگر، شرط کافی در مطالعه میان‌رشته‌ای وجود «روش منطقی» در بارورساختن اطلاعات مختلف است و درواقع آرای مختلف را به طریقی پویا در تصرف و ترکیب می‌گیرد که در این میان به دیدگاهی ژرف‌تر برسد. پس هماهنگی و انسجام، لازمه روش منطقی بارورسازی اطلاعات و تصرف و ترکیب آنهاست. پس ابزارها و منابع معرفتی در حکمت متعالیه با هم هماهنگی دارند و به نحوی نتیجه و معرفت واحدی را ارائه می‌دهند. از نظر آیت ... جوادی آملی، حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادله یادشده جستجو می‌کند و هرکدام را در عین لزوم و استقلال با یکدیگر می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی اصالت را از قرآن می‌داند و آن دو (عرفان و برهان) را در محور وحی، انفکاک‌ناپذیر مشاهده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶). از نظر صدرا مجرد کشف بدون برهان در سلوک عرفانی کافی نیست؛ چه اینکه صرف بحث و نظر بدون شهود نیز کمبود بزرگی در سیر و سلوک است (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۳۲۶). او ضمن آنکه برهان قطعی را میزان و معیار عرفان دانسته (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۳۲۱-۳۲۲)، مکاشفات خردستیز را باطل و غیرمعتد می‌داند؛ اما شهود را از برهان یقین‌آورتر و مطمئن‌تر می‌داند (صدرا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۶-۲۸ و ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۲۳۴).

در این تحقیق هماهنگی با انسجام، انتظام، توافق و

مختار است و عالم از نظر تکوینی (وجودشناختی) غایتمند است و انسان نیز جزئی از جهان در نظام تکوین قرار گرفته است و به عنوان فعل خدا، غایتمند (دارای علت غایی) و در صراط وجود، حرکت جوهری دارد. به عبارت دیگر، خدا از آفرینش انسان هدف (غایت) داشته (صدرا، الف ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۱ و ۱۱۵ و ۱۲۳). پس نباید بحث یافتن بهترین هدف برای زندگی از سوی انسان را از بحث غایت خدا از آفرینش انسان جدا کرد؛ البته خواهیم فهمید که باید هدف زندگی را در راستای علت غایی (آفرینش انسان) قرار داد [همسویی و هماهنگی غایت و هدف].

۱-۱-۵. غایتمندی آفرینش انسان (غایت زندگی از جهت وجودشناختی و تکوینی)

۱-۱-۱-۵- مقدمات (وجود و صفات خداوند از دیدگاه عقل)

با توجه به براهین عقلی، خداوند وجود دارد؛ حتی شاید بتوان گفت وجود خدا بدیهی عقلی (فطری حصولی) است؛ آنچنان که برخی گفته اند شناخت های حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه اند که به فطرت عقل نسبت داده می شوند یا دسته ای از بدیهیات ثانویه اند که در منطق به نام فطریات نامگذاری شده اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۳۵۸).

به عقیده صدرا، با براهین عقلی ثابت می شود وجود اصیل است (۳ع) (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۵ و ۱۰۱) و هر چه نام وجود بران حمل شود، هفت نام دیگر نیز بر آن حمل می شود که عبارت اند از: حی، علیم، مرید، قدیر، سمیع، بصیر و متکلم. وجود مساوق با صفات کمالیست که مراتب آن صفات در هر موجودی از حیث مرتبه وجودیش تحقق دارند (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۲۳۵ و ج ۶: ۱۳۶ و ج ۹: ۲۵۷). خدا وجود دارد و واحد است (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۳۸ و ۲۴۸) و خدا واجب الوجود من جمیع الجهات و خیر محض است و هیچ شری در او نیست است؛ بنابراین همه صفات و اسماء کمالی را بالفعل

- هم معنایی یا تطابق یا سازگاری میان داده دو منبع (عقل و شهود) با علامت [همسویی عقل و شهود] نشان داده شد.

- توضیح، تفصیل یا مصداقیابی داده یک منبع (مثلاً عقل) نسبت به داده دیگر که با [روشنگری] نشان داده شد.

- برهان آوردن برای یک داده شهودی که با [مستدل سازی] نشان داده شد.

- راهنمایی و حواله دادن یک منبع به منبع دیگر که با علامت [رهنمایی ...] نشان داده شد؛ مثلاً [رهنمایی عقل به شهود].

- استفاده حکیم از داده های عقل و شهود با هم و تشکیل استدلال تلفیقی که با علامت [همورزی تلفیقی] نشان داده شد (مراد ما از همورزی، تعامل و همکاری است).

- راهنمایی داده یک منبع به سوی شناخت غایت که با علامت [رهنمایی به غایت] نشان داده شد؛ مثلاً [رهنمایی عقل به غایت].

- راهنمایی داده یک منبع به سوی شناخت هدف زندگی که با علامت [رهنمایی به هدف] نشان داده شد. [۶]

۵- چگونگی کاربست و هماهنگی عقل و شهود در مسئله هدف نهایی زندگی

اکنون داده های حاصل از عقل و شهود در باب هدف زندگی، جمع آوری و ضمناً چگونگی کاربست و هماهنگی، بررسی و تحلیل می شوند.

۱-۵. غایت و هدف زندگی از دیدگاه عقل (روش برهانی)

گفته شد انسان دارای اراده و اختیار است و در کارهایش اهدافی دارد، پس در زندگی از نظر ارزش شناختی چه هدفی را باید داشته باشد؛ مثلاً باید حرکت اختیاری در صراط توحید و ایمان داشته باشد؛ اما از سوی دیگر، جهان معلول و مخلوق خدای حکیم و

داراست (همان، ج ۵: ۲۰۰). علم و حکمت هر دو از صفات کمالی مطلق وجود است. خدای تعالی علیمی است که منافع، مصالح و خوبی‌های امور را می‌داند و حکیمی است که هر کاری را با حکمت و غایتی انجام می‌دهد. علم خدا به‌طور فعلی و قطعی و مطلق و دائمیست و زوال و تغییر ندارد (صدر، الف ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۵۸ و ۳۵۹). خدای تعالی از نظر کمالش در بالاترین بالاها وجود دارد و در پایین‌ترین مراتب نیز هست و به هر کس از هر کس نزدیک‌تر است؛ زیرا او عظمت دارد و نامتناهی است، رحمتش گسترده و نور نافذش شدید است (همان، ج ۵: ۱۹۱). جود، رحمت و فضل خدای تعالی به اشکال گوناگونی محقق و ظاهر می‌شود؛ بخشی از آن مربوط به آفرینش تکوینی جهان و انسان است و بخشی از آن نیز به شکل یاری و دادرسی در امور دنیوی شخص محقق می‌شود. بخشی دیگر عبارت است از نور، معنویت و آرامشی که با توفیق‌های الهی در زندگی درونی (باطنی) محقق می‌شود؛ اینها باعث شادی، خوشحالی، امید و دلگرمی فرد می‌شوند. ظهور و صورتمندی آن نورها و معنویات، بهشت (ثواب اخروی) است. بهشت از مظاهر رحمت خداست که پاداش بندگان است (همان).

پس در اینجا فهرست گزاره‌های حاصل از عقل عبارت‌اند از:

وجود اصیل و مساوق با صفات کمالیست (ع ۳).  
خداوند موجود (بلکه عین وجود مطلق) است (ع ۴).  
خدا واحد است (ع ۵).

خدا واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات است (ع ۶).  
خدا دارای همه‌اسما و صفات کمالیست و خیر محض است (ع ۷) [سازگاری ع ۷ و ع ۶].

خدا دارای حیات ذاتی و حقیقی است (ع ۸).  
خدا دانای مطلق (ع ۹).  
خدا حکیم است (ع ۱۰).  
خدا توانای مطلق است (ع ۱۱).  
خدا بی‌نیاز است (ع ۱۲).

خدا جاودانه (پایدار) است (ع ۱۳).

خدا نامحدود است (ع ۱۴).

خدا آفریننده و پرورش‌دهنده است (ع ۱۵)؛

خدا دارای رحمت رحمانی و رحیمی (بسیار مهربان و بخشنده و رازق) است (ع ۱۶).

خدا حاضر و ناظر و نزدیک به انسان‌ها است (ع ۱۷)  
[روشنگری ع ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ از ع ۷ و ۶].

او بر اساس اصول و مقدمات عقلی (مثل بدیهیات نظری، اصالت وجود، تشکیک در وجود و تحلیل دقیق حرکت)، برای غایت‌مندی جهان استدلال می‌آورد که به دو نمونه اشاره می‌شود:

۱-۱-۲. استدلال برای غایت‌بودن ذات واجب

تعالی برای فعل او: خدا واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات بوده و هر کمال و حسنی در خدا هست. ادراک کمال باعث لذت و عشق به صاحب کمال است (ع ۱۸). خدا نیز مدرک خویش است، پس خدا عاشق خویش است. عشق، ذاتی خداست (صدر، الف ۱۴۱۹، ج ۷: ۱۵۰-۱۵۱)، پس خداوند در افعال خویش داعی و غرض و غایت دارد و اینها زائد بر ذات او نیستند؛ بلکه عین ذات خداوند (ع ۱۹) [رهنمایی ع ۱۹ به غایت].

۱-۱-۳. استدلال بر اینکه غایت موجودات،

خداست: جهان مادی، فعل خداست و دارای حرکت جوهریست (ع ۲۰) و با توجه به اینکه غایت‌مندی لازمه حرکت جوهری است، نهایت حرکت جوهری خداست، پس غایت بعید و غایب‌الغایات جهان مادی، خداست (ع ۲۱) [رهنمایی ع ۲۱ به غایت] (صدر، الف ۱۳۱۳: ۲۵۴). به عبارت عام‌تر، خداوند خیر محض است. هرچه خیر محض باشد، همه‌اشیا از روی طبع یا اراده او را طلب می‌کنند (صدر، الف ۱۴۱۹، ج ۵: ۲۰۰). اشیا طوری از واجب تعالی صادر می‌شوند که فطرتاً، عشق ملازم با آنهاست که آن عشق مقتضی حفظ کمال‌های اولیه اشیا و شوق به دست آوردن کمالات ثانویه مفقود است (ع ۲۲) (ش ۲۲) تا

### ۱-۲-۵. برهان مستقیم

با توجه به مقدمات عقل نظری و عقل عملی (که درباره غایت و علت غایی گفته شد)، انسان استعداد کمال را دارد (ع ۲۸). کمال خوب است و فی نفسه ارزش است و باید (از حیث اخلاقی) کامل شد (ع ۲۹). پس هدف نهایی باید کمال باشد (ع ۳۰). از سوی دیگر، دانستیم کمال انسان، ادراک وجود یا همان معرفت خداست، پس نتیجه اینکه باید شناخت خدا را هدف نهایی زندگی قرار داد (ع ۳۱) [رهنمایی ع ۳۰ و ۳۱ به هدف].

### ۱-۲-۵. برهان خلف

به دلیل نوآوری و کاربردی تر شدن تحقیق، دلیل دیگری آورده می شود که به جنبه های روانشناختی (درون بینی) انسان هم توجه دارد. به عبارت دیگر، استدلال تلفیقی است.

اگر هدف (هدف های) نهایی ما در (از) زندگی، قرب الاهی و معرفت خدا (اهداف متعالی) نباشد، اهداف دنیوی خواهد بود که اهداف دنیوی (ع ۳۲) عبارت اند از:

- لذات جسمانی، حسی و وهمی مانند لذت خوراکی ها، لذت خواب، لذت جنسی، لذت زیبایی ظاهری، لذت توانایی و قدرت بدنی ...
- ثروت و رفاه (افزایش پول و سرمایه ...)
- پست، سلطه بر دیگران، قدرت اجتماعی، پیروزی بر دشمن و انتقام از او.
- شهرت، وجهه و منزلت اجتماعی [روشنگری این چهار مورد به ع ۳۲].

در این صورت علاوه بر اینکه زندگی معنوی (اخروی) ما تأمین نمی شود، در زندگی بیرونی (مادی) نیز دست کم با سه مشکل اساسی روبه رو خواهیم بود (ع ۳۳) که عبارت اند از:

الف- احساس ناکامی و محرومیت [روشنگری به ع ۳۳]: این خواسته ها از نظر تعداد، مقدار و کیفیت بسیار زیاد و گسترده اند؛ بنابراین شخص نخواهد توانست آنها را به دست آورد؛ زیرا زندگی مادی به دلیل محدودیت و نقصش، گنجایش آنها را نخواهد داشت و انسان آن گونه

از این طریق، در حد امکان به مبدأ خویش تشبّه یابند (همان، ج ۲: ۲۷۹ و ج ۲: ۲۷۷)؛ پس خدا غایت الغایات موجودات است (ع ۲۳) (همان: ۳۲۲ و ۱۳۰) [رهنمایی ع ۲۳ به غایت. همورزی تلفیقی].

در جهان بینی او، وجود از پایین ترین مراتب آغاز می شود و به سوی بالاترین مراتب حرکت می کند تا این که به تدریج به نهایت (غایت) آنچه از آن هبوط کرد، صعود می کند؛ پس وجود مانند دایره ای است که به دور خود می شود و آخرش به اولش متصل می شود (همان، ج ۸: ۱۳۱، ۱۳۲). به تعبیر دیگر، غایت همان معاد است (همان، ج ۹: ۱۹۸)؛ البته صدرا غایت عالم را انسان کامل می داند که غایت انسان کامل، خداست (صدرا، الف ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۰۲).

### ۴-۱-۱-۵- استدلال تلفیقی بر چیستی کمال و

#### سعادت انسان

از نظر صدرا وجود، اصیل بوده و مساوق با صفات کمالیست. سرور و بهجت تابع مشاهده (ادراک وجود) است (ش ۲۵). کمال و سعادت، ادراک حقیقت وجودند (ع ۲۴) (ش ۲۴) و چونکه وجود مراتب دارد، سعادت ها نیز مراتب دارند (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۹: ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۲۲). مشاهده وجود ملازم توسعه وجودیست (ش ۲۴). پس به طور کلی هرچه وجود کامل تر و تمام تر باشد و خلوصش از عدم بیشتر باشد، سعادت در او زیادتر است. از سوی دیگر، چونکه خدا عین وجود است، کمال انسان ادراک (معرفت شهودی) خداست (ع ۲۵) و با شناخت و ادراک خدا، مساوقات وجود (اسماء خدا) نیز در انسان تجلی می یابد و خلیفه خدا می شود (ع ۲۶) و چون معلول شأن علت است، هیچ وجودی جز وجود خدا را برای خود و دیگر موجودات نمی بیند؛ وحدت وجود را ادراک می کند (ع ۲۷) (همان، ج ۹: ۳۷۶ و ج ۲: ۲۹۲) [رهنمایی ع ۲۵ و ۲۶ به غایت و سازگاری آنها با هم، همورزی تلفیقی].

### ۱-۲-۵. بهترین هدف نهایی در زندگی (هدف

#### زندگی از نظر ارزش شناختی)

در اینجا دو برهان عقلی ارائه می شود:

ج- احساس دلزدگی [روشنگری از ع ۳۳]: انسان فطرتاً موجودی نوجوست و حرص شدیدی دارد (ش ۱۶ و ۱۷)، پس به هرکدام از خواسته‌های دنیوی که برسد، ارضایش نمی‌کند و پس از مدتی برایش، کهنه و از آن دلزده می‌شود و به نظرش کوچک و ناچیز می‌آید، بنابراین در پی بیشتر و جدیدتر از آن خواهد بود [همورزی تلفیقی].

علاوه بر اینها، پیامدهای ناگوار دیگری نیز دارند:  
- کسب بیشتر این خواسته‌ها، کمالی برایمان به حساب نمی‌آیند و به سعادتمان افزوده نمی‌شود و به گونه‌ای حیوانی‌اند، اما انسان فطرتاً کمال جوست (ش ۱۰) [همورزی تلفیقی].

- میل و آرزوهای بیهوده، ایجاد و شخص، کوتاه‌بین می‌شود.

- زندگی معنوی و اخروی تأمین نمی‌شود و از این نظر نیز زیان خواهد کرد (همان: ۳۹۶) [۷].  
پس اهداف دنیوی مفید نیستند و آسیب‌زايند و باید هدف نهایی دیگری انتخاب کرد. اگر انسان، خواسته‌ای داشته باشد که دارای سه ویژگی زیر باشد، دیگر با آن مسائل روبه‌رو نخواهد شد:

- خواسته در دسترس باشد و انسان چنان حیاتی داشته باشد که گنجایش آن خواسته را داشته باشد. در این صورت احساس ناکامی و محرومیت بی‌معنی خواهد بود.  
- خواسته و زندگی، پایدار و فناپذیر باشند؛ در این صورت احساس نبود امنیت نخواهیم کرد.

- خواسته نامحدود باشد؛ در این صورت کهنه نخواهد شد و همیشه به نوعی تازگی دارد و دلزدگی ندارد.  
اهداف و خواسته‌های ارائه‌شده از عقل، نقل و شهود (کمال حقیقی یا همان معرفت و محبت به خدا و رحمت خدا)، این ویژگی‌ها را دارند (ع ۳۴) (ش ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷) [همسویی ع ۳۴ با ش ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷]؛ پس باید آنها را هدف نهایی بدانیم (ع ۳۵) [رهنمایی ع ۳۵ به هدف. همورزی تلفیقی در کل استدلال].

که بخواهد بدان‌ها دست نمی‌یابد؛ مثلاً یک شخص نمی‌تواند همه ثروت‌ها یا قدرت‌ها یا پست‌ها یا شهرت‌ها یا تیپ‌ها و لباس‌ها را با هم داشته باشد.

به عقیده صدرای انسان هرچه به لذات دنیوی دست یابد، باز هم قانع نمی‌شود؛ بلکه تقاضا و شوق بالاترش را دارد (ش ۱۶)؛ اما کدام لذت دنیویست که بالاترش لذتی نباشد، بلکه عقلاً محال است که در دنیا لذتی پیدا شود که بالاترش لذتی نباشد (صدرای، الف ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۹۶) [همورزی تلفیقی].

ب- احساس نبود امنیت [روشنگری از ع ۳۳]: در صورت به دست آوردن خواسته‌های دنیوی، نگران از دست دادن آنها خواهیم بود؛ زیرا هیچ تضمین مطمئنی نیست که برای ما باقی و پایدار باشند؛ و نگران‌کننده‌تر از آن اینکه زندگی مادی‌مان نیز گذراست و روزی پایان می‌یابد. از سوی دیگر، انسان فطرتاً گرایش به جاودانگی و آرامش دارد (ش ۲ و ۱۴)؛ مثلاً شخصی را در نظر بگیرید که به فرض به تمام آن خواسته‌های دنیایش رسیده است، اما پیوسته نگران است نکند عاملی خواسته‌اش را از او بگیرد یا رقیبی پیدا شود؛ از همه بگذریم مرگ، لحظه جدایی او و خواسته‌اش است [همورزی تلفیقی].

از دید صدرای، بیشتر مردم اهداف وهمی (خیالی) و ساختگی دارند که برایشان زینت داده شده و درحالی‌که در کوری، اشتباه و بی‌تدبیری‌اند، آن خواسته‌ها را دنبال می‌کنند. آنها مدنظر و اعتنای ولی وجود (خدای تعالی) نبوده‌اند و خدا، مولا و آقایشان نیست؛ بلکه شیطان، هوا و طاغوت سرپرست و جلودار ایشان است (همان: ۳۰۷-۳۰۹). از سوی دیگر، نظام‌های وهمی و اهداف جزئی با نابودی دنیا از بین می‌روند (همان). همچنین هرکدام از لذت‌های عاجل، مثل رسیدن به امیال پست و ریاست‌های حیوانی، بی‌نقص نیستند؛ بلکه ناراحتی جدایی و رنج‌های پی‌درپی در خود آن خواسته‌ها (مثلاً انگیزه و خواست شهوت و غضب) یا ویژگی‌های حاصل از آنها (مثل ویژگی‌ها و لوازم ریاست) وجود دارد (همان، ج ۷: ۳۹۵).

صدرا معتقد است باید خواسته‌هایی داشته باشیم که برای زندگی بیرونی و درونیمان لازم و نافع باشد؛ مثل نفس کشیدن و معرفت خدا (که اگر لحظه‌ای نباشد، قلب معنوی خواهد مرد و مستوجب عذاب ابدی خواهیم شد). (همان، ج ۱: ۱۲۵-۱۲۶)؛ یعنی به دنبال چیزهایی باشیم که فی‌نفسه مطلوب و مفیدند (مثل نظر به وجه خدا، سعادت لقائش و خلاصه، سعادت آخرت) یا اینکه به چیز مفیدی منجر شوند (مثل سلامتی) (همان: ۱۲۷).

در دید صدرا، سعادت همان لذتِ درک و مشاهده وجود است (صدرا، ۱۹۴۱ق، ج ۹: ۱۲۲) و با توجه به اینکه مصداق وجود حد ندارد، ادراک وجود جز با شهود و علم حضوری امکان ندارد (ع ۳۶) (همان، ج ۱: ۴۱۲) [رهنمایی ع ۳۶ به شهود]؛ پس باید خواسته‌های بالذات ما، سعادت ابدی باشد و آن خواسته‌های متوسط (اهداف دنیوی) را دنبال کنیم که به همین خواسته بالذات منجر شوند؛ یعنی دنیا را برای رسیدن به آخرت بخواهیم (ع ۳۷) [رهنمایی ع ۳۷ به هدف].

#### ۲،۵. غایت و هدف نهایی زندگی از راه شهود

آگاهی‌های به‌دست‌آمده از شهود متعارف و غیرمتعارف درباره غایت و هدف زندگی را بیان و بررسی می‌کنیم و با کمک استدلال تلفیقی، گزاره ارزش‌شناختی را به دست خواهیم آورد.

#### ۱-۲-۵. توحید و خداشناسی فطری

از نظر صدرا، علاوه بر اینکه وجود خدا و صفاتش با برهان عقلی اثبات می‌شود، خداشناسی حضوری به‌طور ضعیف (ش ۱) و توحید (ش ۲)، فطری انسان‌هاست (همان، ج ۲: ۲۷۳-۲۷۴) [همسویی ع ۴ با ش او ع ۵ با ش ۲]. آیه‌الله مصباح این‌گونه استدلال می‌آورد که معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی‌بخش را خواهد داشت؛ هرچند ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد (ع ۳۸) و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد [مستدل‌سازی ش او ۲]. این علم در اولیای خدا به درجه‌ای از وضوح می‌رسد که

خدا را از هر چیزی روشن‌تر می‌بیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۳۵۸). به عقیده شهید مطهری، خداوند سرشت و ذات انسان را به گونه‌ای آفریده است که در صورت تأمل در ذات و نفس خویش و بدون نیاز به اخذ مفاهیم ذهنی و عقلی، به وجود آفریدگار متعالی گواهی خواهد داد. درحقیقت منظور از خداشناسی فطری این نکته است که خداشناسی و اعتقاد به مبدأ و همچنین معاد (نه جزء استعداد و ادراکات انسان بلکه) جزو حقیقت و مقوم انسان است که ذات انسان بر آن خلق شده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۹۳۵). انسان با تأمل بیشتر می‌تواند با وجدان و علم حضوری خویش، خود را بنده و وابسته آفریدگار متعالی (ش ۳) حس کند. هر قدر تأمل انسان (بهره‌گیری از عقل) بیشتر و موانع بیرونی مفقود باشد، احساس پیشین نیز رو به فزونی خواهد بود. شاهد و مثال بارز آن احساس نیاز به مبدأ لایتناهی (ش ۳) در فرض قطع امید از اسباب عادی است؛ برای مثال، کسی که غرق می‌شود یا هواپیمایی که در معرض سقوط است (قدردان ملکی، ۱۳۸۴: ۷۶-۷۷) [همورزی تلفیقی].

با شهود ثابت می‌شود وجود مساوق با صفات کمالیست (ش ۲۶) [همسویی ع ۳ با ش ۲۶]؛ از سوی دیگر، خدای تعالی واجب‌الوجود است؛ پس مستجمع همه صفات کمالی بوده است (ع ۷ و ۶) و هر کدام از آن صفات هفتگانه به‌طور کامل در او یافت می‌شود، بلکه این صفات عین خداست. هر کدام از اشیا دارای مرتبه‌ای از وجود و ظهورند و آنها مجالی صفات حق‌اند، پس هر کدام از اشیا دارای مرتبه‌ای از شعورند؛ البته آنچنان که موجودات از نظر وجودی قوت و ضعف دارند، این صفات نیز در آنها از نظر ظهور و خفا متفاوت است (صدرا، ۱۹۴۱ق، ج ۷: ۲۳۵ و ج ۲: ۲۸۳ و ج ۳: ۴۰۲، ۴۰۱). با توجه به اینکه انسان در سیر صعودی قرار می‌گیرد، این نوع شعور و آگاهی به‌طور فوق‌العاده در او یافت می‌شود؛ پس هر انسانی فطرتاً به‌طور فی‌الجمله و ابتدایی می‌داند که آفریننده (ش ۴)، روزی‌دهنده (ش ۵)، تدبیرگر و پرورش‌دهنده‌ای دارد (ش ۶) و خود را



می‌شوند [روشنگری ش ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ از ش ۸ و مستدل‌سازی آنها].

پس می‌توان گرایش‌های فطری را در دو دسته کلی قرار داد: گرایش به خدا و دیگر، گرایش‌های فطری.

۱-۲-۲-۵. شهود شوق و عشق تکوینی و گرایش به

#### خدا (حس پرستش) در انسان

صدرا همچون عرفا بر این عقیده است که انسان تکویناً و فطرتاً خداجو و یکتاپرست است (ش ۸)؛ هرچند در تطبیق گاهی دچار اشتباه می‌شود. استدلالش اینست که هر ناقصی به کمالش اشتیاق دارد (ع ۱۸ و ۲۲). انسان که مشتمل بر نواقص است (ع ۲۸)، به ناچار به آنچه دارنده همه کمال‌هاست اشتیاق دارد و همه کمال‌های اشیا به طور کامل جز در باری تعالی یافت نمی‌شوند؛ زیرا همه اسماء حسنی را داراست. پس شایسته‌ترین چیز برای معشوق همه شدن، خداست و در مرتبه بعد مجموع عالم شایسته عشق انسان است؛ زیرا دربرگیرنده مظاهر صفات خداست (صدرا، ۱۹۱۴ق، ج ۷: ۱۸۰) [رهنمایی به هدف همورزی تلفیقی، مستدل‌سازی ش ۸، همسویی ع ۲۲ و ش ۸]. صدرا عشق را به طور کلی دو قسم می‌داند: عشق حقیقی (محبت به خدا و صفات و افعالش) و عشق مجازی (همان، ج ۷، ۱۷۴).

استدلال صدرا درباره غرض اصلی از وجود عشق و محبت فطری در انسان‌ها نسبت به خوبی‌ها و زیبایی‌ها (ش ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲) اینست که آنها از خواب غفلت و نادانی بیدار شوند و از مادیات به سوی معنویات و روحیات و فضایل عقلی و انوار الهی خارج شوند تا اینکه به ربّ و خالق پایدار زیبایی‌ها متوجه شوند و به تدریج زیبایی‌های خالص و ناب را در آینه کثرت‌ها بیابد و به عالم عقول و وحدت آگاهی یابد (همان، ج ۲: ۲۷۴) [مستدل‌سازی ش ۸، همورزی تلفیقی عقل و شهود]. از سوی دیگر، حب و شوق نسبت به خدا باعث رسیدن به او خواهد شد؛ استدلال اینست که خدا نیز او را دوست خواهد داشت (صدرا، الف ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۴۶) [همورزی تلفیقی عقل و شهود]. خداجویی (ش ۸) لازمه خداشناسی فطری است؛

بنده و وابسته به او می‌داند (ش ۳) [مستدل‌سازی ش ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶، همسویی ش ۱ با ع ۴ و ش ۱۵ و ش ۵ با ع ۱۶ و ش ۶ با ع ۱۵].

#### ۲-۲-۵. شهود گرایش‌های فطری

انسان‌ها گرایش‌های متعالی فطری را در خود می‌یابند که عبارت‌اند از:

حقیقت‌جویی (ش ۷)، خداگرایی (حس پرستش و محبت به خدا، Religious sense) (ش ۸)، میل به فضایل اخلاقی (معنویت) (ش ۹)، گرایش به کمال (ش ۱۰)، زیبایی‌طلبی (ش ۱۱)، میل به جاودانگی (ش ۱۲) (گرامی، ۱۳۸۴: ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹). به نظر می‌رسد گرایش‌هایی چون گرایش به دوستان و محبوبان خدا (پیامبران، ائمه اطهار ع و خوبان) (ش ۱۳)، به آرامش (ش ۱۴)، به پاکی (ش ۱۵)، به بی‌نهایت‌داشتن و چیزهای جدید (حرص شدید) (ش ۱۶)، به بی‌نهایت‌شدن (ش ۱۷) و گرایش به نیکی‌کننده (به ما) (ش ۱۸) را نیز می‌توان افزود [رهنمایی ش ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۴ و ۱۷ به هدف و غایت. سازگاری گرایش‌های فطری با هم]. طبعاً در مقابل هر کدام از این گرایش‌ها یک واگرایی (تنفر) نیز وجود دارد.

صدرا برای حس حقیقت‌جویی و فضیلت علم استدلال می‌کند اگر سؤالی علمی از یکی از ما پرسیده شود و پاسخ را بدانیم، خوشحال می‌شویم؛ اما اگر ندانیم، از روی خجالت سر را پایین می‌اندازیم و این امری فطری است [مستدل‌سازی ش ۷]. انسان بر اساس فطرت، همت عالی و حرص شدیدی دارد (صدرا، الف ۱۳۶۶، ج ۳: ۹۳ و ۳۳۶).

به نظر می‌رسد سرچشمه همه گرایش‌های فطری گرایش به خدا باشد؛ استدلال اینکه بنا بر اصالت وجود و واجب‌الوجود بودن خدا، حق تعالی مستجمع همه صفات کمالی است و همه واقعیت‌ها، حقیقت‌ها، کمال‌ها، نیکی‌ها، خوبی‌ها، زیبایی‌ها و جاودانگی به او بر می‌شود؛ [همسویی ع ۳ و ۶ و ۷ با گرایش‌های فطری]؛ پس با تبیین و بررسی خداجویی، بقیه گرایش‌های فطری نیز اثبات و بیان

استدلال اینست که تا معرفت نباشد، محبت هم نخواهد بود [مستدل سازی ش ۸].

### ۲-۲-۵. دیگر گرایش های فطری

گفته شد گرایش های فطری، انسان را به سمت هدف نهایی متمایل می سازند. گرایش به آرامش نیز فطری انسان هاست و برخی انسان ها هدف زندگی خویش را آرامش می دانند [رهنمایی ش ۱۴ به هدف]؛ استدلال اینست که انسان هر کاری که انجام دهد، حتی عبودیت و احسان را برای آرامش، رضایت خاطر و حسن عاقبت خویش انجام می دهد که نهایتاً به نوعی به خودش بر می شود. از دید صدر، غایت درحقیقت دائماً به فاعل بر می شود (صدر، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۸۳)؛ زیرا علت غایی برای استکمال فاعل است (صدر، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۷۱) [مستدل سازی ش ۱۴]؛ البته عقلاً آرامش مطلق و خالص در این دنیا به دست نخواهد آمد؛ زیرا اینجا عالم ماده، تزاحم، تضایق، رقابت و نزاع است و این عوامل با آرامش مطلق نمی سازند؛ پس آرامش حقیقی در زندگی باطنی و اخروی و رحمت خاص الاهیست [همورزی تلفیقی].

### ۳-۲-۵. شهودِ توانش ها و استعداد های فطری

آدمی توانایی ها و استعداد های فطری را در خود می یابد که عبارت اند از:

- توانایی یادگیری و درک مفاهیم پیچیده، کلی سازی، تجزیه و تحلیل، رسیدن به قوانین کلی و فرمول ها.
- خلاقیت، نوآوری و ابتکار.
- توانایی غلبه بر نفس و خواهش های درونی (ش ۱۹).

- توانایی قرب ربوبی و کمال (ش ۲۰) (گرامی، ۱۳۸۴: ۱۲۱-۱۲۶) [همسویی ع ۲۸ با ش ۲۰].

دسته نخست، مربوط به فطرت عقل است و نوع دوم لازمه نوع چهارم است و خلاقیت و نوآوری در بستر بقیه موارد (از جمله شهود) محقق می شود. توانایی قرب ربوبی تأکید شده عرفاست و همان گوهر و مایه ای است که با «نفخت فیه من روحی» در انسان نهادینه شده است.

در دید صدر استعداد فرمانبرداری، به دست آوردن خیرات و سعادت های اخروی در انسان هست (ش ۲۰) (صدر، الف ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۱۶، ۲۱۷). او انسان را دارای نقش بزرگ و پراهمیتی در عالم می داند؛ استدلال اینست که بدون انسان کامل، قوس صعودی کامل نمی شود (ع ۲۰) و در عالم، تنها انسان دو فطرت اولیه و ثانویه دارد. خدا او را به گونه ای سرشته است که هیچ شرف، فضیلت و کمالی نیست، مگر اینکه توانایی، استعداد و اصل آن در او وجود دارد، پس می تواند خلیفه خدا و مظهر و تجلی کامل اسماء و صفات خدا شود (ع ۲۶) و تنها اوست که بار امانت الهی را به دوش می کشد [همسویی ش ۱۹ و ۲۰ با ع ۲۰ و ۲۱. همورزی تلفیقی]. با توجه به اینکه انسان مخلوطی از روحانی و جسمانی است، سزاوار است از روحانی بهتر باشد؛ یعنی در پایان مقاماتش می تواند از ملائکه نیز بهتر (شریف تر) شود (صدر، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۷۴) (صدر، الف ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۹، ۵۷، ۵۸) [همسویی با ش ۲۰ و ع ۲۶].

استدلال تلفیقی برای یافتن گزاره ارزش شناختی

### هدف زندگی

گفته شد انسان نیک سرشت است (ش ۱۰ و ۱۰ و ۲۰)؛ اما انسان ها با توجه به اختیارشان، یکی از دو راه درست یا نادرست را در زندگی خویش پیش می گیرند (ع ۳۲ و ۳۳ و ۳۴) و براساس اعمال خویش، ویژگی هایی را کسب می کنند و شخصیت خود را می سازند. به این نحوه وجودی فطرت ثانیه گوئیم. بر این اساس شهید مطهری قائل است دو نوع انسان وجود دارد: انسان فطری و انسان مکتسب که چه در سیر صعودی یا نزولی صفات و ملکاتی را کسب کرده است (گرامی، ۱۳۸۴: ۱۳۳). [همورزی تلفیقی شهود و عقل]. علامه طباطبایی فطرت ثانیه را مطابق «شاکله» در آیه ۸۴ سوره اسراء می داند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۲۶۱، ۲۶۲).

عده ای براساس فطرت الهی خویش پیش می روند و از آن کناره نمی گیرند و با پرورش آن به کمال خویش

می‌رسند. به نحوه وجودی آنها فطرت ثانیة نیک گفته می‌شود. پس از پیروزی خواسته‌های فطرت بر خواسته‌های طبیعت، انسان یک وحدت و انسجام حقیقی پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که آنچه را طبیعت او می‌طلبد، همه با رضای الهی همراه است که محبوب فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۳).

از دید صدرای، انسان براساس نشئه نخست (سرشت نیک)، نوع واحدی است (ش ۱۰۸ و ۱۰۹: ۲۰). او استدلال می‌آورد که درون آدمی براساس نشئه دومین، انواع زیادی دارد و براساس حسن انتخاب (ایمان و حکمت) (ع ۳۴) یا سوء انتخاب (کفر و حجاب) (ع ۳۲ و ۳۳) شکل و ساختار (دومین) خویش را خواهد ساخت؛ فطرت ثانیة خوب، حاصل ریاضات علمی و عملیست که بستری برای دریافت اشراق‌های نور حق و ارتقا به عوالم بالاتر و سعادت همیشگی (کمال) می‌شود [همورزی تلفیقی شهود و عقل] (صدرای، ۱۳۷۷: ۵۸). ادراک علوم الهی به لطفی شدید و تجردی کامل نیاز دارد که همان فطرت ثانیة است (صدرای، بی تا: ۱). پس فطرت ثانیة نیک، بستری برای شهود کامل و معرفت خداست. بدیهی است اگر فطرت ثانیة بد را به دست آورد، دیگر از فطرت الهی منحرف می‌گردد و آنها را نمی‌یابد.

با توجه به اینکه شهود به معنای مشاهده قلبیست، آگاهی‌های وجودشناختی درباره غایت و هدف زندگی را به دست می‌دهد؛ اما گزاره ارزش‌شناختی با ضمیمه شدن عقل عملی (استدلال تلفیقی) به دست می‌آید. مثلاً گرایش به خدا یا کمال احساس می‌شود و عقل می‌گوید خدای حکیم چنین گرایش‌های فطری را بی دلیل در درون ما قرار نداده است و می‌باید ارضا شود؛ پس باید پرستش یا کمال را هدف زندگی قرار داد تا معرفت حقیقی و حضوری خدا (شهود وجود) به دست آید [استدلال تلفیقی]. همچنین صدرای همچون عرفا معتقد است انسان براساس صورت خدا آفریده شده است (ش ۱۹ و ۲۰) (صدرای، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۳۴۱) [همسویی ش ۱۹ و ۲۰ با ع ۲۸] که

#### ۴-۲-۵. شهود حقیقت وجود (معرفت خدا) و

#### مراتب آن

از نظر صدرای، ابتدا یک باور و علم ابتدایی و تصدیق عقلی (اعتقاد ابتدایی) لازم است که انسان را به عمل صالح و پیروی از خدا و تهذیب او دارد و فطرت ثانیة نیک به منزله بستر آماده شود (صدرای، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۲۳۱) [رهنمایی عقل به دین و عمل صالح] تا معرفت حقیقی و حضوری خدا (شهود وجود) به دست آید که مراتب کمال شهود است (ش ۲۳). و الذی هو الغایة القصوی للعمل و السلوک علی الصراط المستقیم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهدة الحضوریة و الاتصال العلمی المسمی بالفناء فی التوحید عند الصوفیه (ش ۲۱) [رهنمایی ش ۲۱ به هدف] (همان). به عقیده او، زهد حقیقی، تنها نصیب عرفای کامل می‌شود (ش ۲۳)؛ یعنی اینکه هوی و خواسته‌های دنیوی (ع ۳۲) هدف نباشد؛ قلب و درون تمایل به مشغولیات دنیا نداشته باشد (ع ۳۵) [همسویی ع ۳۲ و ۳۵ با ش ۲۳] (همان). آنچه‌ان که هدف در حکمت حقیقی نیز همین است؛ إِنَّ الْحِکْمَةَ أَلْتی هِی مَعْرِفَةُ ذَاتِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ و مرتبه وجوده، و معرفه صفاته و أفعاله ... المراد من الْحِکْمَةِ، الْحِکْمَةُ أَلْتی تَسْتَعِدُّ النَّفْسَ بِهَا لِلارْتِقَاءِ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَالْغَايَةَ الْقَصْوَى وَهِيَ عِنَايَةُ رَبَانِيَّةٌ وَمَوْهَبَةٌ إلهِيَّةٌ (صدرای، ۱۳۷۷: مقدمه) [رهنمایی عقل (حکمت) به شهود] (ش ۲۱). این شهود دارای مراتب و آثار زیادیست:

الف - شهود کمال و سعادت: عارف اصالت وجود را شهود می‌کند و کمال را مشاهده حقیقت وجود (توسعه وجودی شخص) می‌داند (ش ۲۴) (صدرای، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۲) و شهود حقیقت وجود باعث لذت و سرور حقیقی می‌شود (ش ۲۵) (همان)؛ شهود وجود، همان شهود مساوقات کمالی وجود است (ش ۲۶) [همسویی ش ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ با ع ۳۶]. او از ابن عربی

(فتوحات باب ۳۶۱) نقل می‌کند انسان کامل خلیفه‌الله است (ش ۲۷) (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۱۴۰) [سازگاری ش ۲۱ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ با هم، رهنمایی ش ۲۳ و ۲۴ و ۲۷ به هدف، همسویی ش ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ با ع ۲۱ و ۲۳ و ۲۵ و ۲۶ و ۳۱]. رسیدن به این هدف (ش ۲۱) در قالب چهار سفر به‌طور تفصیلی محقق می‌شود:

ب - اسفار اربعه: صدرا می‌گوید «و اعلم أن للسلاک من العرفاء و الاولیاء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق الی الحق و ثانیها السفر بالحق فی الحق و السفر الثالث یقابل الأول لأنه من الحق بالحق الی الخلق و الرابع یقابل الثانی من وجه لأنه بالحق فی الخلق» (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۳). حکیم محمدرضا قمشه‌ای در تعلیقه بر اسفار این چهار سفر را این‌گونه تفصیل و توضیح می‌دهند:

سفر به معنی حرکت همراه با توجه به مقصد از یک سرزمین به سوی مقصد با پیمودن مراحل است. سفر، ظاهری یا باطنی باشد (همان). پس در هر سفری، هدفی هم هست.

- سفر اول (ش ۲۸) [رهنمایی ش ۲۸ به هدف]؛ یعنی حجاب‌های ظلمانی و نورانی بین خود و حقیقت را برطرف ساختن؛ به عبارت دیگر، پیشرفت از مقام نفس به مقام قلب و از آنجا به مقام روح و سپس به مقصد نهایی که همان بهشت برین باشد. هنگامی که این حجاب‌ها کنار رفت و مراحل پیموده شد، سالک جمال حق را مشاهده می‌کند و به سوی فنا می‌رود (همان). آیات و نشانه‌های خدا را در خلایق می‌بیند. برخی نیز مقامات این سفر را هفت مرحله نامیده‌اند: مقام نفس، مقام قلب، مقام عقل، مقام روح، مقام سر، مقام خفی و مقام اخفی (همان: ۱۵) (ش ۲۸) [روشنگری ش ۲۸ از ش ۲۱ و ۲۳ و ۲۷]. با این تبیین سفر اول، جامع سیر و سلوک خواهد بود؛ اما بهتر است این سفر عبودیت و تهذیب دانسته شود تا اینکه مقدمه کمال شهود شود.

- سفر دوم (ش ۲۹) بالحق است [رهنمایی ش ۲۹ به هدف]؛ زیرا ولی شده و وجودش حقّانی شده است.

اسماء را می‌داند و کمالات حق تعالی را مشاهده می‌کند. ذات و افعال و صفاتش همان ذات و صفات حق شده است و فانی شده است (ش ۲۹) (همان: ۱۴). مراحل فنا در این سفر محقق می‌شود [روشنگری ش ۲۹ از ش ۲۱ و ۲۳ و ۲۷].

صدرا از عرفا نقل می‌کند که یک انسان از ابتدا خلقتش با گذر زمان به تدریج کمالاتش را برای خویش حاصل می‌سازد و صفاتی را به دست می‌آورد. ابتدا وجود خاص می‌یابد، بعد علم خاص، بعد اراده می‌کند و قدرت می‌یابد (همان، ج ۹: ۳۷۵). سالک باید به تدریج این صفات را از خود نفی سازد. بدین صورت که با پای ایمان و نور عرفان ابتدا فعل را از خود نفی سازد (ش ۳۰) که همان مرتبه تقوی و زهد در دنیا است (همان) [روشنگری ش ۳۰ از ش ۲۹]. مرحله بعد اراده‌اش در اراده خدا فانی شود (ش ۳۱)؛ یعنی خواست و اراده‌اش همان خواست و اراده خدای تعالی و پیامبر (ص) باشد (همان) [روشنگری ش ۳۱ از ش ۲۹]. پس از اینکه فنا در اراده برایش مقام شد و استقامت ورزید، به مقام رضا می‌رسد (ش ۳۲) و از هر هم و غم و عذابی آسوده می‌شود و آرامش می‌یابد؛ زیرا اشیا را در نهایت خوبی و حسن و تمام می‌بیند و می‌بیند رحمت خدا هر چیزی را احاطه کرده، بلکه وجه پایدار خدا و حسن و جمال مطلق را در هر چیزی می‌بیند و غیرخدا را هالک می‌بیند؛ زیرا غیری برای خدا متصور نیست؛ بنابراین لذت می‌برد و راضی می‌شود [روشنگری ش ۳۲ از ش ۲۹] (همان). بعد از آن، فنا در قدرت است (ش ۳۳) بدین گونه که برای خویش هیچ حول و قوه و قدرتی سواي حول و قوه و قدرت حق تعالی نبیند؛ در این حال در مقام تفویض و توکل است (همان: ۳۷۶) [روشنگری ش ۳۳ از ش ۲۹]. مرتبه بعد فنا صفت علم است (ش ۳۴)؛ یعنی استهلاك علم خود در علم خدا. به عبارت دیگر، بفهمد خودش سواي خدا هیچ نمی‌داند، بلکه به نور خدا به اشیا می‌نگرد (همان) [روشنگری ش ۳۴ از ش ۲۹]. مرحله بعد فنا در وجود (فنا در توحید)

از دست بدهد، از روی شوق آن را می‌طلبد (ع ۲۲) (همان: ۲۳۷). براساس حرکت جوهری نیز، همه عالم به‌نوعی مشتاق خدایند (ع ۲۰)؛ زیرا همه موجودات عالم براساس فطرت اصلیشان، به سوی غایات گروه (حصه) خویش روی کرده‌اند، سرانجام غایت همه خیر اقصی است (همان: ۲۸۵)؛ پس همه موجودات به‌طور طبیعی یا ارادی به سوی حق تعالی عشق و شوق دارند [مستدل‌سازی ش ۲۲ و همورزی تلفیقی] و حکیمان الهی به سریان (فراگیری) نور عشق در همه موجودات با تفاوت مراتب آنها حکم کرده‌اند (ش ۲۲) (همان: ۲۷۳-۲۷۴) [همسویی ش ۲۲ با ع ۲۱ و ۲۳ و ۲۲]. «مبدأ فیاض به عرفا عنایت می‌کند آنچه که دیگران با برهان رسیدند (صدر، ۱۳۸۲: ۳۰۹) [همسویی شهود و عقل]؛ البته صدرای غایت عالم را انسان کامل می‌داند که غایت انسان کامل، خداست (صدر، الف ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۰۲). [روشنگری ش ۳۷ از ش ۲۱ و ۲۳ و ۲۷، سازگاری ش ۲۸ و ۲۹ و ۳۶ و ۳۷ با هم، سازگاری ش ۲۸ و ۲۹ و ۳۶ و ۳۷ با ش ۲۴ و ۲۷، همسویی ش ۲۸ و ۲۹ و ۳۶ و ۳۷ با ع ۲۳ و ۲۴ و ۲۶ و ۳۰ و ۳۱]

#### ۶. نتیجه

در باب چگونگی کاربست عقل و شهود در حکمت متعالیه می‌توان گفت هر دو لازم‌اند؛ اما هیچکدام به تنهایی کافی نیستند (حکمت متعالیه مطالعه میان‌رشته‌ای است). می‌باید شهود عرفا را به قالب استدلال ریخت؛ زیرا برهان قطعی معیار درستی و نادرستی مکاشفات عرفانی است. بعضی معارف، ماورا عقل‌اند و مکاشفات خردستیز، غیرمعمدند؛ اما شهود از راه عقل، یقین‌آورتر و مطمئن‌تر است؛ هر چند شهود نبوی و وحی، مطمئن‌ترین و متقن‌ترین شیوه کسب معرفت بوده است که معیار درستی و نادرستی سایر مشاهدات عرفانیست.

از منظر مبادی و استدلال‌های عقلی، غایت جهان و انسان خداست و باید معرفت خدا را هدف خویش در زندگی قرار داد؛ اما عقل به تنهایی برای رسیدن به کمال

است (ش ۳۵)؛ یعنی هیچ وجودی را برای خود نبیند، جز وجود خدا و وجود هر موجودی را وجود خدا می‌بیند؛ این مقام اهل وحدت است که بالاترین کرامات است (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۲۷۴-۳۷۶ و ج ۲: ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۱۸ و ج ۶: ۱۳۶) [روشنگری ش ۳۵ از ش ۲۹]؛ درحقیقت در هر مرتبه از فنا، نوعی تجرد هست [۸].

- عارف در سفر سوم (ش ۳۶) [رهنمایی ش ۳۶ به هدف] در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت مسافرت می‌کند و معارف مربوط به ذات و صفات و افعال خدا را برای مردم بیان می‌کند (ش ۳۶) (همان، ج ۱: ۱۴) [روشنگری ش ۳۶ از ش ۲۱ و ۲۳ و ۲۷].

- عارف در سفر چهارم (ش ۳۷) [رهنمایی ش ۳۷ به هدف]، خلاق و آثار خلاق و غایت‌بودن خدا را مشاهده می‌کند. منافع و ضررهای مخلوقات را در آینده نزدیک و دور (در دنیا و آخرت) می‌داند و چگونگی برگشت و سعادت و شقاوت خلاق را به‌واسطه خدا می‌داند؛ زیرا وجودش حقانی است و توجه به مخلوقات باعث غفلت از خالق نمی‌شود (ش ۳۷).

- عارف در این مقام، هر موجودی را خداشناس می‌داند و خداگرایی، شوق و عشق تکوینی به خدا (غایتمندی عالم) را در سراسر عالم شهود می‌کند و می‌بیند که غایه‌الغایات خداست (ش ۲۲) (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۲). شوق عبارتست از درخواست (طلب) کمالی که از جهتی حاصل است و از جهت دیگر غیرحاصل [۹] (همان، ج ۲: ۲۳۳). او این‌گونه استدلال می‌کند که هرگاه غایتی در فاعلی به شکل بالقوه باشد و آن فاعل با آن غایت استکمال یابد، به آن غایت، خیر گویند؛ زیرا از بین برنده قوه، کامل‌کننده است؛ پس حصول و وجود بالفعل، خیر است (همان، ج ۲: ۲۶۸). از سوی دیگر، خیر لذاته معشوق است (همان: ۲۷۴)؛ پس وجود من حیث هو وجود، مؤثر و معشوق علی‌الاطلاق است (ع ۱۸). به این ترتیب اگر چیزی با وجود برخورد کند، از روی عشق آن را حفظ می‌کند و می‌گیرد و اگر وجود را

زوج و وجدانیات که نوعی تجربه باطنی است و با علم حضوری ادراک و تحصیل می‌شود که یقینی و تردیدناپذیرند؛ مانند علمشی به ذاتش و صفات لازم ذاتش و علمشی به فاعلش. برخی وجدانیات مثل خداشناسی فطری و گرایش‌های متعالی انسان مربوط به قلب ادهیست؛ بنابراین آنها را از شهود محسوب خواهیم کرد (همان، ج ۱: ۲۷ و ج ۳: ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۴۳).

[۳]. عقل نظری که درباره هست‌ها و نیست‌هاست؛ بنابراین یا صادق‌اند یا کاذب و حکمت نظری از آن پدید می‌آید. مبادی عقل نظری، بدیهیات است. عقل عملی که منسوب به عمل است و درباره پدیده‌ها و ناپیدهای ارزشی (اخلاقی) و خوب و بد و زشت و زیبا است که از آن حکمت عملی پدید می‌آید. مبادی عقل عملی از مشهورات (مثل عدالت خوب است و ظلم بد است) و مقبولات و تجربیات سست است (همان، ج ۹: ۸۳).

[۴] بی‌شک وحی برای پیامبر (ص) معرفت‌زاست و در دریافت، نگهداری و ابلاغ آن معصوم است که در حکمت متعالیه دلیل و ابزار مستقل در نظر گرفته می‌شود. قرآن و احادیث معصومین (به‌عنوان مبین و مفسر) ادله نقلی محسوب می‌شوند (همان، ج ۶: ۲۹۶ و ج ۷: ۳۶، ۴۰، ۴۵).

[۵] پژوهش‌هایی درباره غایت جهان و هدف زندگی انسان و انسان کامل از دیدگاه صدرا انجام شده است و ما برای جلوگیری از تکرار آنها و افزودن غنا و جزئیات مطالب و ایجاد نوآوری و کاربردی‌کردن تحقیق، سیر بحث را به شیوه متفاوت و شکل جدیدی تغییر می‌دهیم؛ یعنی چگونگی کاربست و نحوه هماهنگی عقل و شهود در موضوع هدف نهایی زندگی بررسی شده است.

[۶] توجه به این نکته ضروری است که مدعی حصر عقلی در این حالت‌ها نیستیم، بلکه این تقسیم، نوآوری و پیشنهادنگارنده بوده و هدف از آن سهولت در پژوهش، تحلیل و نتیجه‌گیری است.

[۷] این مشکلات دست به دست هم می‌دهند و ناامیدی، افسردگی و خمودگی را ایجاد می‌کنند؛ بنابراین آرامش

کافی نیست و لازم است با کشف و شهود به برخی حقایق رسید. با رجوع به آگاهی‌ها و گرایش‌های فطری و بالفعل ساختن فطرت اولیه می‌توان شوق و عشق درونی خویش را تقویت کرد و با کشف و شهود عمیق و گسترده، وجود خدا را ادراک کرد تا اسما و صفات الهی در ما تجلی یابد و به لذت و آرامش واقعی برسیم؛ پس باید بالفعل‌سازی استعدادهای فطری و کمال شهود را هدف نهایی زندگی قرار داد.

از نظر صدرا، شهود با برهان مطابق است و مخالف هم نیستند. در امر بهره‌برداری و استفاده از آن عناصر نیز هماهنگی و همسویی وجود دارد. با تجزیه و تحلیل داده‌ها و بررسی مؤلفه‌های هماهنگی (سازگاری، همسویی، روشن‌گری، رهنمایی به غایت، رهنمایی به هدف، مستدل‌سازی و هم‌وزنی تلفیقی) در سیر بحث، چگونگی کاربست عقل و شهود و هماهنگی آنها در مسئله هدف نهایی زندگی اثبات شد و روشن شد سیستم معرفتی در حکمت متعالیه از انسجام (Coherence) زیادی برخوردار است که در هیچ نظام معرفتی یافت نمی‌شود.

#### پی‌نوشت‌ها:

[۱] ضمناً گاهی تعابیر منبع، ابزار و راه در معرفت‌شناسی به‌طور مسامحی بر یکدیگر اطلاق می‌شوند.

[۲] تصور و تصدیق از علوم حصولی محسوب می‌شوند، نه شهودی (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۲۷۸).

بدیهیات اولیه یا اولیات گزاره‌هایی‌اند که تنها تصور موضوع و محمول برای ثبوت حکم و نسبت آن کافی باشد؛ یعنی قضایایی‌اند که به حد وسط، احساس، تجربه، شهادت، غیب، تواتر و مانند آن محتاج نباشند؛ مانند کل بزرگ‌تر از جزء است و اجتماع نقیضین محال است (همان، ج ۳: ۵۱۸). بدیهیات ثانوی، قضایایی‌اند که به علت وضوح، محتاج به استدلال و فکر و نظر نیستند؛ اما ممکن الاستدلال‌اند مانند فطریات که گزاره‌هایی‌اند که به آنها «قضایا قیاسات‌ها معها» می‌گویند؛ مانند زوجیت اعداد

- حکمت متعالیه)، قم، نشر اسراء.
- ۳- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغت نامه دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳)، المفردات فی غریب القرآن، ترجمه و تحقیق دکتر سیدغلامرضا خسروی حسینی، تهران، المكتبة المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
- ۵- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۱۳)، شرح الهدایه الاثیریة، چاپ سنگی. بی جا.
- ۶- ----- (الف ۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
- ۷- ----- (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، مقدمه محسن بیدارفر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۸- ----- (۱۴۱۹ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی. ۱۴۱۹ق، چاپ پنجم.
- ۹- ----- (۱۳۷۷)، المظاهر الالهیه، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۰- ----- (۱۳۸۲)، الشوهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه تصحیح و تعلیق استد سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم.
- ۱۱- ----- (ب ۱۴۱۹ق)، رسالتان فی التصور و التصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- ۱۲- ----- (ب ۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، جلد اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۳- ----- (بی تا)، المبدأ و المعاد، قم، دار الکتب اسلامیه.
- ۱۴- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر

از دست رفته و خوشبختی متزلزل می شود؛ حتی چه بسا زندگی نیز پوچ و بی معنا شود.

متأسفانه برخی افراد برای جبران این کمبودها، راههای اشتباه و بعضاً مهلکی را بر می گزینند؛ همچون خودفروشی، خودفرااموشی، روی آوری به مشروبات الکلی، مواد مخدر و توهم‌زا و مشغولیت‌های بیهوده.

علاوه بر عقل و دین، آمار داده‌های پزشکی و تجربه این افراد، نشان داده است این درمان‌ها، موقت، کاذب و مخرب بوده‌اند، پس کارآمد نبوده‌اند و شخص کامروا نمی شود.

[۸]. صدرا درباره تجرد از ابویزید بسطامی نقل می کند «طلب ذاتی فی الکوین فما وجدتها». همچنین ابویزید گفته «انسلخت من جلدی فرأیت من أنا». و توضیح می دهد «یعنی ذاتش فوق عالم طبیعت و عالم مثال است، پس از مفارقات عقلیه گشته است». صدرا همچنین می گوید عارفی گفته است «الصوفی مع الله بلازمان» و در ادامه می گوید که بی‌زمانی از ویژگی‌های مجردات است (صدرا، ۱۳۸۲: ۳۰۹).

[۹]. هرگاه چیزی از جهتی فاقد هرگونه کمالی در آن جهت باشد، هیچ‌گاه به آن کمال شوق نخواهد داشت و آن را نمی طلبد؛ زیرا شوق به معدوم محض و طلب مجهول مطلق محال است. همچنین اگر آن چیز به طور کامل آن کمال را داشت، باز هم به آن کمال شوق و طلب نخواهد داشت؛ زیرا تحصیل حاصل محال است. واجب تعالی و عقول فعاله این‌گونه‌اند؛ اما غیر از این دو مرتبه از وجود، همیشه قوه و شوق به تمام و کمال با آنها همراه است؛ مانند نفوس عنصری (انسی یا جنی) و طبایع نوعیه عنصری (صدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۲۳۷، ۲۳۸).

## منابع

قرآن کریم.

- ۱- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، شریعت در آینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
- ۲- ----- (۱۳۷۵)، ریح مختوم (شرح

القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵- فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۰)، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.

۱۶- فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی، قم، انتشارات معارف، چاپ دوم.

۱۷- قدردان ملکی، محمدحسن، (۱۳۸۴)، «خداشناسی فطری (ادله و شبهات)»، قیسات، ۳۶، صص ۷۵-۱۰۴.

۱۸- کاکائی، قاسم، (۱۳۸۲)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس.

۱۹- گرامی، غلامحسین، (۱۳۸۴)، انسان در اسلام، قم، دفتر نشر معارف، چاپ اول.

۲۰- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۲)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.

۲۱- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، شرح منظومه، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهارم.

۲۲- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی