

رهیافت فلسفی در معادشناسی قرآنی

کاربست علل اربعه در تفسیر آیات معاد

بر اساس المیزان

محمد رضا نقیه^۱، مصطفی شریفیان^۲، مهدی گنجور^۳

چکیده

مادیات و جنبه دنیوی موجودات را به نحوه وجود اخروی آنها تعمیم و سرایت ندهد. در همین راستا، موارد استعمال علل مذکور در معادشناسی المیزان و نحوه کاربرد آن در تفسیر این آیات، جانمایی و تبیین شده است. حقانیت خلقت و افعال الهی، ضرورت معاد، عمومیت معاد موجودات، حشر جمعی آنها، گستره حسن خلقت، نقش علل طولی در رفع تنافی ظاهری میان آیات، جایگاه هر یک از وحدت یا کثرت نوعی صورت انسانی، مسلک نتایج اعمال، ملاک‌شناسی سعادت، شقاوت، درکات و درجات انسان، حقیقت فنای جهان، حقیقت پدیده قبض روح، وحشت، فزع، نفخ

علامه طباطبایی سراسر کتاب تکوین (نظام هستی) و کتاب تدوین (قرآن کریم) را مبتنی بر اصل علیت و فروع آن دانسته و نادیده‌انگاری و انکار آن را مستلزم بطلان جمیع حقایق عقلی و احکام عملی می‌شمارد که خود، آسیب جدی در فهم و تفسیر معارف دینی در پی دارد. انگاره محوری در نوشتار حاضر اینست که علل اربعه فلسفی نقشی جدی و وسیع در تفسیر آیات معاد در المیزان داشته و علامه آن را در نظام‌شناسی و تبیین احکام عالم دنیا و آخرت بکار گرفته است؛ بنابراین مراقب است که احکام مختص به

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان، ایران؛ naghieh@med.mui.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ mos.sharifian110@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ m.ganjvar@ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۲۴ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1405.31.3.??

صور، صعقه، بعث و موارد دیگر، از جمله مباحث معادشناختی است که علل چهارگانه در تفسیر و تبیین آنها نقش داشته و در این نوشتار مورد تأمل قرار گرفته‌اند.

کلیدواژگان: المیزان، علیت، علل اربعه، تفسیر فلسفی، معادشناسی.

مقدمه

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تصریح نموده که قرآن کریم از ابتدا تا انتها از سببیت سخن میگوید که خود مبتنی بر اصل عام علیت و معلولیت است (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۷/ ۱۴۵). از نظر وی نظام وجودی که قرآن از عالم ترسیم میکند، هماهنگ با همان نظام محسوسی است که عقل بشری بواسطه تجارب متعدد خود، آن را تأیید میکند؛ به این صورت که موجودات این عالم با وجود اختلافی که در هویت و انواع خود دارند، نسبت به یکدیگر تأثیر و تأثیری خاص دارند و از همین طریق است که پیوستگی و همبستگی بین آنها برقرار گشته و نظام موجود در آن سامان میگیرد. بنابراین، قرآن کریم نه تنها صحت قانون علی-معلولی، بلکه فراگیری آن را تأیید نموده است؛ همچنانکه خالقیت و فاعلیت حق تعالی در قالب نظام علیت جاری و اعمال شده است (همان: ۲۱۶). او نادیده گرفتن و انکار اصل علیت را مستلزم بطلان جمیع حقایق عقلی

و حتی احکام عملی میداند و آسیب جدی چنین رویکردی را در سوءفهم و تفسیر معارف دینی گوشزد مینماید (همان: ۱/ ۲۵۳).

ابعاد مختلف آثار علامه بویژه از نظر روش شناختی همچنان نیازمند واکاوی است. از سوی دیگر، لزوم مصونیت فهم و تفسیر معارف اسلامی از جمله آیات قرآن-از آسیب ظاهرگرایی و همچنین وجود جریانهای فکری عقل‌گریز و گاه فلسفه‌ستیز در دوران معاصر، بیش از پیش ضرورت واکاوی نقش عقل و علوم عقلی را در ارائه روشمند معارف قرآن نمایان میسازد. انگاره محوری جستار حاضر اینست که علل اربعه و فروع آن، نقشی جدی و فراگیر در تفسیر علامه از آیات معاد داشته است.

در مورد نقش قواعد فلسفی از جمله علیت- در تفسیر المیزان، هرچند پژوهشهایی صورت گرفته ولی بررسی کاربرد علل اربعه بطور خاص و تبیین کاربرد این علل و فروع مربوط به آن در تفسیر آیات معاد از ویژگیهای ویژه این جستار محسوب میشود. بر همین اساس، در این نوشتار پس از بررسی تفصیلی تمام مجلدات تفسیر المیزان بروش کتابخانه‌یی و استنادی، موارد کاربرد علت‌های چهارگانه در تفسیر آیات معاد جانمایی و توصیف شده و سپس نحوه کاربرد این علل در تفسیر آیات مذکور، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در ادامه نوشتار پیش‌رو، ابتدا سابقه تاریخی و

سیر تطور مبحث علل اربعه بصورت مختصر مطرح شده و نقش فلاسفه اسلامی در این زمینه بازگو میشود و در بخش بعدی، موارد کاربرست هر یک از علل اربعه و نحوه کاربرد آنها در تفسیر آیات معاد بصورت تفصیلی توصیف و تبیین خواهد شد.

تبارشناسی علل اربعه و جایگاه آن در فلسفه اسلامی

سابقه طرح علل اربعه و نظریه پردازی درباره آن هر چند به ارسطو بازمیگردد و تمرکز او بیشتر بر علل طبیعی بوده است، ولی در فلسفه اسلامی است که مسئله علیت با هستی اشیاء ارتباط میابد و به علت حرکت یا کون و فساد محدود نمیگردد. در همین راستا، بوعلی در یکی از تقسیمات علل، علت را به علت وجود و علت ماهیت تقسیم نموده است و بر همین اساس، علت وجود را در قالب علت فاعلی و غایی و آنگاه علت ماهیت را در قالب علت صوری و مادی تصویر و تعریف میکند (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶: ۳۰۸). ابن سینا در این تقسیم برخلاف ارسطو، با رویکردی هستی‌شناختی و تمرکز بر نسبت وجودی بین علت و معلول به بیان اقسام علل میپردازد؛ با این توضیح که علت هر چیز، یا جزئی از وجود آن چیز است یا نیست. در فرض اول که علت جزء معلول است، یا آن جزئی است که معلول بواسطه آن، شیئی بالقوه است که علت

مادی نام دارد، یا معلول بواسطه آن، بالفعل است که همان علت صوری است. در فرض دوم که علت جزء معلول نیست، یا امری است که ایجاد معلول برای آن است که علت غایی نام دارد، یا اساساً وجود معلول ناشی از آن است که علت فاعلی نامیده میشود (همو، ۱۳۹۶: ۲۱۳). البته نباید علت مادی را با ماده خلط نمود، بنابراین در نظرگرفتن تفاوت این دو ضرورت دارد؛ به این معنا که هرگاه ترکیبی از ماده و صورت لحاظ گردد، جزء مادی آن مرکب، نسبت به جزء صوریش، اصطلاحاً ماده نامیده میشود که پذیرای صورت است، ولی همین جزء مادی هرگاه با آن مرکب سنجیده شود، به اصطلاح علت مادی آن نام میگیرد. نظیر همین تفاوت بین صورت و علت صوری نیز برقرار است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۲۰۳).

در بین علل چهارگانه، علت غایی جایگاهی مهم در فلسفه دارد؛ بگونه‌یی که ملاصدرا پرداختن به آن را حکمت حقیقی و بلکه افضل اجزاء حکمت برمیشمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۹۳). بلحاظ فلسفی، نتیجه یک فعل از آن نظر که انتهای فعل است، «غایت»، بجهت اینکه مورد نظر و قصد فاعل بوده است، «هدف یا غرض»، و از آن حیث که مطلوبیت فعل باعث تعلق اراده فاعل به انجام آن فعل شده است، «علت غایی» نامیده میشود. واژه غایت معمولاً بمعنای انتهای حرکت بکار میرود و در نتیجه دامنه کاربرد آن

وسیعتر از واژه هدف است که صرفاً برای فاعلهای صاحب آگاهی و اراده استعمال میگردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲ / ۴۳۱).

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه با تحلیلی از دگرگونی موجودات مادی، نتیجه گرفته است که هر موجود متحرکی بسوی غایتی سیر میکند که کمال آن است و خود حرکت، مقدمه این وصول است؛ بهمین دلیل، حرکت را کمال اول موجود متحرک میداند. از نظر او هر موجود طبیعی، میل طبیعی بسوی غایتی معین دارد که موجب حرکت و علت غایی آن موجود است. در نگاه وسیعتر، کل جهان نیز طبیعتی واحد دارد که میل به کمال خود داشته و این کشش طبیعی باعث تناسب و هماهنگی درونی آن میگردد. برخی از این تحلیل ارسطو نتیجه گرفته‌اند که او غایتمندی طبیعت و جهان ماده را گسسته از هرگونه آگاهی و شعور دانسته است (همان: ۱۱۷)، ولی بررسی دقیق آثار او خلاف این ادعا را اثبات میکند، زیرا او بخوبی واقف است که مفهوم غایت‌انگاری متضمن تصور فعالیتی جهتدار و سازگار و البته مبتنی بر آگاهی است. او میدانست که آنچه غایتی در پیش دارد و بدنبال آن میرود، یا خودش آگاه است یا منبعی سرشار از آگاهی او را بطرف غایتش میکشاند؛ همچنانکه از فقرات مختلف مابعدالطبیعه او برمی‌آید که هدفمند بودن طبیعت و امور طبیعی،

نشانگر الهی بودن طرح آن است (قوام صفری، ۱۳۹۴: ۲۴۰).

کاربرد علل اربعه در تفسیر آیات معاد

علامه قواعد متعددی را در زمینه علیت بعنوان پیشفرض و اصل مسلم در تمام مباحث تفسیر المیزان لحاظ نموده است که با توجه به بداهت و فراگیری کاربرد آنها در تفسیر آیات مورد بحث، از جانمایی و تبیین نحوه کاربرد آنها پرهیز میشود و تنها به بیان فهرست آنها بسنده میکنیم؛ قواعدی همچون امتناع دور و تسلسل، استحاله تخلف معلول از علت خود، محال بودن ترجیح بلامرجح، امتناع فاقد شیء بودن معطی شیء، تقدم علت تامه بر معلول خود، و محال بودن توارد دو علت بر معلول واحد. در این بخش تنها موارد و نحوه کاربرد علت‌های چهارگانه در این زمینه بررسی و تبیین میگردد.

۱. علت غایی

از نظر علامه، بلحاظ فلسفی، فعل هر فاعلی ضرورتاً مبتنی بر غایت متناسب با آن است و در اصل این مسئله فرقی بین فاعلیت حق تعالی و فاعلهای ممکن نیست. بنابراین، هر موجود ممکن، بلحاظ تکوینی، دارای غایتی وجودی است که در مسیر مشخص خود به آن غایت منتهی میگردد. این حقیقت هم به تجربه و هم بدلیل علمی اثبات شده است (طباطبایی، ۱۴۳۰:

۲ / ۴۱۱). البته اقتضای غنای ذاتی خداوند، عدم وابستگی فاعلیت او به غیر از ذات مقدس اوست؛ چون نه تنها فاعلیت حق تعالی فوق تمامی فاعلهاست، بلکه او خود، «غایه الغایات» است و هر فعل و حرکت وجودی بی به او منتهی می‌گردد؛ مطلوب و مقصود بودن هر غایت بلحاظ کمال و خیری است که در آن مندرج و محقق است و از طرفی، خیر تماماً بدست باری تعالی و نزد اوست (همان: ۸ / ۳۲۵). پس افعال الهی هرچند دارای هدفند، ولی ذات او از این اغراض متأثر نمی‌گردد، چراکه داشتن غایت زائد بر ذات، تنها در فاعل ناقص و غیر واجب صدق میکند، و فاعل کاملی که واجد تمام کمالات است، بطبع فعل او غایتی بجز ذات فاعل نخواهد داشت. بهمین دلیل، منافع یا فوایدی بی‌شمار که بر فعل الهی مترتب می‌گردد، همگی مقصود بالعرض و ثانوی بوده و غایت بالذات برای او نیستند.

غایت وجودی عالم و حقانیت خلقت: از منظر قرآنی، ملاک حقانیت یک فعل و اثر و میراً بودن آن از بطلان، اینست که فاعل آن از آن فعل غایت و هدفی داشته باشد. آنچه در انواع مختلف موجودات مشهود است، اینست که هریک از آنها از ابتدای تکوین خود، متوجه غایتی است و در قالب سلسله حرکاتی، از غایتی به غایت دیگر منتهی میشود تا اینکه با طی کردن غایات میانی، به غایت نهایی خود

نایل می‌گردد. بر این اساس، علامه خلقت را فرایندی مرحله بمرحله میدانند که با پشت سر گذاشتن غایات متعدد، بسوی غایت نهایی خود در تکاپوست و آن غایت نهایی همان رجوع الی الله است. او بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که خلقت آسمان و زمین باید به عالمی باقی منتهی گردد و گرنه فعل و خلق الهی باطل و ناموجه خواهد بود (همان: ۱۲ / ۳۰۶). غایتمند بودن خلقت الهی یکی از ارکان معارف قرآنی است که در آیات متعدد، از آن با وصف «بالحق» بودن، یاد شده و در مقابل، لهو و همچین بازیچه بودن آن، نفی شده است (همان: ۱۴ / ۴۶۱)؛ چراکه فاقد غایت بودن هرگونه فعل و صنعی، مستلزم انقطاع رابطه آن فعل با فاعل خود و از نظر فلسفی، محال است. علامه حقانیت خلقت آسمانها، زمین و انسان را بر همین اساس تبیین میکند و بازیچه نبودن آن را موجه می‌سازد (همان: ۲ / ۴۵۱). اهمیت غایتمندی خلقت از نگاه او چندان است که امر توحید الهی بدون فرض و تحقق آن، تمام نیست (همان: ۱۸ / ۳۴۷).

تبیین غایی عمومیت معاد: علامه آیات ناظر بر حق بودن خلقت آسمانها و زمین را دلیل بر عمومیت معاد میدانند، زیرا فعلی که منتهی به غایت نباشد، باطل است؛ همچنانکه محال است غایت یک فعل یا مخلوق، خود آن باشد، مگر اینکه در اصل وجود خود کامل و منزّه از تغییر

باشد. از نظر مؤلف، آیات مرتبط با این مسئله تفاوتی بین موجود زنده و غیر آن نگذاشته، پس بر حشر همه موجودات دلالت میکند. او مصداق موجوداتی که از قاعده معاد عام مستثنی هستند را وجودات نوری یعنی ملائکه- و نیز وسائط فیض معرفی میکند که چون از حد و مقدار فراتر رفته‌اند، رستاخیزی جز همان اصل خلقت خود نداشته و بدء و ختم چنین موجوداتی یکی است و بهمین دلیل، از قبض روح یا وحشت و فزع نفخ صور و صعقه و مانند آن در امان هستند (همو، ۱۳۸۷ب: ۲۰۷).

رویکرد غایی در تبیین حسن خلقت: قرآن
از یکسو هر آنچه نام شیء بر آن اطلاق گردد را مخلوق الهی میدانند و از سوی دیگر، خلقت را ملازم با حسن در نظر میگیرند. نیکویی خلقت را علامه با همین رویکرد غایی تبیین کرده است؛ یعنی هر موجود بمیزان بهره‌ی که از وجود و خلقت دارد، واجد حسن خواهد بود، زیرا حسن یک موجود چیزی جز توافق و سازگاری آن با غرض و مقصود از هستی آن نیست. این تلائم وجودی نه تنها در سامانه وجودی هر یک از اشیاء، بلکه بین مجموعه موجودات و در راستای غایت کلی آنها نیز برقرار است (همو، ۱۴۳۰: ۱۰/۵) و بهمین دلیل، توصیف خلقت صورت انسان به زیبایی در آیه شریفه را مقدمه اثبات معاد دانسته است. علامه با این رویکرد از معنای مرتکز و عرفی

حسن صورت انسان عدول نموده و تحلیلی غایت‌شناختی از آن دارد و بین حسن خلقت نوع انسان با معاد و رجوع الی الله تلازم برقرار میکند (همان: ۱۹/ ۲۳۰).

ملاک و ساختار سعادت نوعی انسان: در تفسیر المیزان غایت نوعی انسان و کمال او چنین ترسیم شده است: انسان در قالب حرکتی جوهری از همین بستر خاکی عالم به ساحتی افلاکی و جوهری علوی در جوار الهی واصل میگردد که همین حرکت کمالی، قرب او به حق تعالی محسوب میشود؛ هرچند بستر وجود انسان، امری زمینی و مرکب از اضداد است و بهمین دلیل در تزاحم و تنافی با اسباب موافق و مخالفی خواهد بود؛ از اینرو طبیعی است که تنها بعضی از افراد نوع انسانی به سعادت مطلوب خود نایل شوند. طبق این تحلیل علامه، کمال انسان و سعادت او مطلوب بالذات الهی است ولی سقوط بعضی از افراد انسانی بصورت بالعرض متعلق اراده آنها خواهد بود (همان: ۸/ ۳۲۰). این مطلب بشکلی واضحتر در تفسیر ابتدای سوره ملک، چنین مطرح شده است: مقصود اصلی از خلقت انسان تنها محسنین هستند و خلقت دیگران بتبع آنها اراده شده است. هرچند صلاح افراد و نیکویی عمل آنها هم خود، مطلوب بالذات نیست، بلکه مقصود اصلی از اعمال صالحه، رسیدن انسان به حیات

طیبه است (همان: ۱۹ / ۲۷۲). بهمین دلیل است که فناپذیر بودن عالم دنیوی و مقصود بالذات نبودن آن باعث شده است قرآن از آن به «نشئه اولی» تعبیر نماید و شناخت صحیح خصوصیات آن مستلزم اذعان به نشئه دیگری است که برخلاف دنیا، جاودانه خواهد بود (همان: ۱۹ / ۱۰۳). در راستای همین غایتمندی است که تمایلی طبیعی نسبت به کمال و سعادت در هر موجودی، از جمله در انسان، نهفته است و کشتی تکوینی او را به سعادت و جودی و کمال حیاتی وی رهنمون میشود (همان: ۲ / ۴۵۰-۴۲۴). از نظر علامه، ترکیب و جودی انسان و تجهیز او به وسایل کمال، بگونه‌یی است که چنین تمایلی در انسان در قالب طلب خارجی و حقیقی نسبت به سعادت خود سامان میگیرد (همان: ۷ / ۱۴۱).

سیر تکوینی سلوک الی الله: حال که حقانیت خلقت و غایتمندی آن روشن شد، ضرورتاً خداوند حکیم مسیری را برای وصول به چنین غایتی در متن تکوین قرار داده است تا با طی کردن آن، رسیدن انسان به سعادت خویش میسر گردد و طبیعی است که تنها از این ممکن به غایت خلقت خود دست می‌یابد و در صورت انحراف از آن، غایت و جودی خود را باطل کرده و عذاب الهی دامنگیر او میشود (همان: ۸ / ۴۳۰). در همین راستا، معنای حدیث «کل میسر لم خلق له» (ابن ابی الحدید،

۱۴۰۴: ۱۱ / ۸۲)، طبق اصل ضرورت غایی روشن میشود؛ چراکه از نظر فلسفی وجود یک مسیر و طریق تکوینی بدون داشتن غایت، ممتنع است. از نگاه علامه آیه «ثم السبیل یسر»؛ سپس راه را بر او آسان گردانید» (عبس / ۲۰)، بیانگر همین حقیقت است و بر همین مبنا لازمه صلاح و سلامت نظام جاری عالم را سوق دادن بدکاران و افراد شقی بسوی مجازات و وضعیت سزاوار آنها میداند (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۹ / ۷۷). همچنین در تفسیر آیه «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛ و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم. [چرا که] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمیکنند، و چشمانی دارند که با آنها نمیبینند، و گوش‌هایی دارند که با آنها نمیشنوند. آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند. [آری] آنها مردمی هستند که غافل شدند» (اعراف / ۱۷۹)، غایت بودن جهنم برای کثیری از جن و انس را منافی اینکه غایت خلقت، ایصال رحمت به خلق باشد، نمیداند؛ زیرا وصول آن عده به جهنم، صرفاً غایتی تبعی و بالعرض است (همان: ۸ / ۵۲۳). همین رویکرد غایی را در تفسیر علامه از حقیقت نعمت نیز میتوان مشاهده کرد که صرف بهره‌مندی انسان از

عطایای الهی را نعمت نمیدانند، مگر اینکه در مسیر سعادت حق تعالی و وصول به ولایت الهی قرار گیرد؛ اگر بهره‌مندی او از نعمتها تحت ولایت شیطان باشد، تمامی آنها تبدیل به نعمت نخواهد شد (همان: ۱۱ / ۶۱). همچنین آیه «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ»؛ دعوت حق برای اوست. و کسانی که [مشرکان] جز او میخوانند، هیچ جوابی به آنان نمیدهند، مگر مانند کسی که دو دستش را بسوی آب بگشاید تا [آب] به دهانش برسد، درحالیکه [آب] به [دهان] او نخواهد رسید، و کافران جز هرمان و ضلالت دعوت نمیکنند» (رعد / ۱۴) را اشاره به این حقیقت میداند که چون حرکت و جهتگیری آنها الهی نبوده است، از غایت اصلی خلقت منقطع و گمراه شده‌اند. این بیان مؤلف حاکی از رویکرد غایت‌شناختی او به سعادت انسان و مسیر وصول به آن است (همان: ۲۳۳).

تبیین فنای موجودات با رویکرد غایی: از نظر علامه یکی از سنن الهی اینست که پس از خلق نمودن موجودات، افاضه رحمت خود به آنها را تا آنجا ادامه میدهد که خلقتشان بحد کمال و تمامیت خود برسد و طی این مدت، همواره از نعمت رحمت الهی برخوردارند تا اینکه به اجل نهایی خود برسند. او این نقطه

نهایی را فنا و هیچ شدن موجود ندانسته، زیرا فنا در معنای سلبی خود و نابودی یک موجود، مستلزم باطل شدن رحمت الهی است، درحالیکه همین رحمت موجب اعطاء وجود و آثار وجودی همچون حیات، علم، قدرت و ... به این موجود در مرحله پیشین بود و بطلان رحمت الهی فاقد معناست. بنابراین علامه رسیدن اجل دنیوی یک موجود را قبض یافتن همان رحمتی میداند که قبلاً بسط یافته بود و چنین قبضی در قالب رجوع الی الله شکل میگیرد. این انقباض وجودی در حقیقت صعود یافتن موجود به همان عالمی است که از آنجا نازل گشته بود. علامه پس از ارائه تحلیل فوق، چنین نتیجه گرفته است: «آنچه بنظر ما هست و نیست شدن میباشد، در واقع بسط رحمت خدای تعالی و قبض آن است، و این همان معاد موعود است» (همان: ۱۱ / ۱۰).

او در رساله افعال الهی این قبض و بسط رحمت الهی در خلقت را بخوبی و بروش برهانی تبیین کرده است؛ به اینصورت که کمال هر معلول و غایت وجودی آن همان وجود علتش بوده و محال است که یک معلول در سیر تکاملی خویش از کمال علت وجود خود فراتر رود و نیز غیرممکن است که پس از طی مراحل کمالی خود بمرتبه علت خود نرسد (همو، ۱۳۹۰: ۱۰۸). او بر همین مبنا آیه «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ؛ بگو: پروردگارم به دادگری فرمان داده است، و [اینکه] در هر مسجدی روی خود را مستقیم [بسوی قبله] کنید، و درحالیکه دین خود را برای او خالص گردانیده‌اید وی را بخوانید، همانگونه که شما را اول بیافرید دیگر بار بسویش بازآید» (اعراف / ۲۹)، و نظیر آن را تفسیر نموده و نقطه آغاز قوس نزول اشیاء ممکن را به انتهای قوس صعود آنها پیوند زده و روایاتی را شاهد بر همین معنا گرفته است؛ از جمله روایتی بنقل از علل الشرایع که امام محمد باقر (ع)، رابطه آغاز و انجام موجودات امکانی را به نسبت خورشید با نور آن تشبیه کرده و میفرماید: «کذلک یعود کل شیء الی نسخه و جوهره و أصله» (همان: ۱۱۶).

۲. علت فاعلی

قواعد مرتبط با این قسم از علل چهارگانه، نه تنها در دیگر مباحث المیزان و بمنظور حل مسائلی همچون جبر و اختیار یا قضا و قدر و مانند آن، نقش آفرین بوده، بلکه کاربردهای اساسی در تفسیر آیات معاد نیز داشته است؛ که نمونه‌هایی از آن بررسی می‌گردد.

تبیین شفاعت در قالب علل طولی: علامه بمناسبت بحثی پیرامون جایگاه شفاعت، به یک اصل روش‌شناختی برای فهم آیات مربوط به مسئله توفی، خلق، رزق و مانند آن پرداخته است. او در پاسخ به این مسئله که امور مذکور

از منظر قرآنی مستند به کیست؟ و اینکه تفاوت مضامین آیات در بیان کیستی فاعل این امور و تنافی ظاهری بین آنها را چگونه باید برطرف نمود؟ اذعان کرده است که از اسلوبهای شایع آیات قرآن در توصیف حقایق اینست که ابتدا هرگونه کمالی را از غیر حق تعالی نفی و سلب کرده و به او نسبت می‌دهد و آنگاه همان امور را به غیر خداوند نیز منتسب کرده است، ولی ثبوت آن را مبتنی بر اذن و مشیت الهی میداند. از نظر علامه روش مذکور حاکی از این حقیقت است که غیر خداوند بخودی خود و بطور مستقل، منشأ و مالک هیچگونه کمال و تأثیری نیست، بلکه برخوردار از هرگونه کمال، در طول مالکیت و فاعلیت الهی و با تملیک اوست. آیات مربوط به شفاعت را نیز مطابق همین روش باید فهم و تفسیر کرد؛ یعنی در آیاتی که شفاعت توسط غیر حق تعالی را نفی میکند، شفاعت بطور مستقل و در عرض مشیت و فاعلیت او مد نظر است، و در آن دسته از آیاتی که شفاعت را از آن خدا میدانند، مقصود شفاعت بالاصاله است، و آنجاکه شفاعت را به غیر خدا نسبت می‌دهد، مراد از آن، شفاعت با اذن و تملیک الهی است (همو، ۱۴۳۰: ۱ / ۱۱۹).

علامه بر اساس همین الگو، به نقد سوء فهم مادیون از آراء الهیون پرداخته است؛ آنها چون گمان می‌برند که الهیون حوادث را به خداوند یا به روح، ملک یا شیطان نسبت می‌دهند،

مسئله برای آنها مشتبه شده که این رویکرد باعث ابطال علل طبیعی و جایگزین کردن ماورای طبیعت بجای آن است، درحالیکه مقصود الهیون بیان علت طولی حوادث است نه اینکه آنها را در عرض حق تعالی قرار دهند (همان: ۲ / ۶۱۹).

لحاظ کردن نسبت طولی بین علل فاعلی و اهمیت آن در فهم اسلوب بیان قرآنی در این نقد، کاملاً مشهود است. علامه اساساً شفاعت بمعنای عام آن را در هستی، وساطت اسباب برای انتشار رحمت الهی بر خلق قلمداد میکند. این وساطت هم در قالب تکوین و هم تشریح الهی، سامان میگیرد که همگی در طول اراده و فاعلیت حق و به اذن اوست (همان: ۱ / ۱۱۹). او در بخش دیگری به تبیین فلسفی شفاعت پرداخته و نظام شفاعت را منطبق بر نظام اسباب دانسته است؛ به این معنا که هر سببی در حقیقت، نوعی شفاعت برای مسبب خود نزد خداوند است تا با تمسک به صفات الهی (از جمله فضل، جود و رحمت او)، نعمت وجود را به آن برساند. علامه نه تنها نظام اسباب را منطبق بر نظام شفاعت، بلکه آن را بر نظام دعا و مسئلت هم قابل تطبیق میداند (همان: ۲ / ۵۶۰).

وساطت طولی ملائکه: نسبت طولی مطرح شده بین اسباب، در نحوه فاعلیت و کارکرد ملائکه در نظام هستی نیز مطرح است. علامه نسبت بین خود ملائکه را تقدم و تأخر وجودی

میداند که مستلزم تفاوت آنها در میزان بهره‌مندی از قرب الهی است. در چنین نظامی، همواره ملائکه‌یی که در مراتب مادون بسر میبرند، در عملکرد خود تابع ملائکه مافوق خود هستند. او این نسبت طولی بین ملائکه را به نسبت میان نفس با قوا و افعال خود تنظیر میکند که واجد همینگونه از نسبت طولی است (همان: ۳ / ۱۴۵). وساطت و نقش ملائکه و فاعلیت آنها، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود و عالم مربوط به معاد، بهمین صورت تبیین میگردد؛ یعنی آنها نه فقط در شروع خلقت موجودات، بلکه در بازگشت آنها به حق تعالی هم نقش واسطه‌گری دارند. آنها در عالم ماده، فوق اسباب طبیعی و محیط بر آنها عمل میکنند، همچنانکه در سیر معاد- یعنی از هنگام ظهور نشانه‌های مرگ تا قبض روح و سؤال و ثواب و عقاب و مانند آن- واسطه فاعلیت حق هستند. بنابراین، این نقش ملائکه با اسباب طبیعی و فاعلیت الهی منافاتی ندارد: «فان السببیه طولیه لا عرضیه» (همان: ۲۰ / ۴۵۵).

نمونه دیگر اینگونه از فاعلیت را در مسئله قبض روح میتوان دید که در بعضی آیات، آن را به خداوند، در بعض دیگر، به ملک‌الموت و در جای دیگر، به اعوان او نسبت میدهد. علامه این تفاوت انتساب را ناظر به اختلاف مراتب اسباب میداند؛ به اینصورت که سبب قریب و نزدیک به توفی، اعوان ملک‌الموت و در رتبه بعدی

ملک الموت است و در نهایت، خود حق تعالی سبب اعلائی آن است (همان: ۱۶ / ۴۶۲).

نمونه دیگر کاربرد فاعلیت طولی در رفع تنافی بدوی است که بین دو دسته از آیات بنظر می آید؛ دسته اول آیاتی هستند که مرجع آثار عملکرد هر فرد را خود او دانسته و بدوش کشیدن بار دیگران را غیرممکن تلقی میکنند. اما دسته دوم، تبعات عمل انسان را به دیگران نیز قابل سرایت دانسته است؛ از جمله در آیه ۲۵ سوره نحل: «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلِيسَاءَ مَا يَزُرُونَ؛ تا روز قیامت بار گناهان خود را تمام بردارند، و [نیز] بخشی از بار گناهان کسانی را که ندانسته آنان را گمراه میکنند. آگاه باشید، چه بد باری را میکشند». بنظر علامه، هرچند در نگاه نخست، هرفردی باید تبعات عمل خود را بدوش کشد، ولی بلحاظ تأثیر طولی که یک فرد در انجام گناه دیگران داشته است، وزر آنها نیز دامنگیر او خواهد شد (همان: ۱۲ / ۴۴۱).

ناپایداری عوامل قسری: قاعده «القسر لا یدوم» نیز در موارد متعدد مورد استناد مفسر المیزان بوده و آن را مورد تأیید تجربه و نیز برهان دانسته است؛ «قد دل التجارب و حکم البرهان علی ان الکره و القسر لا یدوم» (همان: ۲ / ۴۵۲). طبق ادله عقلی، متناسب با فعل و رفتاری که از انسان سر میزند و آن را تکرار مینماید، حالت و هیئتی بر نفس او عارض میگردد که تکرار این احوال و

استمرار آن هیئات، خود باعث ایجاد ملکه صوری شقیه یا سعیده در فرد خواهد شد. این مطلب درباب نفوسی است که در جهت سعادت و شقاوت پیش گفته بکمال خود رسیده باشند. اما نفوسی که از این جهت ناقص هستند (به این معنی که هرچند نفس شخص دارای صورت سعیده یا شقیه شده، ولی عوارض ضعیفتری از سنخ مقابل این صور نیز دامنگیر او گشته است)، از نظر علامه این صور عارضه بر مبنای اصل «القسر لا یدوم» در عالم برزخ از نفوس این افراد زائل میشود و بر اساس همان صورت پایدار شقیه یا سعیده خود باقی خواهند ماند و به ثواب یا عقاب متناسب با آن واصل میگردند. اما نفوسی که هیچ یک از سعادت و شقاوت مذکور در آنها به فعلیت نرسیده باشد، عاقبت آنها موکول به امر الهی است (همان: ۱ / ۱۳۷).

علامه همین مبنا را در تبیین ملاک خلود افراد در جهنم نیز بکار گرفته است؛ یعنی نفوسی که صور و هیئات عارض بر نفس آنها رسوخ نیافته و ملائم با آن نشده باشد، از جهنم آزاد خواهند شد، اما در صورت رسوخ آن صور، فرد به عذاب دائم دچار خواهد شد. بر این اساس، انسان شقی بخاطر شقاوت متصل به ذات اوست که مخلد در عذاب میگردد (همان: ۲۹۸).

۳. علت صوری

علامه در تفسیر آیه «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَ إِلَيْهِ

الْمَصِيرُ؛ آسمانها و زمین را بحق آفرید و شما را صورتگری کرد و صورتهایتان را نیکو آراست، و فرجام بسوی اوست» (تغابن / ۳)، قوام شیء را به صورت آن دانسته و با رویکردی وجودشناختی، آن را نحوه وجود شیء تلقی کرده است (همان: ۱۹ / ۲۳۰). تعریف مذکور درباره صورت، حاکی از جنبه فعلیت یافتگی شیء و کمال آن است. علامه همین رویکرد را در تفسیر آیات دیگر مربوط به معاد نیز اعمال نموده است که در پی خواهد آمد.

وحدت سنخی کمال و سعادت نوعی

انسان: علامه در تفسیر آیه معروف فطرت (روم / ۳۰)، نوع انسان موجود در نشئه زمینی را واحد دانسته و بسبب همین صورت نوعیه واحد انسانی، هر یک از سعادت و شقاوت انسانی را برای همه انسانها واحد و از یک سنخ قلمداد میکند؛ «فما للإنسان من جهة انه انسان الا سعادة واحدة و شقاء واحد». استدلال علامه اینست که اگر قرار بود نوع انسانها در گذر زمانهای مختلف تغییر نماید و در نتیجه سعادت و شقاوت افراد در اعصار گوناگون متفاوت با یکدیگر باشد، جامعه بشری سیر تکاملی نمیداشت و انسانیت حقیقتی کمالپذیر نمیبود، چراکه از نظر فلسفی لازمه تکامل انسان که حرکت از نقص به کمال است، وجود وجه مشترکی بین دو مقطع مفروض از جنبه نقصان و کمال اوست، که همان

نوع واحد بشری مورد بحث است (همان: ۱۶ / ۴۱۱). بنابراین، سنخ کمال بشری واحد است. دین نیز که عهده‌دار برنامه سعادت انسان است، ناظر به همین سنخ از کمال خواهد بود و اساساً فطری بودن دین با همین معیار توجیه‌پذیر است. طبق همین بیان، سنخ مسیر و صراطی که انسان را به کمال و سعادت نهایی میرساند، واحد خواهد بود.

تنوع‌پذیری انسان و صراط وجودی او:

باید توجه نمود که وحدت پیش‌گفته منافی وجود راههای متعدد که بتناسب تفاوت افراد شکل میگیرند، نیست، زیرا هرچند بر اساس نظام منطقی ارسطو، انسان نوع حقیقی و آخرین نوع در سلسله جواهر است که دیگر بعد از آن، نوعی متصور نیست، اما بر اساس مبانی حکمت متعالیه، انسان خود میتواند دارای انواع متنوع و بیشمار باشد. از نظر علامه، ملاک تنوع مذکور اینست که بتناسب گونه افعال انسانی و بر اثر تکرار آنها، حالات و صورتهایی بر نفس انسان عارض میگردد که میتواند از سنخ صور پست و شقیه، یا از گونه صور متعالی و سعیده باشد. با رسوخ یافتن این صور در نفس فرد، صورت نوعیه جدیدی برای انسان پدید می‌آید و در نتیجه بر اساس تنوع صور حادث در نفس، انواع متعددی برای انسان قابل تحقق خواهد بود. این صور چون همانند خود نفس انسان مجرد هستند،

دائمی‌الوجود بوده و نفس انسان در قالب همین صورتها خلود یافته و متناسب با آن، منعم یا معذب میگردد (همان: ۱ / ۲۹۸). بنابراین، صراط وجودی هر فرد بسته به نوع صور نفسانی او، متنوع و مختلف است و معاد و حشر انسانها نیز بر اساس همین انواع منتظم میگردد.

علامه در بخشی دیگر، همین هیئات و صور نفسانی را حلقه اتصال اعمال دنیوی انسان با کیفیت ثواب و عقاب اخروی او معرفی کرده و با استناد به آیاتی همچون «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ؛ خداوند شما را به سوگندهای لغوتان مؤاخذه نمیکند، ولی شما را بدانچه دلهایتان [از روی عمد] فراهم آورده است، مؤاخذه میکند، و خدا آمرزنده بردبار است» (بقره / ۲۲۵)، نتیجه میگیرد که تمام آثاری که بر اعمال انسان مترتب میگردد، در حقیقت اثرهایی است که نفوس انسانی از طریق عملکرد خود کسب نموده‌اند و اعمال صرفاً واسطه تحقق چنین آثاری هستند (همان: ۱۶ / ۵۵۷).

مسلك نتایج اعمال: علامه بر اساس تبیینی

که از صور نوعیه روحانی و مجرد و نسبت آنها با حیات انسان در آخرت ارائه داده، مسلکی جدید را برای توصیف گونه تحقق جزا و پاداش الهی مطرح نموده است که از آن به

«مسلك نتایج اعمال» تعبیر میکند. این مسلك در مقابل مسلك مجازات است که رویکردی عرفی و نگاهی عامیانه نسبت به تبیین مسائل پاداش و جزای اخروی دارد؛ به این معنا آثار اخروی اعمال و صفات انسانی از خارج بر نفس انسان عارض میشود و عروض آن موکول به آینده‌یی است که اکنون معدوم است. اما بنا بر مسلك نتایج اعمال، تبعات اعمال و ملکات انسان در همین دنیا، همراه او و در ظرف باطن او محقق است و آخرت نیز تنها ظرف بروز این حقیقت خواهد بود. علامه آیاتی مثل «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ؛ خدا به هر کس هر چه بدست آورده است جزا دهد، که خدا زودشمار است» (ابراهیم / ۵۱) را دال بر همین مسلك گرفته است؛ «فهی من الآیات الدالّة علی ان الذی یلحق بهم یوم القیامه هو نتیجه اعمالهم» (همان: ۱۲ / ۳۳۹). گاهی نیز از این مسلك با عنوان «تجسم اعمال» یاد کرده است که آیه «یا ایها الذین آمنوا قوا أنفسکم و اهلیکم نارا و قودها الناس و الحجارة علیها ملائکة غلاظ شداد لا یعضون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده خود را از آتشی که هیزم آن، مردم و سنگهاست، حفظ کنید. بر آن [آتش] فرشتگانی خشن [و] سختگیر [گمارده شده] اند. از آنچه خدا به آنان دستور داده، سرپیچی نمیکنند و

آنچه را به آن مأمورند، همواره انجام میدهند» (تحریم/ ۶) بخوبی آن را افاده میکند؛ زیرا نحوه وقوع عذاب الهی و سازوکار آن را به گونه وجود خود انسانها پیوند زده است که تناسب با نظریه تجسم اعمال دارد (همان: ۱۹ / ۲۵۹). از نظر علامه، در عالم آخرت اعمال انسان با صورتی متناسب به خود، نزد او حاضر و منکشف میگردد (همان: ۱۳ / ۲۲۳).

کاربرد مهم دیگر علت صوری را ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا؛ بزودی کسانی را که به آیات ما کفر ورزیده‌اند، در آتشی [سوزان] درآوریم، هر گاه پوستشان بریان گردد، پوستهای دیگری جایگزین آن میکنیم تا عذاب را بچشند. یقیناً، خداوند توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است» (نساء/ ۵۶) میتوان مشاهده کرد. علامه روایتی را در این مورد نقل میکند که شخصی از حضرت پرسید: فرضاً که با این پوست معصیت شده است، چرا پوست جدید باید عذاب گردد؟ امام صادق (ع) فرمود: «ویحک هی هی و هی غیرها». علامه این پاسخ امام را مبتنی بر این قاعده میدانند که بلحاظ فلسفی، وحدت ماده بواسطه وحدت صورت حفظ میشود (همان: ۴ / ۵۶۴). او همچنین تحقق رضایت الهی در عالم آخرت را

به حالات و صور ظاهره‌ی میداند که بر بعضی بندگان افاضه میگردد و همین صور است که جزای خیر و ثواب الهی را در پی خواهد داشت (همان: ۹ / ۱۶۲).

۴. علت مادی

در بخش اول همین مقاله وجه تمایز بین ماده و علت مادی بیان شد؛ در این گفتار قواعد مرتبط با هردو جنبه مد نظر خواهد بود. این قواعد هرچند بطور مستقیم با مباحث مربوط به معاد و آخرت - که از سنخ وجود ثابتند - مرتبط نیست، ولی بدون در نظر گرفتن نحوه وجود عالم دنیا و موجودات دنیوی، نمیتوان گونه معادپذیری آنها و نسبتشان با احوالات اخروی خود را تبیین و توصیف نمود. از جمله مهمترین شاخصه‌های موجودات دنیوی، نحوه وجود مادی آنها، آمیختگی از نقص و کمال و نیز استعدادپذیری است که همین خصصتها اقتضا دارد در فرایندی تدریجی و بگونه خروج از قوه به فعل، تکامل یابد.

تکامل‌پذیری در راستای قابلیت‌های وجودی:

تمام موجودات در سلوکی تکوینی و بوسیله فیض دائم الهی، بسوی تکامل و سعادت خود در حرکتند و گونه حرکت آنها را قابلیتشان تعیین میکند. پس فیض و رحمت الهی هیچ محدودیتی ندارد، بلکه فیوضات صوری و

معنوی او نامتناهی است؛ همچنانکه به شخص یا صنف خاصی از انسانها اختصاص ندارد و تنها مانع کسب و دریافت فیوضات پیش گفته، مستعد نبودن فرد و سوءاختیار او در عالم دنیاست. بنابراین، گناهان میتوانند مانع رسیدن به کرامت قرب الهی و توابع آن، از جمله بهشت و نعمتهای آن باشد (همان: ۳/ ۱۲۳).

بر اساس همین تفاوت در قابلیت‌هاست که مسیر حرکت افراد و نیز امتهای متنوع می‌گردد. علامه همین تفاوت وجودشناختی را دلیل نکره ذکر شدن صراط در آیه «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ اللَّيِّ كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ بزودی مردم کم خرد خواهند گفت: چه چیز آنان را از قبله‌یی که بر آن بودند [یعنی بیت‌المقدس به سوی کعبه] رویگردان کرد؟ بگو: مالکیت مشرق و مغرب از آن خداست هر که را خواهد به راه راست هدایت میکند» (بقره/ ۱۴۲) قلمداد میکند و سنخ تکامل و سرنوشت انسان را به قابلیت‌ها و فعلیتهای وجودی او پیوند می‌زند. بر این اساس، نکره بودن صراط به تنوع صراط باز می‌گردد که ملاک آن مبتنی بر تفاوت امتهای با یکدیگر در گونه استعداد آنها در پذیرش کمال و سعادت است (همان: ۱/ ۲۳۱).

تبیین سعادت و شقاوت بر پایه قابلیت‌های فطری: تفسیر المیزان طی یک تحلیل فلسفی از

حقیقت نبوت و بیان نسبت بین آموزه‌های دینی با نفس انسانی، تعالیم دینی - اعم از معارف اعتقادی، ارزشهای اخلاقی و احکام عملی - را در ارتباط مستقیم با نفس انسان معرفی میکند، زیرا التزام به آنها باعث ثبوت صور علمی و حالاتی در نفس می‌گردد که منجر به رسوخ ملکاتی در نفس شده و در نهایت همان صور و ملکات نیز صورت اخیر نفس انسانی و تعیین‌کننده مسیر شقاوت و سعادت او خواهد بود. علامه این روند را سیری حقیقی و تکوینی میداند؛ به این معنا که این صور نفسانی نوع انسان را در طریق استکمال خود قرار میدهد. به این صورت که علل فیاضه موجودات، قابلیت رسیدن به کمال نهایی آنها را در وجودشان نهاده است و همین علل نیز کمال متناسب با هریک را به آن افاضه کرده و از قوه به فعلیت میرساند؛ این فعلیت در قالب سعادت یا شقاوت رقم می‌خورد. بنابراین، سعادت و شقاوت‌پذیری انسان مبتنی بر قابلیت‌های وجودی اوست. علامه فطری بودن دین را نیز بر همین اساس تبیین نموده است. بیاور وی، نه حقیقت نبوت امری زائد بر انسانیت شخص نبی و خارج از فطرت اوست، و نه سعادت‌تی که سایر امت را بسوی آن هدایت میکند، چیزی خارج از انسانیت و فطرت آنهاست (همان: ۲/ ۴۲۶-۴۲۳). بر همین مبناست که سعادت و کمال و در نتیجه معاد انسانی، مبتنی بر قابلیت‌های وجودی انسان معنادار می‌گردد

و ملاک اختلاف درجات و درکات اخروی افراد نیز به نوع برخورد آنها با قابلیت‌های وجودی خویش بازمیگردد. البته باید توجه داشت که نتیجه تفاوت قابلی انسانها با یکدیگر، در ظرف آخرت بهتر و بیشتر نمایان میشود؛ چراکه دنیا دار تراحم و محدودیتهاست، برخلاف آخرت که گنجایش وجودی آن وسیعتر و پیراسته از موانع مادی است. آیه «انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ الْكِبْرُ دَرَجَاتٍ وَ الْكَبِيرُ تَفْضِيلاً؛ ببینید چگونه بعضی از آنان را بر بعضی دیگر برتری داده‌ایم، و قطعاً درجات آخرت و برتری آن بزرگتر و بیشتر است» (اسراء / ۲۱) بخوبی بیانگر این ظرفیت است (همان: ۱۳ / ۴۷).

تیبین صحیح قهر و انتقام الهی: علامه
سخن کسانی که انتساب انتقام به حق تعالی را بدلیل ابتناء این صفت بر تشفی نفس، محال دانسته‌اند، نادرست میدانند و آن را از دو جهت ساقط می‌شمارد: یکی اینکه، بین انتقام فردی و اجتماعی خلط کرده‌اند؛ تشفی تنها در انتقام فردی معنا پیدا میکند درحالیکه انتقام حق تعالی فردی نیست. دیگر اینکه، بین رحمت نفسانی و عقلی نیز خلط نموده‌اند؛ رحمت نفسانی نوعی انفعال و اثرپذیری قلبی است که خداوند منزّه از آن است، برخلاف رحمت عقلی که خداوند به آن متصف است و درواقع متمم نقص فرد ناقصی میباشد که مستعد آن نوع از رحمت است. او بر همین اساس خلود افراد در

جهنم را تنها درمورد کسانی محقق میداند که استعداد رحمت و امکان افاضه در آنها باطل شده باشد (همان: ۱۲ / ۳۳۸).

بیان واضحتر، خدای متعال واجد صفت رحمت از سنخ رقت قلب یافتن یا انفعال احساسی نمیگردد، زیرا مستلزم مادیت اوست، پس معنای رحمت الهی افاضه خیر بر فرد مستحق و بمیزان استحقاق اوست و بهمین دلیل است که چه بسا آنچه گاهی انسان آن را عذاب الهی می‌شمارد، درحقیقت رحمتی از جانب اوست؛ یا بعکس (همان: ۵ / ۱۳۴). در بخشی دیگر نیز فلسفه خلود فرد در آتش را شدت یافتن استعداد فرد میدانند، بگونه‌یی که صورت شقاوت متناسب با آن بر نفس عارض گردد و همین مستلزم خلود اوست (همان: ۱ / ۲۹۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علتهای چهارگانه و قواعد مربوط به آن نقشی گسترده در نظام‌شناسی و تبیین احکام عالم دنیا و آخرت دارد. این قواعد از یکسو نقش سلبی در شناخت معاد دارد و بهمین دلیل، علامه با دقت تمام مراقب است که احکام مختص به مادیات و جنبه دنیوی موجودات از جمله انسان را بنحوه وجود و حیات اخروی آنها تعمیم و سرایت ندهد. از سوی دیگر، توجه به قواعد مورد بحث در تبیین درست نظام اخروی نقشی ایجابی دارد، زیرا بدون تحلیل صحیح از نظام

دنیوی و موجودات آن نمیتوان به پیامدهای اخروی آن پی برد.

در بین علل اربعه، قواعد مربوط به علت غایی سهمی ویژه در معادشناسی دارد و علامه بشکل گسترده به این قواعد تکیه کرده است، چراکه جریان معاد موجودات، در واقع چیزی جز سیر تکاملی و رجوع آنها به مبدأ خود نیست؛ بنابراین هم در بیان وجه حقانیت خلقت و افعال الهی به غایتمندی آن استناد نموده و هم در موجه کردن ضرورت معاد. این رویکرد در بیان دلیل عام بودن معاد و همچنین حشر جمعی موجودات بویژه انسان مشاهده شد.

کاربرد مهم دیگر این اصل در شناخت صحیح مصطلحات مربوط به آخرت و معاد و تفسیر روشمند آن بود که نمونه‌هایی از آن - همچون قبض روح، وحشت، فزع، نفخ صور، صعقه، بعث و ...- از نظر گذشت. نگاه غایت‌شناختی علامه به حسن خلقت و تبیین آن بر اساس امتداد حیات موجودات تا حیات اخروی نیز انکارناپذیر است. او با همین رویکرد، فناء موجودات را نوعی ارتقاء که وجودی بسوی مبدأ هستی دانسته است. وی در بخش علت فاعلی، با طرح نسبت طولی بین اسباب و علل، به جمع بین آیات بظاهر متنافی پرداخته و نقش هر یک از علل طولی را در شرح سیر معاد موجودات و انسان مطرح نموده است.

نگرش وجودشناختی علامه به صورت، تأثیر بسزایی در انسان‌شناسی او و بطبع در نحوه تبیین معاد داشته است که نمونه بارز آن، واحد دانستن سنخ سعادت و شقاوت انسان بود که از دریچه وحدت صورت نوعی انسان تبیین شد. هرچند علامه همسو با ملاصدرا و بر اساس گوناگونی و کثرت صور و هیئات منطبع در افراد، قائل به تنوع انسانها شد و با این رویکرد از نظریه ارسطویی وحدت نوعی انسان فاصله گرفت. او بر همین اساس توانست تنوع وضعیت افراد انسانی در گذر از صراط اخروی را بر پایه مسیر سلوکی متفاوت آنها در حیات دنیوی، تشریح نماید و مسلک مهم نتایج اعمال را پیشنهاد دهد.

علت مادی و قواعد مهم مرتبط با آن نیز سهمی بسیار در معادشناسی علامه به خود اختصاص داد؛ از جمله در بیان نسبت و ارتباط قابلیت وجودی و استعداد هر موجود با گونه حرکت و کمال‌یافتگی آن. همین رویکرد در تشریح حقیقت و ملاک سعادت و شقاوت انسان و تنوع گسترده آن در افراد نیز قابل رؤیت است. او ملاک سعه و ضیق تعلق فیض و رحمت الهی و قبض و بسط آن را به همین بُعد قابلی موجودات ربط داده و درکات یا درجات وجودی انسانها در آخرت را بر اساس آن مبرهن ساخته است.

منابع

- قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق) شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- (۱۳۸۷ الف) اصول فلسفه رئالیسم، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۷ ب) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۹۰) رسائل توحیدی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۳۰ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: ذوی القربی.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۴) نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: حکمت.
- کرد فیروز جایی، یار علی (۱۳۸۶) نوآوریهای فلسفه اسلامی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- (۱۳۹۶) حکمت مشاء، قم: حکمت اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملا صدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.