

سوالات مستخرج از ارائه دانشجویان

خرداد ۱۳۹۳

۱. سوالات جناب آقای نظری

۱- دیدگاه محدثان و متکلمان را در مورد معاد جسمانی به اختصار توضیح دهید؟

مشهور محدثان، متکلمان و مفسران، اعم از اهل سنت و شیعه، منکر وجود مجرد - غیر از خداوند متعال - از آن جمله وجود تجردی روح شدند، البته آنان جسمانیت روح راساری و جاری در بدن، مانند سریان آب در اندام «جسم لطیف» از نوع خاص، یعنی، گل و گیاه می‌انگارند؛ در پرتو این مبنا آنان معاد انسان را نیز از سنخ ماده و طبیعت دنیوی تفسیر کردند. اخباریان و مکتب تفکیک و بعضی از دین پژوهان با رویکرد تجربی نیز امروزه/ از این دیدگاه جانب داری نمودن؛ حاصل آنکه طبق این دیدگاه، عین بدن‌های دنیوی در قیامت دوباره زنده خواهند شد و روح مادّی - البته مادّه لطیف و رقیق - بر آنها تعلق گرفته و موضوع ثواب یا عقاب خواهند بود. وجود مادی عالم آخرت عین وجود مادی دنیوی از حیث جوهر و ماده است و اختلاف تنها در عوارض و ترکیب صناعی است.

۲- چند نظریه در مورد معاد جسمانی بین فیلسوفان وجود دارد؟ یکی از این نظریه‌ها را توضیح دهید؟

معاد جسمانی به طور کلی از مسایل پیچیده‌ای است که فلسفه و کلام اسلامی نسبت به آن درگیر توهّمات و شبهات فراوانی گردیده و هر یک از فیلسوفان با نوعی اجمال، اهمال و یا تأویل و توجیه از آن یاد کرده‌اند. دسته‌ای تنها معاد روحانی را پذیرفته و برای آن دلایل فراوانی آورده و گروهی نسبت به معاد جسمانی از قالب مثالی سخن گفته و دسته‌ای هم از حاکمیت روح و تجسمی در حدود مظاهر نفس به وجود اختراعی آن سخن به میان آورده‌اند.

معاد عقلی صرف - اصول و مبانی بعضی از فلسفه‌ها مقتضی انکار معاد جسمانی است؛ مثلاً فلاسفه مشاء از آنجاکه وجود را به دو قسم مادی و مجرد تقسیم نموده و منکر وجود مثالی و برزخ‌ی‌اند، بدن را مادی و نفس را مجرد میدانند و بر این باورند که بعد از مرگ، نفس به دلیل تجردش باقی می‌ماند؛ از سوی دیگر، بدن دنیوی آن به دلیل مادیت معدوم شده، نمی‌تواند در قیامت به بدن یا چیز دیگری تعلق گیرد؛ چراکه مستلزم تناسخ است. پس معاد انسان با نفس مجرد، یعنی روحانی خواهد بود.

۳- نظریه شیخ اشراق رابه صورت اختصار در مورد معاد جسمانی توضیح دهید؟

در میان فیلسوفان، شیخ اشراق بیش از دیگران به قالب مثالی اهمیت می‌دهد و همه‌ی عوالم آخرتی را یا به عوالم نوری کاملان و عوالم مثالی متوسطان و ناقصان منحصر می‌کند و همه‌ی ظواهر شرعی درباره‌ی معاد جسمانی را به قوالب مثالی

حمل می‌کند؛ وی در کتاب «حکمة الاشراق» در فصلی که از احوال نفوس انسانی پس از جدایی روح از بدن بحث می‌کند، می‌نویسد (عوالم آخرتی به‌طور کلی بر دو بخش می‌باشد: یکی عوالم نوری تا نورالانوار و حضرت حق تعالی و دیگری عوالم اشباحی و مثالی که به آن مثل معقله و اشباح مجرده گویند).

شایستگان و خوبان و صاحبان کمال، همگی به عالم نور و عالم قدس می‌پیوندند و خوبان متوسط و ناقص و اهل شقاوت در عالم مثل معقله و عوالم اشباحی و مثالی جای دارند.

عالم مثال و اشباح مجرد تمام نمی‌باشد و ثقل و ماده ندارد و برزخی میان این دو عالم است و با آن که برتر از مواد و عوالم ناسوتی طبیعی می‌باشد، تعلقات مادی دارد و اجرام آسمانی و اجسام فلکی هم‌چون بدن آن عالم است.

عالم صورت‌های معقله و عوالم اشباحی مثالی اگرچه مانند عالم نوری نمی‌باشد و از مثل افلاطونی نیز نیست، تمامیت بیش‌تری نسبت به عالم ظلمانی مادی دارد؛ زیرا مظاهر صورت‌های ناسوتی و ماده‌ی عنصری صورت‌های طبیعی، ناقص و محدود است و آن را فنا و زوال فرا گرفته؛ در حالی که مظاهر صورت‌های معقله و مواد عالم مثالی و بدن (حکمة‌الاشراق، ص ۵۰۸) عوالم اشباحی تمام و کامل است و در اجرام فلکی و اجسام اثیری آسمانی، زوال و کاستی راه ندارد و اجرام فلکی اثیری دور از سستی و نابودی می‌باشد.

۴- ابن سینا درباره معاد جسمانی چند دیدگاه داشتند؟ بیان کنید؟

ابن سینا مسأله معاد جسمانی را با دو رویکرد بحث می‌کند: نخست با یادآوری اینکه در مسأله معاد جسمانی و دیگر جزئیات آن، آیات و روایات متعدد و مختلفی وارد شده که به عنوان یک مسلمان آنها را تصدیق می‌کند؛ رویکرد دوم وی عقلی و فلسفی است. وی ابتدا انسان‌ها را به سه قسم: کاملین، ناقصین یا متوسطین و بله یا نفوس ساده و خالی از هر نوع معرفت تقسیم نموده و معتقد است مقام و جایگاه طیف اول از لذت حسی والاتر و از نوع عقلی است؛ وی معاد و عذاب انسان‌های ناقص را نیز از نوع عقلی و در وعای عالم نفس و تخیل توصیف می‌کند؛ به این بیان که نفس مجرد انسان ناقص و به تعبیری گناه کار - به علت ارتکاب گناهش که از صعود و اتصال به عالم عقل و جمال حق تعالی باز می‌ماند و به اجرام آسمانی تعلق گرفته - به یاد اعمال زشت و گناه خود افتاده آنها را ادراک می‌کند. ادراک این امور - یعنی ادراک صورت‌ها و هیئات - که متضاد و منافی کمال و تکامل نفس است، خود این نوع ادراک و یادآوری عذاب و آلام گذشته و درک عامل شکست و وحشتناک، خود عذاب و درد سوزناکی است؛ چنان که بعضی از مصیبت دیده‌ها از یادآوری خاطره‌های تلخ و وحشتناک خود نیز درد می‌کشند. مرحله دوم عذاب، ادراک و یادآوری نوع خاص عذاب‌های وعده داده شده در شریعت مثل آتش، مار و عقرب است که انسان آنها را تخیل، بلکه در قوه مخیله خود مشاهده و حس می‌کند که از طریق آنها به وی عذابی خواهد رسید. شیخ یادآوری می‌کند که طیف سوم، یعنی طبقه بله که هیچ ادراک و معرفت و به تبع آن هیچ شوقی ندارند

۲. سوالات جناب آقای جهانی

۵- نظر ملاحظه و دهریه درباره حشر چیست؟

جماعت ملاحظه و دهریه به طور کلی حشر را انکار نموده اند. چون از برای انسان حقیقت و واقعیتی غیر از این بدن جسمانی قائل نیستند. بدن هم به واسطه موت معدوم می شود. هر ذره ای از آن به شکل مخصوص در می آید.

۶- نظر مشائین درباره معاد چیست؟

فلاسفه اتباع مشاء معاد را فقط روحانی می دانند چون بدن عنصری بعد از قطع علاقه روح معدوم می شود نفس ناطقه هم امر مجرد و روحانی است چون مجرد است فانی نمی شود رجوع نفس به دنیا و تعلقش به بدن دنیوی مستلزم تناسخ است.

۷- نظر شیخ اشراق درباره معاد چیست؟

اشراقیون از حکما معاد را جسمانی می دانند ولی متعلق را جسم برزخی نزولی دانسته و عود روح را به بدن دنیوی محال می دانند.

۸- نظر ملاصدرا در مورد معاد چیست؟

صدر المتألهین قائل است که بدن محشور در روز قیامت عین همین بدن دنیوی است نه غیر از این بدن. ولی با تبدلات و انتقالاتی که مناسب با آخرت است.

بدن محشور در روز جزا عین بدن موجود در نشأه دنیا است با تغییر خصوصیات بدن از وضع و جهت و غیر این دو، این تبدلات و تغییرات قادح تشخص انسان نیستند. برای آنکه بدن و ماده در هر شیئی به نحو ابهام مأخوذ است و تعین هر موجودی به صورت و فعلیت است. مثلاً بدن انسان در این نشأه با آنکه معروض تغییرات و تبدلات مختلفه از جوانی و پیری و غیره واقع شود این تغییرات سبب خروج بدن انسان از بدنیت نمی شود. خلاصه اینکه هر انسانی در باطن این بدن متصور به بدنی است که حی و غیر مادی است و فنا در آن راه ندارد و به وجهی عین این بدن جسمانی و به وجهی غیر این بدن است.

بنا بر طریقه مذکور محشور در روز معاد مجموع نفس و بدن است و محشور در معاد نفس این بدن می باشد نه بدن دیگر مابین این بدن نیوی.

۹- حشر در آخرت بر چند قسم است؟ توضیح دهید.

حشر در آخرت بر دو قسم است:

حشر اجسادی: بعضی از موجودات حشرشان حشر اجسادی و حظی از ادراک معانی خالصه ندارند و لذت آنها منحصر در لذات جسمانی است.

حشر روحانی: و عده ای از افراد چون حظشان از ادراکات عقلی وافر است علاوه بر لذات جسمانی از لذات روحانی هم بهره کامل دارند.

۳. سوالات جناب آقای جعفر فدایی

۱۰- با وجود مخالفت بسیاری از محققان سنت گرا با علم فلسفه چرا مخالفت غزالی حایز اهمیت ویژه ای است؟

زیرا او معتقد بود که تنها کسی صلاحیت دارد که با فلاسفه رویا رو شود که در حد انان مهارت پیدا کند و یا مهارتش بیشتر از انان شود ولذا چون کس دیگری را نیافته بود خودش در اوقات فراغت به مطالعه فلسفه پرداخت ، و به گفته خودش به امداد الهی در کمتر از دو سال بر تمامی علوم فلسفی احاطه پیدا کرد

۱۱- نام کتاب غزالی در شرح فلسفه و در نقد آن را بنویسید؟

در شرح آراء فلاسفه (مقاصد الفلاسفه)

و در نقد آراء فلاسفه (تهافت الفلاسفه)

۱۲- خلاصه کتاب تهافت الفلاسفه چیست؟

او ۲۰ مساله فلسفی را (۱۶ مساله از مابعد الطبیعه و ۴ مساله از طبیعیات) که تعارض آشکار با دین دارند را مطرح میکند، که از بین این مسائل، ۳ مساله متناقض دین و از همه قبیح تر وقائل ان را مرتد میدانند:

قَدَمِ عَالَمِ

علم خدا فقط به کلیات است

انکار معاد جسمانی

باقی ۱۷ مساله از نظر غزالی موجب کفر نیست بلکه صرفا (بدعت) است که بعضی از فرقه ها بدعتگر مثل معتزله قائل به بعضی از ان هستند

۱۳- یکی از اشکالات غزالی به فلاسفه را بیان کنید؟

او میگوید در چهار چوب مکتب نو افلاطونی ، نمی توان خدا را حقیقه - نه مجازا - صانع دانست؟!

زیرا طبق نظر نو افلاطونیان ، عالم از خداوند (یا به تعبیر خودشان از (اول)) به نحو ضروری صادر میشود، درست همان طور که معلول از علت یا از نور خورشید صادر میگردد. حال آنکه فاعل حقیقی باید عالم و مرید و مختار باشد.

لذا این فیلسوفان فقط به طریق مجاز واستعاره خداوند را صانع میدانند.

۴. سوالات جناب آقای جمشیدیان

۱۴- کمالات اولی و کمالات ثانوی را توضیح دهید؟

کمال اول: کمالی است که نوعیت نوع به آن وابسته است؛ به گونه ای که اگر این کمال نباشد نوع مورد نظر از بین خواهد رفت. همانند نفس ناطقه ی انسانی که مقوم نوعیت انسان است و تدبیر بدن در دست اوست .

کمال ثانوی: کمالی است که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می شوند ، مانند تأثیراتی که در اشیای دیگر می گذارد (افعال) یا تأثیراتی که از آنها می پذیرد (انفعالات)، کمال ثانی خواهند بود.

لذا، مبدأ و قوه ی صدور آثار و افعال همان کمال اولی می باشد و حصولِ بالفعل آثار و افعال ، کمالات ثانی آن نوع را تشکیل می دهند .

۱۵- نظریه حکماء را پیرامون نفس بیان نمایید؟

نظریه افلاطون: افلاطون نفس را مجرد و ازلی میدانند .

نظریه ابن سینا: ابن سینا قائل به حدوث نفس و غیر قدیم بودن آن است و لکن حدوث نفس را روحانی و منقطع از جسم میدانند. (ایشان جسم را مرجح ایجاد نفس و علت بالعرض آن میدانند وی ادعاء دارد که نفس از همان اول در نفس بودن کامل است و لکن برای تحصیل کمالات نیاز به الاتی دارد که همان بدن است .

نظریه ملا صدرا: ملا صدرا نیز نفس را حادث میدانند و لکن حدوث آنرا جسمانی میدانند (منتهی به این نحوه که نفس درابتداء عین همان جسم بوده است نه اینکه جدای از آن بوده که جسم علت ترجیح آن شود بلکه جسم علت مادی نفس است و اینگونه نیست که نفس از همان اول در نفسیت تمام بوده باشد بلکه آرام آرام به تکامل و تجرد میرسد.

۱۶- اشکالاتی که بر حادث بودن نفس بیان شده مطرح نمایید؟

۱- اگر نفس حادث باشد پس بنا به "قاعده کل کائن فاسد"، باید فناپذیر هم باشد ولی شما می گوئید "النفس لا تفسد بفساد البدن" و آن را جاودانی می دانید

۲- دو چیز که یکی کاملاً مادی و دیگری کاملاً غیرمادی باشد، نمی توانند با یکدیگر اتحاد داشته باشند. در نظریه حکمای مشاء این مسئله حل نمی شود؛ زیرا سختی میان صورت (فصل) و ماده (جنس)، یعنی بین نفس مجرد و تن مادی وجود ندارد.

۱۷- دو نمونه از اشکالات وارده بر مجرد بودن نفس را بیان نمایید؟ :

۱- اگر نفس مجرد باشد چگونه در وقت خاص حادث می‌شود با آنکه نسبت مجرد به تمام اوقات یکی است.
 ۲- اگر نفس مجرد است چه احتیاجی به بدن مادی دارد که به آن تعلق گیرد؛ درحالیکه موجود مجرد آنچه را برایش ممکن است بالفعل دارد.

۳- اگر نفس موجود مجرد قدیم باشد، باید از هرگونه تحولی مصون باشد و تمام کمالات خود را بالفعل داشته باشد؛

۴- لازمه قدم نفس آن است که نفس ذاتاً جوهری کامل باشد؛ در حالی که چنین نیست. نفس نیازمند قوا و آلاتی است که با وساطت آنها ادراکات و تحریکاتی را که ابتدا فاقد آن است، به دست آورد که این نیازمندی اثبات‌کننده نقص وجودی و عدم قدم نفس است

۱۸- اقوال علماء را در مساله حرکت جوهریه بیان نمایید؟

بو علی سینا: حرکت را در جوهر نمی‌پذیرفت و نفس را هویت ثابت می‌دانست که فقط عوارضی بر او اضافه شده است و صریحاً حرکت جوهری نفس را رد می‌نمود و انرا تنها در چهار مقوله (کم / کیف / این / وضع) جاری میدانست.
 ملا صدرا: حرکت را نه تنها در مقوله جوهر جاری دانست بلکه انرا اصل حرکت در چهار مقوله عرضی می‌دانست.

۵. سوالات جناب آقای رضازاده

۱۹- دو دلیل مرحوم شیخ اشراق بر روش خود که کشف حقایق از راه شهود باشد را بیان کنید؟

جواب نقضی: اگر بنا باشد بر هر مطلبی مطالبه دلیل کنیم، پس باید از مشائین نیز مطالبه دلیل نماییم، حال آنکه خود مشائین بر اساس محسوسات، علم صحیح برهانی اقامه کرده و به علم هیئت پرداخته‌اند و به رصد و شهود عالمان علم هیئت نظیر بطلمیوس استناد نموده‌اند تا جایی که حتی معلم اول - ارسطو - از رصد حکمای بابل بهره برده و بدان استناد نموده است. اکنون که می‌بینیم شهود، راه رسیدن به واقع است و خود مشائین با اعتماد به رصد و شهود حسی، علم هیئت را بنا نهاده‌اند، پس در مورد شهود حکمای عظماء روحانی نیز باید این پذیرش جریان داشته باشد؛ زیرا شهود آنان نیز مایه بنای علم صحیح - که همان حکمت حقه است - گردیده است. در نتیجه، اگر شهود جسمانی حجت است، شهود روحانی نیز حجت بوده و دارای اعتبار است؛ چراکه «فالرصد والرصد والاخبار کالاجبار و تأتی التوسل بالرصد الجسمانی

کتابی التوسل بالرصد الروحانی و الندره کالندره.» (ج ۲ ص ۱۳) ادعای ندرت در مورد رصد روحانی مردود است؛ چراکه رصد جسمانی نیز نادر است و امکان دست یابی به رصد جسمانی همانند امکان دست یابی به رصد روحانی است.

جواب حلی: اگر هدف شما در فلسفه رسیدن به حقایق اشیاء و کشف واقعیتهاست روش و طریقه اشراقی از آن رو که مبتنی بر ذوق و کشف و مشاهده انوار است، در رسیدن به مقصود (حقیقت) طریقی نزدیک تر، منظم تر و آسان تر است و این برخلاف سیاق و روش مشائین در تبیین حقایق اشیاست؛ چراکه روش آنان مبتنی بر بحث صرف، استدلال، برهان و نظر است. شارح حکمه الاشراق قطب الدین شیرازی، در شرح اقرب بودن این طریقه چنین می نگارد: «و این طریقه نزدیک تر از طریقه و روش مشائین در تحصیل است؛ چراکه منطقی که در این سیاق و طریقه آورده شده مختصر و موجز بوده و فروع و اضافات بسیاری که کارآیی کمی دارند از آن حذف شده و به تبیین و توضیح اموری پرداخته شده که در طریقه اشراقیون، تحصیلی و کسبی نیستند؛ و لذا سهروردی فرمود که این طریقه و روش منظم تر و مضبوط تر و کم مشقت تر در تحصیل حقیقت است؛ زیرا این طریقه به خاطر نگارش قواعد و تهذیب و پاک سازی و تلخیص مطالب، منضبط و ضابطه مند است.»

۲۰- تعریف اشراق از نور و ظلمت چه بوده و نور مجرد محض و نور عرضی را چه دانسته و همچنین اقسام نور جوهری را از نگاه ایشان بیان کنید.

جواب: «نور» کلید فهم اندیشه‌های شیخ اشراق شمرده شده است. گرچه شیخ تعریفی از نور نخستین به دست نمی‌دهد، چون بر این باور است که صفت این نور «تجلی و ظهور» است و نیازی به تعریف ندارد. نور از نگاه او، جوهری است که وی از آن به «نور اسپهبدی» تعبیر کرده و در مقابل ظلمت، جوهری است که شامل اجسام یا اشیایی که قابل اشاره و محل أعراض اند که وی این نوع جوهر را «برزخ» نامیده است.

سهروردی نور را به دو بخش تقسیم کرده است: نور فی‌نفسه لِنفسه یا نور مجرد محض. این نور در خارج قائم به ذات خود است؛ یعنی ذات خود را درک می‌کند و خویشتن خویش از خود پنهان نیست. نور فی‌نفسه لغیره یا همان نور عارضی که قائم به غیر است و خود را نیز درک نمی‌کند، وجودش از غیر است، ولی غیر را ظاهر می‌کند.

سهروردی ماهیت نور را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و مرادش از نور جوهری، همان نوری است که قائم به ذات است که خود به سه قسم تقسیم می‌شود: نور الأنوار، که همان واجب‌الوجود است، نوری است قیوم و قیام همه چیز به اوست و از شدت اشراق و قوت لمعان قاهر بر تمام انوار است. دیگر انوار قاهره یا عقول، که جوهر و قائم به ذات اند و مجرد محض از صفت نقص مبرا نیستند. از این رو، محتاج به نور الأنوارند؛ و انوار اسفهدیه یا نفوس ناطقه، جوهری هستند

که با انوار قاهره فرق دارند. انوار قاهره نه منطبع در اجسام‌اند و نه متصرف در آنها، ولی انوار اسفهبديه و نفوس ناطقه با این که منطبع در اجسام نیستند، ولی مدبّر و متصرف در آنها هستند.

۲۱- عوالم اربعه در نگاه شیخ اشراق را بیان کنید.

عالم «انوار قاهره» که از آن به «عالم جبروت و عقل» نیز تعبیر می‌شود، همان «انوار مجردة عقلی» هستند که تعلق به اجسام ندارند. او درباره انوار قاهره می‌گوید: «انوار قاهره یعنی انوار مجرد از برازخ و علائق برزخی، که پیش از ده و بیست و صد و دویست است» او انوار قاهره را پس از نور الأنوار، نخستین نور قاهر یا نور اقرب می‌داند و از این نور، با نام «بهمن» یاد می‌کند.

عالم «انوار مدبّره» که گاهی از آن به «عالم ملکوت» و نفس نیز تعبیر شده است، و به تعبیر سهروردی، این عالم، عالم انوار مدبّره اسپهبدیه فلکی و انسانی هستند.

عالم «برزخیات یا عالم مُلک و جسم» که همان عالم اجسام اعم از اجسام فلکی از قبیل کواکب و عناصر است که بسیاری از فیلسوفان از این عالم به «عالم طبیعت» یاد کرده‌اند.

عالم «صُور معقله» ظلمانی و نورانی که از آن به «عالم مثال و خیال» هم تعبیر می‌کنند، و این عالم بسیار وسیع و نامتناهی است که آن را «اقلیم هشتم» نیز می‌نامد که شامل شهرهای «جابلقا» و «جابلسا» و «هورقلیا» است. شیخ بر این باور است که همین عالم چهارم، جهانی است روحانی که از سویی به جوهر جسمانی و از سوی دیگر به جوهر عقلی شباهت دارد و جهان اشباح مجردة است و برانگیختن اجساد و اشباح ربانی و همه مواعید نبوت به وسیله همین عالم چهارم تحقق می‌یابد.

۲۲- دلیل شیخ اشراق بر وجود مثل چیست؟

شیخ اشراق این دلیل را با مددگیری از قاعده ی امکان اشرف اقامه می‌کند. (۱۶) وی نخست قاعده ی مزبور را چنین تعریف می‌کند: از قواعد اشراقی، یکی این است که هرگاه ممکنِ اخس (در مقایسه با ممکن اشرف از آن) موجود باشد، بایستی ممکن اشرف از آن در مرتبه ای پیش از آن موجود شده باشد و نقش واسطه و علت را در صدور موجود اخس از نورالانوار و علت العلل داشته باشد؛ وگرنه محال لازم می‌آید.

وی سپس برهانی بر اثبات قاعده ی پیش گفته - که از فروع قاعده ی الواحد است- می‌آورد و چنین نتیجه می‌گیرد که از وجود ممکن اخس، می‌توان وجود ممکن اشرف را کشف کرد. با توجه به اینها، تقریر دلیل بدین شرح است:

مقدمه ی اول: ممکنات عالم اجسام و نیز نفوس متعلق به ماده که مجرد ناقص و مدبر ابدان اند، وجود دارند.

مقدمه ی دوم: ممکنات مجرد که از هر حیث مجرد بوده، تعلقی هم به ابدان نداشته باشند، ممکناتی کامل تر و شریف تر از جسمانیات و نفوس مدبّره اند؛ به گونه ای که می توان موجودات عالم جسمانی را سایه ای از ممکنات عالم مجرد به شمار آورد.

مقدمه ی سوم: نظم و ترتیب بین موجودات عالم جسمانی، بسیار شگرف و اعجاب انگیز است؛ اما این نظم و ترتیب در عالم ممکنات عقلی، بسی شگرف تر و اعجاب آورتر خواهد بود؛ چرا که عالم اجسام، سایه ی عالم انوار و عقول است.

مقدمه ی چهارم: بنابر قاعده ی امکان اشرف، در صورت موجود بودن ممکن اخس، ضرورتاً وجود ممکن اشرف و علیت آن نسبت به ممکن اخس کشف می شود.

نتیجه: با توجه به وجود جواهر جسمانی، وجود جواهر عقلانی، اعم از عقول طولیه و عقول عرضیه (مثل افلاطونی) کشف و اثبات می شود؛ عقولی که خارج از مکان، ثابت و ابدی اند

۶. سوالات جناب آقای بروجردی

۲۳- علت ناشناخته بودن ابن رشد در میان حکما و فلاسفه اسلامی چیست؟ تقریباً هشتصد سال از زمان ابن رشد می‌گذرد و بدون اغراق در ایران یک نفر هم ابن رشد را نخوانده است. این یک مسئله است که چرا یک فیلسوف بزرگ اسلامی که غربی‌ها او را بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام می‌دانند و معتقدند که با مرگ ابن رشد فلسفه اسلامی به تاریخ سپرده شد و به گور رفت ما آثار او را نخواندیم. ایران که مهد حکمای بزرگ بوده است. مردم ایران از فلاسفه دوران باستان تا امروز اهل فلسفه بودند. فلاسفه ما اهل مطالعه بودند و آثار فلسفی را می‌خواندند؛ مثلاً ملاصدرا که آخرین فیلسوف بوده می‌توان گفت که ورق پاره‌ای در کتب حکمی و کلامی و عرفانی نبوده که نخوانده باشد. او همه چیز را می‌خواند و احاطه و تسلط کامل داشته است. ولی یک بار از ابن رشد نام نمی‌برد و حرفی از او نقل نمی‌کند. قطعاً آثار او را نخوانده است. گاهی این حرف برای برخی اشخاص سنگین می‌آید و جوابی که می‌گویند این است که راه دور بوده و آثارش به این جا نیامده است. من (دکتر دینانی) بلافاصله با این نقض وارد سخن می‌شوم که ابن عربی و ابن رشد معاصر بودند و در یک شهر و منطقه زندگی می‌کردند و دوبار با یکدیگر ملاقات کرده اند با این تفاوت که ابن رشد مسن بود و ابن عربی جوان. در هر حال معاصر بودند. این بهانه که راه دور بود در این جا بسته می‌شود که کتاب‌های ابن عربی کتاب‌های درسی در ایران بود و صدها شرح بر کتاب «فصوص» ابن عربی تا کنون نوشته شده و بسیاری از آنها ایرانی بودند و هم اکنون در حوزه‌های علمیه این کتاب در حوزه عرفان، کتاب درسی است. چگونه است برای ابن عربی راه دور نبوده اما برای ابن رشد راه دور بوده است؟ این یک مورد را که عرض کردم معمایی است. چرا یک فردی مانند ملاصدرا که همه چیز می‌خوانده، ابن رشد را نخوانده است. موحدون سعی می‌کردند با حکمت رابطه ارتباط داشته باشند. اما آن قدر هم باز نبودند و یک بستگی‌ها و جمودهایی هم داشتند و از حنبلی‌های این سوی جهان بهتر بودند. اما سلسله موحدون سعی می‌کردند از حکمت طرفداری کنند. با این وجود گرفتاری‌هایی داشتند. اندیشه‌های اشعری غزالی در آن جا نفوذ داشت و آن اندیشه‌ها در اندلس نیز حاکم بود. این سلسله سعی داشتند حکمت را احیا کنند و ارسطو را خوب بشناسند. برای همین همه امکانات را در اختیار ابن رشد قرار دادند که شرح ارسطو را بنویسد. در این سوی جهان اسلام فضا این گونه نبود. یکی از دلایل خوانده نشدن ابن رشد همین است. البته دلیل واضح و یگانه‌ای نیست و ما سعی می‌کنیم دلایلی را طرح کنیم. ابن رشد یک فیلسوف عقلانی محض است. ابن سینا جایگاه بالایی را در جهان اسلام داشت و ما امروزه با افکار ابن سینا زندگی می‌کنیم. ابن رشد با فارابی و ابن سینا بسیار مخالف بود. او با صراحت می‌گوید نه فارابی و نه ابن سینا ارسطو را نفهمیدند. از نظر ابن رشد ارسطو حکیم است و گاهی هم می‌گوید که ابن سینا یک متکلم اشعری بیش نیست و این حرف‌ها را هم از اشعریون گرفته و همین نظر را نسبت به فارابی دارد. یکی از علل می‌تواند همین باشد. چون ابن سینا و فارابی در ایران محبوبیت داشتند و هنوز هم دارند، طرفداران ابن سینا را این سخنان خوش نیامد.

۲۴- از نظر ابن رشد پرداختن به فلسفه چه حکمی دارد؟ برداشت وی از آیه ۱۲۵ سوره نحل چیست؟

ابن رشد می‌خواهد از قرآن مدد بگیرد تا بگوید فلسفه علم گمراهی نیست. ابن رشد مسئله را به صورت فقهی مطرح می‌کند که آیا خواندن و فهمیدن فلسفه مطابق با کدام یک از احکام خمس در فقه اسلامی است. ابن رشد سپس مطرح می‌کند که «واجب است». بعد برای این که وجوب آن را نشان دهد به برخی آیات استناد می‌کند؛ آیاتی که ما را تشویق به تفکر و تدبیر می‌کند. ابن رشد به تمامی این آیات استشهاد می‌کند که قرآن ما را به تأمل دعوت کرده است. بنابراین ایشان از فقه به نفع فلسفه استفاده می‌کند. ابن رشد در فصل المقال به سه آیه به صراحت تأکید می‌کند که نتیجه گیری خاصی هم می‌کند: سوره اعراف آیه ۱۸۴، سوره حجر آیه دوم و آیه ۱۲۵ سوره نحل. ابن رشد می‌گوید مگر می‌شود خداوند وقتی در آیه ۱۲۵ سوره نحل سخن از «حکمت» می‌گوید منظورش چیزی جز فلسفه باشد؟ ابن رشد سخنش این است که هم فلسفه و هم دین حق است و حق با حق معارضه نمی‌کند.

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ
بِالْمُهْتَدِينَ (۱۲۵)

۲۵- مهم ترین دستاوردهای تفکر فلسفی ابن رشد را نام ببرید.

نظریه شناخت و به ویژه روان‌شناسی و نظریه عقل ابن رشد را می‌توان از مهم‌ترین دست‌آوردهای تفکر فلسفی ابن رشد دانست.

۲۶- نظریه شناخت ابن رشد را به اختصار توضیح دهید؟

ابن رشد در یکی از تلخیص‌هایش، پس از نقل این گفته ارسطو، که «هر کس حسی را از دست دهد، شناختی را از دست می‌دهد»، می‌گوید «هر آنچه که انسان می‌شناسد از دو راه بیرون نیست که به آن شناخت می‌یابد، یا از راه استقراء است یا از راه برهان، اما برهان از راه مقدمات کلی است و استقراء از راه امور جزئی؛ ولی برای شناخت مقدمات کلی، راهی نداریم جز استقراء، و این از آن روست که مقدمه کلی که در ذهن گرفته شده است، مجرد از مواد است؛ و اگر انسان بخواهد که صدق آن‌ها را بیان کند، آن را از راه استقراء بیان می‌کند، یا به طور مطلق - اگر از چیزهایی باشند که شأن آن‌ها این است که مجرد از مواد یافت شوند، مانند مقدمات ریاضی - یا اینکه آن‌ها را به ماده‌ای نزدیک می‌کند - اگر از چیزهایی باشند که شأن آن‌ها این است که در ماده‌ای یافت شوند - و بدین سان هرگاه حسی را از دست بدهیم، دیگر راهی برای استقراء محسوسات آن حاسه نداریم، و اگر برای ما راهی به استقراء نبوده باشد، آنگاه دیگر راهی برای شناخت مقدمات کلی که در آن جنسند، نخواهد بود؛ و چون برای ما راهی به

شناخت مقدمات کلی نباشد، راهی به برهان بر چیزی در آن جنس نخواهد بود. بنابر این هر گاه حسی را از دست بدهیم شناختی را از دست داده‌ایم.»

۷. سوالات جناب آقای سخاوتی

۲۷- شکل کامل برهان وجوب و امکان اولین بار در آثار چه کسی دیده می‌شود؟ اهمیت آن از چه روست؟
برهان و وجوب و امکان که به شکل کامل آن برای اولین بار در آثار ابن سینا دیده می‌شود، از آن رو اهمیت دارد که بیش از سایر براهین اعتبار فلسفی خود را حفظ کرده است و در فلسفه غرب هم آثار دیرپایی از خود به جا گذاشته است. ارسطو عالم را در اصل وجود، محتاج خدا نمی‌دانست و برای اشیا چهار علت غائل بود. اما فلاسفه اسلامی از جمله ابن سینا با عنایت به تقسیم سه گانه موجودات معتقدند که ماده و صورت هر دو ممکن اند و اصل وجودشان محتاج واجب، و ماده و صورت نمی‌توانند یک وجودعینی را نتیجه دهند بلکه لازم است نسبتی با خدا پیدا کنند و از طریق همین نسبت تحقق یابند.

۲۸- ابن سینا رابطه رابطه واحد تعالی با موجودات متکثر و ممکن را چگونه تبیین می‌کند؟
او برای تبیین و تقریر چگونگی صدور ممکنات از واجب تعالی، غیر از برهان وجوب و امکان از چند اصل دیگر نیز استفاده کرد:

یکی از این اصول قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد است.
در اینجا ابن سینا از عقول بهره می‌گیرد و آنها را واسطه فیض قرار می‌دهد ضمن این که عقول را بر فرشتگان ادیان تطبیق می‌دهد.

اصل دیگر، تعقل خدا علت صدور عقل از اوست بدون اینکه چیز دیگری در این میان مداخلیت داشته باشد.
یکی دیگر از پایه های نظریه او هیات بطلمیوسی است.

در مجموع تصویر ابن سینا از نظام هستی و ارتباط میان واجب و ممکنات که بر اساس اصول مذکور بیان شده است این چنین است:

خدا، ذات خود را تعقل می‌کند و از او عقل اول فیض می‌یابد و موجود می‌شود این عقل در ذات خود ممکن الوجود است ولی به واسطه فیض حق واجب شده است.

چون عقل اول را خدا تعقل کند، عقل دوم از او صادر می‌گردد و چون خود را تعقل کند از آن جهت که واجب الوجود بالغیر است نفس فلک اول صادر می‌شود و چون خود را تعقل کند از آن جهت که ممکن الوجود است جرم فلک از او صادر می‌شود به این ترتیب اولین کثرت پدید می‌آید. عقل دوم نیز به ترتیب مشابهی به تعقل می‌پردازد تا سلسله عقول و نفوس و افلاک تا عقل دهم و فلک نهم به وجود می‌آید. پس در عقل دهم یا عقل فعال به اندازه ای جهات کثرت رخ داده است که جهان طبیعت یا عالم کون و فساد از آن صادر میشود.

عقل فعال در جهان طبیعت عمل می کند و تدبیر آن را بر عهده دارد. از این عقل، ماده نخستین (هیولا) اضافه می شود که منشا عناصر اربعه است. همچنین عقل فعال هنگامی که زمان پیدایش اشیا می رسد، صورتی به آن می دهد تا موجود شود؛ بنابر این عقل دهم را واهب الصور نیز می نامند.

عقل فعال عقل آدمی را نیز کمک می کند و او را در درک کلیات یاری می دهد. انسان می تواند صورت هایی را که با ماده ترکیب شده است، در ذهن خود تجرید کرده و از طریق اشراقی که از عقل فعال دریافت می کند، آن صورت ها را کلی بکند.

پس کلیات در عقل فعال وجود دارند سپس به عالم ماده هبوط می کنند تا به شکل صور اجسام مادی در آیند و جزئی شوند، سپس بار دیگر در ذهن آدمیان از طریق اشراق عقل فعال صعود پیدا می کنند و دوباره به درجه کلیت می رسند. به این ترتیب عقل فعال نه تنها سبب آفرینش و فیض وجودی است بلکه وسیله اشراق و فیض معرفتی نیز هست.

۲۹- شهود و عرفان در فلسفه ی بوعلی چگونه جایگاهی دارد؟

در کل، نظام فلسفی ابن سینا، نظامی است عقل گرایانه که زیر ساخت آن پیش از هر چیز ارسطویی است که جابه جا با عناصر بینش نو افلاطونی در هم آمیخته است. از سوی دیگر، ابن سینا کامل ترین مرحله جریان شناخت را به حدس بازمی گرداند و این مفهوم را در چارچوب دقیق منطقی آن قرار می دهد که همانا یافتن حد وسط در قیاس است. منطوق ارسطو را می توان داربست اندیشه های فلسفی ابن سینا به شمار آورد، در این اندیشه های یک پارچه استدلالی و برهانی، عناصر عاطفی و شهودی نقش تعیین کننده ای ندارند، هر چند ساختار وجودی ابن سینا از این گونه عناصر نیز برخوردار بوده است. پیوستن، به عقل فعال، واپسین مرحله کوشش شناسنده عقل انسانی است و این پیوند با عقل فعال نیز از رهگذر کوشش عقلانی دست می دهد و نقش قیاس منطقی در سراسر این جریان، تعیین کننده است.

۳۰- نظر ابن سینا در خصوص تعریف و در مورد جایگاه علوم به طور خلاصه چیست ؟

تعریف:

ابن سینا به پیروی از ارسطو قائل به چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی است، وی نشان می دهد که هر چهار علت ممکن است در یک تعریف بیایند. بر این مبنا مثلاً از یک چاقو می توان چنین تعریفی به دست داد که وسیله ای آهنی (علت مادی) است که با شکلی چنین و چنان (علت صوری) که به وسیله آهنگر (علت فاعلی) برای قطع اشیا (علت غایی) ساخته و پرداخته شده است.

علم:

به نظر او، علوم بر تجربه و استدلال مبتنی است و هر علم دارای موضوع و مباحث و مبادی است، علاوه بر مبادی عام هر علمی یک رشته مبادی خاص خود دارد، به نظر وی، علوم مختلف بر حسب شأن موضوعات خود دارای سلسله مراتبی هستند و علوم مجردتر در مرتبه مهمتر قرار دارند. مثلاً منطق، از طرفی دارای بعضی همانندیها با ریاضیات است. زیرا که موضوع ریاضی هم نمی تواند مجرد از ماده باشد. مع ذلک، به نظر ابن سینا، اشیا ریاضی را می توان به وسیله حواس

ادراک کرد، در حالی که محل ظهور علوم منطقی فقط در عقل محض است. از این رو علم منطقی از ریاضیات صوری تر و در نتیجه نسبت به آن در مرتبه بالاتری قرار دارد.

۸. سوالات جناب آقای زمانی

۳۱- دو فرع مهم اصل علّیت را نام ببرید و توضیح دهید.

یک- ضرورت علّی و معلولی: با حضور علت تامّه، وجود معلول ضرورت می یابد. لذا انفکاک معلول از علت تامّه اش محال است.

دو- سنخیت علّت و معلول: هر معلولی، علّت خاص خودش را دارد و هر علّتی نیز معلول خاص خودش را داراست. مراد از سنخیت این است که در علت خصوصیتی باشد که از آن معلولی خاص صادر شود و در معلول هم خصوصیتی باشد که فقط از علت خاصی صادر شود.

۳۲- تقریرات مختلف در باب «وحدت وجود» نام ببرید و توضیح دهید. هم چنین نظر ملاصدرا در باب «وحدت وجود» را بیان نمایید.

یک- وحدت وجود و موجود: گروهی از متصوفه معتقدند وجود حق تعالی منحصر در وجود مجالی و مظاهر است. مجموعه عوالم جسمانی و روحانی، همگی همان وجود واحد هستند. در این تقریر، ابایی از پذیرش کثرات، وجود ندارد؛ زیرا مجموعه آنها یک موجود واحد فرض می شود.

دو- وحدت موجود: فقط یک وجود و موجود هست و آنچه به پندار ما متکثر می آید در واقع گوناگون نیست و هم چون «ثانی چشم آحوّل» است؛ به این معنا که همان طور که چشم دوبین غیر از وجود حقیقی شیء، تصویر دیگری نیز از آن می بیند که حقیقتی ندارد، عالم نیز چنین وضعی دارد.

سه- وحدت شخصی وجود: وجود امری واحد است و این امر واحد همان وجود حق تعالی است. ابن عربی در تبیین این نظریه وجود عالم را امری موهوم معرفی می کند که از حقیقتی برخوردار نیست و آنچه وجود حقیقی دارد، وجود خداوند است.

ملاصدرا در تبیین دیدگاه وجودشناختی خویش، نخست نظریه تشکیک وجود را مطرح می کند؛ اما به صراحت اعلام می دارد که این نظریه رأی اخیر او نیست و طرح مبحث تشکیک را به دلیل رعایت مراتب تعلیم می داند؛ بلکه رأی پایانی او همچون عرفا دیدگاه وحدت شخصی وجود است. از این رو حکمت صدرایی را می توان شامل دو بخش متقدم و متاخر دانست که در بخش نخست ملاصدرا وجود کثرات را در عین وحدت می پذیرد و در بخش دوم وجود کثرات را به نمود و ظهور تنزل می دهد. وی وجود حقیقی را مساوق با وجوب ذاتی می داند که طبق آن مصداق موجود حقیقی، صرفاً واجب

الوجود است. او در مقام تمثیل، وجود حق را به شخص و وجود ماسوا را به سایه آن تشبیه می کند که طبق آن تحقق سایه وابسته به وجود شخص است و در عین حال، از حقیقتی برخوردار نیست.

۳۳- نظریه وجود رابط و مستقل را از نظر ملاصدرا در تبیین ملاک نیاز معلول به علت توضیح دهید.

ملاصدرا در نظریه وجود رابط، وجود ممکنات را عین ربط به واجب، و نیاز و فقر آنها را یگانه با اصل واقعیت آنها می داند. از این رو به اعتقاد او آنچه مناط نیاز معلول به علت است این فقر و نیازی است که در حقیقت شیء قرار دارد و از آن به امکان فقری یا فقر وجودی تعبیر می کند. پس هستی شیء عین نیاز به واجب است و نیاز چیزی زائد بر ذات او نیست. وی می گوید: «لیس لما سوی الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره و تشؤناته بشؤونه الذاتیه». برای ما سواى حق، هیچ وجودی - نه استقلالی و نه تعلقى - نمی باشد؛ بلکه وجود موجودات ما سوا الله، جز تطورات و تشؤنات حق از طریق أطوار و شئون ذاتی اش، چیز دیگری نمی باشد.

۳۴- سه مرتبه وجود را از منظر ملاصدرا نام ببرید و توضیح دهید.

یک- مقام احدیت: اگر حقیقت وجود به شرط آن که چیزی با آن اخذ نشود (بشرط لا) لحاظ شود، مقام احدیت نامیده می شود. در این اعتبار، از حقیقت وجود همه مراتب وجودی به نحو بساطت و بدون امتیاز مفهومی یا مصداقی حضور دارند.

دو- مقام واحدیت: حالت دیگر آن است که حقیقت وجود بشرط شیء لحاظ شود. البته بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود، شیئی که با وجود لحاظ می شود، امر دیگری نیست؛ بلکه ظهور آن است. اگر حقیقت وجود با ظهورات آن لحاظ شود، به آن مقام واحدیت گویند.

سه- وجود منبسط: سومین اعتبار وجود، به نحو لا بشرط قسمی است. اگر وجود بشرط لا یا بشرط شیء اخذ نشود، بلکه نسبت به آن دو شرط، لا بشرط ملاحظه شود و مشروط به اطلاق باشد، وجود منبسط نامیده می شود. وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیاء و رابطه میان خدا و ممکنات است. وجود منبسط با حضور خود به اشیاء رنگ می دهد، ولی از آنها رنگ نمی گیرد. رنگ نگرستن وجود منبسط به معنای آن نیست که چیزی هست که به او رنگ نمی دهد؛ بلکه به این معناست که با حضور اطلاقی او چیزی باقی نمی ماند. به عبارت دیگر، هرچه غیر وجود حق است، نمود آن است و نمود بودن عین ذات ممکنات از جمله وجود منبسط است. با چنین فرضی، وجود منبسط هرگز نمی تواند مانند واجب باشد که وجوب محض است.

۹. سوالات جناب آقای باقری

۳۵- اثر عمده فارابی در مابعد الطبیعه و فلسفه چیست و با کدام مبحث آغاز میشود؟ توضیح دهید. (مشخصه های علت نخستین در فلسفه فارابی)

جواب: کتاب آراء اهل المدینه الفاضله. با مبحث موجود اول یا احد در فلسفه افلوطین و صفات آن و کیفیت صدور جمیع کثرات اشیاء موجود در عالم از آن به واسطه فیض آغاز می شود.

این احد یا اول در فلسفه فارابی علت نخستین همه موجودات و کامل و واجب الوجود و مکتفی بالذات و سرمدی و غیر معلول و غیر مادی و بی شریک و بی ضد و غیر قابل تحدید است. علاوه بر این صفات، "اول" به وحدانیت و حکمت و حیات متصف است ولی نه به عنوان صفات متمایز زاید بر ذات، بلکه به عنوان اجزاء و شئون عین ذات. آنچه او را از سایر موجودات به نحو منطقی ممتاز می سازد وحدت ذات اوست که وجود او به آن است. و از آنجا که او نه ماده و نه مقرون به ماده است پس بالضروره بایستی عقل باشد، چون ماده مانع از آن است که صورت عقل بالفعل باشد. بنابراین آنچه مفارق از ماده است ذاتا عقل بالفعل است.

همچنین "اول" معقول بالذات است، چون برای ادراک ذات خویش به هیچ واسطه ای محتاج نیست و از ازل تا ابد ذات خود را تعقل میکند.

"اول" با وجود کمالش، به حیثه عقل آدمی در نمی آید و صرفاً ظهوری ضعیف از آن را درک میکند و چون جمال موجود اول بر حسب کمالی است که بالذات در خود اوست و در مخلوق بالعرض است، مشاهده او در ذات خویش همراه با نهایت ابتهاج است.

۳۶- نحوه صدور اشیاء از موجود اول را از دیدگاه فارابی بنویسید.

موجود اول به سبب شدت و وفور وجود و کمال، تمامی موجودات عالم را به واسطه ضرورت ذاتیه ای پدید می آورد که کاملاً از اختیار و میل او بیرون است. این عالم چیزی به کمال وجود اعلی و اتم نمی افزاید و به هیچ وجه تعیینی از جهت علت نهایی یا غایی برای او نیست و ناشی از جود و سخای خود انگیزه و اختیاری اوست. در این فیضان، موجود اول از تمامی وسایط و اعراض و ادوات در تحقق اغراض عالیه خود در خلق عالم، مستغنی است و هیچ مانعی چه داخلی و چه خارجی نمی تواند از جریان این افاضه دائمی ممانعت کند.

اولین افاضه از موجود اول، عقل نخستین است که قادر است هم مبدأ و هم ذات خویش را تعقل نماید. چون مبدأ خویش را تعقل کند، عقل دوم از او صادر می گردد و چون ذات خویش را تعقل کند، فلک اقصی به وجود می آید. عقل دوم نیز مبدأ خود و ذات خود را تعقل میکند، پس از جهت تعقل مبدأ، خود عقل سوم از او صادر می گردد و از جهت تعقل ذات خویش، منشأ صدور فلک کواکب ثابته می گردد. این جریان در مراحل پی در پی ادامه دارد تا آنکه عقول چهارم و پنجم

و ششم و هفتم و هشتم و نهم و دهم و همچنین مطابق آنها افلاک زحل و مشتری و مریخ و شمس و زهره و عطارد و قمر، یکی پس از دیگری صادر می گردد. با صدور عقل دهم سلسله عقول کونیه و با صدور فلک قمر سلسله افلاک سماویه تکمیل می گردد.

۳۷- چگونه فلسفه فارابی رنگ سیاست به خود گرفته و هدف اساسی او از فلسفه را سیاست مطرح کرده اند؟

فارابی از جمله فیلسوفانی است که فلسفه وی رنگ سیاسی به خود گرفته و به همین دلیل درک فلسفه وی بدون شناخت روش سیاسی خاص او امکان پذیر نخواهد بود. این مساله تا بدانجا اهمیت دارد که می توان گفت مهم ترین نظریات فلسفی آن حکیم در کتب سیاسی وی همچون «کتاب السیاسه» و کتاب «السیاسات المدنیه» مطرح شده است. در واقع برخی از مورخان و محققین تاریخ فلسفه اسلامی مهم ترین قسمت فلسفه فارابی را سیاست می دانند و معتقدند که هدف اساسی فلسفه او سیاست است.

یکی از موضوعات مهمی که فارابی در این کتاب به بحث و بررسی می پردازد، موضوع "جامعه" است. از دیدگاه فارابی جامعه همچون موجودی زنده است که تمامی اجزاء و عناصر آن با یکدیگر درارتباطند و بقای آنها مستلزم ارتباط و تعاون همه اجزاء آن است.

علاوه بر این فارابی در این کتاب، آرمانشهر انسانی را در قالب "مدینه فاضله" بیان کرده و نقطه مقابل آن را و "مدینه ضاله"، دانسته است. از نظر فارابی مدینه ضاله، جامعه ای است که مردم آن سعادت حقیقی را نشناخته و آن را تنها در دستیابی به برخورداری از لذت های مادی و برآوردن نیازهای جسمانی می داند. از نظر فارابی اینگونه جوامع یا در پی لذت و یا بدنبال قدرت هستند.

اما مدینه فاضله از نگاه فارابی مقدمه ای برای حصول سعادت انسانهاست. در واقع، افراد از طریق مدینه فاضله می توانند به سعادت حقیقی دست یابند. از نگاه او، مدینه فاضله مانند بدنی سالم و تندرست است، که همه اعضای آن در راه ادامه بقاء و حفظ آن به فعالیت می پردازند. این اعتقاد فارابی بعدها منجر به پیدایش مکتب کارکردگرایی شد. از دیدگاه وی مدینه فاضله براساس وحدت، همکاری، یاریگری، تقسیم کار و توزیع مسئولیت های اجتماعی بین اعضای جامعه، به منظور رفع نیازهای فردی و اجتماعی تشکیل می شود. بدین ترتیب از نظر فارابی حکمت و حقیقت، بنیاد مدینه فاضله، و اندیشه های باطل، بنیاد مدینه های ضاله است.

همچنین فارابی در کتاب آراء مدینه فاضله، به نیاز جامعه به رهبر تاکید می کند. وی بر این باور است که رهبر باید دارای ویژگیهایی چون دادگری، عدالت، دلیری، دانش، فصاحت در بیان و راستگویی باشد. علاوه بر این فارابی معتقد است که تنها فلسفه و دانش برای اداره جامعه کافی نیست و یک رهبر باید دارای قدرت فرماندهی نیز باشد. فارابی اهمیت

رهبر را در کشور مانند اهمیت قلب در بدن انسان می داند و می گوید: "درمدینه فاضله نیز کسی بردیگران ریاست می کند و آن رهبر جامعه است."

۳۸- نظریه خاص فارابی درباره ماهیت و وجود چیست؟

نخست اینکه نظریه، تمایز منطقی و فلسفی میان ماهیت و وجود را در موجودات مخلوق به او مدیون هستیم. وجود، قوام دهنده ماهیت نیست. بلکه محمول و عارض بر آن است. گفته‌اند این نظر در تاریخ فلسفه، آغاز دوره جدیدی بوده است. ابن‌سینا، سهروردی و فیلسوفان دیگری، قائل به اصالت ماهیت بوده‌اند. با ملاصدرا شیرازی، در سده یازدهم ق/هفدهم م وضعیت به طور کلی دگرگون شد. ملاصدرا به اصالت وجود قائل شد و از حکمت اشراق، روایتی اصالت وجودی عرضه کرد. این موضع گیری، درباره وجود، از تمایز میان وجود واجب و وجود ممکن ناشی می‌شود که قائل به ذات نیست، زیرا وجود و عدم آن، مساوی نیست، بلکه به این دلیل، وجود آن، وجوب پیدا می‌کند که به توسط غیر، یعنی وجود واجب وضع شده است. این نظریه که نزد ابن‌سینا اهمیتی ویژه پیدا خواهد کرد، ابتدا، به صورتی مجمل توسط فارابی بیان شد.

۱۰. جناب آقای میرافضلی

۳۹- تشکیک را توضیح دهید.

تشکیک، طریق خاصی برای تحقق تمایز و حصول کثرت در اشیاء می باشد.

توضیح: اشیاء وقتی متکثرند که ما به الامتیاز و جهت کثرتی داشته باشیم. ما حداقل سه نوع کثرت داریم:

الف- کثرت ناشی از امور عرضی: مثل کثرت افراد انسان که ماهیت آنها یکی است و فرقیشان در امور عرضی است. پس ما به الامتیاز، امور عرضی و ما به الاشتراک، ماهیت نوعی است.

ب- کثرت ناشی از امور ذاتی: مثل کثرت انواع یک جنس: انسان و اسب هر دو حیوانند و فرقی آنها در این است که یکی ناطق است و یکی صاهل. پس ما به الامتیاز آنها جزئی از ذات و ما به الاشتراک جزء دیگری از ذات است.

ج- کثرت ناشی از ذات: مثل کثرت کمیت و کیفیت. پس ما به الامتیاز، ذات و ما به الاشتراک، امور عرضی است.

در این سه نوع کثرت، ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، یک نحو حقیقت نیستند بلکه حقایق متعددی هستند؛ یعنی آنجا که ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، ذات است، ما به الامتیاز، امور عرضی اند و در مواردی که ما به الاشتراک امور عرضی اند، ما به الامتیاز، ذات است و در مواردی که ما به الاشتراک جزئی از ذات است، ما به الامتیاز جزئی دیگر از ذات است. حال سوال این است که آیا کثرتی هم قابل تصور است که با داشتن یک نحو حقیقت بتواند حاصل شود که اگر جواب مثبت باشد، قائل به تشکیک شدید.

۴۰- معیارهای تشکیک چیست و بیان کنید کدام معیار اصلی است.

الف- معیار عام: وحدت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز. اگر ما یک نحو حقیقت داشته باشیم که دارای کثرت هم باشد (یعنی امور متکثری از آن حاصل شود) در این صورت حقیقت مذکور یقیناً ما به الاشتراک امور متکثر است (چون علی الفرض حقیقتی جز آن حقیقت مذکور نیست و امور مذکور هم از نوع همین حقیقت اند. پس ما به الاشتراک همه آن هاست.) و گفتیم که هر کجا امور متکثری باشد ضرورتاً ما بین آن‌ها ما به الامتیازی است. این ما به الامتیاز همان حقیقت مذکور است، چون جز این حقیقت، چیزی نیست تا ما به الامتیاز امور متکثر مفروض باشد.

پس در این معیار ما به الامتیاز و ما به الاشتراک وحدت دارند و یکی هستند.

ب- معیار خاص: تفاضل. اگر امور متکثر متفاضلی داشته باشیم، یعنی اموری که ما به الامتیاز آنها شدت و ضعف و کمال و نقص آنها باشد، در چنین اموری ضرورتاً ما به الاشتراک و ما به الامتیاز یک نحو حقیقت است و در نتیجه کثرت آن‌ها تشکیکی است.

ج- معیار اخص: رابطه علی و معلولی. در معیار خاص معلوم شد که هر کاملی همه آن واقعیتی را که ناقص دارد واجد است به علاوه بهره بیشتری از همان واقعیت. به نظر مرحوم ملاصدرا واقعیت هر علتی کامل تر از واقعیت معلولش است و واقعیت هر معلولی ناقص تر از واقعیت علتش می باشد. پس واقعیت علت و معلول یک حقیقت است که تمایز آن‌ها به نقصان و کمال است (به محدودیت و عدم محدودیت) پس کثرت حاصل از رابطه علی و معلولی کثرتی تشکیکی است.

از بین این سه معیار، معیار اصلی تشکیک، معیار عام است؛ زیرا هم جامع افراد و هم مانع اغیار است.

۴۱- یکی از استدلال‌های فیلسوفان مشایی بر امتناع تشکیک بر ماهیت را بیان کنید.

خلاصه استدلال اول آنها:

الف- A و B (که دو فرد شدید و ضعیف از سیاهی هستند) از آن جهت که کامل و ناقصند (یعنی یکی سیاهی شدید است و یکی سیاهی ضعیف) متمایز و متکثرند زیرا دو وصف کمال و نقص متقابل بالذات اند و ممکن نیست فرد واحدی از جهت واحد به هر دو متصف باشد.

ب- تمایز دو شیء عقلا یا به تمام ذات است یا به جزء ذات است یا به امور خارج از ذات. به عبارت دیگر تمایز آنها یا به تمام ذات است یا به فصل است و یا امور عرضی. پس تمایز A و B یا به تمام ذات یا به فصل است یا به امور عرضی.

ج- A و B تمایز به تمام ذات ندارند زیرا دو فردی که تمایز به تمام ذات دارند ماهیت نوعی یا جنسی مشترکی ندارند؛ درحالی که فرض ما این است که A و B دو فرد از ماهیت سیاهی اند.

د- A و B تمایز به امور عرضی هم ندارند. زیرا تمایز هر کامل و ناقصی در همان امر مشترک بین کامل و ناقص است و فرض این است که این دو از آن جهت فرد ما هستند، کامل و ناقصند. پس امر مشترک آنها همان ماهیت مشترک آنهاست.

نتیجه: تمایز A و B به فصل است. زیرا وقتی A و B تمایز به تمام ذات نداشتند و تمایز به امور عرضی هم نداشتند پس تمایزشان به فصل می باشد نه از طریق تشکیک.

۴۲- دو اشکال از اشکالات شیخ اشراق را بر استدلال مشائیان بیان کنید.

الف- نتیجه استدلال شما این شد که A و B هر کدام فصلی دارد غیر از دیگری به اقرار همه حکما از جمله فیلسوفان مشایی، فصل هر شیء نسبت به جنس آن امری است خارجی و عرضی. وقتی فصل نسبت به جنس امری خارجی و عرضی شد در این صورت لازم می آید که تمایز کامل و ناقص در مابۀ الاشتراک نباشد در حالی که ما گفتیم به نظر همه حکما تمایز هر کامل و ناقصی در ما به الاشتراک است.

ب- اشکال نقض: طبق استدلال شما باید بگوییم هرگز دو خط نابرابر تحت یک نوع واقع نمی شوند در حالی که به اعتقاد فیلسوفان مشایی همه خط ها خواه برابر باشند یا نابرابر دارای یک ماهیت نوعی اند.

توضیح: به نظر شیخ اشراق استدلال مورد بحث به همان گونه که کیفیت های شدید و ضعیف را شامل است سایر انواع کامل و ناقص را نیز شامل است مثل مقادیر و اندازه های زاید و ناقص. حال اگر دو خط داشته باشیم که یکی مثلا یک متر و دیگری نیم متر. طبق استدلال شما باید هر کدام فصلی داشته باشد غیر از دیگری و در نتیجه، هر کدام ماهیت نوعی داشته باشند غیر از ماهیت نوعی دیگر. لذا هرگز دو خط نابرابر تحت یک نوع واقع نمی شوند و این برخلاف اعتقاد شما مشائیان است.

۱۱. جناب آقای مویدی

۴۳- مراتب علم الهی به ما سوا از منظر حکمت متعالیه را بیان کنید .

علم باری تعالی به ماسوای خودش دارای دو مرتبه است: یکی علمی که در مقام و مرتبه ذات، به اشیا دارد و دیگری علمی که در مرتبه خود اشیا به آنها دارد.

بیان علم ذاتی واجب تعالی به اشیا آن است که واجب تعالی وجود محض بوده و هیچ حدّ و قیدی او را محدود و مقید نمی سازد؛ او حاوی همه کمالات است و کمالات همه اشیا به نحو اعلی و اتم در ذات او حضور دارد، البته به نحو بسیط و بی آن که موجب کثرت و ترکیب آن ذات شود. و علم هم، چیزی جز حضور مجرد نیست. بنابراین واجب تعالی در مقام ذات به مخلوقات با همه روابط و نسبت ها و نظام های حاکم میان آنها علم دارد؛ علمی بسیط و اجمالی که عین کشف تفصیلی می باشد.

این علم به ماعدا، علمی است در مرتبه ذات و عین ذات که پیش از خلقت به مخلوقات تعلق می گیرد. اما واجب تعالی را مرتبه دیگری از علم است که همراه با مخلوقات و بلکه عین وجود خارجی آنهاست؛ بیانش آن است که:

۱- همه موجودات خارجی معلول ذات اقدس واجب تعالی هستند؛ ۲- معلول عین ربط به علت است؛ ۳- وجود رابط نزد وجود مستقل حضور دارد و محاط به وجود مستقل است؛ ۴- علم همان حضور مجردی نزد مجرد است.

بنابراین وجود خارجی اشیا عین علم واجب تعالی به آنهاست. البته این علم در مرتبه فعل است و علم فعلی واجب تعالی را تشکیل می دهد.

۴۴- تفاوت دیدگاه صدر المتألهین و حکیم سبزواری در مورد علم الهی به مادیات چیست؟

صدر المتألهین در بسیاری از کلمات خود و نیز علامه طباطبائی معتقدند که هیچ علمی مستقیماً به وجود مادی تعلق نمی‌گیرد و همان‌گونه که تجرد، شرط وجود عالم است، شرط معلوم بالذات نیز هست. چنانچه علامه در نهایه فرمودند :

«فهی معلومه له علماً حضورياً فی مرتبه وجوداتها، المجردة منها بانفسها، والمادیة منها بصورها المجردة».

به عقیده ایشان وجود مادی، عین پراکندگی در پهنه زمان و مکان است و حضوری ندارند تا ذات عالم آنها را به طور مستقیم بیابد بلکه به واسطه صورت‌های مجردشان به آنها علم دارد.

اما محقق سبزواری بیان داشته است که غایب بودن اجزای مادیات از یک دیگر منافاتی ندارد با این که نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد حضور داشته باشند. بنابراین، علم حضوری خداوند به موجودات مادی نیز به طور مستقیم و بدون واسطه می‌باشد. این نظریه را علامه مصباح نیز پذیرفته اند.

۴۵- نظریه افلاطون در باب علم الهی را بیان کرده یک نقد از صدر المتألهین بر آن را بنویسد.

عقیده او در باب علم واجب تعالی مبتنی بر نظریه مُثُل است. افلاطون معتقد بود هر فرد مادی در جهان طبیعی دارای فرد مجردی در عالم عقول بوده و همان فرد مجرد است که ربّ النوع آن افراد می‌باشد و امر تدبیر آنها را بر عهده دارد. برخی حکمای اشراقی نیز در این نظر از افلاطونیان پیروی کردند.

عقیده افلاطونیان درباره علم واجب تعالی دو رکن عمده دارد:

۱- واجب تعالی در مقام ذات علم تفصیلی به ما عداى خود ندارد.

۲- واجب تعالی در مقام فعل علم تفصیلی به ماسوی دارد؛ به این صورت که او به موجودات مجردی (مثل) که حاوی کمالات انواع خود هستند، علم دارد و علم به آنها، علم تفصیلی به همه موجودات است.

اشکالی که بر این نظریه وارد می‌شود مربوط به قسمت نخست آن است، یعنی انکار علم تفصیلی ذاتی واجب به ماعدای خود. چنان که پیش از این گفتیم واجب تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات است و هیچ گونه نقصان و کمبودی در او راه ندارد، بنابراین او در مقام ذات علم تفصیلی به همه موجودات دارد.

صدرالمتألهین، در بیان نظریه افلاطون، پس از آن که قول به مثل و مفارقان عقلی را تأیید می‌کند و علم واجب در مرتبه این موجودات نوری را می‌پذیرد، دو اشکال عمده بر نظریه ایشان وارد می‌کند:

۱- صور مثالی یاد شده قدیم بالذات نیستند، در حالی که علم خدای سبحان به ما سوای خود قدیم ذاتی است. هم چنین علم خداوند واجب است، در حالی که این صورت‌ها واجب نیستند. و نیز علم خداوند مقدم بر ماسوای و سابق بر آن است، حال آن که این صور هم از ذات واجب متأخرند و هم از علم واجب به خود آنها تأخر دارند، پس چگونه می‌توانند علم ازلی واجب به اشیا محسوب شوند.

۲- این صور عقلیه (مثل) مخلوق خداوند و ممکن‌اند. حال سؤال می‌کنیم که آیا ذات واجب به خود اینها علم دارد یا نه؟ اگر قبل از وجود مثل به آنها علم نداشته باشد، که جهل به جمیع اشیا و نقص در واجب لازم می‌آید و این محال است و اگر علم داشته باشد یا باید بگوییم واجب علم به صورت عقلیه را از خود صور فرا گرفته و اگر اینها نمی‌بودند واجب در مرتبه ذات دارای علم نبود که در این صورت نیز جهل در مقام ذات به اشیا کثیری لازم خواهد شد و یا باید بگوییم علم به این صورت دیگری مقدم بر آنهاست. در این صورت نقل کلام می‌کنیم در آن صورت‌های پیشین و همین طور الی مالا نهائیه و این تسلسل است و باطل می‌باشد. و اگر گفته شود علم به مثل ذاتی است، می‌گوییم پس در اصل مسئله نیز همین قول را بپذیرد.

۴۶- نظریه حکمای مشاء رد باب علم الهی به ما سوا را بیان کرده و یک اشکال وارد بر آن را بنویسید .

نظریه ایشان در باب علم واجب تعالی به ماسوی را در قالب اصول زیر می‌توان تنظیم کرد:

۱- علم تفصیلی واجب تعالی به ماسوی، زاید بر ذات واجب است، نه عین ذات. ۲- علم تفصیلی واجب تعالی به ماسوی، از نوع علم حصولی است نه حضوری. ۳- این علم قبل از وجود خارجی اشیا تحقق دارد و علم ما قبل الکره است. ۴- این علم به واسطه حضور ماهیات اشیا، بر طبق همان نظام موجود در خارج، نزد واجب تعالی است. ۵- ماهیات و صورت‌های علمی اشیا، نه جزء ذات واجب‌اند و نه عین آن و نه متحد با آن، بلکه با ثبوت ذهنی قیام به واجب دارند. ۶- این علم بر وجه کلیت است؛ یعنی به گونه‌ای که در اثر تغییر معلوم، دگرگون نمی‌شود. ۷- این علم تفصیلی به اشیا مبدأ پیدایش موجودات خارجی است. یعنی حصول علمی ماهیات مستلزم تحقق عینی و خارجی آنهاست و از این رو یک علم عنایی به شمار می‌رود.

اشکالات نظریه مشائیان

۱- این نظریه از تبیین علم ذاتی تفصیلی به اشیا ناتوان است؛ طبق این نظر، واجب تعالی در مقام ذات، تنها به خودش علم تفصیلی دارد و فاقد هر گونه علم تفصیلی به اشیا می‌باشد. چنان که صریحاً در کلمات شیخ الرئیس آمده است، علم تفصیلی واجب تعالی به اشیا متأخر از ذات واجب است. و این همان اشکال عمده ای است که بر عموم نظرات در باب علم الهی وارد می‌شود.

۲- علم واجب تعالی به ماسوی را علم حصولی می‌داند، در حالی که علم حصولی تنها در موجوداتی راه دارد که به نحوی با ماده ارتباط دارند زیرا علم حصولی مطلقاً ریشه در احساس دارد؛ یعنی صورت علمی حاصل نمی‌شود مگر آن که به حس منتهی شود. لذا اگر انسان حسی را از دست بدهد. علوم به دست آمده از آن حس را نیز فاقد خواهد بود: «من فقد حساً فقد علماً». صورت هایی هم که متخیله ترسیم می‌کند تفصیل و ترکیب همان صورت های حسی است که از طریق حواس به مخزن خیال سپرده می‌شوند، آن گاه متخیله روی آنها دخل و تصرف انجام می‌دهد و صورت های بظاهر ابتکاری ارائه می‌دهد. اگر نفس، آن مواد اولیه را به وسیله حواس به دست نیاورده باشد هرگز قادر به ابتکار یک صورت علمی نیست.

حاصل آن که علم حصولی از راه حواس، تخیل و توهم پیدا می‌شود و در واجب تعالی، بلکه در هیچ مجرد تامی، هیچ یک از این کانالها راه ندارد. او عقل محض و مجرد صرف است و ارتباطی با ماده ندارد. در مجرد محض جایی برای مقایسه صورت ذهنی با خارج نیست، تا گفته شود که آن چه در ذهن است با معلوم خارجی از نظر ترتب آثار متفاوت است، پس این امر ذهنی وجود ذهنی آن امر خارجی است و صورت آن محسوب می‌شود.

۱۲. سوالات جناب آقای حاجی محمدی

۴۷- تعریف نفس از دیدگاه ملا صدرا را توضیح دهید؟

نفس "کمال اول برای جسم طبیعی آلی است"

۱-کمال

کمال را می توان در دو نوع است:

الف- کمال اول: آن چیزی که نوع را بالفعل می‌کند به این صورت که با اضافه شدن این کمال به جنس (که امری کلی و مبهم است)، نوع شکل می‌گیرد و به عبارتی دیگر به آن منوع، صورت نوعیه و فصل هم می‌گویند. از آن رو بر این کمال عنوان "اول" صدق می‌کند که بر نوع مقدم است (زیرا فصل است و فصل رتبتاً بر نوع مقدم است). کمال اول مثل ناطق بودن برای انسان است. اگر به طور مثال حیوان را به عنوان جنس برای انسان لحاظ بکنیم، ناطق بودن انسان می‌شود، فصل آن انسان، که به آن انسان تشخیص بخشیده و آن را از حیوان بودن خارج کرده و انسانیت به وی بخشیده است.

ب- کمال ثانی: کمالی است که به دنبال نوع می‌آید. این همان آثار حیات است که به دنبال نوع می‌آید. این کمال را از آنرو کمال ثانی می‌گویند که در پی کمال اول می‌آید و نوع را در صفاتش کمال می‌بخشد؛ مانند دیدن و حرکت کردن برای انسان که هر یک از این دو صفت بعد از شکل‌گیری شخصیت آن موجود می‌آیند.

۲- جسم طبیعی

هدف از این قید خارج نمودن جسم صناعی از تعریف است. فرق بین جسم طبیعی و صناعی در این است که جسم صناعی دارای صورت طبیعی که وحدت بخش اجزای آن باشد نیست، بلکه بواسطه عامل خارجی دارای صورت و شکل شده است، مثلاً گفته می‌شود "صندلی یکی از اجسام است" و حال آنکه ماهیتی حقیقی و صورتی طبیعی به نام "صندلی" نداریم، بلکه آنچه صندلی نامیده می‌شود، مثلاً همان چوب است که بواسطه نجار شکل و صورت خاصی گرفته است

۳- آلی: منظور از قید آلی این است که جسم طبیعی مرکب از آلات یا اعضاء باشد. در نتیجه جسمی دارای نفس است که اولاً طبیعی باشد نه صناعی و ثانیاً آثار و افعالی که از او صادر می‌شود بواسطه آلات و اعضایی که دارد از او صادر شود.

بر اساس نظریه ملاصدرا ذات و حقیقت نفس همان نشئه طبیعی و مادی آن است که با بدن متحد بوده و با مرگ و نابودی بدن نابود می‌گردد، اما نشئه تجرد آن همواره باقی است. نه فساد بدن در فساد این نشئه تأثیر دارد و نه کلمه نفس بر آن اطلاق می‌شود.

نفس را در نظریه ملاصدرا می‌توان به سه مرحله کلی نام برد: ۱- نفس پیش از طبیعت ۲- نفس همراه با طبیعت ۳- نفس پس از ترک ماده

۴۸- دلایل تجرد نفس از دیدگاه ملا صدرا را بیان کنید؟

اگر نفس متعلق به ماده و متحد به آن است تجرد آنرا چگونه می توان ثابت نمود

اصل "جسمانیة الحدوث وروحانیة البقاء" اصلی است که ملا صدرا برای حل این اشکال بیان نموده است. طبق این اصل نفس در بدو حدوث، مادی است ولی در این مرتبه باقی نمانده و به مرحله تجرد نائل می گردد.

ملا صدرا با تکیه بر ۴ اصل "اصالت وجود" و "تشکیک وجود" و "حرکت جوهری" و "اشتداد وجود" به تبیین تجرد نفس می پردازد. بدین ترتیب که آنچه که در خارج اصل است وجود است (اصالت وجود) و این وجودات حقایق متباین نیستند بلکه حقایق ذو مراتبند (تشکیک وجود) و میان مراتب وجود گسیختگی و انقطاع نیست بلکه پیوندی بر قرار است و نفس می تواند مراحل نازله وجود را طی کرده و به مراتب عالیه برسد (حرکت جوهری) مرتبه نازله وجود ماده و مرتبه عالی آن تجرد تام عقلی نام دارد بنا براین نفس انسان مقام معینی ندارد و مانند سایر موجودات که در هستی درجات معینی دارند، نیست یعنی وجود ضعیف در بستر حرکت جوهری به وجود شدید تبدیل می شود (اشتداد وجود)

۴۹- مراتب نفس از دیدگاه ملا صدرا چیست؟

ملا صدرا نفس انسان را از دو حیث برمی شمارد:

حیثیت وجودی نفس

۱- نفس نباتی

۲- نفس حیوانی (حیوان بالفعل انسان بالقو)

۳- انسان بالفعل

الف: انسان ملکی بالفعل

ب: انسان شیطانی بالقوه

حیثیت مدرکات نفس

۱- انسان اول یا انسان طبیعی

با ابزار جسمانی به درک محسوسات می پردازد اگر در عالم حس ودلبستگی بماند در آخرت زیان می بیند و از اصحاب شمال است.

۲- انسان ثانی یا نفسانی

با ارتقاء تدریجی و پس از تلطیف و صفای وجود طبیعی، نیاز انسان جسمانی به حواس و ابزار جسمانی کاهش می یابد. سپس حواس ظاهری که در مواضع مختلف متفرق اند در یک حس واحد مشترک جمع می شوند.

و اعضای مادی انسان طبیعی به اعضای نفسانی (در انسان نفسانی) ارتقاء می یابند اصحاب یمین هستند. این گروه متعلمینی هستند که از ادراک علوم حقیقی محروم بوده و با تقلید از علماء بر کشتی هدایت سوار شده اند و از رذایل اخلاقی به دورند، زهد در دنیا و انقطاع از لذات زودگذر را برگزیده اند و آرزوی آنها بهشت است

-انسان ثالث یا انسان عقلانی

عده قلیلی از انسان ها می توانند از مرحله ادراک محسوسات و مخیلات فراتر روند و بالفعل مدرک معقولات شوند. این مرتبه، مرتبه عقول است،

مرتبه انسان عقلانی در آخرت، مرتبه مقربین و رتبه سابقون است.

سابقون همان علمایی هستند که شوق بر درک مسائل عقلیه و مجرد از جسمانیات بر آنها غالب شده است؛ علوم حقیقی و امور الهیه را درک کرده و در سلک اهل ملکوت داخل شده و زهد حقیقی یافته اند.

این مقام بالاترین مقامی است که بشر می تواند با عروج در مسیر توحید به آن برسد .

در این مرتبه نیز مراتبی است

الف: عقل عملی

ب: عقل نظری

۵۰- رابطه نفس و بدن انسان از نظر ملا صدرا چیست؟

قبل از ملا صدرا رابطه نفس و بدن را به صورت انضمامی می دانستند که هیچ کدام به دیگری تعلق ندارد بلکه نفس یک جوهر مجرد و مستقل است و بدن نیز جوهری مادی و مستقل دارد تنها ارتباط آنها از نوع رابطه بنا و بنا است.

اما ملا صدرا این نظریه را نمی پذیرد و معتقد است رابطه میان نفس و بدن بر اساس دو اصل تشکیک حقیقت وجود واصل حرکت جوهری رابطه ای ذاتی و وجودی است و نفس با توجه به حقیقت وجودی خود سه مرحله از تکامل را طی می کند:

مرحله اول، حدوث آن در بدن که صورت مادی دارد

مرحله دوم، کسب مقامات نفسانی است که در این مرحله نفس قوا و اعضای جسمانی را به خدمت می گیرد تا تبدیل جوهری و استکمال ذاتی خود را طی نماید

مرحله سوم، مرحله تکاملی است که همان تجرد تام عقلی نام دارد.