

تقریری انتقادی از حقیقت «ماده» در مباحث فلسفی

بر اساس تفسیر انفسی ماجرای هبوط حضرت آدم (علیه السلام)

از منظر علامه طباطبایی

ابراهیم خانی *

چکیده

در این مقاله تلاش شده تا با رویکردی انفسی، تقریری نوین و انتقادی از موضوع بحث برانگیز ماده در فلسفه ارائه گردد. در این تقریر با تأمل در روح معنای ماجرای هبوط آدم (ع) از منظر علامه طباطبایی روشن می‌گردد که عامل هبوط آدم (ع) به عالم ماده و یا اساساً عامل پیدایش عالم ماده، تعلق، محصور شدن و گرفتاری یک مرتبه وجودی برتر در مرتبه مادون وجودی است. در این تقریر انفسی هرگاه یک مرتبه وجودی برتر و مجرد با غفلت از عهد ربوبی از وجدان اطلاقی و وجودی خود به وجدانی محصور در یک تعین ماهوی مادون تنزل یابد وجدان مادی و در نتیجه عالمی مادی ظهور می‌یابد. در این مقاله پس از تشریح تفصیلی این مدعا با روش تحلیلی - فلسفی، در بیش از هفت فرع مهم‌ترین احکامی که حکما برای ماده بیان نموده‌اند؛ بر اساس این خوانش مورد بازخوانی انتقادی قرار گرفته تا نشان داده شود این تقریر چقدر در توضیح شفاف و برهانی احکام ماده توانمندتر است و می‌تواند ابهامات مهمی را که در اصل وجود ماده و احکام آن مطرح است مرتفع نماید. بعلاوه در فروع پایانی مقاله نشان داده شد که این تقریر انفسی از ماده برخلاف تقریر آفاقی مشهور، پیوند بسیار وثیقی با منظومه معارف اسلامی دارد و می‌تواند فهم فلسفی از برخی معارف دینی را ارتقاء بخشد.

کلیدواژه‌ها: ماده، حرکت، روش انفسی، حرکت جوهری، هبوط آدم، علامه طباطبایی، ماده لطیفه.

* استادیار گروه فرهنگ و تمدن دانشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع) تهران، ایران (u.khani@yahoo.com).

بیان مسئله

یکی از مسائل غامض و پرفرازونشیب در تاریخ تفکر فلسفی توضیح هستی‌شناختی حقیقت «ماده» است. بسیاری از فلاسفه بزرگ با این هیولای بی‌شکل و صورت، دست‌وپنجه نرم کرده و تلاش کرده‌اند تا آن را در نظام تحلیلی خود به بند کشند؛ اما به نظر می‌رسد هنوز این هیولای بی‌شکل که از طرفی هویت عالم ماده در انتساب به آن است و از سوی دیگر درک عالم مجردات در گرو تجرد و تخلیه از آن است به‌روشنی در دسترس نیست.

هرچند از ارسطو تا شیخ‌الرئیس با ادله مختلفی همچون برهان وصل و فصل یا برهان قوه و فعل تلاش وافر در اثبات وجود جوهری مادی شده است؛ (ارسطو، ۱۳۳۷: ۲۹۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۶۶ و ۸۱) اما اگر نتیجه این تلاش‌ها کاملاً محسوس و ملموس بود نباید فیلسوفی به بزرگی سهروردی وجود ماده را انکار می‌کرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۰؛ فیاضی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۵۳-۵۰۱). چنانچه از سوی دیگر اگر حملات قابل توجه شیخ اشراق به وجود ماده کفایت می‌کرد نباید مجدداً ملاصدرا از جوهریت ماده دفاع می‌نمود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۷۷ و ۱۰۹).

در دوره معاصر نیز با وجود دفاع علامه طباطبایی از جوهریت ماده همچنان قبل و قال در باب وجود ماده بسیار است (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۵۳) و همان‌طور که در ادامه توضیح خواهیم داد در همان تحلیل ملاصدرا و علامه طباطبایی نیز ترکیب ماده و صورت بیش از اینکه یک ترکیب خارجی باشد صرفاً ترکیب تحلیلی است که مجال نفی خارجیت ماده را در نظر برخی پژوهشگران معاصر فراهم می‌آورد (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶: ۷۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۷۳؛ عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۰۹-۳۱۰؛ نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۵۳-۵۰۱).

هرچند در ادامه مقاله با تفصیل بیشتر به تفاسیر مختلف از حقیقت ماده اشاره خواهیم کرد؛ ولی این اشاره اجمالی به پیشینه بحث و اختلاف بر سر حقیقت ماده برای آن است که نشان دهیم حقیقت ماده همچنان در هاله‌ای از ابهام است. البته بی‌شک بخشی از این ابهام به خاطر ذات مبهم ماده است اما بخشی از آن به خاطر رویکردی است که حکما برای توضیح و شناخت ماده پی گرفته‌اند و در این مقاله قصد داریم تا با نگاهی انتقادی به این رویکرد از زاویه دیگری که برآمده از تأمل و تعمق در ماجرای قرآنی هبوط حضرت آدم (ع) است به قرائتی انفسی از حقیقت ماده دست یابیم. قرائتی که در ادامه مقاله زمانی که آن را با بیانات

فعلی از حقیقت ماده مقایسه می‌کنیم نقصان زبان فعلی بیشتر هویدا خواهد شد و مدعی هستیم در قرائت مطرح شده در این مقاله بسیار شفاف‌تر پرده از چهره بی‌صورت ماده کنار خواهد رفت.

این مقاله با روش تحلیلی - فلسفی به طرح و بررسی این موضوع می‌پردازد و همچنین با روش دلالت‌پژوهی، (دانایی فرد، ۱۳۹۵) دلالت‌های ماجرای هبوط آدم (ع) را در تقریر فلسفی حقیقت ماده پی‌جویی می‌کند. بعلاوه در این مقاله روش تحلیل ماده برخلاف سیره معمول حکما، حاوی رویکردی انفسی است. به خاطر اهمیت این موضوع به لحاظ روشی در فرع بعدی به طور مستقل به تشریح آن خواهیم پرداخت.

۱. غلبه رویکرد مشائی و بحثی در تاریخچه مباحث ماده

تفاوت مکتب مشائی و اشراقی فراتر از موضوعات و مسائل مختلف به رویکرد و منظری است که دارند. رویکرد مشائی رویکردی بحثی‌تر، حصولی‌تر و آفاقی‌تر دارد؛ اما در رویکرد اشراقی حکما علاوه بر تلاش‌های ذهنی، حصولی و استدلالی، بر شهود و ذائقه انفسی در درک حقایق نیز اصرار می‌ورزند. در واقع در این رویکرد مخاطب صرفاً در درک ذهنی و اصطلاحی از حقایق متوقف نمی‌شود؛ بلکه استدلال و اصطلاحات همگی به‌عنوان دلالتی برای فهم حضوری و شهودی آن حقیقت عمل می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۴۲-۲۵).

از شیخ اشراق و ملاصدرا تا علامه طباطبائی علاوه بر بحث و استدلال، ذوق و چشیدن حقیقت نیز بسیار حائز اهمیت است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۶۱؛ ملاصدرا، بی تا الف: ۳۸۱-۳۸۲). البته این نگاه اشراقی در برخی مسائل فلسفی ظهور و بروز بیشتری یافته و در برخی مسائل تأثیر کمتری گذاشته است. به طور مثال ملاصدرا پیش از آنکه با ادله فلسفی درصدد اثبات اصالت وجود باشد در شهودی عرفانی این حقیقت را شهود کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹) و یا شیخ اشراق پیش از آنکه عوالم نورانی و غواسق را در فلسفه خود مستدل کند در شهودات مکرر خود آنها را حضوراً یافته است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳).

اما در این میان به نظر می‌رسد تحلیل فلسفی از ماده تا حدود زیادی همچنان به سبک مشائی و با رویکردی غالباً بحثی، آفاقی و ذهنی باقی مانده است. رویکرد بحثی و آفاقی حتی اگر فراتر از روش جدلی با روش برهانی نیز حقیقتی را اثبات کند منجر به درک ملموس و مانوس از آن حقیقت نمی‌شود. درحالی‌که در رویکرد اشراقی علاوه بر دغدغه استدلال برهانی دغدغه درک انفسی از حقیقت نیز ملحوظ است. درک انفسی بر خلاف درک آفاقی درک بیرون از پدیده نیست؛ بلکه مجال درک درونی از پدیده را فراهم می‌آورد و اجازه

می‌دهد فراتر از گزارشی بیرونی در دامنه معرفت حضوری نفس آن حقیقت را ولو به صورت رقیقه و مختصر شهود و تجربه نماییم.

به نظر می‌رسد در تاریخ فلسفه اسلامی، تأکید صحیح بر استدلال برهانی از حقایق باعث شده تا توصیف انفسی از آن حقایق گاه مورد غفلت قرار گیرد و لذا گاه مشاهده می‌شود برخی از اهل فلسفه باوجود اینکه با ادله متعدد و متقنی از یک موضوع فلسفی آشنا هستند درک انفسی و ملموسی از حقیقت مدنظر ندارند (خانی، ۱۳۹۷: ۶۸-۷۲).

حال جالب توجه است که برخلاف مقامات بلند عرفانی و برخی حقایق بلند فلسفی که درک انفسی و اشراقی آن برای همگان فراهم نیست، ماده و عالم ماده حقیقتی است که همه ما در آن غرقیم و از حقیقت و آثار آن درک شهودی شفافی و کاملاً روزمره‌ای داریم؛ ولی باین حال متأسفانه به نظر می‌رسد همچنان بیان فلسفی از حقیقت آن رویکردی آفاقی دارد؛ یعنی یک فرد آشنا با تعابیر و براهین فلسفی از حقیقت ماده نمی‌تواند به راحتی این توصیفات فلسفی را در دامنه وجود مادی خود رصد نماید و به بیان دیگر اصطلاحات پرطمطراق فلسفی در توضیح ماده الزاماً ارتباط شفافی با درک انفسی و حضوری ما از عالم ماده پیدا نمی‌کند. البته ارزیابی صحت این ادعا پس از ارائه تقریری انفسی‌تر از حقیقت ماده در فروع بعدی و مقایسه آن با بیان رایج از ماده روشن‌تر خواهد شد.

۲. ماجرای هبوط آدم (ع) مجالی برای درک انفسی حقیقت ماده

نگارنده در اثنای مطالعه و تأمل در تفسیر انفسی علامه طباطبایی از ماجرای هبوط حضرت آدم (ع) در المیزان بدون اینکه ابتدائاً دغدغه مسئله ماده فلسفی را داشته باشد به مرور متوجه تقریری انفسی از حقیقت ماده گردید که فهم و تفسیر برخی بیانات سخت و بعضاً مبهم حکما در باب حقیقت ماده را بسیار آسان‌تر می‌نمود و فراتر از این، امکان درک بسیار عمیق‌تری از حقیقت ماده را فراهم می‌آورد.

به همین دلیل در ادامه باتکیه بر روشی تحلیلی - فلسفی ابتدا به گزارش مختصری از بخش‌هایی از ماجرای هبوط که به مسئله مدنظر مرتبط است می‌پردازیم و سپس با تقریر فلسفی آن مجال مقایسه این تقریر با بیانات متعارف فلسفی در باب ماده را فراهم می‌نماییم تا در ضمن تفسیر انفسی از حقیقت ماده مزیت و برتری این تقریر روشن‌تر گردد.

حضرت آدم (ع) پس از تسویه بدن مادی اش با نفخ روح الهی در آن، خود را در بهشتی برزخی می‌یابد؛ بهشتی که طبعاً از سختی‌های متداول عالم ماده مبری بوده و تمام نیازها و خواست‌های او بدون تدریج و مانع به صرف خواست و اراده‌اش برای او حاضر می‌شده است. اما آدم (ع) پس از پشت سر گذاشتن وقایعی چون تعلیم اسماء الهی و سجده ملائکه به او به عنوان خلیفه الهی، در نهایت با فریب خوردن از شیطان به سمت شجره منهیه تمایل می‌یابد و با چشیدن از آن شجره به حیات ارضی هبوط می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بانگیه بر روش قرآن به قرآن با دقت و عمقی مثال‌زدنی به سمت روح معنای حقیقت خلافت، تعلیم اسماء الهی، سجده ملائکه، شیطان، شجره و هبوط حرکت می‌کنند و مجال تأمل در اسرار و حقایق این ماجرای پر رمز و راز را فراهم می‌آورند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۱۱۵-۱۵۰ و ج ۸: ۱۸-۶۶ و ج ۱۴: ۲۳۱-۲۱۸).

در این میان تقریری که ایشان از حقیقت هبوط ارائه می‌کنند و تلاش برای تحلیل فلسفی آن می‌تواند مجال ارائه قرائتی انفسی و عمیق از حقیقت ماده را فراهم آورد. آدم (ع) در ذیل توجه به عهد میثاق ربوبیت الهی، متنعّم در حیات بهشتی بوده است. حیات بهشتی حیاتی انفسی است به این معنا که چیزی خارج از اراده او در آن بهشت یافت نمی‌شود و همه چیز تابع اراده اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۷). در واقع به بیان فلسفی یکی از وجوه اصلی تمایز جهان انفسی و آفاقی همین تابعیت یا عدم تابعیت از اراده است. حتی در تجربه عرفی ما نیز جهان خارج از آن جهت خارجی است که در وجود و آثارش تابع اراده ما نیست چنانچه برخلاف آن ذهن ما جزئی از جهان انفسی است؛ چون خارج از اراده ما نیست.^۱

اما مجموعه اتفاقاتی باعث می‌شود که آدم (ع) پس از استقرار نیم‌روزه در آن بهشت انفسی به سرعت به جهان آفاقی ارضی هبوط کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ۱۴۷). شرح تفصیلی علل هبوط هرچند در فهم

۱. از منظر حکمت اسلامی آنچه ملاک تمایز میان عین و ذهن است «اثر وجودی» است و برخلاف وجود عینی که دارای آثار است وجود ذهنی یک ماهیت فاقد آثار آن ماهیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۴) مانند آتش ذهنی که بر خلاف آتش عینی نمی‌سوزاند. به بیان دیگر وجود ذهنی ماهیات فاقد آثار وجود خارجی ماهیات هستند. در حالی که آنچه ملاک تمایز میان وجود آفاقی و انفسی است اثر وجودی نیست بلکه از اتفاق معمولاً اثر وجود انفسی از وجود آفاقی بسیار بیشتر است چنانچه در بهشت انفسی آدم (ع) نیز همه پدیده‌ها آثاری کاملاً عینی و بلکه بسیار شدیدتر از آثار مصادیق مادی آن داشتند و در قوس صعود آفرینش نیز در مراتب برزخی و اخروی عالم با اینکه همه پدیده‌ها هویتی انفسی دارند اما آثار وجودی آنها بسیار شدیدتر از عالم ماده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۷۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۱۸۷). در مقابل در عالم ماده با جهانی آفاقی مواجه هستیم چون موجودات مادی در اصل وجود و آثارشان تابع اراده و خواست ما نیستند.

لمی از حقیقت پیدایش عالم ماده تأثیرگذار است؛ اما به دلیل ضیق این مجال در حد مختصر به آن اشاره می‌شود. طبق بیان برخی روایات مقام خلافت الهی و سجده ملائکه به آدم (ع) موجبات عجبی پنهان و رقیق را در خفایای وجود آدم (ع) فراهم می‌آورد و سپس زمانی که آدم (ع) با مشاهده انوار اهل بیت (ع) بر ساق عرش متوجه وجود موجوداتی عظیم‌تر از خود می‌شود باز طبق روایات مجال بروز رقیقه‌ای از حس حسد در خفایای قلب او فراهم می‌شود و این دو امر باعث می‌شود تا او در معرض وسوسه ابلیس که در اوج این تکبر و حسد بود قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۴۳-۱۴۴). ابلیس برای او قسم می‌خورد که علت نهی از خوردن آن شجره این است که باعث عمری بی‌پایان و ملکی بدون فنا می‌شود و از این طریق او را مجاب به خوردن از آن شجره می‌کند.^۱

علامه طباطبایی در تبیین روح معنای شجره منهیه و علت هبوط آدم (ع) این چنین بیان می‌کنند آدم (ع) قصدش این بوده که میان توجه به میثاق ربوبی الهی و چشیدن از آن شجره که به نوعی توجه به عالم کثرات است جمع نماید؛ اما نزدیکی او به آن شجره منجر به غفلت از عهد ربوبی می‌شود و این غفلت باعث هبوط می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۴۴). به بیان امام خمینی ره در واقع روح معنای شجره عالم کثرت بوده و آدم (ع) قصد داشته تا میان توجه به وحدت عوالم مافوق و ربانی و کثرت عوالم مادون جمع نماید؛ اما چون در ابتدا چنین ظرفیتی را نداشته توجه به کثرات او را از وحدتش غافل می‌کند و در نتیجه گرفتار هبوط در حیات سخت ارضی می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۵۴۵).

آدم (ع) بلافاصله بعد از چشیدن از شجره با آثار هبوط از جمله آشکار شدن عورت و عیب‌هایش مواجه می‌شود و با هبوط از آن عالم انفسی به حیات ارضی در واقع وارد عالمی آفاقی می‌شود که برخلاف بهشت تابع اراده او نیست و لذا برای تأمین اولیات مایحتاج حیاتش گرفتار سختی و مشقت فراوانی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۲۱۹). به همین خاطر بلافاصله از کرده خود پشیمان و توبه‌کار می‌شود؛ اما زمانی که در یک فرایند خاص توبه او پذیرفته می‌شود برخلاف انتظارش مجدداً به حیات انفسی بهشت بازگردانده نمی‌شود و طبق دستور الهی هبوط او و فرزندانش در این حیات ارضی استمرار می‌یابد؛ ولی در عوض شریعتی برای هدایت آنها فرستاده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۳۳-۱۳۷).

۱. سوره مبارکه طه، آیه ۱۲۰: فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَادُمْ هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٌ لَّا يَبْلَى .

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با رویکردی انفسی، تحلیلی کاملاً فلسفی و عمیق از حقیقت هبوط ارائه می‌نماید که برای درک حقیقت عالم ماده بسیار راهگشاست. ایشان بیان می‌کند آدم (ع) مادامی که متوجه میثاق ربوبی است در ذیل این اراده مطلقه حق تعالی تمامی خواسته‌هایش بی‌زحمت مهیاست و لذا از هر غم، خوف، حزن و دغدغه‌ای رهاست. اما زمانی که از عهد ربوبی و نسبت وجودیش با حق تعالی غفلت می‌ورزد و خود را مستقل می‌یابد لازمه هستی‌شناختی چنین وضعیتی این است که هر لحظه بابت کوتاهی‌های گذشته، خطرات احتمالی در آینده، تعارض، تصادم و جنگ با سایر موجودات ارضی که آنها نیز کم یا زیاد گرفتار چنین غفلتی از عهد ربوبی هستند در انبوهی از حزن‌ها و خوف‌ها غرق شود و هر بار که با برگ تدبیری عورت نقصی را در این حیات ارضی می‌پوشاند خیلی زود عورت نقصی دیگر بر او هویدا می‌شود و اگر مجدداً نتواند متوجه عهد میثاق الهی گردد در این حیات دشوار که باطن آن جهنم است گرفتار خلودی بی‌پایان می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج: ۱-۱۲۷-۱۳۰؛ ج ۱۴: ۲۱۹).

۳. تحلیل فلسفی از ماجرای هبوط و حقیقت عالم ماده:

در حکمت و عرفان اسلامی دوگانه اطلاق و تقیید به لحاظ هستی‌شناختی تفصیلاً مورد توجه قرار می‌گیرد. در این نظام معرفتی حق تعالی در نهایت مقام اطلاق از هر قیدی میرا و منزّه است تا جایی که در توحید احدی و وحدت مقسمی وجود حتی از قید اطلاق نیز منزّه است به این معنا که وجود او اساساً طرفی ندارد تا در نسبت با آن متصف به اطلاق شود (قنوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۹-۳۰۱). از سوی دیگر مراتب آفرینش در قوس نزول هستی از اطلاق به سمت تقیید در حرکت است. به گونه‌ای که در یک سو وجود منبسط به عنوان اولین ظهور حق تعالی، دارای وحدت حقه ظلیه است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۶، مقدمه آشتیانی؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۳۹-۵۶۸) و سپس با افزوده شدن تدریجی قیود و حدود عوالم اسمائی، عقلی، مثالی و در نهایت مادی پدید می‌آیند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۴۲۹-۵۳۹).

در این تقریر عالم ماده در حسیض و قعر قوس نزول مختص موجوداتی است که دارای ضعیف‌ترین مرتبه وجودی و مقیدترین نحوه وجود هستند. در این تقریر هیولای اولی یا همان ماده در مرز میان وجود و عدم در نازل‌ترین مرتبه هستی قرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۷۹).

اما با تدبیر در ماجرای قرآنی هبوط، ظرائف و لطائفی از حقیقت عالم ماده هویدا می‌شود که در این بیان فلسفی نیست و یا حداقل در مرکز توجه قرار ندارد. در تقریر فلسفی، عالم ماده حاصل تنزل تدریجی مراتب

وجود در قوس نزول و تقید آن به نازل‌ترین مراتب است و در واقع آنچه نقطه تمایز اصلی میان عالم مادی با عوالم فرامادی است شدت و ضعف وجودی است درحالی‌که با اتکا بر ماجرای هبوط می‌توان به تقریری دقیق‌تر دست یافت و اساساً مدعی شد این تقریر یا فهم فعلی تقریر کاملی از حقیقت ماده نیست.

در این تقریر اگر یک وجود شدیدتر در عین اینکه همچنان حائز شدت وجودی است خود را در ضمن حدود یک وجود ضعیف‌تر محصور بیابد عالم ماده پدید می‌آید. برای درک این موضوع باید میان دو حالت متفاوت در تنزل مراتب وجود تفکیک قائل شد.

در یک حالت که در تقریر معمول فلسفی مدنظر است وجود منبسط در قوس نزول با تنزل در هر مرتبه مادون خود را بعینه در متن حدود آن مرتبه می‌یابد و عوالم عقلی و مثالی و حتی مادی این چنین به وجود می‌آیند. اما در ماجرای هبوط این تنزل به گونه‌ای دیگر است؛ یعنی در عین اینکه تنزل رخ می‌دهد؛ اما مرتبه مافوق تبدیل به مرتبه مادون نمی‌شود؛ بلکه مرتبه مافوق خود را محصور و محدود در مرتبه مادون می‌یابد. به بیان دیگر در ماجرای هبوط روح به بدن تبدیل نمی‌شود؛ بلکه روح در بدن محصور می‌شود. درحالی‌که آدم (ع) در بهشت چنین وضعیتی نداشت و با اینکه بدن داشت و این بدن هم به بیان صدرایی حاصل تنزل و تجسد روح او بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۳-۵۵۴) ولی روح او محصور، مقهور و گرفتار در آن بدن نبود و به تعبیری کل آن بهشت برزخی چون بدن تابع و ظهور اراده او بود. اما آنچه با هبوط رخ می‌دهد و آدم (ع) را از بهشت برزخی به حیات مادی تنزل می‌دهد این است که او با فراموشی عهد ربوبی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج: ۱، ۱۳۰) و اطلاقی که به تبع آن داشت برای اولین بار خود را گرفتار، محصور و مقهور بدن می‌یابد. در این وضعیت به جای اینکه بدن تابع محض اراده او باشد این روح است که با گرفتار شدن در حدود بدن خود را تابع مقتضیات و قوانین بدن می‌یابد و دقیقاً در چنین وضعیتی است که احکام عالمی جدید به نام عالم ماده ظهور می‌یابد. درست مانند یک زندانی که با وجود درک انفسی از حیثیت اطلاقی خودش، خود را محصور حدود دیوارهای زندان می‌یابد.

برای درک بهتر وضعیت مادی مطرح شده باید تفاوت آن را با دو حالت دیگری که در آن موجودات وضعیت مادی ندارند مقایسه نمود. در حالت نخست، یک موجود دارای حالت اطلاقی است و در بند هیچ تعین مادونی گرفتار نیست و لذا می‌تواند در متن هر تعین مادونی حاضر و آن را حضوراً ادراک کند. این تعبیر مشهور اشراقی که نفس و مجردات مافوق آن همگی انیات محضه هستند و ماهیتی ندارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱،

ج: ۱) (۴۳) دال بر همین وضعیت است. یعنی در وضعیتی هستند که نسبت به حدود و ماهیات مختلف لابشرطاند و خود را در بند و حد ماهیتی خاص محصور نمی‌یابند. چنانچه در گزارش‌های متعددی که امروزه از تجربیات نزدیک به مرگ در دسترس قرار گرفته تجربه‌کننده بسته به میزان تجرد از بدن این وضعیت اطلاقی را حضوراً احساس و گزارش می‌کند. وضعیتی که با وجود درکی بسیار شدیدتر از اصل بودن و ادراک خود، خود را در بند تعین خاصی نمی‌یابد و در عوض به هر تعین و موطنی که توجه کند به‌صرف اراده‌اش در آن حاضر می‌شود. چنانچه وضعیت بهشتیان نیز این چنین است و به میزان توجه عبودی به حق تعالی و بالتبع وجدان اطلاقی که از هویت خود می‌یابند دسترسی بدون حدی به نعم بهشتی خواهند داشت و بدون اینکه در هیچ یک از حدود آن نعم گرفتار شوند از آن متلذذ می‌شوند.

اما در وضعیت قابل فرض دوم، یک موجود با تنزل در یک تعین خاص به‌کلی از وضعیت اطلاقی‌اش خارج و یا حداقل غافل می‌شود. در چنین وضعیتی هیچ‌گونه حالت منتظره و طلب تغییری در این موجودیت رخ نمی‌دهد؛ چون اساساً وضعیتی دیگر برای خودش متصور نیست تا طالب آن باشد. به تعبیر تمثیلی اگر یک خانه بسیار پر اتاق را تصور کنیم ساکن چنین خانه‌ای سه حالت می‌تواند داشته باشد. حالت نخست این است که: به‌تمامی این اتاق‌ها دسترسی آزاد دارد و ما بین آنها بدون هیچ‌گونه محدودیتی تردد می‌کند. حالت دوم این است که: از ابتدای تولد در یکی از این اتاق‌ها محصور بوده و اصلاً از وجود سایر اتاق‌ها به‌کلی بی‌خبر است و لذا هیچ دسترسی و حتی طلبی برای خروج از این اتاق ندارد و حالت سوم این است که: باوجود اینکه در یکی از اتاق‌ها محصور است؛ اما به‌صورت شفاف یا مبهم از وجود سایر اتاق‌ها باخبر است و با وجود تعلق و عادت که به این اتاق دارد میلی هم برای خروج از این اتاق و تجربه سایر اتاق‌ها را دارد.

حال ما معتقدیم وضعیت عالم ماده مشابه حالت سوم است. یعنی حالتی که از سویی یک وجود خود را در ضمن یک تعین خاص می‌یابد و به آن تعلق وجودی دارد؛ ولی از سوی دیگر از حالت اطلاقی خود کاملاً ناآگاه نیست و همین امر در او کششی به سمت خروج از این تعین فراهم می‌آورد.

توضیح بیشتر این وضعیت و اثبات تطابق آن با عالم ماده را در فروع بعدی و در ضمن توضیح انفسی احکامی که حکماً برای ماده و عالم ماده بیان نموده ارائه خواهیم نمود.

۴. توضیح انفسی احکام فلسفی ماده

حکماً در طول تاریخ براهین، ویژگی‌ها و لوازم نسبتاً متعددی برای وجود ماده برشمرده‌اند که در ادامه مقاله تلاش می‌کنیم آنها را از دریچه تقریر مذکور از حقیقت عالم ماده تبیین نماییم و نشان دهیم چگونه بر اساس این تقریر آن ویژگی‌ها با شفافیت و اتقان بیشتری قابلیت توضیح می‌یابند.

۵. تقریر انفسی از تلازم بالقوگی، مَد و حرکت با حقیقت ماده

شاید مهم‌ترین ویژگی عالم ماده از منظر حکماً که آن را از عوالم مجرد متمایز می‌سازد مسئله بالقوگی عالم ماده و بالتبع حرکت و امکان تغییر و تبدیلی است که آنها معتقدند چنین تغییری در عوالم مجرد امکان‌پذیر نیست و آنچه این امکان را در عالم ماده فراهم می‌آورد همان جوهر ماده است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۸۱؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۵۴۹). از این منظر تمامی صورت‌ها و فعلیت‌های عقلی و مثالی مادامی که با جوهر مادی ترکیب نشوند امکان تغییر و تبدل ندارند. در قالب یک مثال ساده یک بذر گندم در عالم ماده تبدیل به خوشه گندم می‌شود؛ ولی در ذهن که رقیقه‌ای از عالم مثال و دارای تجرد برزخی است چنین تبدیلی امکان‌پذیر نیست. ما می‌توانیم صورت بذر و حالت‌های میانی آن تا خوشه گندم را همچون هزاران فریم یک فیلم عکاسی در ذهن خود تصور کنیم؛ ولی حقیقتاً آن بذر تصور شده خودش به خوشه تبدیل نمی‌شود؛ بلکه آن تصور بذر همواره تصور بذر می‌ماند و در کنار آن تصور خوشه نیز اضافه می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۳۷). به همین وزن در عالم مجردات هر فعلیتی همان فعلیت است و به فعلیت دیگری مبدل نمی‌شود.^۱ درحالی‌که در عالم ماده تمام فعلیت‌ها دیر یا زود در حالت تبدیل به فعلیت‌های دیگرند و اساساً وجه تمایز عالم ماده و مقوم ذاتی ماده همین امکان تبدل است.

حال هرچند برهان قوه و فعل و توجه به حیثیت بالقوگی موجودات مادی به صورت آئی^۲ و آفاقی وجود تفاوت جوهری موجودات مادی با موجودات مجرد را اثبات می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد به صورت لمّی و

۱. البته این تعبیر که در مجردات هیچ فعلیتی به فعلیت دیگر تبدیل نمی‌شود در ظاهر با آن توصیفی که از وضعیت اطلاقی موجودات مجرد داشتیم در تعارض است و همین امر نیز سبب شده تا برخی با عدم تغییر در عالم مجردات مخالفت کنند (فیاضی، رک نویمان، ۱۳۹۶، ج ۳: ۲۶۲-۲۵۲) در حالی که در فروع بعدی این تعارض ظاهری مرتفع خواهد شد.

۲. برهان آئی اثبات علت از طریق معلول آنست و برهان لمّی اثبات معلول از طریق علت آنست و اعتبار منطقی برهان لمّی در اثبات یقینی نتایج بسیار بیشتر است. (دینانی، ۱۳۸۰: ۲۳۷)

انفسی وجه اینکه حقیقت ماده چیست که مقارنت و ترکیب آن با صورت‌ها چنین وضعیتی را پدید می‌آورد روشن نمی‌کند. درحالی‌که در تقریر انفسی از حقیقت ماده می‌توان از این خلل‌رهایی یافت و تلازم ماده با مدّ و حرکت را به صورت لمّی و انفسی تبیین نمود.

طبق این تقریر موجود مادی موجودی است که از سویی به وضعیت و تعین فعلی خودش تعلق و وابستگی دارد و اساساً همین تعلق است که او را از حالت تجرد به حالت محصورشدگی در یک تعین تنزل داده است؛ اما از سوی دیگر همچنان نوعی وجدان ولو مبهم و ضعیف از وضعیت اطلاقی خویش دارد و به همین دلیل به کمالاتی ماورای تعین فعلی خویش میل و کششی وجود دارد و به خاطر همین نوع وجدان از خود دارای حالتی بالقوه و منتظره در قبال آن کمالات است. در چنین وضعیتی موجودیت او لاجرم دارای نوعی کش آمدگی است. در واقع مانند کش یا فنری که از دو طرف کشیده می‌شود موجود مادی نیز از یک طرف به خاطر تعلق به تعین فعلی خود به سمت وضعیت موجود کشش دارد و از سوی دیگر به خاطر میل به وضعیت مطلوب به سمت آن کشش می‌یابد. این تحلیل از حقیقت ماده با اصل معنایی ریشه این لغت که به معنای کشیده‌شدن و مدّ است (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶م: ۷۶۳) نیز تناسب کامل دارد.

بر اساس این تقریر هویت حرکت به عنوان تغییری تدریجی و تلازم آن با موجود مادی نیز کاملاً روشن می‌شود؛ زیرا اگر موجودی کششی به سمت وضعیت مطلوب نداشته باشد تغییر برایش بی‌معناست و از طرف دیگر اگر همچون مجردات تعلق و گرفتاری در تعین فعلی نداشته باشد نیز در یک آن و بدون هیچ تدریجی از تعین فعلی به تعین مطلوب تغییر وضعیت می‌دهد؛ پس آنچه حرکت را از لوازم ذاتی موجود مادی می‌کند تا با همان جعل بسیط موجود مادی با او همراه باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۲۷) وضعیت خاصی است که در آن موجود مادی هم به وضعیت مطلوبی تمایل دارد و هم به خاطر تعلق به وضعیت موجود امکان تغییر دفعی به سمت آن را ندارد و به همین خاطر مجبور است تا در یک کشیدگی تدریجی به مرور خود را از تعین فعلی‌رهایی بخشد و به سمت تعین مطلوب خود حرکت نماید.

از سوی دیگر طبق این تقریر انفسی وجه عدم وجود چنین کشش و مدّ وجودی در مجردات وجود ندارد. زیرا موجودی که در حالت اطلاقی خود به سر می‌برد تعلقی به تعینی خاص ندارد تا برای خروج از آن درگیر کشش و تدریج شود. چنانچه برای یک فرد بهشتی رفتن از یک سمت جنتش به سمت دیگر آن حتی اگر وسعت آن به اندازه آسمان‌ها و زمین باشد در یک آن رخ می‌دهد.

در واقع موجود مجرد هرچند می‌تواند خود را در ضمن حدود و تعینات مختلف بیابد؛ ولی حالت بالقوگی به معنای حالت نداری (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۹۹) در قبال تعینات دیگر ندارد. در واقع موجود مجرد با دارابودن وضعیت اطلاقی نسبت به حدود و تعینات مادون خود اشراف و احاطه وجودی دارد و لذا می‌تواند با یک اراده در ضمن هر یک از آنها خود را بیابد و به بیان دقیق‌تر کمالات اندماجی خود را به نحو تفصیلی در ضمن هر یک از این تعینات تجربه کند. در چنین وضعیتی او کمال و دارایی وجودی همه آن تعینات را بدون داشتن حدود آن تعینات دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۳) و لذا رفتن او در ضمن یک تعین یا تغییر آن تعین به معنای حرکت از نداری به سمت داراشدن کمالی جدید نیست.

به همین دلیل آن نوع حرکتی که در عوالم مجرد رخ می‌دهد ماهیتاً با تغییر مادی متفاوت است و برخلاف حرکت مادی که از نداری و بالقوگی به سمت داراشدن و فعلیت است حرکت در عالم مجردات به معنای ظهور تفصیلی کمالات اندماجی یک وجود اطلاقی در ضمن تعینات مختلف آن بدون محصور شدن در آن تعینات است. در واقع آنچه برخی عارفان در تبیین پیدایش قوس نزول هستی در قالب اصطلاح حرکت حبی بیان می‌کنند به همین معناست (فرغانی، ۱۴۲۸: ۱۰۹ و ۱۱۹؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۲) و با حرکت جوهری موجودات مادی تفاوتی بنیادین دارد.

۶. ماده معقول اولی یا ثانوی

به اختصار، معقول اول به معنای اقسام موجودات و معقول ثانی به معنای احکام موجودات است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۲۸۶) به طور مثال علیت یکی از احکام موجودات و نه اقسام موجودات است و در مقابل انسان یکی از اقسام موجودات و نه احکام موجودات است. حال بر سر اینکه ماده یک معقول اولی است یا ثانوی در تاریخ فلسفه اختلاف نظر وجود دارد. ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی ماده را به عنوان یکی از اقسام موجودات معقول اولی می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۸۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۹۹) درحالی‌که شیخ اشراق با نفی موجودیتی خارجی به نام ماده مخالف معقول اولی بودن آن است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۰).

از سوی دیگر تدقیق در برخی بیانات ملاصدرا و پیروان او نشان می‌دهد که علی‌رغم تصریح آنها بر جوهریت ماده تحلیل آنها از ماده بیشتر به معقول ثانی بودن ماده تمایل دارد. از جمله ملاصدرا، علامه طباطبایی توضیح حقیقت ماده را متفرع بر وجود حرکت می‌کنند؛ به این معنا که ماده از مقایسه وضعیت

فعلی با وضعیت بعدی یک موجود در حال حرکت انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۸۳). در واقع وضعیت فعلی موجود متحرک مادی نسبت به وضعیت بعدی آن بالقوه و در نتیجه ماده محسوب می‌شود و نسبت به وضعیت قبلی فعلیت و صورت به حساب می‌آید. ملاحظه می‌کنید که در این تقریر ماده بیش از آنکه یک قسم از اقسام موجودات باشد از نسبت‌سنجی دو وضعیت بالفعل شی متحرک با یکدیگر انتزاع می‌شود و وجودی جدای از همان فعلیت صورت ندارد و مثابه حکمی از احکام صورت همچون یک معقول ثانی است (عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۰۹-۳۱۰). به بیان دیگر در این تقریر ترکیب ماده و صورت بیش از اینکه یک ترکیب خارجی باشد صرفاً ترکیبی تحلیلی است که مجال نفی خارجیت ماده را در نظر برخی پژوهشگران معاصر فراهم می‌آورد (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶: ۷۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۷۳؛ عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۱۰-۳۰۹؛ برای آگاهی از دیدگاه استاد فیاضی رک. نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۵۳-۵۰۱).

درحالی‌که در تقریر سینیوی فارغ از حیثیت حرکت، اگر یک موجود مادی را بدون مقایسه با قبل و بعدش تنها در یک آن نیز ملاحظه کنیم باز ترکیبی از دو جوهر صورت و ماده است. به بیان دیگر در حکمت سینیوی توضیح حرکت بر اساس وجود ماده صورت می‌گیرد درحالی‌که در تعبیر حکمت صدرایی وجود ماده بر اساس حرکت توضیح داده می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۲۳).

حال به نظر می‌رسد تقریر انفسی ارائه شده از ماده با بیان سینیوی مطابقت بیشتری دارد چرا که طبق آن یک موجود مادی از یک جهت خود را به صورت بالفعل در تعین و صورتی خاص می‌یابد که این همان جوهریت صوری اوست اما از جهت دیگر گفته شد که نوعی وجدان دیگر نیز از خود دارد و آن وجدان حالت اطلاقی خود به صورت ولو ضعیف است. وجدانی که باعث می‌شود نسبت به خروج از صورت فعلی و رسیدن به کمالات دیگر نیز تمایل و کشش داشته باشد و این وجدان مبهم و اطلاقی همان جوهریت ماده است. در واقع چون موجود مادی هم زمان و در یک آن، دو نوع وجدان از نحوه هستی خود دارد بالتبع دو نوع جوهریت نیز بر او صدق می‌کند و لذا ماده فراتر از یک نسبت انتزاعی نوعی وجدان وجودی و در نتیجه از اقسام موجودات و معقول اولی است.

براین اساس روشن می‌شود برخلاف تعبیر رایج صدرایی که صورت و ماده را بر اساس حرکت توضیح می‌دهند باید حرکت را بر اساس رابطه صورت و ماده توضیح داد و از این جهت حق با حکمت مشائی است.

بعلاوه در ایرادی بنیادی‌تر می‌توان گفت در حکمت مشاء آنچه عالم ماده را از عوالم مجرد تفکیک می‌کند همین جوهر هیولانی ماده است؛ ولی اگر طبق بیان حکمت صدرایی هیولا از حرکت انتزاع شود وجه اصلی تفکیک میان مادی و مجرد در حقیقت حرکت خواهد بود نه ماده چون ماده هم از حرکت انتزاع می‌شود آن‌وقت در این تقریر همچنان این سؤال باقی می‌ماند که چه چیزی باعث وجود حرکت در موجود مادی می‌شود. در اینجا اگر گفته شود نفس ضعف وجودی موجود مادی عامل اصلی حرکت است، اولاً: لمیت آن روشن نیست. ثانیاً: چون شدت و ضعف وجود یک امر تشکیکی است مرز میان مجرد و مادی نیز روشن نخواهد بود.

اینکه گفته شد، لمیت آن روشن نیست به این خاطر است که صرف ضعف وجودی نمی‌تواند به‌تنهایی عامل حرکت باشد؛ زیرا هر موجودی اگر درک اطلاقی از خود نداشته باشد می‌تواند الی‌الابد در همان تعین بدون هیچ تغییری باقی بماند. چنانچه یک موجود برزخی می‌تواند الی‌الابد در یک تعین خاص بدون تغییر باقی بماند. به بیان دیگر طبق تقریر انفسی ارائه شده آنچه لمیت حرکت را تأمین می‌کند وجدان اطلاقی ولو ضعیفی است که باعث ظهور میل به گذر از تعین فعلی می‌گردد؛ این وجدان خاص بر حرکت مقدم است نه اینکه حرکت بر این نوع وجدان مقدم باشد و گفتیم که این وجدان خاص همان ماده است؛ لذا ماده مقدم بر حرکت است، نه حرکت مقدم بر ماده.

۷. ماده معقول اولی یا امری وجودی

در نظام تشکیک وجود، مراتب وجود نه معقول اولی هستند و نه معقول ثانوی. چرا که مراتب وجود نه احکام وجود هستند و نه قسمی از اقسام وجود، بلکه در هر مرتبه از مراتب وجود زمانی که آن مرتبه وجودی با حدود ماهوی مختلف همراه می‌شود اقسام موجودات به‌عنوان معقول اولی ظهور می‌یابند. به طور مثال: در هر مرتبه از مراتب مادی، برزخی و اخروی وجود ماهیات انسان، گل، آتش و... به‌عنوان اقسام موجودات، منتهی با شدت و ضعفی متناسب با همان مرتبه وجودی موجودند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۱۴).

براین اساس برخلاف ماهیات موجوده که از اقسام موجودات و در نتیجه معقول اولی هستند؛ خود آن مرتبه وجودی که این اقسام موجودات در آن وجود دارند، معقول اولی نیست چرا که قسمی از اقسام موجودات نیست، بلکه مقسم وجودی آن موجودات است. مانند وجود منبسط یا همان وجود لایشرط قسمی که قسمی از اقسام موجودات نیست؛ بلکه تمام اقسام موجودات به او موجودند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۸).

حال اگر در تقریری خاص، ماده یا همان هیولای اولی را به عنوان نازل ترین مرتبه وجود در نظر بگیریم (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۱: ۱۲۰)، ماده دیگر نه معقول اولی خواهد بود نه معقول ثانوی. معقول ثانوی نیست؛ چون مرتبه وجود، از احکام وجود نیست و معقول اولی نیست؛ چون هنوز حد ماهوی نیافته است. در این تقریر تمامی صورت ها و فعلیت هایی که خود را در این مرتبه مادون وجودی وجدان می کنند با این مرتبه وجودی متحد و متأثر از احکام آن می شوند؛ ولی این برای آنکه ماده را معقول اولی یا ثانوی قلمداد کنیم کفایت نمی کند. البته در مورد ماده های ثانوی که از ترکیب صورت با ماده پدید می آید (شیروانی، ۱۳۷۷: ۱۴۲) و صورت را حامل قوه تبدیل به صورت های بعدی می کند اگر تعین ماهوی صورت را در هویت آن ماده ثانوی دخیل بدانیم می توانیم آن را معقول اولی قلمدادش کنیم.

۸. تقریری انفسی از نیاز دوطرفه ماده و صورت به یکدیگر

در حکمت مشاء نیاز ماده و صورت یک نیاز دوطرفه است و از یک سو ماده در اصل موجودیت و فعلیت نیازمند صورت است و بدون آن تحقق ندارد؛ ولی از سوی دیگر صورت نیز در تشخیص و فردیت نیازمند ماده است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۲۴).

هیولای اولی با اینکه به عنوان نازل ترین مرتبه وجود دارای حالتی اطلاق است؛ ولی به دلیل شدت ضعف وجودی توانایی تعین یافتن در هیچ صورت کمالی را ندارد و لذا تا صورت بالفعلی از مراتب برتر به او تعلق نیابد هیچ کمالی در او متعین و مشخص نمی شود. مانند، خمیری شکلی که بدون سفالگر یا قالبی خاص به خودی خود دارای هیچ شکلی نمی شود؛ اما از سوی دیگر صورت نیز با هبوط در این ماده وجود خود را به ماده می یابد و از این جهت محتاج به اوست.

در اینجا وجه نیازمندی صورت به ماده را بر اساس ماجرای هبوط با دقت بیشتر و البته کمی پیچیده تر می توان توضیح داد. صورت های برزخی برای موجودیت نیازی به ماده ندارند و به همان وجود اطلاق موجودات مجردات موجودیت و تشخیص دارند. لیکن آنچه باعث نیازمندی جدید صورت به ماده در موجود مادی می شود خروج از حالت اطلاق است که علت آن در واقعه هبوط روشن گردید. در واقع زمانی که عهد ربوبی و نسبت یک موجود با حق تعالی در حجاب واقع می شود این امر باعث می شود تا او حالت اطلاق خودش را فراموش کند و در نتیجه با تعلق و دلدادگی به یک تعین و فعلیت خاص موجودیت خود را در گرو همان تعین بیابد و این دقیقاً آن روی سکه تعلق و وجه نیازمندی یک صورت به ماده است.

دقیقاً مانند، تعلقی که عموم انسان‌ها در عالم ماده به بدن خود دارند و گمان می‌کنند با نابودی بدن، خودشان نیز نابود می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۶: ۱۷۸). در چنین حالتی همان‌طور که وجود بدن وابسته به حضور روح در آن است و با رفتن روح بدن نیز متلاشی می‌شود، این روح هبوط یافته نیز وجود خود را وابسته به بدن می‌یابد و به همین خاطر وجدان نفسانی جدیدی ظهور می‌یابد که در مقام فعل وابسته به بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲).

حال می‌توان رقیقه این نیاز دوطرفه میان روح و بدن را در نسبت میان هر ماده و صورتی نیز توضیح داد. یعنی از سویی آن ماده به‌عنوان مرتبه وجودی نازل بدون حضور صورت توان فعلیت یافتن در تعین کمالی خاصی را ندارد و از سوی دیگر آن صورت با هبوط در این ماده موجودیت خود را در گرو این ماده می‌یابد و گمان می‌کند بدون آن موجودیتی ندارد.

با این تقریر می‌توان میان قول صدرایی که تشخص را به وجود و قول برخی مشائین که تشخص را به عوارض می‌داند جمع نمود (ملاصدرا، بی‌تاب: ۱۲۵؛ طباطبایی، بی‌تا الف: ۶۵) چرا که برخلاف موجودات مجرد که به خاطر وجدان اطلاقی، شخصیت خود را در گرو تعلق ماهوی خاصی نمی‌یابند و تشخصشان وجودی است؛ موجود مادی دقیقاً برعکس، شخصیت خود را در گرو تعلق به ماهیت خاصی می‌یابد که در آن هبوط یافته؛ در چنین وضعیتی این تعلق ماهوی که در نسبت با اطلاق وجودی امری عارضی و به خاطر ماده است فراتر از اماره و نشانه تشخص واقعاً عامل حقیقی تشخص موجود مادی اوست.

۹. کون و فساد یا حرکت جوهری

ملاصدرا برای اثبات حرکت جوهری ادله‌ای مطرح می‌کند؛ از جمله اینکه حرکات عرضی دال بر تغییرات جوهری هستند چرا که اعراض وجوداً متقوم به جوهرند و تغییر و حرکت اعراض بدون تغییر و حرکت جوهر امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۱ و ۱۰۴).

ولی طبق تقریر انفسی این مقاله از هویت ماده می‌توان در تلازم و دلالت حرکات عرضی بر حرکات جوهری مناقشه نمود و نشان داد اولاً: هر تغییر عرضی دال بر حرکت جوهری نیست. ثانیاً: در موارد متعددی نیز تغییرات جوهری و بنیادین در موجودات مادی به‌صورت دفعی و یا به تعبیر مشائیان به‌صورت کون و فساد است.

مشائیان حرکت در اعراض را ممکن می‌دانستند؛ اما حرکت به معنای تغییر تدریجی جوهر و ذات پدیده‌ها را به خاطر چالش وحدت موضوع حرکت رد می‌کردند و در عوض تغییر جوهری را در قالب کون و فساد به معنای تغییرات آتی و دفعی توضیح می‌دادند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۹۸-۹۹).

حال طبق تقریر انفسی، موجود مادی به خاطر تعلقی که به وضعیت فعلی خود دارد به راحتی از آن دست نمی‌کشد و در یک کشاکش سنگین میان تعین فعلی و تعین مطلوب به مرور به سمت آن تعین حرکت می‌کند. در این حرکت تدریجی طبعاً آنچه تغییرش آسان‌تر است تغییر در امور سطحی‌تر و عرضی است تا این تغییرات سطحی به مرور بستر و معدّات را برای تغییرات بنیادی‌تر فراهم آورد.

چنانچه یک سالک نیز برای گذر از تعین فعلی و رسیدن به مقامات بلند معنوی، معمولاً نمی‌تواند یک‌دفعه تعلقات ذاتی و عمیق خود به وضعیت فعلی را رها کند؛ بلکه در یک بازه زمانی گاهی بسیار طولانی با مجموعه ریاضت‌هایی تلاش می‌کند تا از یک سو تعلقش به وضعیت فعلی را کاهش و از سوی دیگر میلش به وضعیت مطلوب را بیشتر کند. در این حالت بیش از آنکه تغییرات روحی سالک ابتدائاً جوهری، ذاتی و حکایتگر مقام و ملکه روحی باشد عرضی و اصطلاحاً حال است؛ (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷ق، مقدمه شیروانی: ۵؛ ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۱۱۵) لذا، اولاً: تغییرات از یک سو با تغییرات عرضی شروع می‌شود تا بعداً نوبت به تغییر ذاتی برسد و به عبارت اخیری مسیر تغییرات از فعل به سمت صفات و از صفات به سمت ذات است و ثانیاً: پس از مدت‌ها مراقبه و ریاضت آن تغییر ذاتی معمولاً در یک آن و لحظه خاص، مانند: تلاوت قرآن یا توسل به سیدالشهدا (ع) به صورت دفعی برای او حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۲۴، ۴۳).

فارغ از مثال سلوکی، مصادیق متعدد این مسئله را در علوم شیمی جدید هم می‌توان ملاحظه نمود. به طور مثال، برای رخ دادن یک واکنش شیمیایی و شکل‌گیری یک ترکیب جدید در موارد متعددی ابتدا به مرور ترکیب قبلی را گرم و گرم‌تر می‌کنند و با این گرم شدن حرکت ذرات اتمی آن افزایش می‌یابد تا اینکه بالاخره در نقطه حرارتی خاص در یک لحظه پیوند میان اتمی قبلی شکافته می‌شود و پیوند جدیدی شکل می‌گیرد.

البته در سلوک عرفانی و آزمایش‌های شیمیایی نیز می‌توان مواردی را نشان داد که تغییرات جوهری واقعاً به مرور رخ داده؛ لذا این فرع در مقام نفی حرکت جوهری نیست؛ ولی اولاً: در مقام توضیح انفسی آن است. ثانیاً: بر اساس این توضیح انفسی روشن شد که هر حرکت عرضی دال بر حرکت جوهری نیست و اتفاقاً این یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های عالم ماده است که به خاطر به تعلق شدید به تعین فعلی در موارد متعدد با تغییر

تدریجی یا دفعی عوارض، ذات پدیده لزوماً تغییر نمی‌کند چنانچه در آزمایش‌های شیمیایی گاه یک ترکیب با وجود تغییرات زیاد عرضی در جوهره خودش تغییر نمی‌کند و یا یک سالک با وجود انجام ریاضت‌های فراوان و تغییرات ظاهری و عرضی زیاد همچنان در جوهره خود تغییر بنیادینی نکرده است؛ مانند ابلیس طبق بیان قرآن کریم با وجود سال‌ها عبادت و همشینی و حتی استادی ملائکه همچنان در ذات خود کافر و مستکبر بود^۱. ثالثاً: هر تغییر جوهری الزاماً تدریجی نیست و همچنان قوت تحلیل مشائین در کون و فساد دانستن تغییرات جوهری حداقل در مورد بخشی از مصادیق تغییرات جوهری صادق است.

۱۰. تقریر انفسی از امکان وجود ماده‌های لطیفه در عالم

یکی از مسائلی که در دوره معاصر کمتر مورد توجه اهل فلسفه قرار گرفته موضوع غامض ماده لطیفه است. در تاریخ فلسفه حکماً از مواد لطیفه‌ای همچون روح بخاری که واسطه میان بدن عنصری و روح است (حسن‌زاده، ۱۳۸۵: ۲۶۵) و یا اجسام فلکی یاد نموده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۶۴؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۵۰۶). در قرآن کریم نیز به وزن هفت‌آسمان به هفت زمین نیز اشاره شده است^۲ که محتمل است مرتبط با لایه‌های مختلف عالم ماده باشد. در واقع اگر مسئله ماده لطیفه به صورت فلسفی مورد تدقیق بیشتر قرار گیرد، شاید بتواند محملی تفسیری و معنایی ولو در حد یک فرضیه معقول برای درک بهتر هفت‌آسمان و زمین فراهم آورد.

این مقاله طبعاً مجال پرداختن به این موضوع را ندارد و نگارنده نیز احاطه‌ای به این موضوع ندارد؛ ولی تقریر انفسی مذکور از ماده حداقل مبنای تصور و تصدیق ماده لطیفه را فراهم می‌آورد. گفته شد که تعلق هر مرتبه مافوق به مرتبه‌ای مادون می‌تواند نحوه‌ای وجدان مادی پدید آورد. حال بسته به اینکه آن مرتبه مافوق و مادون چه باشد و میزان این تعلق نیز چقدر باشد شدت مادی شدن آن وجدان وجودی نیز متفاوت خواهد بود؛ لذا می‌توان برخلاف تصور فعلی عالم ماده را کاملاً تشکیکی و لایه‌لایه در نظر گرفت و در نتیجه از ماده‌هایی با غلظت یا لطافت بالا سخن گفت.

شاید کشف و شناسایی این مواد لطیفه علاوه بر دستاوردهای معنوی، در بهبود حیات مادی انسان از جمله بهبود راه درمان بیماری‌ها و حتی تکنولوژی‌های لطیف‌تر کاملاً تأثیرگذار باشد.

۱. سوره مبارکه بقره، آیه ۳۴: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ».

۲. سوره مبارکه طلاق، آیه ۱۲: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ».

۱۱. ظرفیت‌های دینی و سلوکی تقریر انفسی ماده

هرقدر به فهم و تقریر انفسی از قواعد حکمی نزدیک‌تر شویم امکان درک اتصال میان فلسفه و دین و تعامل سازنده معارف و حیانی با اصول فلسفی فراهم‌تر می‌شود و در مقابل اکتفا بر تقریرهای آفاقی از قواعد حکمی مجال این اتصال و تعامل را کمتر می‌کند (خانی، ۱۳۹۷: ۶۸-۷۲). چنانچه به نظر می‌رسد غلبه رویکرد آفاقی در مبحث فلسفی ماده و صورت باعث شده تا ظرفیت تعامل این موضوع مهم فلسفی با معارف دینی فعلیت نیابد و اکثر فلسفه‌پژوهان کمتر متوجه ارتباط‌های وثیق این بحث با معارف دینی شوند.

ازاین‌رو در این مقاله با ارائه تقریر انفسی از ماده و صورت مجال مقایسه محتوای آن با برخی معارف دینی فراهم‌تر می‌شود. تا اینجا ربط این موضوع مهم با ماجرای هبوط آدم (ع) تا حدودی مورد دقت قرار گرفته است و در ادامه مختصراً به برخی دیگر از این نقاط اتصال اشاره خواهد شد.

۱۲. رابطه عذاب اخروی و خلود فی النار با عالم ماده

در برخی از تعبیرات دینی و تفاسیر عرفانی جهنم باطن همین دنیای مادی است (امام خمینی، بی‌تا ش، ۸۳؛ طباطبایی، ۱۹۹۹: ۲۹۹-۳۰۰؛ بانو امین، ۱۳۶۱، ج ۱۴: ۱۷۰). حال طبق تقریر انفسی از ماده توضیح این تلازم روشن‌تر می‌شود.

در واقع همان‌طور که اگر یک نفر را زندانی کنند حتی اگر او را هیچ شکنجه‌ای نکنند همین که او خود را محصور می‌یابد عذاب‌آور است؛ روز قیامت نیز زمانی که هویت اطلاق‌ی حق تعالی بر همگان هویدا می‌شود (لاهیجی، ۱۳۱۲: ۵۵). انسان‌هایی که با تعلق و دلبستگی به دنیا و تعینات پست آن خود را از لقاء به هویت اطلاق‌ی ناامید ساخته‌اند در عذابی دردناک فرو می‌روند؛ چون از سویی هویت اطلاق‌ی عالم در نهایت ظهور است و از سوی دیگر آنها در ضیق پست‌ترین تعینات هستی گیر افتاده‌اند. در واقع آنها در تضاد شدید میان ظهور هویت اطلاق‌ی عالم از یک سو و تعلق و گرفتاری در تنگ‌ترین تعینات مادی از سوی دیگر گرفتار فشار، عذاب و شکنجه‌ای دردناک می‌گردند.

بر همین اساس می‌توان مسئله خلود در آتش را نیز توضیح داد. در واقع هرچند تعلق به وضعیت فعلی، بسیاری از اهل دنیا را از وصول به مراتب تجرد و حالت اطلاق‌ی محروم می‌کند؛ اما طبق بیان آیات و روایات بالاخره ابتلائات حیات ارضی و یا حداکثر مجازات‌های برزخی و اخروی و در نهایت شفاعت اولیای الهی سبب غلبه میل به کمال بر تر و ورود حداکثری موجودات به حیات اطلاق‌ی خویش ولو در مراتب مادون آن

می‌شود. اما در این میان طبق بیان قرآن و روایات عده‌ای که ذاتشان را در عناد و کینه و بغض با حق متعین ساخته‌اند حتی در روز قیامت و ظهور حداکثری هویت اطلاقی حق تعالی در تعین خود گرفتار هستند و راه‌هایی نمی‌یابند (طباطبایی، بی تا ب، ۲۳۶) و در واقع اخلاق فی الارض و یا خلود در جهنم پیوند وثیقی با حیات مادی و شدت تعلق با تعینات مادون دارد.

۱۳. تقریر انفسی حدیث جنود عقل و جهل

در روایت پر رمز و راز جنود عقل و جهل، برخلاف عقل که از نوری از یمین عرش الهی آفریده می‌شود جهل از دریایی تلخ و شور آفریده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱). برخی بزرگان معرفت در شرح اسرار این روایت و در توضیح چپستی حقیقت آن دریای شور و تلخی که مبدأ جهل و جنود آن است یکی از احتمالات را همین ماده یا هیولای اولی می‌دانند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۶۲؛ امام خمینی، بی تا: ۳۴). حال با توضیح انفسی از حقیقت ماده می‌توان وجه ارتباط آن با مضمون این روایت را با دقت بیشتری بررسی نمود.

برخلاف عقل که وجود خود را همواره متقوم به حق تعالی می‌یابد؛ لذا در روایت نیز هویت آن به‌عنوان نوری از عرش الهی یاد می‌شود، موجود هبوط یافته در عالم ماده به خاطر فراموشی و نسیان عهد ربوبی وجود خود را مستقل از حق می‌یابد. در واقع این موجود مادی است که به‌جای اینکه وجود خود را وابسته به حق و علل مافوق خود بیابد تقوّم خود را به مادون و علل مادی می‌یابد. چنانچه در طول تاریخ نیز ماتریالیست‌ها با نفی علل مجرد و فوقانی، وجود خودشان را تنها وابسته به بدن و اجزاء مادی آن می‌یابند. در چنین وضعیتی به‌جای ظهور کمالات وجود، عالم ماده مجال ظهور حدود، نواقص، نداری‌ها و شرور وجود هبوط یافته در تقیدات است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۸: ۴۹۵) و شاید وجه تلخی و شوری دریای جهل نیز در این روایت همین باشد.

از جمله دیگر لطائف این روایت این است که وقتی جهل از خدا طلب می‌کند تا مشابه عقل به او جنودی داده شود باکمال تعجب افاضات الهی به او همگی در قالب رذایل اخلاقی نمودار می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱). در واقع در موجود مادی که متعلق به مرتبه مادون است و از نسبت و عهد ربوبی غافل است هر افاضه‌ای به‌جای ظهور آثار کمالی خود، آثار نقص، حدود و نداری خود را هویدا می‌سازد و در نتیجه عالم ماده عالمی مملو از شرور، شیاطین و رذائل است.

۱۴. رابطه عالم غواسق و عالم انوار با تقریر انفسی از ماده

توجه به ادبیات نور و ظلمت در هستی‌شناسی و حیانی امری بسیار فراگیر است. از آیه نور که خدا را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند^۱ تا در توصیف ولایت طاغوت که پیروانش را از نور به‌سوی ظلمت می‌کشد.^۲ در فلسفه شیخ اشراق نیز نور و ظلمت محوریت ویژه‌ای دارد و او عوالم را به عوالم نوری مجرد و عالم تاریک غواسق مادی تقسیم می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۸، ج ۲: ۶-۲۵۲) حال تقریر انفسی ارائه شده می‌تواند وجه تاریکی عالم ماده و نورانی بودن عوالم فرامادی را بهتر توضیح دهد.

به اختصار می‌توان گفت موجود شفاف نور را از خود رد می‌کند؛ اما موجود کدر نور را در خود محبوس می‌کند. حال به همین وزن موجودات مجرد، به خاطر هویت اطلاقی خود، نور کمالات وجودی حق تعالی و سیلان و عدم محدودیت آن را منعکس و هویدا می‌کنند؛ اما در مقابل موجود مادی با تعلق و گیرافتادگی حاصل از هبوط، اطلاق نور وجود را در حجاب تعلق به حدود و تقیدها تبدیل به تاریکی می‌کند و در عوض مجال ظهور و بروز نقص‌ها، حدود، ماهیات و شرور را فراهم می‌کند.

۱۵. ماده، خوب یا بد؟!

تا اینجا آنچه در تقریر انفسی از حقیقت ماده ارائه شد به‌وضوح دارای بار ارزشی منفی است؛ چراکه طبق آن پیدایش وجود مادی حاصل نوعی نسیان عهد ربوبی و هبوط از عالم اطلاق به عالم تقید است. اما با تدبر در ماجرای هبوط می‌توان وجه مثبت بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای نیز برای ماده کشف نمود و بر اساس آن نشان داد چرا بدون خلقت عالم ماده امکان آفرینش نظام احسن وجود نداشت.

پس از چشیدن شجره منهیه توسط آدم دستور هبوط از جانب حق تعالی صادر می‌شود و آدم (ع) از آن بهشت برزخی به حیات مادی ارض هبوط می‌کند. در این وضعیت آدم (ع) بلافاصله از کرده خود اظهار پشیمانی می‌کند. طبق برخی روایات او مدت‌ها به این خاطر می‌گریست و از حق تعالی طلب مغفرت نمود تا در نهایت با واسطه قراردادن پیامبر خاتم (ص) و اهل بیت (ع) ایشان توبه او به طور کامل پذیرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۳۹-۱۴۹). اما جالب‌توجه این است که طبق آیات شریفه قرآن پس از پذیرفته‌شدن

۱. سوره مبارکه نور، آیه ۳۵: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...»

۲. سوره مبارکه بقره، آیه ۲۵۷: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»

توبه او مجدداً دستور هبوط دومی صادر می‌شود که در آن آدم و ذریه او محکوم به حیات ارضی می‌شوند؛ اما این بار همراه با هدایت الهی.^۱ علامه طباطبایی در اینجا نکته‌ای بیان می‌کند که می‌تواند وجه مثبت حیات ارضی و عالم مادی را هویدا سازد. ایشان می‌گوید: آدم (ع) اگر بعد از آن توبه و سختی‌های حیات ارضی مجدداً به همان سطح از حیات بهشتی بازگردد بالاخره همین‌قدر گرفتاری او در حیات ارضی خسران بوده است؛ اما اگر این حیات ارضی و ابتلائات آن منجر به رشد و تکاملی در مقام عبودیت او گردد باعث می‌شود که این بار در بازگشت به بهشت به مقامات بالاتری دست یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج: ۱، ۱۳۴).

به تعبیر فلسفی هر چند موجود هبوط نیافته دارای وجدان اطلاقی است؛ اما این وجدان اطلاقی علاوه بر اینکه در معرض پندار استقلال بینی و هبوط است به لحاظ شدت وجودی نیز دارای حد مشخصی است. مثلاً، آدم (ع) در آن بهشت هر چند وضعیت اطلاقی داشت؛ اما مرتبه وجودی آن بهشت مرتبه‌ای برزخی بود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج: ۱، ۱۳۹)؛ اما ابتلائات حیات مادی مانند: یک تیغه دو لبه عمل می‌کند از یک سو ممکن است موجود هبوط یافته با تعلق شدید به مرتبه مادون گرفتار خلود فی الارض شود و از طرف دیگر در صورت تبعیت از هدایت الهی می‌تواند در گیرودار این ابتلائات به لایه‌هایی از هویت اطلاقی عالم و وجود خود دست یابد که پیش از هبوط نیز به آن دسترسی نداشته است؛ لذا در مجموع هبوط در حیات مادی و تلاش برای خروج از تعلقات آن، امکان و قوه عروج و تکاملی را فراهم می‌کند که حتی برای موجودات مجرد نیز چنین امکانی مهیا نیست. از این‌رو حیات مادی و ابتلائات آن با همه دشواری‌ها و تلخی‌هایش از حیث امکان و قوه‌ای که برای حرکت، تغییر و رشد وجودی فراهم می‌آورد برای اولیای الهی که قصد حرکت به سمت عالی‌ترین مراتب اطلاقی را دارند بسیار مغتنم و فرصتی بی‌نظیر است.

۱. سوره مبارکه بقره، آیه ۳۸: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

نتیجه‌گیری

در این مقاله، تلاش شد تا با رویکردی متفاوت و انفسی، تقریری نوین و انتقادی از موضوع بحث برانگیز ماده در فلسفه ارائه گردد. در این تقریر با تأمل در روح معنای ماجرای هبوط آدم (ع) از منظر علامه طباطبائی روشن می‌گردد که عامل هبوط آدم (ع) به عالم ماده و یا اساساً عامل پیدایش عالم ماده، تعلق، محصور شدن و گرفتاری یک مرتبه وجودی برتر در مرتبه مادون وجودی است. در این تقریر انفسی هرگاه یک مرتبه وجودی برتر و مجرد با غفلت از عهد ربوبی از وجدان اطلاقی و وجودی خود به وجدانی محصور در یک تعیین ماهوی مادون تنزل یابد وجدان مادی و در نتیجه عالمی مادی ظهور می‌یابد. در این مقاله پس از تشریح تفصیلی این مدعا با روش تحلیلی - فلسفی در بیش از هفت فرع مهم‌ترین احکامی که حکماً برای ماده بیان نموده‌اند بر اساس این خوانش مورد بازخوانی انتقادی قرار گرفت تا نشان داده شود این تقریر چقدر در توضیح شفاف و برهانی احکام ماده توانمندتر است و می‌تواند ابهامات مهمی را که در اصل وجود ماده و احکام آن مطرح است مرتفع نماید. بعلاوه در فروع پایانی مقاله، نشان داده شد که این تقریر انفسی از ماده برخلاف تقریر آفاقی مشهور، پیوند بسیار وثیقی با منظومه معارف اسلامی دارد و می‌تواند فهم فلسفی از برخی معارف دینی را ارتقاء بخشد.

منابع:

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). الطبیعیات من کتاب الشفاء. قم: انتشارات آیه‌الله مرعشی.
- _____ (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق علامه حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ارسطو (۱۳۳۷). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- امام خمینی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. جلد سوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۶). مصباح‌الهدایة إلى الخلافة والولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (بی‌تا). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار.
- بانو امین، سیده نصرت (۱۳۶۱). مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ترمذی (۱۴۲۲ق). ختم‌الاولیاء. بیروت: مهد الآداب الشرقیة.

- حسن زاده، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیرکبیر.
- خانی، ابراهیم (۱۳۹۷). منبر و تحول در علوم انسانی اسلامی. فصلنامه تأملات رشد. شماره ۲. پاییز و زمستان ۹۷.
- خواجه عبدالله انصاری (۱۴۱۷ق). منازل السائرین. تصحیح و مقدمه علی شیروانی. تهران: انتشارات دارالعلم.
- دانایی فرد، حسن (۱۳۹۵). روش شناسی مطالعات دلالت پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی. فصلنامه علمی پژوهشی روش شناسی علوم انسانی. صفحات ۳۹ تا ۷۱. بهار ۱۳۹۵.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۶). مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دار القلم.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹). شرح منظومه. تهران: نشر ناب.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیروانی، علی (۱۳۷۷). شرح مصطلحات فلسفی بدایه و نهایه الحکمه. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا الف). بدایه الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (بی تا ب). الانسان و العقيدة. قم: باقیات. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۹). رساله لب اللباب. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۰ق). المیزان. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۱۶). نهایه الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۹۹۹). الرسائل التوحیدیة. بیروت: النعمان.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- فرغانی، سعدالدین محمد بن أحمد (۱۴۲۸ق). منتهی المداکک فی شرح تائیه ابن الفارض. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فناری، محمد حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس. تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محمدحسن (۱۴۰۶). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- لاهیجی، محمد (۱۳۱۲). اعجاز البیان فی شرح گلشن راز. بمبئی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- _____ (۱۳۶۶). تفسیر قرآن کریم. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (بی تا الف). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (بی تا ب). الرسائل. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۶). جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- _____ یزدان پناه. سید عطاء الله (۱۳۸۹). حکمت اشراق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی.