Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 93-113

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ kalami.2026.5004436

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.5.1

An Analysis and Examination of the Anthropological Foundations of the Theory of the Primacy of Worldly Happiness over Eschatological Happiness in the Thought of Ayatollah Misbah Yazdi

✍ **Alireza Jalilifar** / P.h.D student in Islamic theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute jaliliamin91@gmail.com

Mohammad Hossein Faryab / Associate Professor, Department of Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute faryab@iki.ac.ir

Reza Kashavarz Siahpoosh / PhD in Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute siahpoosh.1404@yahoo.com

Received: 2026/09/22 - **Accepted:** 2026/10/05

Abstract

The relationship between worldly and eschatological happiness is a significant issue in religious anthropology and a fundamental question whose elucidation depends on understanding the ends of human life and the degrees of human perfection. This study seeks to elucidate this relationship in the thought of Ayatollah Misbah Yazdi by examining the role of worldly happiness in the attainment of eschatological happiness. The findings indicate that, on the basis of the principle of the unity of life, worldly and eschatological happiness are not two separate ends, but rather two hierarchically ordered levels of a single reality, whose significance unfolds along the trajectory of human perfection. Although worldly happiness possesses no intrinsic finality, it has instrumental value as a necessary prerequisite and a foundation for the actualization of humanity's higher potentials and its progression toward proximity to God. Accordingly, in Ayatollah Misbah Yazdi's thought, worldly happiness is understood not as an independent and separate end, but as a preliminary stage that prepares the ground for the realization of human perfection and the attainment of eternal happiness.

Keywords: Happiness; Worldly Happiness, the Temporal World, the Hereafter; Ayatollah Misbah Yazdi, Religious Anthropology.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۹۳-۱۱۳

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/ kalami.2026.5004436

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.5.1

نوع مقاله: ترویجی

تحلیل و بررسی مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی

علیرضا جلیلی‌فر / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ jaliliamin91@gmail.com

محمدحسین فاریاب / دانشیار گروه کلام مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ faryab@iki.ac.ir

رضا کشاورز سیاهپوش / دکترای کلام مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ siahpoosh.1404@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۱۳

چکیده

نسبت میان سعادت دنیوی و سعادت اخروی، از مسائل مهم انسان‌شناسی دینی و از پرسش‌هایی است که تبیین آن در گرو فهم غایات حیات انسانی و مراتب کمال اوست. پژوهش حاضر با هدف تبیین این نسبت در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی، به بررسی جایگاه سعادت دنیوی در مسیر نیل به سعادت اخروی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بر اساس اصل «وحدت حیات»، این دو سعادت، نه دو غایت منفک، بلکه دو مرتبهٔ طولی از یک حقیقت‌اند که در امتداد مسیر کمال انسان معنا می‌یابند. سعادت دنیوی، هرچند اصالت ذاتی ندارد، به‌مثابه مقدمه‌ای ضروری و بستری برای فعلیت استعدادهای متعالی انسان و حرکت در مسیر قرب الهی، از ارزش ابزاری برخوردار است. ازاین‌رو در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی، سعادت دنیوی نه غایتی مستقل و منفک، بلکه مرتبه‌ای مقدم و زمینه‌ساز برای تحقق کمال انسانی و نیل به سعادت جاودانه تبیین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: سعادت، سعادت دنیوی، دنیا، آخرت، آیت‌الله مصباح یزدی، انسان‌شناسی.

مقدمه

در میان اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های مختلف معرفتی، ازجمله فلسفه، کلام و فقه این دیدگاه پذیرفته شده است که غایت نهایی دین، رساندن انسان به سعادت حقیقی و قرب الهی است. بااین‌حال، دین تنها ناظر به سعادت اخروی انسان نیست، بلکه برای سامان‌بخشی به حیات دنیوی او نیز برنامه و دستورالعمل ارائه می‌کند. آموزه‌های دینی از طریق تنظیم روابط فردی و اجتماعی، تأمین عدالت، حفظ امنیت و هدایت رفتارهای انسانی، زمینهٔ تحقق زندگی مطلوب در دنیا را فراهم می‌آورند و درعین‌حال انسان را به‌سوی کمال نهایی و سعادت اخروی رهنمون می‌سازند.

برخی از فلاسفه و متکلمان مسلمان، ازجمله ابن‌سینا، ضرورت نبوت و شریعت را نیز از همین منظر تبیین کرده‌اند. به‌اعتقاد آنان، انسان به‌تنهایی قادر به تأمین همهٔ نیازهای خود نیست و زندگی اجتماعی او بدون قانون، عدالت و نظم پایدار نخواهد ماند. ازاین‌رو شریعت الهی با ارائه قوانین و تعیین نظام پاداش و کیفر، زمینهٔ تحقق نظم اجتماعی، رعایت عدالت و توجه به خداوند را فراهم می‌سازد. این آموزه‌ها از یک‌سو آثار و کارکردهای دنیوی دارند و از سوی دیگر، زمینه‌ساز سعادت اخروی انسان هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ـ الف، ج۲، ص۱۰۵).

از این منظر، دین هم سامان‌دهی سعادت دنیوی انسان را دنبال می‌کند و هم هدایت او به‌سوی سعادت اخروی و کمال جاودانه را؛ دو ساحتی که نه‌تنها از یکدیگر گسسته نیستند، بلکه با یکدیگر پیوندی وثیق دارند. بااین‌حال، پرسش اصلی آن است که از منظر دین، نسبت میان سعادت دنیوی و سعادت اخروی چیست و این دو سعادت چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ آیا سعادت دنیوی و سعادت اخروی دو غایت مستقل و هم‌عرض‌اند، یا آنکه سعادت دنیوی در طول سعادت اخروی و مقدمه‌ای برای تحقق آن به‌شمار می‌رود؟ همچنین در صورت پذیرش دیدگاه دوم، آیا سعادت دنیوی صرفاً دارای ارزش ابزاری و مقدمی است، یا افزون بر نقش مقدمی، از نوعی ارزش ذاتی نیز برخوردار است؟

در میان اندیشمندان معاصر، آیت‌الله مصباح یزدی ازجمله متفکرانی است که به نحو مبسوط به تبیین نسبت سعادت دنیوی و سعادت اخروی پرداخته و از نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی دفاع کرده است. ازاین‌رو پژوهش حاضر در گام نخست به تحلیل و تبیین این نظریه می‌پردازد و سپس با بررسی مبانی انسان‌شناختی آن، به‌ویژه جایگاه اصالت روح و نقش بدن در هویت انسانی، تلاش می‌کند تا مبانی نظری این دیدگاه را روشن سازد و در نهایت نیز مهم‌ترین چالش‌ها و نقدهای وارد بر این مبنا را مورد بررسی قرار خواهد داد.

نوآوری این پژوهش «در تحلیل و ارزیابی نسبت سعادت دنیوی و سعادت اخروی بر پایهٔ مبانی انسان‌شناختی» و «تبیین چگونگی ابتنای نظریهٔ سعادت دنیوی بر این مبانی در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی» است. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی است و از منابع کتابخانه‌ای در آن استفاده شده است.

۱. تبیین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

آیت‌الله مصباح یزدی ازجمله متفکرانی است که در عین اینکه تأکید بر اصالت سعادت اخروی دارد، برای سعادت

دنیوی نیز جایگاهی واضح در منظومهٔ معارف دینی قائل است. از منظر ایشان، دین تنها برای تأمین سعادت اخروی انسان نازل نشده، بلکه هدایت زندگی دنیوی او را نیز بر عهده دارد. ازاین‌رو هرگونه تفسیر از دین که آن را صرفاً ناظر به حیات اخروی بداند و نقش آن را در سامان‌بخشی زندگی فردی و اجتماعی انسان نادیده بگیرد، با حقیقت دین سازگار نیست. به همین دلیل، در آثار ایشان بارها بر این نکته تأکید شده است که بعثت انبیا، وضع احکام و قوانین الهی، نظام امامت و رهبری، و همچنین بخش مهمی از آموزه‌ها و تعلیمات قرآن کریم، در راستای تأمین مصالح زندگی دنیوی انسان و ایجاد عدالت، امنیت، نظم و رفاه اجتماعی نیز قرار دارند. ازاین‌رو نمی‌توان اندیشهٔ ایشان را در زمره دیدگاه‌هایی دانست که سعادت دنیوی را امری موهوم یا بی‌ارزش می‌شمارند.

بررسی آثار آیت‌الله مصباح یزدی نشان می‌دهد که وی سعادت دنیوی را یکی از اهداف مورد توجه دین و از کارکردهای مهم بعثت انبیا می‌داند. به اعتقاد ایشان، پیامبران الهی فقط برای آموزش عبادات فردی و شخصی یا بیان معارفی که مربوط به آخرت هستند، مبعوث نشده‌اند، بلکه بخش مهمی از رسالت آنان به سامان‌بخشی حیات اجتماعی انسان اختصاص داشته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ص۳۲). از منظر ایشان، برپایی عدالت، مبارزه با ظلم و ستم، آموزش کتاب و حکمت، ایجاد نظم اجتماعی و ارائه قوانین لازم برای ادارهٔ جامعه، همگی از اهدافی هستند که در پرتو بعثت انبیا قرار دارند. ازهمین‌رو تبعیت از برنامه‌های انبیا نه‌تنها به‌معنای محرومیت از نعمت‌ها و لذت‌های مشروع دنیوی نیست، بلکه راه دستیابی به زندگی سالم و برخوردار از آرامش، امنیت و رفاه را نیز فراهم می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص۱۵۳). ایشان بر این نکته تأکید می‌کند برنامه‌ای که از سوی انبیا ارائه شده، به‌گونه‌ای طراحی شده است که هم سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی انسان را تأمین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶الف، ج۲، ص۱۴۳).

همچنین از نظر ایشان، نظام امامت و رهبری الهی نقش تعیین‌کننده‌ای در تحقق سعادت دنیوی انسانی در حوزهٔ اجتماع دارد؛ زیرا جامعه‌ای که فاقد رهبر و نظام منسجم الهی باشد، به تدریج گرفتار هرج و مرج، بی‌نظمی و محرومیت از مصالح عمومی خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ج، ص۲۴). افزون بر این، از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، قرآن کریم نیز کتاب هدایت انسان به‌سوی سعادت دنیا و آخرت است و طرح مباحثی همچون عدالت، اقتصاد، خانواده، حقوق و روابط اجتماعی در آن، نشان می‌دهد که هدایت تنها به امور عبادی منتهی به سعادت اخروی محدود نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۲، ص۳۰۲ـ۳۰۶).

با وجود اینکه علامه مصباح یزدی تأمین سعادت دنیوی را از اهداف دین دانسته‌اند، اما سعادت دنیوی را به‌معنای سعادتی اصیل نمی‌پذیرد، به بیان دیگر، وی برای سعادت دنیوی ارزش ذاتی و مستقل در نظر نمی‌گیرد و چنین سعادتی را بدون آخرت فاقد ارزش می‌داند و تبیین ارزشمندی، دنیا و سعادت دنیوی را در پیوند وثیق با جهان‌بینی توحیدی اسلام ارائه می‌کند. ایشان در این‌باره می‌نویسد:

نظام اخلاقی اسلام با جهان‌بینی خود ارتباطی ناگسستنی دارد و مفاهیم ارزشی مورد قبولش نیز از آن نشئت می‌گیرد وقتی می‌گوید: چیزی خوب است رابطه‌اش را با مبدأ و معاد ملحوظ داشته است و حتی هنگامی‌که از فلاح و رستگاری انسان سخن به میان می‌کشد نیز رابطه‌اش با مبدأ محفوظ است به‌این‌معنا که فلاح و فوز، رحمت خداوند است که به‌عنوان اجر و پاداش به شما اعطا می‌کند و توجه به مطلوب نهایی زندگی، سعادت و فوز و فلاح نیز نباید جدای از توجه به خدا باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۹۳-۹۵).

بر اساس این تلقی، دنیا و آنچه در آن رخ می‌دهد، واجد ارزش ذاتی نیست، بلکه ارزش آن ارزشی غیری، تبعی و مقدمی است. دنیا زمانی ارزشمند تلقی می‌شود که در نسبت با آخرت و سعادت ابدی انسان سنجیده شود؛ بدین معنا که اگر زندگی دنیوی و لذت‌ها و کامیابی‌های آن انسان را به سعادت اخروی رهنمون سازد، مطلوب و ارزشمند است و در غیر این صورت، فاقد ارزش حقیقی خواهد بود.

در منظومهٔ فکری علامه مصباح یزدی، سعادت انسان بر پایهٔ نگاهی غایت‌محور و یکپارچه به حیات انسانی تحلیل می‌شود. از منظر ایشان، انسان دارای دو حیات مستقل با دو غایت جداگانه نیست، بلکه از یک حیات حقیقی برخوردار است که امتداد آن در نشئهٔ دنیا و آخرت تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۱۴۹؛ ۱۳۹۴ب، ص۴۴). بر این اساس، سعادت نیز حقیقتی واحد دارد و آن لذت ابدی و قرب الهی است (ترکاشوند، ۱۳۹۰، ص۱۵). ازاین‌رو تفکیک سعادت دنیوی و سعادت اخروی به‌عنوان دو هدف مستقل و هم‌عرض، تحلیلی نادرست از حقیقت حیات انسان به‌شمار می‌آید. بلکه این دو باید مراتب مختلف در طول هم از یک سعادت دیده شوند.

بر مبنای این نگرش، زندگی دنیوی نه دارای غایت بالذات، بلکه مرحله‌ای مقدمی در مسیر تحقق سعادت نهایی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۱۱۲-۱۱۶). ازاین‌رو سعادت دنیوی در اندیشهٔ علامه مصباح یزدی واجد اصالت ذاتی نیست، اما به‌کلی بی‌ارزش نیز محسوب نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ب، ج۲، ص۲۱-۲۳). ارزش آن ارزشی مشروط و تبعی است که تنها در نسبت با سعادت اخروی معنا پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳الف، ص۶۷). به بیان دیگر، اموری همچون رفاه، امنیت، عدالت اجتماعی، نظم سیاسی و حتی لذت‌های مشروع دنیوی، مادامی مطلوب‌اند که در خدمت رشد معنوی انسان و تقرب او به خداوند قرار گیرند. اما اگر همین امور به‌عنوان غایت نهایی زندگی تلقی شوند، نه‌تنها به سعادت حقیقی نمی‌انجامند، بلکه می‌توانند به مانعی در مسیر کمال انسانی تبدیل شوند.

بر پایهٔ همین مبنا، زندگی اجتماعی و نظام حقوقی و سیاسی نیز در اندیشهٔ علامه مصباح یزدی جایگاهی ابزاری و مقدمی می‌یابند. هرچند اصالت نهایی با فرد است و سعادت حقیقی به او بازمی‌گردد، اما جامعه بستر ضروری تحقق این سعادت به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۱۴۹). ازاین‌رو نظام اجتماعی مطلوب، نظامی است که در عین تأمین مصالح دنیوی، شرایطی را فراهم آورد که انسان بتواند مسیر کمال اخروی خود را به‌درستی طی کند. قانونی که صرفاً به تأمین رفاه، امنیت یا عدالت دنیوی بسنده کند و نسبت خود را با سعادت اخروی نادیده بگیرد، از منظر این دیدگاه، ناقص و ناکافی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ب، ج۲، ص۳۶۹-۳۷۰).

نتیجه آنکه نسبت میان دنیا و آخرت در اندیشهٔ علامه مصباح یزدی، نسبتی طولی، غایت‌مند و غیررقابتی است. آخرت غایت نهایی و مقصد حقیقی انسان است و دنیا مرحله و ابزار تحقق آن به‌شمار می‌آید. سعادت دنیوی نه در تعارض با سعادت اخروی قرار دارد و نه هم‌عرض آن، بلکه تنها در صورتی واجد معنا و ارزش است که در خدمت سعادت ابدی انسان واقع شود. بر این اساس، اسلام نه به دنیاگرایی استقلالی می‌انجامد و نه به رهبانیت و دنیاگریزی، بلکه با تعیین جایگاه حقیقی دنیا، آن را در مسیر تحقق کمال نهایی انسان قرار می‌دهد.

گفته شد دنیا و سعادت دنیوی صرفاً ابزاری هستند و ابزار به‌خودی‌خود هیچ مطلوبیتی ندارد؛ در حقیقت ارزش سعادت دنیوی صرفاً به خاطر نتیجه و هدف نهایی است. چنان‌که ارزش نردبان برای بالا رفتن و رسیدن به ارتفاع است. اگر نردبانی وجود داشته باشد، اما سقفی برای بالا رفتن نباشد، نردبان وسیله‌ای بیهوده و فاقد ارزش است.

علامه مصباح یزدی برای تأکید بر این معنا، به کلامی از امام خمینی﵀ استناد می‌کند و می‌نویسد:

> **هدف انبیا حتی اجرای عدالت هم نیست، این هم وسیله است؛ با اینکه قرآن می‌فرماید: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.» ایشان فرمود: هدف معرفت‌الله است؛ یعنی سعادت دنیا و اجرای عدالت، هدف متوسط است و شناخت خدا هدف نهایی است. آنچه سعادت حقیقی می‌آفریند، فقط معرفت و عبادت الله است. امور دیگر، هرقدر مطلوب است، به این سبب است که زمینهٔ انجام عبادت‌های بیشتر و بالاتر را فراهم می‌کند. اگر عدالت در دنیا مطلوب است، برای این است که فکر انسان‌ها مشغول ظلم‌ها نباشد، زندگی آرامی داشته باشند و بتوانند به عبادت خدا بپردازند. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً»؛ خدا به کسانی که عمل صالح داشته باشند (که البته مصداق اتمش، اصحاب ولی‌عصر عجل‌الله تعالی فرج الشرف هستند) وعده داده است که در همین دنیا به آنان قدرت و مکنت دهد و ناامنی‌ها را از جامعهٔ آنان برطرف کند. همهٔ اینها (فراوانی نعمت‌ها، برطرف شدن ناامنی‌ها، خوف و ترس‌ها) برای چیست؟ برای اینکه مردم خداپرستی کنند. همهٔ اینها مطلوب است، ولی ازآن‌جهت مطلوب است که مقدمه‌ای برای پرستش خدا باشد؛ و خداپرستی از نظر کمّیت (افراد پرستنده) و هم از نظر کیفیت (مرتبهٔ شناخت و عبادت) ارتقا پیدا کند. پس هدف اصلی، معرفت‌الله است و هدف‌های دیگر، هدف‌های متوسط است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۱۱۲-۱۱۶).**

از منظر علامه مصباح یزدی، اگر انسانی تمام عمر خود را در رفاه و لذت دنیوی بگذراند و هیچ رنجی متحمل نشود، اما در آخرت گرفتار شقاوت باشد، چنین فردی سعادتمند نامیده نمی‌شود؛ مگر آنکه اساساً سعادت اخروی نادیده گرفته شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۳۲-۳۳). بر این اساس، دین در نگاه ایشان، برای دنیا بدون آخرت و جدا از افق سعادت ابدی، حتی برای مفاهیم عام اخلاقی، همچون عدالت، ارزشی فراتر از ارزش غیری و مقدمی قائل نیست.

۲. مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی برای سعادت اخروی

پیش از بررسی مبانی انسان‌شناختی، لازم است روشن شود که این مبانی تا چه اندازه در تبیین مقدمیت و ارزش

تبعی سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی نقش دارند. ازآنجاکه سعادت به انسان مربوط است، نخست باید تصویری دقیق از حقیقت انسان ارائه شود. افزون بر این، هنگامی‌که گفته می‌شود سعادت دنیوی تنها ارزش و کارکردی ابزاری دارد، این ادعا بر نوعی تلقی خاص از انسان مبتنی است؛ زیرا سعادت دنیوی عمدتاً ناظر به بعد جسمانی و زندگی مادی انسان است. بنابراین اگر ثابت شود که بعد جسمانی و دنیوی انسان در مقایسه با بعد روحانی و اخروی او صرفاً نقشی ابزاری و مقدمی دارد، سعادت مربوط به آن نیز ارزش و جایگاهی تبعی و ابزاری خواهد داشت. ازاین‌رو بررسی مبانی انسان‌شناختی برای تحلیل این مسئله ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

نظریهٔ علامه مصباح یزدی به‌تبع از مشائیان بر مبنای دوگانه‌انگاری نفس و بدن استوار است. بر اساس این دیدگاه، انسان از دو جوهر متمایز، یعنی بدن مادی و نفس روحانی تشکیل شده است. ایشان بر پایهٔ ادلهٔ عقلی و نقلی، به‌ویژه آیات قرآن کریم، بر وجود روح تأکید می‌ورزند و انسان را موجودی مرکب از روح و بدن می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص۱۷۷)؛ به‌گونه‌ای‌که روح، بُعد مجرد انسان و بدن، بُعد مادی او به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۸د، ص۴۰۳). بااین‌حال، از منظر ایشان، حقیقت، اصالت و انسانیتِ انسان نه به بدن، بلکه به روح او بازمی‌گردد. پیش از تبیین چگونگی اصیل بودن ساحت مجرد روح، لازم است مفهوم «اصالت» به نحو دقیق روشن شود.

در مواردی که دو امر به نحوی با یکدیگر اتحاد یا ترکیب دارند، معمولاً یکی از آن دو اصیل و بالذات موضوع حکم واقع می‌شود و دیگری حیثیتی تبعی، اعتباری یا ابزاری دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴د، ج۱، ص۸۱). مقصود از اصالت آن است که امری حقیقتاً و بالذات موضوع احکام قرار گیرد؛ درحالی‌که امر غیراصیل، تنها بالعرض و به نحو مجازی مورد حکم واقع می‌شود. بر این اساس، هنگامی‌که دو ساحت وجودی، یکی مادی و دیگری مجرد، با یکدیگر ترکیب می‌شوند، این پرسش مطرح می‌شود که کدام‌یک موضوع حقیقی احکام است.

انسان موجودی مرکب از بدن و روح است؛ بدن او مادی و روح او مجرد است. در این ترکیب، مسئلهٔ اساسی آن است که کدام‌یک از این دو ساحت، اصیل و کدام‌یک تبعی و غیراصیل به‌شمار می‌آید. پاسخ به این پرسش، بسته به ملاکی است که برای «اصالت» در نظر گرفته می‌شود.

اصالت روح یا بدن می‌تواند بر اساس معیارهای مختلفی تبیین شود. گاهی مقصود از اصالت آن است که کدام‌یک حقیقتاً موجود است و وجود دیگری تابع و وابسته به وجود اوست؛ بدین معنا که اگر روح را اصیل بدانیم، آنچه بالذات موجود است، روح خواهد بود و بدن به‌تبع وجود روح و بالعرض تحقق می‌یابد، و یا بالعکس. گاهی نیز ملاک اصالت، میزان شرافت وجودی است؛ یعنی آنچه دارای مرتبهٔ وجودی شریف‌تر است، اصیل محسوب می‌شود و دیگری تابع آن قرار می‌گیرد (ر.ک. کریمیان صیقلانی، ۱۳۹۳، ص۱۷۳؛ سبحانی، ۱۳۷۷، ص۲۸). در برخی موارد، اصالت به این معنا به‌کار می‌رود که کدام‌یک مایهٔ قوام و منشأ کمال انسان است؛ در این تلقی، آنچه اساس هویت و کمال انسانی را تشکیل می‌دهد، اصیل خواهد بود. همچنین گاهی بقا و فنا معیار تمایز قرار می‌گیرد؛ به‌این‌معنا که موجود باقی و

غیرفانی اصیل دانسته می‌شود، درحالی‌که موجود فانی و زوال‌پذیر حیثیتی تبعی خواهد داشت. در ادامه، این معیارها به‌صورت فشرده بررسی خواهد شد تا بر اساس آنها، اصالت روح در برابر بدن تبیین گردد.

۱ـ۲. شرافت و برتری ابعاد مختلف انسان بر یکدیگر

معیاری که در تعیین اصالت انسان مورد توجه قرار می‌گیرد، شرافت و برتری یک بُعد وجودی نسبت به بُعد دیگر است. پیش‌تر و مطابق با دیدگاه اسلام بیان شد که انسان دارای دو ساحت وجودی است؛ بااین‌حال، تعیین اصالت انسان صرفاً بر اساس دوگانگی وجودی ممکن نیست. ازاین‌رو لازم است به بررسی ویژگی‌ها و خصوصیات هر یک از این دو بُعد پرداخته و از طریق مقایسهٔ میزان شرافت و برتری آنها، حقیقت اصیل انسان را مشخص کنیم.

۱ـ۱ـ۲. شرافت مجرد بر ماده

انسان موجودی مرکب و دوساحتی است و بر اساس آیات قرآن به‌روشنی می‌توان گفت که یکی از ابعاد وجودی او مادی و طبیعی است. اما درباره ساحت دوم انسان، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت آن از چه سنخی است؟ پاسخ به این پرسش نیازمند مراجعه به ادلهٔ عقلی و نقلی است.

فلاسفهٔ اسلامی بُعد دوم انسان را از سنخ مجردات و غیرمادی دانسته و برای اثبات این مدعا ادله‌ای همچون وحدت هویت شخصی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۴۳)، هوای تلق (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص۲۹۲–۲۹۳) و عدم انطباع کبیر در صغیر (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ج، ج۲، ص۲۲۳) ارائه کرده‌اند. بر این اساس، بُعد دوم انسان دارای حقیقتی فراتر از ماده است.

با توجه به تعریف ماده و مجرد، روشن می‌شود که ماده به موجوداتی اطلاق می‌گردد که نسبت به هیولی اولی داشته و دارای امتداد، زمان و مکان‌اند؛ به بیان دیگر، ماده هم‌افق با جسمانیت (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ج، ص۱۶۰). جسم نیز به‌معنای چیزی است که قابل اشارهٔ حسی است و اشغال‌کننده زمان و مکان است. در مقابل، مجرد موجودی است که از قیود و محدودیت‌های مادی ـ همچون زمان، مکان و انقسام‌پذیری ـ مبراست. همین رهایی از نقائص ماده، خود متضمن نوعی کمال وجودی است؛ ازاین‌رو مجرد از حیث وجودی، شریف‌تر و برتر از ماده تلقی می‌شود. بدین ترتیب، اگر بُعد دوم انسان مجرد باشد، به لحاظ وجودی نسبت به بُعد مادی او دارای شرافت و اولویت است (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص۳۳۲).

۲ـ۱ـ۲. شرافت روح به‌سبب نسبت آن با پروردگار

در آیات مربوط به نفخ روح، قرآن کریم به انتساب روح انسان به خداوند متعال تصریح می‌کند: «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِینٍ * فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ» (ص: ۷۱ـ۷۲).

پس از دمیده شدن روح و به‌سبب همین انتساب الهی است که فرمان سجده ملائکه صادر می‌شود

(مصباح یزدی، ۱۳۹۴ج، ص۵۱). صدرالمتألهین اضافهٔ روح به ذات باری‌تعالی را نشانهٔ شرافت ویژه و نیز دلالت‌گر بر تجرد آن می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۳۰۴).

بر اساس این تحلیل، اگر بُعد دوم انسان را روحی بدانیم که به خداوند نسبت داده شده است، این بُعد نسبت به وجود مادی و جسمانی انسان از شرافت و برتری برخوردار خواهد بود. درنتیجه، حقیقت انسان را باید نه در جسم مادی، بلکه در روح او جست‌وجو کرد.

۳ـ۱ـ۲. شرافت روح به دلیل منشأ حیات انسان بودن

قرآن کریم در آیه‌ای مراحل آفرینش جسمانی انسان را به‌تفصیل بیان می‌کند، اما در مرحله‌ای خاص با تغییر در تعبیر، از آفرینشی نو سخن می‌گوید: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ» (مؤمنون: ۱۴).

نویسندهٔ کتاب *اصالت روح از نظر قرآن* در توضیح این آیه می‌نویسد: «در بیان آخرین مرحلهٔ آفرینش انسان، لفظ «ثمّ» به کار برده و می‌گوید: «ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ»؛ زیرا فاصلهٔ جوهری این مرتبه با مرتبهٔ پیش بسیار عمیق است و انسان در مرتبهٔ ماقبل جز یک پارچه گوشت آمیخته به استخوان، چیز دیگری نیست، نه آگاهی دارد و نه توانایی، ولی در این مرحله گام به مرحلهٔ بس بلند و والایی می‌گذارد، دیگر آن موجود به‌ظاهر مرده نیست که از حیات، جز حیات حیوانی چیزی نداشت، بلکه حیاتی عالی دارد و در ردیف بهترین مخلوق جهان قرار می گیرد» (سبحانی، ۱۳۷۷، ص۲۸).

آنچه منشأ این تحول اساسی و مبدأ حیات انسانی است، همان روحی است که در آیهٔ نفخ بدان اشاره شده است. پس از دمیده شدن روح، انسان به مرتبهٔ علم و آگاهی می‌رسد، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها» (بقره: ۳۱).

در فلسفهٔ اسلامی نیز حیات به‌عنوان مبدأ ادراک و فعل معرفی شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷الف، ص۶۰۰؛ ۱۴۰۴ق ـ ب، ج۱، ص۱۱۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۶، ص۴۱۸). طبرسی به نقل از شیخ مفید تصریح می‌کند که روح همان حیات است و تعلق آن به بدن، زمینهٔ قدرت، علم و اختیار را فراهم می‌سازد (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج۶، ص۶۷۵). بر این اساس، پیش از نفخ روح، ادراک و فعل برای انسان محال بود، اما پس از تحقق این خلقت جدید، انسان واجد قوای ادراکی و فعلی شد.

ازاین‌رو حیات انسانی ـ که منشأ آگاهی، اراده و قدرت است ـ همان روحی است که بُعد دوم وجود انسان را تشکیل می‌دهد. چون حیات از صفات کمالیه به‌شمار می‌رود و جسم خاکی انسان پیش از تعلق روح از آن بی‌بهره بود، روح از این حیث نیز نسبت به جسم شرافت و برتری دارد.

شهید مطهری در تبیین شرافت حیات، بر این نکته تأکید می‌کند که از منظر قرآن، حیات فی‌نفسه فیضی عالی

و برتر از افق ماده محسوس است و ماده در ذات خود فاقد حیات بوده و حیات به‌عنوان نوری وجودی از منبعی برتر بر آن افاضه می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج۱۳، ص۵۶).

۲ـ۲. قوام و کمال انسان

پیش‌تر اثبات شد که انسان موجودی دوساحتی است؛ ازاین‌رو انسانیت انسان وابسته به ساحتی از وجود اوست که قِوام و کمال وی را تضمین می‌کند. بنابراین مسئلهٔ اساسی در اینجا آن است که کدام‌یک از ابعاد وجودی انسان، مقوم حقیقت انسانیت و منشأ کمال او به‌شمار می‌آید.

مقصود از کمال در این بحث، آن چیزی است که تمام‌کنندهٔ ذات نوع بوده و بدون آن، نوعیت شیء تحقق نمی‌یابد؛ به بیان دیگر، کمال به‌معنای مقوم حقیقت شیء است (فیاضی، ۱۳۹۸، ص۶).

در فلسفهٔ اسلامی، بُعد دوم وجود انسان با عنوان نفس معرفی می‌شود. بااین‌حال، برای نفس تعاریف و معانی متعددی ذکر شده است که ازجملهٔ مهم‌ترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نفس، کمال اول جسم طبیعیِ دارای اندام‌های ارگانیک است (فیاضی، ۱۴۰۰، ص۱۵).

نفس، جوهری است که ذاتاً مجرد است، اما در مقام فعل به ماده تعلق می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص۹۸).

نفس، قوه و نیرویی در جسم است که مبدأ صدور افعالی می‌شود که یکنواخت و غیرارادی نیستند (ر.ک. فیاضی، ۱۴۰۰، ص۲۹، به نقل از ابن‌سینا).

نفس، مبدأ و عامل حیات و حرکت جسم است (فیاضی، ۱۳۹۸، ص۵).

در همهٔ این تعاریف، قِوام و فعلیت جسم وابسته به وجود نفس دانسته شده است؛ به‌گونه‌ای‌که بدون نفس، جسم فاقد حیات، حرکت و کمال خواهد بود. بااین‌حال، بر اساس دیدگاه برخی فلاسفه، در برخی از این معانی، نفس در تمام مراتب خود لزوماً مجرد تلقی نمی‌شود؛ زیرا منشأ حیات و حرکت جسم در این تلقی، نفس نباتی و حیوانی است که به نظر حکمای مشاء، ماهیتی مادی دارد (فیاضی، ۱۴۰۰، ص۲۹، به نقل از فلاسفهٔ مشاء).

مقابل، نفس انسانی دارای تجرد است و حیاتی که به‌واسطهٔ آن تحقق می‌یابد، فراتر از حیات نباتی و حیوانی است. حیات نباتی ناظر به رشد و تغذیه است و حیات حیوانی منشأ حرکت و احساس، اما حیات انسانی ناظر به ادراک، اختیار و تعقل است. از میان تعاریف یادشده، تنها در تعریفی که نفس به‌عنوان جوهری مجرد معرفی می‌شود، تجرد نفس به‌طور کامل مورد توجه قرار گرفته است، هرچند برای تحقق افعال خود، به بدن و ماده تعلق تدبیری می‌یابد.

از آیات قرآن کریم نیز می‌توان چنین استفاده کرد که قِوام و کمال جسم انسانی به نفس وابسته است. آیاتی که از «نشئهٔ جدید» و «نفخ روح» سخن می‌گویند، به‌روشنی بر این معنا دلالت دارند: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ» (مؤمنون: ۱۴).

بر اساس این آیهٔ شریفه، «انشاء خلق جدید» بیانگر تحقق مرتبه‌ای متعالی از وجود انسان و دلالت‌گر بر کمال نهایی خلقت اوست. این مرحله همان مرحله‌ای است که با نفخ روح تحقق می‌یابد (سبحانی، ۱۳۷۷، ص۲۸).

نفخ روح نه‌تنها سبب کمال انسان می‌شود، بلکه منشأ صدور فرمان سجده ملائکه نیز به‌شمار می‌آید؛ چراکه پیش از نفخ روح، حقیقت انسان هنوز به مرتبهٔ کمال نرسیده بود و ازاین‌رو امر به سجده صادر نشد. اما هنگامی‌که روح در انسان دمیده شد و او به مرتبه‌ای جدید از وجود و کمال دست یافت، فرمان سجده ملائکه نیز تحقق یافت: «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طینٍ * فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ» (ص: ۷۱ـ۷۲).

بنابراین، قِوام و کمال انسان نه به بُعد مادی او، بلکه به نفس و روحی وابسته است که با نفخ الهی در او تحقق یافته و حقیقت انسانیت را شکل می‌دهد.

۳ـ۲. بقا و جاودانگی انسان

یکی دیگر از معیارهای اساسی در تعیین شخصیت و حقیقت انسان، وجود ساختی از وجود اوست که هویت انسانی بدان باقی می‌ماند و بدون آن، انسان دیگر انسان نخواهد بود. ازجمله مهم‌ترین ادلهٔ عقلی در اثبات روح، ثبات شخصیت انسان در طول حیات دنیوی است. انسان از آغاز پیدایش تا هنگام مرگ، علی‌رغم همهٔ دگرگونی‌های جسمانی، دارای یک تشخص و هویت واحد باقی می‌ماند؛ حال آنکه بدن انسان به‌واسطهٔ سوخت‌وساز دائمی همواره در حال تغییر است، به‌گونه‌ای‌که هر چند سال یک‌بار تقریباً تمام اجزای مادی آن جایگزین می‌شود. با وجود این دگرگونی مستمر، «منِ» انسانی و هویت شخصی او ثابت و پایدار می‌ماند (فیاضی، ۱۳۹۸، ص۴۵). این ثبات هویتی نشان می‌دهد که حقیقت انسان نمی‌تواند همان بدن مادیِ متغیر باشد. افزون بر این، پس از مرگ نیز با فساد و زوال بدن، روح انسان باقی می‌ماند و دچار نابودی نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷ب، ص۵۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص۵۲۴).

برخی آیات قرآن کریم به‌روشنی به این حقیقت اشاره دارند؛ ازجمله آیه‌ای که می‌فرماید: «قُلْ یَتَوَفَّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱).

اندیشمندان اسلامی از این آیه بر بقای نفس انسان پس از مرگ استفاده کرده و حقیقت انسان را همان نفس دانسته‌اند، نه جسم یا ترکیبی از جسم و روح. استدلال ایشان چنین است که حقیقت انسان همان «شما»یی است که فرشتهٔ مرگ آن را به‌طور کامل می‌گیرد؛ زیرا اگر روح تنها بخشی از حقیقت انسان بود، تعبیر آیه می‌بایست به‌گونه‌ای دیگر بیان شود، مانند «یتوفی بعضکم». حال آنکه قرآن کریم با تعبیر «یتوفاکم» به اخذ تمام حقیقت انسان تصریح کرده است (سبحانی، ۱۳۷۷، ص۲۶).

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه تصریح می‌کند که آیهٔ مذکور از روشن‌ترین آیات قرآن در دلالت بر تجرد نفس است. این آیه در پاسخ به کفاری نازل شده است که معاد و بازآفرینی انسان را محال می‌پنداشتند؛ زیرا حقیقت

انسان را همان بدن مادی او می‌دانستند که پس از مرگ نابود شده و در زمین پراکنده می‌شود: «وَ قالُوا أَ إِذا ضَلَلْنا فِی الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفی خَلْقٍ جَدید» (سجده: ۱۰).

قرآن در آیهٔ بعد، پاسخ این پندار را چنین بیان می‌کند که حقیقت انسان بدن او نیست، بلکه روح اوست که پس از مرگ، به‌طور کامل توسط فرشتگان موکل قبض شده و به‌سوی پروردگار بازگردانده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۶، ص۲۵۲).

از دیگر آیاتی که بر بقای انسان پس از مرگ دلالت دارند، آیاتی هستند که از گفت‌وگوی ملائکه با انسان‌ها در هنگام مرگ سخن می‌گویند؛ ازجمله: «إِنَّ الَّذینَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمی أَنْفُسِهِمْ قالُوا فیمَ کُنْتُمْ...» (نساء: ۹۷).

در این آیه، پس از آنکه ملائکه جان گروهی از مسلمانان را که در صف کفار قرار داشتند می‌گیرند، با آنان به گفت‌وگو پرداخته و از رفتارشان بازخواست می‌کنند... (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۴، ص۸۳). این پرسش و پاسخ، در حالی صورت می‌گیرد که بدن انسان پس از مرگ قادر به هیچ‌گونه فعل، ازجمله تکلم، نیست. این امر به‌روشنی حاکی از وجود حقیقتی فراتر از بدن مادی است (جلیلی‌فر و الهی‌راد، ۱۴۰۰، ص۹۷). با کنار هم نهادن این آیه و آیهٔ ۱۱ سورهٔ سجده، روشن می‌شود که حقیقت انسان همان روح اوست که پس از مرگ باقی می‌ماند.

صدرالمتألهین نیز با استناد به آیات قرآن، بقای روح انسان پس از نابودی کامل بدن را اثبات می‌کند. ازجمله این آیات، آیاتی هستند که برای گروهی خاص، حیات پس از مرگ را اثبات می‌کنند: «وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ یُقْتَلُ فی سَبیلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْیاءٌ» (بقره: ۱۵۴) و «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلُوا فی سَبیلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ» (آل‌عمران: ۱۶۹).

وی تصریح می‌کند که مراد از حیات در این آیات، حیات عقلی و روحانی است و رزق، لذت، بهجت و سروری که برای آنان ذکر شده، همگی ماهیتی معنوی دارند و از سنخ لذت‌های حسی و مادی نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص۱۴۶). این نوع حیات و بهره‌مندی، در عالمی فراتر از عالم ماده و در سایهٔ قرب الهی تحقق می‌یابد.

مجموع معیارهایی که مطرح شد، حقیقت و انسانیت انسان را نفس و روح او دانسته و بدن را تنها ابزار می‌شمارد. اکنون که معلوم شد ساحت اصیل انسان کدام بُعد وجودی اوست، باید سعادتی را تعیین کرد که بیشترین سازگاری را با این ساحت دارد.

علامه مصباح یزدی بر این نکته تأکید می‌کند که انسان در حقیقت یک حیات و یک زندگی واقعی دارد و آن حیاتی است که متناسب با ساحت روحانی اوست. ازاین‌رو انسان تنها یک سعادت حقیقی دارد. هر آنچه در مسیر این سعادت قرار گیرد ـ حتی اگر در ظاهر سعادت دنیوی نامیده شود ـ در طول سعادت حقیقی و بالعرض سعادت محسوب می‌شود، نه بالذات؛ زیرا سعادت دنیوی به‌تنهایی متناسب با حیات ابدی و باقی انسان نیست.

بر این اساس، یا باید پذیرفت که انسان تنها یک سعادت دارد و آن سعادت اخروی است، یا اگر برای انسان نوعی سعادت دنیوی نیز در نظر گرفته شود، تنها در صورتی می‌توان آن را سعادت نامید که در طول سعادت اخروی و مقدمه‌ای برای آن باشد.

۳. ارزیابی

با وجود قوت‌ها و امتیازهای این مبنا، به نظر می‌رسد که باید به برخی از چالش‌های نظری استفاده از این معیارها برای اتخاذ رویکرد درباره نگاه دین درباره سعادت دنیا و آخرت و نقش هر یک از آنها نیز پرداخت. بی‌تردید، نظریهٔ دوگانه‌انگاری نفس و بدن از پشتوانه قابل‌توجهی برخوردار است و بسیاری از فلاسفه، متکلمان و حتی برخی عرفا با استناد به ادلهٔ عقلی و نقلی، از تمایز نفس و بدن و اصالت نفس دفاع کرده‌اند. افزون بر این، بسیاری از آیات و روایات نیز بر تجرد و بقای نفس دلالت دارند و می‌توانند مؤید این دیدگاه باشند. ازاین‌رو اصل تفکیک میان نفس و بدن، از ادلهٔ قابل‌توجهی برخوردار است و نمی‌توان آن را به‌آسانی نادیده گرفت. در مقابل این دیدگاه، دیدگاه صدرالمتألهین قرار دارد که بر اساس آن، نفس و بدن دو حقیقت کاملاً منفک از یکدیگر نیستند، بلکه میان آن دو نوعی اتحاد برقرار است. بر مبنای نظریهٔ صدرالمتألهین، نفس انسانی در آغاز حدوث، مادی است و در پرتو حرکت جوهری، از مرتبهٔ مادی به مرتبهٔ تجردی سیر می‌کند و در نهایت، برای برخی انسان‌ها، به تجرد محض می‌رسد (سعیدی، ۱۳۹۳، ص۱۳).

صدرالمتألهین برای تبیین این دیدگاه، ادلهٔ متعددی اقامه کرده و در مقابل، به ادلهٔ قائلان به دوگانه‌انگاری نفس و بدن نیز اشکالاتی وارد ساخته است. چالش‌هایی که در این پژوهش مطرح شد نیز درواقع، ناظر به برخی از همین ادله و اشکالات صدرایی است. برای نمونه، یکی از ادلهٔ صدرالمتألهین که در چالش چهارم بدان اشاره خواهد شد، ناظر به نحوهٔ ادراک دردهای بدنی است. درد عارض‌شده بر بدن، توسط نفس ادراک می‌شود و همین ارتباط میان حالات بدنی و ادراکات نفسانی، از منظر ملاصدرا، با تلقی بدن به‌عنوان ابزاری صرف که خارج از حقیقت انسان باشد، سازگار نیست.

بر این اساس، درصورتی‌که مبنای علامه مصباح یزدی به گونه‌ای تقریر شود که بدن صرفاً ابزاری برای نفس و فاقد هرگونه اصالت در هویت انسان تلقی گردد، با چالشی جدی در تبیین معاد جسمانی روبه‌رو خواهد شد. بر اساس این تقریر، بدن تنها تا زمانی موضوعیت دارد که وسیله‌ای برای استکمال نفس در دنیا باشد؛ زیرا نفس برای تحصیل علوم، انجام افعال اختیاری و کسب فضایل، نیازمند ابزار بدن است. بنابراین، ارزش بدن ارزشی تبعی و مقدمی خواهد بود و نه استقلالی.

۱ـ۳. چالش نخست. چالش نظریهٔ ابزارانگاری بدن با مسئلهٔ معاد جسمانی

این تحلیل درباره نشئهٔ آخرت با دشواری مواجه می‌شود. مطابق آموزه‌های اسلامی، نفس پس از پایان زندگی

دنیوی، مسیر تکامل اختیاری خود را به پایان رسانده و نتیجهٔ اعمال خویش را مشاهده می‌کند. ازاین‌رو بدن دیگر نقشی در استکمال نفس ندارد. در چنین صورتی این پرسش اساسی مطرح می‌شود که اگر فلسفهٔ وجود بدن، صرفاً ابزار بودن آن برای تکامل نفس است، چه ضرورتی برای بازگشت بدن در قیامت وجود خواهد داشت؟

حال آنکه معاد جسمانی از آموزه‌های قطعی قرآن کریم و روایات اسلامی است و بازگشت بدن در قیامت حقیقتی انکارناپذیر به‌شمار می‌رود. اگر بدن هیچ نقشی جز ابزار استکمال نفس نداشته باشد، با پایان یافتن مرحلهٔ تکامل، فلسفهٔ وجودی آن نیز پایان می‌یابد و دیگر دلیلی برای حضور آن در آخرت باقی نخواهد ماند. ازاین‌رو ابزارانگاری محضِ بدن، در تبیین چرایی معاد جسمانی با دشواری جدی مواجه است.

بر این اساس، طرف‌داران این مبنا ناگزیرند یکی از دو راه را برگزینند، یا از ابزارانگاری صرف بدن دست بردارند و برای بدن، افزون بر نقش ابزاری، نوعی دخالت حقیقی در هویت و سعادت انسان قائل شوند؛ یا آنکه معاد جسمانی را به گونه‌ای تأویل کنند که با ظاهر آیات و روایات ناسازگار خواهد بود. ازاین‌رو به نظر می‌رسد نظریهٔ ابزارانگاری محضِ بدن، هرچند در تبیین رابطهٔ نفس و بدن در دنیا از انسجام قابل‌توجهی برخوردار است، در تبیین فلسفی معاد جسمانی با چالشی اساسی روبه‌روست.

۲ـ۳. چالش دوم. چالش ارزش مستقل امور دنیوی در نسبت با سعادت اخروی

اگر معیار نهایی ارزش افعال اختیاری و نیز سعادت دنیوی، کمال نهایی انسان، یعنی قرب الهی و سعادت ابدی باشد، لازمهٔ آن این است که هر امری تنها در صورتی ارزشمند تلقی شود که انسان را به این غایت نهایی نزدیک سازد. بر این اساس، ارزش امور دنیوی، ارزشی غیری، تبعی و مقدمی خواهد بود، نه ارزشی بالاصاله و استقلالی. درنتیجه، در ساحت دنیا نیز تنها اموری واجد ارزش‌اند که در مسیر تحقق سعادت ابدی و وصول به مطلوب نهایی قرار گیرند، و هر آنچه از این مسیر خارج باشد، فاقد ارزش واقعی خواهد بود.

بر پایهٔ این مبنا، اگر جامعه‌ای کافر، منکر مبدأ و معاد و حتی معاند با دین باشد، هرچند در عمل به اصولی همچون عدالت، نظم، سخاوت و سایر ارزش‌های اخلاقی که به سامان‌یافتگی و سعادت دنیوی می‌انجامد پایبند باشد، چون این افعال به سعادت اخروی و قرب الهی منتهی نمی‌شوند، در نهایت به سعادت ابدی دست نخواهد یافت و ازآنجاکه معیار نهایی ارزش، تحقق همان سعادت اخروی است، این پرسش به‌طور جدی مطرح می‌شود که آیا چنین افعالی اساساً از هرگونه ارزش تهی خواهند بود؟

در اینجا مسئله به شکل دقیق‌تری رخ می‌نماید: اگر دو جامعهٔ کافر و معاند را در نظر بگیریم که یکی از آنها به اصول اخلاقی‌ای چون عدالت، نظم اجتماعی و رعایت حقوق دیگران پایبند است، و جامعهٔ دیگر فاقد این التزام‌هاست، آیا از منظر اسلام و بر اساس مبنای یادشده، عملکرد هر دو جامعه یکسان و فاقد هرگونه ارزش تلقی می‌شود؟ آیا نمی‌توان ـ حتی در چارچوب این نظریه ـ میان جامعه‌ای که عملاً مطابق با بخش مهمی از

اصول اخلاقی مورد تأکید دین رفتار می‌کند و جامعه‌ای که به‌کلی از این اصول تهی است، نوعی ترجیح و برتری قائل شد؟

طرح این پرسش، ناظر به تبیین دقیق‌تر نسبت ارزش اخلاقی، نیت، ایمان و غایت فعل در منظومهٔ فکری آیت‌الله مصباح یزدی است و نشان می‌دهد که نظریهٔ ارزش‌گذاری مبتنی‌بر سعادت نهایی، نیازمند تفکیک سطوح مختلف ارزش (اخروی، دنیوی، اجتماعی و اخلاقی) و تبیین جایگاه هر یک در داوری نهایی است.

۳ـ۳. چالش سوم. چالش نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی در تبیین کمال انسانی

اگر فردی به سعادت اخروی دست یابد، بی‌آنکه در حیات دنیوی خود از سعادت برخوردار بوده باشد، آیا از حیث کمال وجودی با فردی که هم در دنیا سعادتمند بوده و هم در آخرت، در یک سطح قرار می‌گیرد یا خیر؟

بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، ارزش سعادت دنیوی تنها در قیاس با سعادت اخروی معنا می‌یابد؛ به‌این‌معنا که سعادت دنیا ضرورت بالقیاس دارد، نه ضرورت بالذات، و از خودِ استقلالی و حقیقت اصیل برخوردار نیست. درنتیجه، اگر سعادت دنیوی صرفاً دارای ارزش مقدمی و تبعی باشد و فاقد هرگونه ارزش بالاصاله تلقی شود، لازمهٔ این مبنا آن خواهد بود که میان کسی که هم سعادت دنیوی دارد و هم سعادت اخروی، و کسی که تنها از سعادت اخروی برخوردار است، تفاوتی از حیث کمال نهایی وجود نداشته باشد؛ چراکه در هر دو فرض، غایت نهایی ـ یعنی سعادت اخروی ـ تحقق یافته است.

بااین‌حال، این نتیجه با داوری وجدانی ناسازگار می‌نماید؛ زیرا به‌روشنی درمی‌یابیم که انسانی که در هر دو ساحت دنیا و آخرت به سعادت دست یافته است، از حیث کمال انسانی کامل‌تر از کسی است که تنها سعادت اخروی را داراست. این داوری وجدانی نشان می‌دهد که سعادت دنیوی، هرچند در مرتبه‌ای فروتر از سعادت اخروی قرار دارد، نمی‌تواند به‌کلی فاقد هرگونه حقیقت و ارزش وجودی ذاتی تلقی شود.

ازاین‌رو اگر گفته شود که سعادت اخروی دارای اصالت و حقیقت است و سعادت دنیوی جز نقش مقدمی هیچ حقیقتی ندارد، و بر این اساس، فردی که در دنیا سعادتمند نبوده، ولی در آخرت به بالاترین مراتب سعادت رسیده است، از حیث کمال با فردی که هم در دنیا و هم در آخرت سعادتمند بوده است، در یک مرتبه قرار دارد، این پرسش به‌طور جدی مطرح می‌شود که آیا چنین همسان‌انگاری‌ای قابل دفاع است؟ و آیا می‌توان این دو وضعیت را ـ با وجود تفاوت آشکار در ساحت تجربهٔ زیستهٔ انسانی و تحقق فضایل در دنیا ـ از نظر کمال انسانی کاملاً یکسان فرض کرد؟

طرح این پرسش، ضرورت بازاندیشی در نحوهٔ تبیین حقیقت، مراتب و کارکرد سعادت دنیوی در منظومهٔ فکری آیت‌الله مصباح یزدی را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که صرفِ تقلیل ارزش سعادت دنیا به مقدمیت محض، با برخی بدیهیات وجدانی و تحلیل‌های وجودشناختی سازگار نیست.

۴ـ۳. چالش چهارم. چالش نظریهٔ ابزارانگاری بدن بر پایه شواهد تجربی و قرآنی

به نظر می‌رسد نسبت بدن با انسان را نمی‌توان صرفاً در حد یک ابزار خارجی تقلیل داد. هرچند ثبات هویت شخصی انسان به نفس و روح او وابسته است، اما این امر به‌معنای بی‌نقش بودن بدن در تحقق حقیقت انسان نیست. به بیان دیگر، نمی‌توان انسان را صرفاً روح دانست و بدن را کاملاً خارج از حقیقت او تلقی کرد. دلیل که می‌تواند بر وجود نوعی اتحاد میان نفس و بدن دلالت کند و بدن را جزء حقیقت انسان بداند تجربهٔ مستقیم دردهای جسمانی است. انسان هنگام آسیب دیدن بدن، صرفاً از مشاهده آسیب به یک موجود بیرونی ناراحت نمی‌شود؛ بلکه خودِ او درد را احساس می‌کند. برای مثال، هنگامی‌که دست انسان آسیب می‌بیند، شخص نمی‌گوید «دست من آسیب دیده و من از آسیب دیدن آن ناراحتم»؛ بلکه مستقیماً می‌یابد که «من درد دارم».

این مسئله نشان می‌دهد که رابطهٔ نفس و بدن را نمی‌توان صرفاً رابطه‌ای شبیه علاقه و وابستگی میان دو موجود مستقل دانست. اگر بدن چیزی کاملاً جدا از نفس بود و نفس فقط به آن علاقه داشت، آسیب بدن نهایتاً می‌توانست موجب ناراحتی ذهنی یا خیالی نفس شود؛ همان‌گونه که وقتی شخصی آسیب دیدن فرزند یا دوست خود را مشاهده می‌کند، از این حادثه متأثر می‌شود، اما درد جسمانیِ ناشی از جراحت او را شخصاً احساس نمی‌کند.

در انسان، اما وضعیت متفاوت است؛ زیرا دردِ واردشده به بدن مستقیماً در «من» تجربه می‌شود. بنابراین، همان حقیقتی که دارای ادراکات عقلی و ذهنی است، درد و لذت حسی را نیز به‌طور مستقیم تجربه می‌کند. این امر می‌تواند مؤیدی باشد بر اینکه نفس و بدن در انسان صرفاً دو موجود کنار یکدیگر نیستند، بلکه میان آن دو نوعی وحدت و اتحاد حقیقی برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۱۳۴).

همچنین هنگامی‌که به آیات قرآن درباره آفرینش انسان مراجعه می‌کنیم، شواهدی در اختیار ما قرار می‌گیرد که نشان می‌دهد بدن نیز در شکل‌گیری حقیقت انسانی سهم دارد. بر این اساس، در ادامه آیاتی که مؤید این معنا هستند بررسی شده و نحوه دلالت آنها بر مدعای یادشده تبیین خواهد شد.

وقتی به مجموعه آیاتی که به آفرینش انسان پرداخته‌اند توجه می‌کنیم، با این واقعیت روبه‌رو می‌شویم که انسان از روح و بدن تشکیل شده است. در نگاه نخست، این دسته از آیات بیش از هر چیز با رویکرد ابزارانگارانه سازگار به نظر می‌رسند؛ زیرا از دو ساحت روح و بدن سخن می‌گویند و ممکن است چنین تصور شود که با نظریهٔ ترکیب اتحادی نفس و بدن ناسازگارند. بااین‌حال، دقت بیشتر در این آیات نشان می‌دهد که مقصود آنها صرفاً بیان دو مرتبه یا دو ساحت از وجود انسان است، نه اثبات دو جوهر کاملاً مستقل و متمایز که یکی صرفاً ابزار باشد و دیگری تمام حقیقت و هویت انسان را تشکیل دهد.

بر این اساس، آیاتی که به آفرینش و سیر تکاملی انسان پرداخته‌اند را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دستهٔ نخست، آیاتی هستند که بر جنبهٔ مادی و جسمانی انسان تأکید دارند. برای نمونه، خداوند در آیات ۵۳ـ۵۵ سورهٔ طه

می‌فرماید: «الَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ مَهْداً وَ سَلَکَ لَکُمْ فیها سُبُلاً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتَّی * مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فیها نُعیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ تارَةً أُخْری». این آیات به‌روشنی منشأ مادی انسان را یادآور می‌شوند و بازگشت بدن او به زمین و خروج دوباره از آن را مورد توجه قرار می‌دهند.

در مقابل، دستهٔ دیگری از آیات ناظر به ساحت غیرمادی و روحانی انسان هستند. ازجمله، خداوند در آیهٔ ۱۱ سورهٔ سجده درباره حقیقت مرگ می‌فرماید: «قُلْ یَتَوَفّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ». در این آیه، آنچه به هنگام مرگ توسط فرشته مرگ دریافت می‌شود، حقیقت انسان است؛ حقیقتی که با نابودی بدن از بین نمی‌رود و پس از مرگ نیز مسیر خود را به سوی پروردگار ادامه می‌دهد.

بر اساس آیات، در اینکه بدن بخشی از حقیقت انسان است، نه خارج از او، به این صورت است که آیات بسیاری به خلقت مادی انسان توجه دارد که خود این آیات چند دسته هستند:

دستهٔ اول، آیاتی منشأ پیدایش انسان را امور طبیعی می‌داند. این آیات خلقت انسان را اموری از قبیل زمین «الَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ مَهْداً وَ سَلَکَ لَکُمْ فیها سُبُلاً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتَّی * مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فیها نُعیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ تارَةً أُخْری» (طه: ۵۳و۵۵)؛ خاک «هُوَ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ تُرابٍ» (غافر: ۶۷)؛ آب «وَ هُوَ الَّذی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً وَ کانَ رَبُّکَ قَدیرا» (فرقان: ۵۴)؛ گل: «هُوَ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ طینٍ» (انعام: ۲)؛ منی و نطفه: «خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذا هُوَ خَصیمٌ مُبین» (نحل: ۴)؛ «أَ لَمْ یَکُ نُطْفَةً مِنْ مَنِیٍّ یُمْنی * ثُمَّ کانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّی» (قیامت: ۳۷–۳۸) می‌داند.

دستهٔ دوم، آیاتی که به سیر تطور زندگی بشر تا هنگام مرگ را به صورت طبیعی تصویر می‌کند: «یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَیْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَیِّنَ لَکُمْ وَ نُقِرُّ فِی الْأَرْحامِ ما نَشاءُ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی ثُمَّ نُخْرِجُکُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّکُمْ وَ مِنْکُمْ مَنْ یُتَوَفّی وَ مِنْکُمْ مَنْ یُرَدُّ إِلی أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِکَیْلا یَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئاً وَ تَرَی الْأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهیج» (حج» ۵)؛ «اللَّهُ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَیْبَةً یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ هُوَ الْعَلیمُ الْقَدیر» (روم: ۵۴).

دستهٔ سوم، آیاتی که جسمانیت انسان را برجسته می‌کند و آن آیاتی است که مربوط به نحو حشر و روز قیامت است: «وَإِذَا الْقُبُورُ بُعثِرَت» (انفطار: ۴)؛ و پرسش و پاسخ‌هایی که در مورد نحوه حشر انسان در قرآن «وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمیم * قُلْ یُحْییهَا الَّذی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلیم» (یس: ۷۸–۷۹)؛ «أَیَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ * بَلی قادِرینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ» (قیامت: ۳–۴).

وجه استدلال به این آیات، این‌گونه است که:

نخست آنکه در آیات مربوط به خلقت انسان، خطاب را مستقیماً متوجه خود انسان می‌کند و می‌فرماید: «شما را

از زمین آفریدیم، به همان بازمی‌گردانیم و بار دیگر از همان خارج می‌کنیم.» دقت در این تعابیر نشان می‌دهد که قرآن آفرینش از خاک، آب، گل و مانند آن را به خود انسان نسبت می‌دهد، نه صرفاً به بدن او. ازاین‌رو ظاهر آیات آن است که این امور مادی در حقیقت انسان بی‌نقش نیستند.

ممکن است گفته شود مقصود آیات این است که بدن انسان از خاک آفریده شده و ازآنجاکه بدن به انسان تعلق دارد، این آفرینش به خود انسان نسبت داده شده است. اما این برداشت با ظاهر آیات چندان سازگار نیست؛ زیرا قرآن در موارد متعدد همین تعبیر را تکرار کرده و همواره خلقت از خاک و دیگر عناصر مادی را به خود انسان نسبت داده است. اگر مقصود صرفاً بدن بود، باید دست‌کم در برخی موارد به این تفکیک اشاره می‌شد و آفرینش خاکی به بدن انسان نسبت داده شود، درحالی‌که چنین چیزی در این آیات دیده نمی‌شود.

علاوه بر این، قرآن مراتب شکل‌گیری و تکامل انسان را نیز با همین عناصر و تحولات مادی توضیح می‌دهد. از خاک و نطفه و علقه و مضغه گرفته تا مراحل رشد در دنیا، همگی به‌عنوان مراحل تکون انسان معرفی شده‌اند. همچنین قرآن از حرکت انسان از ضعف به قوت و سپس از قوت به ضعف سخن می‌گوید که بیانگر وضعیت جسمانی اوست. نکتهٔ مهم این است که قرآن این تحولات را تحولات خود انسان می‌داند، نه تحولات چیزی که انسان صرفاً از آن استفاده می‌کند. برای مثال، قرآن نمی‌گوید بدن انسان از نطفه به علقه و از علقه به مضغه تبدیل می‌شود، بلکه این مراحل را مراحل آفرینش و تکامل خود انسان معرفی می‌کند. اگر بدن صرفاً ابزاری در اختیار حقیقتی دیگر بود، مانند قلم در دست نویسنده یا مرکب در اختیار سوارکار، تحولات آن را نمی‌توانستیم عین تحولات انسان بدانیم. درحالی‌که قرآن از آغاز پیدایش نطفه تا دوران ضعف و پیری، همهٔ این دگرگونی‌ها را به خود انسان نسبت می‌دهد. این نحوهٔ بیان نشان می‌دهد که بدن صرفاً وسیله‌ای در اختیار انسان نیست، بلکه در تحقق و هویت او نقش حقیقی دارد.

بنابراین، هرچند این آیات در مقام انکار نفس و ساحت غیرمادی انسان نیستند و آیات دیگری بر وجود چنین ساحتی دلالت دارند، اما دست‌کم نشان می‌دهند که بدن را نیز نمی‌توان امری کاملاً بیرون از حقیقت انسان و صرفاً ابزاری برای او دانست. بر اساس ظاهر این آیات، بدن نیز در کنار نفس در تحقق و هویت انسان نقش دارد و بخشی از حقیقت او را تشکیل می‌دهد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ «مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی» در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی انجام شد. حاصل بررسی‌ها نشان می‌دهد که تبیین نسبت میان سعادت دنیوی و اخروی در این منظومهٔ فکری، بر تلقی دوگانه و گسسته از حیات انسانی استوار نیست؛ بلکه از مبانی کلامی و انسان‌شناختی‌ای سرچشمه می‌گیرد که حیات انسان را حقیقتی واحد و غایت آن را کمالی واحد، یعنی قرب الهی،

می‌داند. بر این اساس، سعادت دنیوی و سعادت اخروی دو غایت مستقل و هم‌عرض نیستند، بلکه دو مرتبهٔ طولی از مسیر واحد کمال انسان به‌شمار می‌آیند.

بر پایهٔ این تلقی، سعادت دنیوی، هرچند در قیاس با سعادت اخروی از اصالت ذاتی برخوردار نیست، به‌مثابه مقدمه‌ای ضروری و بستری برای تحقق کمال انسانی، جایگاهی اساسی در نظام سعادت دارد. انسان در متن حیات دنیوی و از رهگذر افعال و انتخاب‌های اختیاری خویش، استعدادهای وجودی خود را فعلیت می‌بخشد و زمینهٔ نیل به کمال نهایی را فراهم می‌سازد. ازاین‌رو رابطهٔ دنیا و آخرت در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی، رابطه‌ای طولی و غایت‌مند است؛ به‌گونه‌ای‌که دنیا با حفظ جایگاه مقدمی و ابزاری خود، در نسبت با آخرت معنا می‌یابد و سعادت دنیویِ مطلوب، سعادتی است که در مسیر تحقق سعادت اخروی قرار گیرد.

برآمد این مبانی در ساحت تربیتی آن است که حیات دنیوی و برخورداری از امکانات آن، نه غایت نهایی تربیت انسان، بلکه زمینه و ابزار حرکت او در مسیر کمال عبودی تلقی شود. در ساحت اجتماعی نیز تأمین عدالت، امنیت و رفاه، نه در جهت اصالت‌بخشی به دنیا، بلکه به منظور فراهم آوردن شرایط مناسب برای رشد و تعالی انسان‌ها ضرورت می‌یابد. بدین‌ترتیب، در این چارچوب، نه رها کردن دنیا و گسستن از مقتضیات حیات مادی می‌تواند تأمین‌کنندهٔ سعادت اخروی باشد و نه تأمین سعادت دنیوی به هر شیوه‌ای مشروعیت می‌یابد؛ بلکه ارزش و مطلوبیت فعالیت‌ها و برخورداری‌های دنیوی، در گرو نسبت آنها با غایت نهایی انسان و جهت‌گیری آنها به سوی قرب الهی است.

در نهایت، می‌توان گفت مبانی انسان‌شناختی اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی، سعادت دنیوی را از یک‌سو از اصالت مستقل می‌اندازد و از سوی دیگر، آن را از جایگاه یک امر زائد یا بی‌اعتبار خارج می‌کند؛ سعادت دنیوی، در این تلقی، مقدمه و زمینهٔ تحقق سعادت اخروی است و از همین رهگذر ارزش خود را می‌یابد. بنابراین، «مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی»، نه به‌معنای تقدم ارزشی دنیا بر آخرت، بلکه ناظر به تقدم رتبی و زمینه‌ای آن در مسیر تحقق کمال نهایی انسان است؛ تقدمی که در پرتو جهت‌گیری قربی، میان سامان‌یافتگی حیات دنیوی و نیل به سعادت جاودانه پیوند برقرار می‌کند.

بااین‌حال، این دیدگاه، با وجود برخورداری از مبانی و استدلال‌های قابل‌توجه، با چالش‌های مهمی نیز مواجه است که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آنها گذشت. بررسی این چالش‌ها نشان می‌دهد که برخی از لوازم این دیدگاه ممکن است با شواهد عقلی، تجربی و نقلی سازگار نباشد و ازاین‌رو نمی‌توان بدون بررسی و ارزیابی این اشکالات، آن را به‌عنوان دیدگاهی نهایی در تبیین نسبت نفس و بدن پذیرفت.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات*. قم: البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷الف). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷ب). *نفس شفا*. ترجمه و شرح محمدحسین نائیجی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ـ الف). *شرحی الإشارات*. شارح نصیرالدین طوسی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ـ ب). *التعلیقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ترکاشوند، احسان (۱۳۹۰). مصداق کمال انسان از دیدگاه استاد مصباح با نگاهی بر قرآن و روایات. *معرفت*، ۱۶۴، ۵ـ۱۸.

جلیلی‌فر، علیرضا و الهی‌راد، صفدر (۱۴۰۰). نقش هدف و کمال نهایی انسان در علوم انسانی اسلامی بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۱ (۱۳)، ۹۳–۱۰۸.

سبحانی، جعفر (۱۳۷۷). *اصالت روح از نظر قرآن*. قم: مؤسسهٔ امام صادق.

سعیدی، احمد (۱۳۹۳). دستاوردهای نظریهٔ حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی. *معرفت فلسفی*، ۴ (۱۱)، ۱۱–۳۸.

صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *اسرار الآیات و أنوار البینات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ اسلامی.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۰ق). *نهایة الحکمة*. تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۲ق). *بدایة الحکمة*. تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: دارالمعرفة.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*. بیروت: دار الأضواء.

فیاضی، غلامرضا (۱۴۰۰). *علم‌النفس فلسفی*. تدوین جعفر الحکیم. قم: زین العابدین.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۸). *درس‌نامه علم النفس فلسفی*. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. تهران: سمت.

کریمیان صیقلانی، علی (۱۳۹۳). *علم‌النفس فلسفی در اندیشهٔ ابن‌سینا*. قم: ادیان.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به سوی خودسازی*. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *سیمای پیامبر اعظم در آینه نهج‌البلاغه*. نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش محمد شهرابی. چ چهارم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳الف). *جرعه‌ای از دریای راز*. تدوین و نگارش محمدعلی محیطی اردکان. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ب). *سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های امام سجاد*. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. چ دوم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ج). *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، تدوین حسینعلی عربی و محمدمهدی نادری قمی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *قرآن‌شناسی*. تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا. چ ششم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. چ نهم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). *شرح نهایة الحکمة*. تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت. چ چهارم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶الف). *نظریه سیاسی اسلام*. نگارش کریم سبحانی. چ هشتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ب). *رهتوشه*. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸الف). *در جستجوی عرفان اسلامی*. تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ب). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. چ دهم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ج). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸د). *آموزش عقاید*. چ یازدهم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *انسان‌شناسی*. تدوین محمود فتحعلی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.