



معرفت فلسفی

سال دوازدهم، شماره چهارم
تابستان ۱۳۹۴

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: رضا اکبریان

جانشین سر دبیر: محمود فتحعلی

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ویراستار: سیدمرتضی طباطبایی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به فصلنامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

هیئت تحریریه:

دکتر احمد احمدی: استاد - دانشگاه تهران - فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی: استاد - دانشگاه شهید بهشتی - فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان: استاد - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی: استاد - دانشگاه قم - فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر: دانشیار - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری: دانشیار - دانشگاه تهران - فلسفه

دکتر محمد فنایی: دانشیار - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه غرب

مقاله‌های این نشریه در سایت www.isc.gov.ir و www.sid.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم
صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ (تلفن: ۳۲۱۱۳۴۶۸ و ۳۲۹۳۶۰۰۸ (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴) دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳
پست الکترونیک: marifat@qabas.net وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle ۱۷۲ صفحه - ۳۵۰۰ تومان

معرفت فلسفی فصل نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه‌آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی را از طریق وبگاه نشریه (<http://nashriyat.ir/SendArticle>) ارسال و انتقادات و پیشنهادات را به نشانی marifat@qabas.net ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب نمایید.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری نمایید. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله باید ۱۵۰-۱۷۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، تعریف مسئله، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است:

الف. ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله خوب توصیف و تحلیل شود.

ب. پیشینه تحقیق و جنبه نوآوری در مقاله مشخص شود.

ج. آراء و دیدگاه‌ها، به همراه ادله آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.

د. نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.

ه. نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.

و. نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام‌خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله. (منابع داخل، بین‌متنی می‌باشد).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر بین ۲ الی ۴ از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست

۷	تأملی در ادله وحدت شخصی وجود.....
	که محمد علی محیطی اردکان - محمد فنایی اشکوری
۳۳	ضرورت علی و معلولی از دیدگاه استاد فیاضی
	که سید محمد جواد میرجعفری میاندهی - یار علی کرد فیروزجائی
۵۹	رابطه شیطان با قوه وهم در حکمت متعالیه
	که محمد کاظم فرقانی - جواد رضائی
۸۱	تحلیل هستی‌شناختی مصلحت در میزان
	که مهدی برهان مهریزی - مجتبی مصباح
۱۰۷	دور معی
	که حمیدرضا مقیمی اردکانی - محمود فتحعلی
۱۲۵	پیامدهای اخلاقی - تربیتی نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس
	که محمد عباس زاده جهرمی - عسکر دیرباز
۱۴۹	نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دهم - دوازدهم (شماره‌های ۳۷-۴۸)
۱۵۷	الملخص
4	ABSTRACTS

تأملی در ادله وحدت شخصی وجود

محمد علی محیطی اردکان / دانش‌پژوه دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

mohiti@qabas.net

محمد فنایی اشکوری / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

eshkevari@qabas.net

پذیرش: ۹۴/۲/۱۹

دریافت: ۹۳/۷/۲۵

چکیده

بحث وحدت وجود (با تفاسیر پرشماری که از آن ارائه شده است) از دشوارترین مباحث عرفان و فلسفه است؛ بحثی که مبتنی بر شهود عارف است و در قرن‌ها قبل از اسلام ریشه دارد. مقاله حاضر که درصدد بررسی ادله وحدت شخصی وجود با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی انتقادی است، پس از بیان مدعای وحدت شخصی و تمایز آن با وحدت تشکیکی وجود در فلسفه، به بررسی مهم‌ترین ادله وحدت وجود پرداخته و در پایان، اصولی را برای فهم بهتر مدعای عرفا در بحث وحدت شخصی وجود ذکر کرده است. ادله وحدت شخصی را می‌توان در چهار دسته شهود، گزارش‌های متواتر این شهود، آیات و روایات، و براهین عقلی جای داد. به نظر می‌رسد در این میان، شهود می‌تواند به منزله بهترین دلیل بر مدعای وحدت شخصی معرفی شود؛ البته در صورتی که محتوای شهود، دقیقاً همان مدعای وحدت شخصی باشد. عدم وابستگی عرفان عملی به فهم دقیق این مسئله در عرفان نظری، لزوم پذیرش کثرت، تمایز خدا و خلق، و نفی حلول و اتحاد از اصولی هستند که باید در مسئله وحدت شخصی وجود کانون توجه قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، عرفان، فلسفه، کثرت، برهان.

مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه و عرفان، مسئله وحدت و کثرت وجود است. عرفا و فلاسفه به دقتی بودن و دشواری این بحث اذعان دارند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۴۸؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲). اختلاف نظر در این مسئله چنان است که گاه اعتقاد به توحید ناب با پذیرش وحدت شخصی وجود گره زده می شود و گاه قایلان به وحدت شخصی، تکفیر می شوند. امام خمینی علیه السلام ضمن تأکید بر لزوم فهم دقیق اصطلاحات یک علم و مذمت قضاوت بدون علم درباره اندیشه های عالمان می گوید:

اگر خدای تبارک و تعالی از ما سؤال کند که شما که مثلاً معنای «وحدت وجود» را به حسب مسلک حکما نمی دانستید و از عالم آن علم و صاحب آن فن اخذ نکردید و تعلم آن علم و مقدمات آن را نکردید، برای چه کورکورانه آنها را تکفیر و توهین کردید، ما در محضر مقدس حق چه جوابی داریم بدهیم جز آنکه سر خجالت به زیر افکنیم؛ و البته این عذر پذیرفته نیست که «من پیش خود چنین گمان کردم». هر علمی مبادی و مقدماتی دارد که بدون علم به مقدمات، فهم نتیجه میسر نیست؛ خصوصاً مثل چنین مسئله دقیقه که پس از عمرها زحمت باز فهم اصل حقیقت و مغزای آن به حقیقت معلوم نشود. چیزی را که چندین هزار سال است حکما و فلاسفه در آن بحث کردند و موشکافی نمودند، تو می خواهی با مطالعه یک کتاب یا شعر مثنوی مثلاً با عقل ناقص خود ادراک آن کنی! البته نخواهی از آن چیزی ادراک کرد - رحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعدَّ طوره (موسوی خمینی، بی تا، ص ۳۸۹ و ۳۹۰).

در سنت هندی اوپانیشادها که به ۸۰۰ تا ۵۰۰ سال پیش از میلاد بازمی گردد، برهمن حاضر در همه جا و درون همه چیز دانسته شده است (ر.ک: داراشکوه، ۱۳۵۶، ص ۳۳۱). استیس منطوق زیان اوپانیشادها را یکسانی و یگانگی خدا و جهان می داند و می گوید:

اوپانیشادها - که من به عنوان مهم ترین متون اساسی حکمت ودانتا گرفته ام که

فلسفه‌های بعدی، نظیر فلسفه‌های سانکارا و رامانوجا عمدتاً مبتنی بر آن است -
زبانی دارد که اگر صرفاً به منطوقش توجه شود، قابل به یکسانی و یگانگی خدا و
جهان است (استیس، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵).

ریشه بحث از وحدت و کثرت هستی در مغرب‌زمین را می‌توان تا فلسفه پیش از سقراط دنبال
کرد. هرا کلیتوس از عقل جهانی که فقط واحد است و در درون همه اشیا وجود دارد، سخن گفته
است (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰). پس از دوره پیش‌سقراطی که فلاسفه به نوعی دنبال ارجاع کثرات
به یک اصل بودند، بحث از وحدت و کثرت وجود در فلسفه افلاطون با پذیرش کثرات دنبال
شده است. اپیکوریان نه تنها کثرات طبیعی، که خدایان انسان‌صفت را نیز پذیرفتند (همان، ص
۱۳۱). اگر وحدت وجود به معنای حضور شامل وجودی نامتناهی باشد، باید فلوپین (م ۲۷۰م)
را از قایلان به آن دانست. وی پذیرش چنین معنایی از وحدت وجود را به همه معتقدان به
خداوند نسبت می‌دهد (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۳۸-۹۴۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ص
۵۳۷-۵۳۵). رواقیون خدا را نفس حال در جهان می‌دانند و می‌توان آنها را همه‌خداانگار دانست
(کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۵ و ۴۴۵).

در قرون وسطا بیشتر عرفان مبتنی بر مسیحیت مطرح است و تمام تلاش‌ها در راستای تبیین
عقاید مسیحی از جمله تثلیث است. رگه‌های بحث وحدت وجود در عالم مسیحیت را باید در
متون مقدس جست‌وجو کرد. شاید بتوان با بازسازی برهان آنسلم (۱۱۰۹-۱۰۳۷)، مقتضای اکمل
و اشرف موجودات را خدای واحد نامتناهی دانست و به یک معنا قول به وحدت وجود را از
لوازم برهان وجودشناختی به‌شمار آورد. آکوئیناس نیز به حضور شامل خدا و احاطه وی بر همه
چیز اشاره کرده و خدا را عین وجود دانسته است. اکهارت (۱۳۲۷-۱۲۶۰)، جهان را دارای وجود
مستقل از خدا نمی‌داند، بلکه عالم ازلی را پرتوی از خدا معرفی می‌کند. خدا در اندیشه اکهارت
احد است و غیر از او هیچ چیزی وجود ندارد. وی به لوازم قول به وحدت وجود هم توجه داشته و
به مباحثی مانند توجیه کثرات و توجیه شرور پرداخته است (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰ و ۲۰۱).

برخی مکاتب فلسفی، وحدت وجود مادی را پذیرفته‌اند و خدا را چیزی جز مجموع جهان

نمی‌دانند. یگانه‌نگاری (Monism) لزوماً به این معنا نیست که واحدی به نام ماده یک‌پارچه وجود دارد، بلکه در تاریخ فلسفه تفسیر ایدئالیستی نیز از آن ارائه شده و برخی همه عالم ماده را به ایده باز گردانده‌اند؛ اندیشه‌ای که ایدئالیسم آلمانی قرن نوزدهم، نمونه روشن آن است. برخی نیز خدا را جهان، و جهان را خدا انگاشته‌اند و در کنار پذیرش کثرت، پنتئیزم را پذیرفته‌اند (فنایی اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲ و ۱۳۳ و ۱۴۳). به عقیده صدرالمতألهین، بازگشت این اقوال به کفر محض است و کسی نمی‌تواند آنها را به عرفای مسلمان نسبت دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۵ و ۳۴۶). اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) را می‌توان از قایلان به پنتئیزم فلسفی دانست. وی از راه استدلال به این نتیجه می‌رسد که خدا و طبیعت یک چیز هستند. البته از اندیشه‌های وی دو تفسیر مادی و الهی شده است؛ هرچند قرآینی که در سخنان وی وجود دارند، اندیشه ماتریالیستی را بر نمی‌تابند (ر.ک: فنایی اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۲۱ و ۲۲). وی با تخطئه فهم حکمای مدرسی و نیز دکارت به دلیل توجه نداشتن به لوازم جوهر نامتناهی، معتقد شد که اگر جوهری نامتناهی پذیرفته شود، دیگر جایی برای جوهر جسم و نفس نخواهد ماند. در این صورت باید جسم و نفس را از احوال و صفات همان جوهر نامتناهی دانست (مگی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲-۱۶۴ و ۱۷۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۷۳-۲۸۱).

مباحثی که فلاسفه اگزیستانس مطرح کرده‌اند در اظهار نظر برخی اندیشمندان مسلمان معاصر درباره وحدت وجود بی‌تأثیر نبوده است؛ چه آنکه با تفکیک وجود از موجود، وجود (خداوند متعال) را واحد و موجود را کثیر دانسته‌اند و کثرات را همان موجوداتی معرفی کرده‌اند که با معیت حق و به صورت مجازی وجود دارند؛ هرچند در برخی موارد وحدت وجود انکار شده است (معارف، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹ و ۳۶۱؛ مددپور، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳).

استیس در کتاب عرفان و فلسفه با تقریر برهان بی‌نهایت می‌گوید:

از آنجاکه نامتناهی بودن خدا نمی‌تواند از نوع ریاضی باشد، لاجرم باید به معنای اسپینوزایی و اوپانیسادی‌اش باشد؛ و چون نامتناهی به این معنا آن است که «بیرون از او و جز او هیچ نیست» مسلم می‌شود که چیزی جز خدا نیست. جهان نمی‌تواند

چیزی جز خدا و بیرون از او باشد. این منشأ وحدت وجود اوپانشادها و نیز اسپینوزاست (استیس، ۱۳۸۴، ص ۲۵۱).

همان‌گونه که خواهد آمد، برای اثبات وحدت شخصی وجود به برخی آیات قرآن استناد شده است. بنابراین ریشه این بحث در اسلام را می‌توان همان زمان نزول وحی دانست. معصومان علیهم‌السلام در مقام مناظره، سخنرانی و یا پاسخ به پرسش‌های الهیاتی به مباحث عمیقی در این زمینه اشاره کرده‌اند که در بخش ادله نقلی به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

به عقیده علامه طباطبائی، توحید اطلاقی در عالم اسلام اثبات شده و چنین معنایی از ملل گذشته و حکمای قبل از اسلام به ما نرسیده است (طباطبائی، ۱۹۹۹م، ص ۱۴). در عرفان اسلامی آموزه وحدت وجود، همواره مطرح بوده است (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۷۳). در فلسفه اسلامی نیز این بحث مطرح شده که برای نمونه به ذکر دو مورد بسنده می‌کنیم. *خواجہ نصیرالدین طوسی* وجود حقیقی را از آن خداوند، و پذیرش این معنا را کمال معرفت دانسته است: **قال الله تعالى سبحانه: وَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ. توحيد یکی گفتن و یکی کردن** باشد، و توحید به معنای اول شرط باشد در ایمان که مبدأ معرفت بود؛ به معنای تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾، و به معنای دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود، و آنچنان بود که هرگاه که موقن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست، و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی بیند؛ پس همه را با یکی کرده باشد در سر خود از مرتبه «وحده لا شریک له فی الإلهیة» بدان مرتبه رسیده که **وحده لا شریک له فی الوجود (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۹۳).**

صدرالمتألهین دستیابی به برهان وحدت شخصی را از طریق ارجاع علیت به تشأن، فضل و جود الهی دانسته و ادعا کرده که با آن به تکمیل فلسفه و حکمت پرداخته است. وی می‌گوید:

وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانیه ربی من الحکمة بحسب العناية الأزلیة وجعله قسطنی من العلم بفیض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفة وتتمیم الحکمة

وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين - فضلا عن الأتباع والمقلدين لهم والسائرین معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية - ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظلل للشخص (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲؛ ر.ك: همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱).

بسیاری از عرفا و فلاسفه معاصر اسلامی در مقام نفی و یا اثبات وحدت شخصی کوشیده‌اند. برای نمونه می‌توان از بزرگانی مانند ملاعلی نوری، آقا علی مدرس زنوزی، علامه طباطبائی، امام خمینی ره، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح، و آیت‌الله حسن‌زاده آملی نام برد. به هر حال، اگرچه در زمینه موضوع مورد پژوهش، تحقیق‌های خوبی صورت گرفته است، فهمیدن و فهماندن معارف بلند عرفانی و فلسفی در راستای جلوگیری از سوء برداشت‌ها و رسیدن به دیدگاهی مشترک، ضرورت بررسی توصیفی، تحلیلی و انتقادی را دوچندان می‌کند. پرسش اصلی پژوهش پیش‌رو این است که ادله وحدت شخصی وجود چگونه ارزیابی می‌شوند؟ پرسش‌های فرعی بدین شرح‌اند:

۱. مدعای عرفا درباره وحدت و یا کثرت هستی چیست؟
۲. وحدت شخصی وجود با وحدت تشکیکی آن چه تفاوتی دارد؟
۳. ادله گوناگون ارائه شده در مقام اثبات وحدت شخصی وجود چگونه ارزیابی می‌شوند؟
۴. بر اساس وحدت شخصی، کثرت، شرور، تمایز خدا و خلق و مشکل حلول و اتحاد چگونه تبیین و یا حل می‌شود؟

۱. تبیین مدعای وحدت وجود

مدعای وحدت شخصی وجود این است که آنچه همه واقعا را پر کرده، وجود شخصی بسیط و نامتناهی است و کثرات که با تمایز احاطی، غیر حق‌اند، چیزی جز نمودها، ظهورها، تجلی‌ها، و شئون واحد حقیقی مطلق نیستند. منظور از شأن این است که خداوند نامتناهی به گونه‌ای خود را در مراتبی متمایز نشان داده و با تنزل از اطلاقش و با حضور در همه مراتب، در هر مرتبه عین همان مرتبه است. به عبارتی کوتاه، شأن و تجلی، همان مطلق تعیین یافته است. این نحو حضور، همانند نحوه حضور نفس واحد در مراتب مختلفش است که هرچند در هر مرتبه عین همان مرتبه است، این مراتب وجودی جدا و در عرض وجود نفس ندارند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۴ و ۱۳۵). از این بیان، در عرفان نظری، به حیثیت تقییدی شأنی یاد می‌شود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹-۱۹۶). در توضیح اجمالی حیثیات دیگر، در قالب مثال می‌توان چنین گفت که در مثال «وجود درخت موجود است»، علت اتصاف، امری غیر از موضوع (همان علت ایجادی درخت) است و حیثیت تعلیلی اتصاف محمول به موضوع نام دارد. در مثال «این جسم سفید است»، خود موضوع در حقیقت به محمول متصف نشده است، بلکه بالعرض و به واسطه سفیدی به آن متصف می‌شود. این واسطه از نوع حیثیت تقییدی است. در مثال «خدا موجود است»، محمول بدون حیثیت تعلیلی و یا تقییدی بر موضوع حمل می‌شود و حیثیت اطلاقی نام دارد. حیثیت تقییدی به حسب استقرا بر سه نوع است: در مثال «ماهیت درخت موجود است»، ماهیت درخت به واسطه وجود درخت و با حیثیت تقییدی نفادی موجود است. در مثال «علیت موجود است»، علیت به عین وجود متن واقع خارجی موجود است و مانند دیگر معقولات ثانیه فلسفی موجب افزایشی در متن واقع نیست. این واسطه، به نحو حیثیت تقییدی اندماجی است (همان). شاید بتوان تعبیر لک - یا اَلْهِی - وَحْدَانِیَّةُ الْعَدَد (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، دعای ۲۸، ص ۱۳۵) را به همین تفسیر از وحدت وجود (وحدت شخصی) معنا کرد (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۸-۳۵۲).

عرفا در پاسخ به این شبهه که اگر وجود واحد شخصی است، پس، کثرات و ظهورات وجود

نخواهند داشت و اگر کثرات پذیرفته شود، وجود واحد شخصی نفی خواهد شد، گفته‌اند که بر اساس وحدت شخصی، کثرات، بالعرض موجودند نه بالذات. از این رو منظور عارفی که نفی کثرت می‌کند، کثرتی مقابل وحدت حقیقی است؛ یعنی کثرات مصداق بالذات موجود نیستند، بلکه بالعرض و به حیثیت تقییدیه شأنیۀ خداوند موجودند و از این جهت که افزایشی در متن واقع نیستند، اعتباری، وهمی، خیالی، و گاه پوچ دانسته شده‌اند. یکی از پیامدهای پذیرش کثرت مظاهر، توجیه شرور در متن واقع است. توضیح آنکه اگر هم کسی شرور را امور عدمی و یا همه هستی را عین زیبایی و خیر نداند، می‌تواند برای توجیه شرور به اختلاف مظاهر الهی و انتزاع مفهوم شر از مراتب پایین تر تمسک بجوید.

البته برخی نفی مطلق کثرت را قول مختار عرفای متأخر دانسته‌اند و این قول را که «واسطه فی مابین ذات پاک اقدس احدیت و خلق او نیست، بلکه خلایق و موجودات امکانیه، تعینات و تقیدات ذات پاک اویند»، قول اهل ظاهر و جهله صوفیه خوانده‌اند (صدوقی سها، ۱۳۸۲). مولی عبدالرزاق کاشانی، ظهورات و کثرات را خیال می‌داند و می‌گوید: «غیر الوجود الحق الظاهر (والباطن عدم محض) فما فی الکون إلا ما دلت علیه الأحدیة، وما فی النخیال إلا ما دلت علیه الکثرة» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۵).

منشأ انکار کثرت به طور مطلق را می‌توان بدین قرار برشمرد:

الف) دست نیافتن به مقام بقاء بعد الفناء، پس از رسیدن به مرحله فنا؛

ب) فهم ناروا از کلمات عرفا و حمل آنها بر ظاهر از سوی جهله صوفیه؛

ج) توجه نداشتن به همه عبارات عرفا به صورت عام مجموعی با این توضیح که گاه فقط به برخی الفاظ موهم نفی کثرت به طور مطلق توجه شده و به قرآینی که عارف در موارد دیگر آورده و کثرت را پذیرفته توجه نمی‌شود. توجه به یک عبارت و غفلت از بقیه عبارت‌ها همانند توجه به «لا تقربوا الصلوة» و در نظر نگرفتن «وانتم سکاری» است.

د) توجه نداشتن به اصطلاحات علم عرفان و عدم تفکیک معنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی الفاظی مانند خیال، توهم، و مجاز. همان‌گونه که نمی‌توان به عالم علم نحو

اشکال گرفت که چگونه زید در جمله «مات زید» فاعل است، درحالی که زید برای خودش مرگ را نیاورده است، به عارف نیز نمی توان اشکال گرفت که چرا کثرت را با تعبیری مانند خیال و توهم نفی می کند. گاه، انکار کثرت به طور مطلق آن گونه که در تعبیر عرفا مشاهده می شود، منظورشان نیست. به هر حال، از یک سو، خود خیال و توهم هیچ و پوچ نیست و از سوی دیگر، واقعیتی مستقل از متخیل و متوهم ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۲۰؛ امینی نژاد و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۲-۲۷).

۲. تفاوت وحدت شخصی و وحدت تشکیکی وجود

بر اساس وحدت شخصی وجود و برخلاف وحدت تشکیکی آن، اولاً وجود دارای اطلاق مقسمی است نه قسمی و به عبارت دیگر، حتی قید اطلاق را ندارد؛ ثانیاً کثرت در خود وجود نیست، بلکه در ظهورهای وجود است که از آن به تشکیک خاص الخاصی تعبیر می شود. نیز، بر اساس وحدت شخصی عرفانی، هیچ گونه شدت و ضعفی در وجود راه ندارد و به عبارت دیگر، وجود امری تشکیکی نیست، بلکه کثرت امری خارج از وجود خواهد بود؛ ثالثاً از آنجاکه فقط یک وجود شخصی حقیقی در عالم وجود دارد، بساط علیت و معلولیت برچیده شده، جای خود را به تجلی همان وجود در قالب کثرات می دهد. براین اساس چنین نیست که خداوند سبحان در بالاترین مراتب وجود باشد و موجودات دیگر در تنزل طولی و البته ربطی قرار داشته باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۱).

۳. تمثیل های وحدت شخصی وجود

از آنجاکه فهم دقیق وحدت شخصی وجود دشوار است، مثال هایی جهت تقریب به ذهن در برخی آثار عرفانی ذکر شده است. برای نمونه می توان به تمثیل های آینه [عالم] و ناظر در آن، سایه و صاحب سایه، نفس و قوا، حدیث نفس، عدد یک و سایر اعداد، حضور نقطه در کثرت های هندسی، ظهور معنا در حروف و کلمات، ظهور و تکثیر حروف و کلمات مکتوب از

قلم، وجود رنگ‌های رنگین کمان یا شیشه‌های رنگی در نورِ واحدِ بی‌رنگ، وجودِ حسی دایرهٔ آتش و عدم وجودِ عقلی آن هنگام چرخاندن آتش‌گردان، قطره و دریا، شکل گرفتنِ آب با یخ زدن و از دست رفتن تعینِ یخ با آب شدن، موج و دریا و نیز رابطهٔ آب و ظرف اشاره کرد (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۸-۵۰۷).

۴. ادلهٔ وحدت وجود

ادلهٔ وحدت وجود را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۴-۱. شهود وحدت شخصی

اگر کسی در مسیر عبودیت گام بردارد و به شهود عرفانی وحدت وجود دست یابد، به دلیلی بیش از این برای اثبات مدعا نیاز نخواهد داشت و هیچ‌کس نمی‌تواند او را در شهودش تخطئه کند و شهود او را معتبر نداند؛ شهودی که با ظواهر آیات و روایاتی که ذکر خواهد شد، تأیید می‌شود و پشتوانهٔ خوبی برای عارف واصل فراهم می‌کند: «وبناء معتقداتهم ومذاهبهم علی المشاهدة والعیان وقالوا نحن إذا قابلنا و طبقنا عقائدنا علی میزان القرآن والحديث وجدنا منطبقه علی ظواهر مدلولاتهما من غیر تأویل فعلما أنها الحق بلا شبهة و ریب» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۲).

۴-۱-۱. بررسی: همان‌گونه که در متن این دلیل هم ذکر شده است، چنین شهودی علاوه بر آنکه همگانی نیست و فقط برای افراد خاصی رخ می‌دهد، برای خودِ شهودکننده حجت است؛ یعنی نمی‌توان به او گفت چنین شهودی نداشته است؛ اما میزان مطابقت آن با واقع و تفسیر شهود درخور تأمل است.

۴-۲. گزارش‌های متواتر عرفا دربارهٔ شهود وحدت شخصی

عارفِ واصل جز خدا چیزی (حتی خود را) نمی‌بیند و از این رو وجود حقیقی برای غیر خدا قایل نیست. به نظر می‌رسد همان‌گونه که در دلیل اول ذکر شد، مهم‌ترین دلیل عارف و نخستین دلیل

وی بر وحدت شخصی، همان شهود اوست. حال، اگر عرفا در دوره‌های زمانی مختلف، و با فاصله‌های مکانی و اعتقادی بسیار، چنین شهودی را گزارش کنند، پذیرفته می‌شود؛ چراکه تواطؤ بر کذب از سوی چنین جمع کثیری که متعبدند و ادعای نیل به حقیقت دارند و نیز اشتباه همه آنها در این موضوع مورد اتفاق بسیار بعید به ذهن می‌رسد. این دلیل هنگامی قوت می‌گیرد که با شواهد نقلی، که خود دلیلی مستقل است، تأیید شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۲).

۱-۲-۴. بررسی: ممکن است گفته شود با تراکم شهود عرفا - به رغم اختلاف در مشرب‌های عرفانی - احتمالاً خلاف شهودشان بسیار کم است و از این رو نه تنها برای خود عارف، بلکه برای دیگران نیز تا حدی اطمینان آور خواهد بود؛ اما با توجه به شمار اندک چنین اشخاصی، بعید است به لحاظ عقلی بتوان حجیت گزارش‌های آنها را احراز کرد. بله، می‌توان قضاوت قطعی کرد که عرفا، چیزی را شهود می‌کنند و از آن گزارش می‌دهند؛ اما از کجا معلوم که در فرایند تبدیل علم حضوری به حصولی - اگر بتوان این قبیل شهودها را حضوری دانست - خطایی رخ نداده باشد؟ و چه معلوم آنچه را عارف دیده است به دقت گزارش می‌کند؟ همچنین ممکن است ایشان در تفسیر شهود دچار خطا شوند. به هر حال، عقل از ادراک حقیقت وحدت وجود قاصر است و الفاظ و عبارات عرفا معلوم نیست تا چه اندازه متعلق شهودشان را تبیین کند. به قول عطار:

در دبیرستان این سرّ عجب صد هزاران عقل بینی خشک‌لب
عقل اینجا کیست افتاده به در مانده طفلی کور مادرزاد و کر

همچنین با قطع نظر از اشکال پیشین، آنچه با این دلیل اثبات می‌شود، وحدت شهود است، نه وحدت وجود. بنابراین ممکن است چیزی غیر از خداوند متعال حقیقتاً وجود داشته باشد، اما عارف با توجه به نگرشی که به عالم دارد، آنها را نبیند. به فرموده علامه حسن‌زاده آملی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۵۴):

گاهی در اطوار سیر عرفانی‌شان وحدت بینند و گویند:

چون یک وجود هست و بود واجب و صمد از ممکن این همه سخنان فسانه چیست
و گاهی کثرت بینند و گویند:

ای آسمان و ای زمین، ای آفتاب آتشین ای ماه و ای استارگان من کیستم من کیستم
و گاهی وحدت در کثرت بینند و گویند:
اسم فراوان و مسما یکی است آب یکی کوزه و جام و سیبوست
و گاهی کثرت در وحدت بینند و گویند:
همه یار است و نیست غیر از یار واحدی جلوه کرد و شد بسیار
علاوه بر آنچه گفته شد، هرچند نمی‌توان تواتر شهودها را نادیده گرفت، در فلسفه و در
راستای کشف حقیقت، باید الزام عقلی وجود داشته باشد. فیلسوف دنبال اقناع عقلایی و اطمینان
عرفی نیست، بلکه به دنبال الزام منطقی است؛ چیزی که در این دلیل یافت نمی‌شود. تحقق
خلاف تواتر نه تنها استحاله منطقی ندارد، گاه در طول تاریخ بشر محقق شده است. از این رو الزام
منطقی برای پذیرش همه اقسام تواتر وجود ندارد، مگر آنکه تواتر به گونه‌ای باشد که به استحاله
تحقق خلاف بینجامد. در این صورت نیز آنچه به صورت یقینی و بر اساس الزام منطقی پذیرفته
می‌شود به دلیل همان استحاله تحقق خلاف تواتر است، نه به دلیل خود تواتر (دقت شود).
نیز می‌توان بین اقسام تواتر فرق گذاشت. تواتری که بر اساس آن وجود شهرهایی مانند مکه،
مدینه و کربلا به اثبات می‌رسد، با تواتر حاصل از شهود غیرهمگانی بسیار متفاوت است. ادعای
درستی و یا نادرستی تواتر در اولی قابل احراز است، اما در دومی این امکان در مقام عمل و به
صورت بالفعل برای همگان وجود ندارد. در اولی، تجربه‌های احتمالی برای اثبات تواتر، بسیار
شفاف و روشن است، اما در دومی، ابهام و پیچیدگی خاصی وجود دارد و حتی شهودهای عرفا
نیز درجاتی مختلف دارد. از این رو، درجه معرفتی آن دو نیز به همان میزان متفاوت خواهد بود.

۴-۳. ادله نقلی

قایلان به وحدت شخصی وجود برای مدعای خود به آیات و روایات بسیاری تمسک جسته‌اند.
آیاتی با مضامین احاطه خداوند بر همه چیز (فصلت: ۵۴؛ جن: ۲۸؛ نساء: ۱۲۶)، آیه و نشانه
بودن ماسوا برای حق (ذاریات: ۲۰ و ۲۱؛ جاثیه: ۴)، حضور و ظهور خداوند در همه اشیا (حدید:

۳ و ۴؛ بقره: ۱۱۵؛ مجادله: ۷)، نزدیک بودن خدا به انسان (بقره: ۱۸۶؛ ق: ۱۶؛ واقعه: ۸۵)، انحصار توکل در توکل به خدا (یوسف: ۱۸ و ۶۷)، ملکیت حقیقی خدا (آل عمران: ۲۶ و ۱۸۹؛ تغابن: ۱)، یکی دانستن فعل ماسوا با فعل حق (توحید افعالی) (انفال: ۱۷؛ انسان: ۳۰؛ تکوین: ۲۹؛ بقره: ۱۶۵) از جمله شواهد قرآنی وحدت شخصی وجود به شمار می‌روند.

در روایات نیز به معیت خداوند با همه اشیا تصریح شده است. برای نمونه امیرمؤمنان علی ۷ می‌فرماید: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُزَايَلَةٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰). این مضمون در ادعیه نیز وارد شده است؛ «اللَّهُمَّ رَبَّنَا كُنْتَ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ تَكُونُ حِينَ لَّا يَكُونُ غَيْرَكَ شَيْءٌ لَّا يَعْلَمُ أَحَدٌ كُنْهُ عَزَّتِكَ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَنْعَتَ عَظَمَتَكَ وَلَا يَعْلَمُ أَحَدٌ أَيْنَ مُسْتَقَرُّكَ أَنْتَ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَأَنْتَ وَرَاءَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَ كُلِّ شَيْءٍ وَ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ» (عاملی کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۷۰؛ نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۷، ص ۱۲۷؛ ج ۹۰، ص ۲۵۵؛ ج ۹۲، ص ۴۴۲). در برخی روایات نیز تصریح شده است که هیچ چیز از وجود خدا خالی نیست و خداوند در همه اشیا وجود دارد. برای مثال امیرمؤمنان علی ۷ می‌فرماید: «هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ بِغَيْرِ مُمَاسَةٍ وَلَا مُجَاوَرَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۲۴۸؛ ج ۲۵، ص ۲۸؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴، ۳۱۳، ۳۳۹). برخی در این مقام به حدیث گنج پنهان نیز استناد کرده و ذات الهی را بر این اساس دارای دو ظهور دانسته‌اند: ظهور ذات برای خود - احدیت - پس از مخفی بودن از غیر، و ظهور برای غیر که از آن به ظهور معروفیت تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۹۸-۴۰۰). به علاوه بر اساس برخی روایات، هیچ چیز مانند خداوند به انسان نزدیک نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۰۸).

۱-۳-۴. بررسی: تصور و فهم این نکته که ماسوا کثرت حقیقی ندارند، بسیار دشوار است و چه بسا پذیرش کثرت وجود بدیهی عقلی باشد. در این صورت، باید از ظهور ادله نقلی فوق دست برداشت؛ البته اگر چنین ظهوری مستقر باشد. نیز به نظر می‌رسد با قبول تشکیک خاصی نیز معارف نقلی پیش‌گفته قابل تبیین است و فهم آنها منحصر در قبول وحدت شخصی نیست. بنابراین فهم معنای وحدت شخصی از آنها، به پشتوانه عقلی نیازمند است.

به نظر می‌رسد آیات و روایات مزبور هرچند به منزله شواهدی برای وحدت شخصی وجود تبیین‌پذیرند، نباید از آنها توقع الزام منطقی بر پذیرش وحدت شخصی داشت؛ چراکه این دسته از آیات و روایات چیزی بیش از بی‌نهایت بودن خداوند سبحان و خالی نبودن هیچ مکانی از او را نمی‌رسانند و البته دلالتشان بر وجود حقیقی غیرخدا کمتر از دلالتشان بر انحصار وجود حقیقی در خداوند سبحان نیست. گستره این نوع دلیل بر اثبات مدعا نیز محدود به مسلمانانی است که این تفسیر از آیات و روایات را می‌پذیرند. بنابراین، باید به دنبال دلیلی عام‌تر بود که پذیرش همگانی مدعا را به همراه داشته باشد:

۴-۴. برهان

در اثبات و یا رد وحدت شخصی وجود براهین پرشماری اقامه شده است. برخی استدلال‌هایی که پیش از صدرالمতألهین ارائه شده‌اند و شارح تمهید نیز آنها را ذکر کرده است، بدین قرارند:

برهان اول: وجود من حیث هو وجود، عدم‌پذیر نیست؛ چراکه نه با عدم جمع می‌شود، نه وجه جامعی بین وجود و عدم متصور است تا به عدم تبدیل شود، و نه ذاتی دارد که گاه عدم را بپذیرد؛ زیرا حقیقت وجود ماهیت ندارد و مرکب نیست. هرچه قابل عدم نباشد، واجب است. پس، وجود من حیث هو وجود واجب است. گفتنی است که پس از اثبات واجب بودن وجود من حیث هو وجود، و با توجه به براهین وحدت واجب‌الوجود، می‌توان گفت مدعای وحدت شخصی وجود ثابت می‌شود. به عبارت دیگر، با اثبات وجوب وجود، اثبات وحدت آن دشوار نیست؛

برهان دوم: اگر چیزی بخواهد وجود را عدم کند، فاعل عدم، یا خود وجود است، یا عدم است و یا ممکنی است که به واسطه وجود موجود شده است. وجود از آنجاکه وجود است مقتضی زوال خود نیست وگرنه ممتنع‌الوجود خواهد بود. عدم هم چیزی نیست که بخواهد مبدأ فاعلی باشد؛ چنان‌که ممکن معلول نمی‌تواند مُعَدِمِ علتش باشد. پس وجود مطلق ضروری است و چیزی نمی‌تواند آن را معدوم کند؛

برهان سوم: اگر وجود بما هو وجود واجب نباشد، ممکن خواهد بود. لکن التالی باطل (زیرا

اگر ممکن باشد، محتاج علت خواهد بود و از آنجا که غیر از وجود چیزی نیست، باید خود وجود، علت خودش باشد که توقف الشیء علی نفسه لازم می آید) فالمقدم مثله؛

برهان چهارم: وجود بما هو وجود نه جوهر است نه عرض. ممکن، یا جوهر است یا عرض. پس وجود بما هو وجود ممکن نیست، بلکه واجب است؛

برهان پنجم: ذات حقیقت وجود بما هی، عین هویتش است و هیچگاه این هویت را از دست نمی دهد. هرچه ذاتش عین هویتش باشد، واجب است. پس حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، واجب است؛

برهان ششم: موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است، بی نیاز از غیر است و آنچه بی نیاز از غیر باشد واجب است. پس موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است، واجب است؛

برهان هفتم: اصل تحقق وجود مقید (مانند خود و حالات نفسانی و...) یقینی است. هیچ مقیدی بدون مطلق یافت نمی شود (در صورتی انسان عالم عادل معنا دارد که سه مطلق انسان، عالم و عادل وجود داشته باشد). بنابراین وجود مطلق، مصداق و وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۵-۳۱۰). آیت الله جوادی آملی، پس از تقریر استدلال های مزبور، آنها را به دلیل پیش فرض گرفتن تحقق عینی وجود مطلق قابل نقد می داند (همان). ایشان ادله اثبات وجود مطلق را در واقع تنبیهی می داند؛ چراکه تعلیل، مفید علمی است که قبلاً برای انسان حاصل نبوده است، درحالی که اگر وجود مطلق تحقق داشته باشد، امکان ندارد همراه با وجود استدلال کننده نبوده باشد و انسان همواره به آن علم حضوری دارد. از دیدگاه وی، حدس نیز همانند فکر، راهی نظری و نوعی تعلیل است که در پی بردن به وجود مطلق، مفید نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۵). ایشان راه های دیگری را برای تبیین وجود مطلق ارائه داده اند که تقریر و بررسی آنها مجال دیگری می طلبد (ر.ک: همان، ص ۳۲۹-۳۳۶؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱-۲۴۴).

۴-۴-۱. برهان بر اساس ربط وجودی ماسوا

ممکن است با پذیرش فقر وجودی ماسوا و فی غیره بودنش، بتوان خارجی بودن وجود مطلق و

وحدت شخصی را اثبات کرد؛ چراکه وجود رابط بدون مستقل یافت نمی‌شود. در مقام تبیین فقر وجودی معلول می‌توان گفت که اگر ماهیت اعتباری است، ملاک مجعولیت و معلولیت (ملاک احتیاج به علت) نمی‌تواند امکان ذاتی ماهیت باشد؛ زیرا امکان ماهوی از آنجا که وصف ماهیت است، از آن متأخر است و ماهیت نیز که تابع وجود است از وجود متأخر است. از این رو امکان ذاتی ماهیت که متأخر است نمی‌تواند علت برای وجود (معلول) باشد. معلول هم چنین نیست که در ذات خود نسبت به وجود و عدم یک‌سان باشد و صفت معلولیت را از غیر بگیرد؛ زیرا در این صورت، در مقام ذات مستقل و غیر معلول خواهد بود، در حالی که معلول واقعی آن است که در مقام ذات، مستقل نباشد. پس معلول عین فقر، و ملاک معلولیت فقر وجودی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۵۳). البته چه‌بسا بتوان امکان ذاتی و یا حدوث را نشانه‌ی احتیاج به علت دانست (فنائی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳). به هر حال، اگر معلول، از آنجا که معلول است، حقیقتی جز نیازمندی و ربط به علتش ندارد و جز با حیثیت تقییدیه غیر، رنگ وجود نمی‌پذیرد، همانند صورت مرآت‌ی خواهد بود که تنها صاحب صورت را نشان می‌دهد و واقعیتی جز حکایتگری از او ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹ و ۵۰). روشن است که تعبیر به وجود رابط، معلول و... در بیان فوق، از روی ناچاری و ضیق تعبیر است؛ وگرنه عارف، جز خداوند سبحان، به وجودی قایل نیست، هرچند آن وجود متعالی ظهورات و تجلی‌هایی دارد. از این رو در عین پذیرش تقسیم وجود به رابط و مستقل، باید معنایی اعم از وجود و ظهور را برای مقسم در نظر گرفت؛ به گونه‌ای که وجود مجازی و حقیقی، هر دو را دربرگیرد.

بررسی: به نظر می‌رسد اگر ماسوا وجود حقیقی ندارند، می‌باید حقیقتاً معدوم باشند؛ چراکه میان وجود و عدم واسطه‌ای نیست. این در حالی است که نمی‌توان وجود ماسوا را انکار کرد (طباطبائی، ۱۹۹۹م، ص ۶). به فرموده آیت‌الله جوادی آملی «قایل به وحدت وجود حتی وجود حرفی و رابط را نیز برای غیر خداوند نمی‌پذیرد؛ زیرا حرف با آن که نفسیت ندارد، بی‌بهره از وجود نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۴۰۵). ایشان در جای دیگر و در ضمن تقریر برهان بی‌نهایت می‌گوید:

تأملی در ادله وحدت شخصی وجود □ ۲۳

اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشد، هرچند وجودش عین ربط باشد، لازم می‌آید که خداوند هستی محدود باشد؛ لیکن این تالی و لازم باطل است؛ پس مقدم و ملزوم هم مانند آن باطل خواهد بود و بیان تلازم بین مقدم و تالی همان است که نامتناهی مقابل ندارد و غیرمحدود جایی برای غیر خود نمی‌گذارد، هرچند آن غیر عین ربط به او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۴).

نکته دیگر در بررسی این دلیل آن است که عین‌الربط بودن معلول با تشکیک خاصی نیز سازگار است و صرفاً مستلزم وحدت شخصی نیست؛ چراکه معلول گرچه عین‌الربط باشد، می‌تواند به حیثیت تعلیلیه وجود علت موجود باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۱۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۵). صدرالمآلهین نیز به اینکه وجود ممکنات، حقیقتاً به آنها نسبت داده می‌شود و در عین حال، شأنی از شئون حق به‌شمار می‌رود، تصریح دارد:

فکما أن وجود زید بعینه أمر متحقق فی الواقع منسوب إلى زید بالحقیقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول فکذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقیقة لا بالمجاز والکذب» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۷۴).

همچنین اگر وجود رابط، موجود فی‌غیره است و واجب‌تعالی موجود فی‌نفسه ل‌نفسه بنفسه است، آن دو قسیم یکدیگرند و ممکن نیست یکی (وجود رابط) عین دیگری باشد و به واسطه وجود او موجود باشد.

۲-۴. استدلال بر اساس تقریر علامه طباطبائی از برهان صدیقین

علامه طباطبائی با ارائه تقریری درخور توجه از برهان صدیقین، به تبیین واحد مطلق پرداخته است. بر این اساس، قضیه «واقعیت، حق است» بدون اینکه مشروط به شرطی باشد در همه فروض صادق است؛ یعنی ضرورت ازلی دارد و به گونه‌ای است که حتی انکار واقعیت و یا شک در آن، به معنای صادق بودن و یا قطعی بودن قضیه «واقعیت حق نیست»، و یا «حق بودن واقعیت مشکوک

است» بوده، مستلزم پذیرش واقعیتی است که این گزاره با آن مطابق نیست و یا دست‌کم مشکوک است. حال این واقعیت نمی‌تواند ممکنات محدود، یا مجموعه آنها باشد، چون از سویی، انکار ممکنات محدود، به سفسطه نمی‌انجامد و امری ممکن و بلکه محقق است و از سوی دیگر، مجموع آنها نیز جز امری ذهنی نیست. آن واقعیت، همان واحد مطلق شخصی است که همه ممکنات به آن وابسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴، تعلیقه ۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۲۹-۳۲۳؛ مطهری، بی‌تا، ص ۹۸۲-۹۹۴).

بررسی: با فرض اینکه علامه درصدد اثبات واحد مطلق شخصی بوده است، با این بیان، هرچند واقعیتی به نحو ضرورت ازلی تبیین می‌شود، با وجود کثرات منافاتی ندارد و نفی آنها محتاج برهان است. نیز انکار واقعیت و یا شک در آن، هرچند مستلزم اثبات واقعیتی است، به چه دلیل آن واقعیت، همه هستی است؟ کسی که واقعیت را انکار می‌کند، می‌گوید این پوچ بودن، واقعی است، نه اینکه واقعیتی مطلق را پذیرفته باشد. علاوه بر این، علامه دیدگاه‌های خویش را بر اساس وحدت شخصی تنظیم نکرده و مجموعه بحث‌های ایشان حاکی از پذیرش وحدت تشکیکی وجود است (ر.ک: فنایی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۴۱).

استدلال دیگری که می‌توان بر اساس مبانی صدرایی بر وحدت شخصی وجود اقامه کرد این است که اگر آنچه متن واقع را پر کرده چیزی جز وجود خالص نیست، و به همین دلیل غیر و دومی ندارد، قابل عدم نخواهد بود؛ چراکه وجود ذاتاً نقیض عدم است. پس چنین وجودی ضرورت ازلی خواهد داشت. البته باید توجه کرد که بحث در اثبات وحدت وجود است نه ضرورت آن. قایلان به کثرت نیز واجب‌الوجود را ضروری ازلی می‌دانند.

۳-۴. برهان بی‌نهایت

برخی با استناد به بی‌نهایت بالفعل بودن وجود خداوند، وجود حقیقی غیر را نفی کرده‌اند و وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفته و یادآور شده‌اند که هرچند اموری مانند دین، بهشت و جهنم، و امور محسوس دنیوی، واقعی و نفس‌الامری‌اند، غیرخدا هستند. البته اینها وجودی جدا

از خداوند ندارند و با حیثیت تقییدی وجود حق، موجود و متحقق هستند. به بیانی دیگر، از آنجاکه خداوند سبحان بسیط الحقیقه و نامتناهی است، اگر موجود حقیقی دیگری (واجب یا ممکن) در کنار خداوند وجود داشته باشد، مستلزم تناهی نامتناهی است. تناهی نامتناهی به دلیل اجتماع نقیضین محال است. پس، فقط خداوند نامتناهی، موجود حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۲ و ۲۹۳؛ امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۱۳-۲۱۷).

بررسی: به نظر می‌رسد پذیرش بی‌نهایت بالفعل بودن خداوند با پذیرش وحدت شخصی وجود ملازمه ندارد؛ چراکه ممکن است کسی از یک سو کثرات وجودی را بپذیرد و از سوی دیگر خداوند را نامتناهی بالفعل و بدون حد بدانند. ممکن است کسی تداخل وجودها را (همانند داخل بودن نفس در بدن، وجود رابط در اطرافش، صورت در ماده، و نور در شیشه) بپذیرد و بی‌نهایت بودن خداوند را منافی با وجودهای دیگر نداند.

علاوه بر این، عینیت خداوند با کثرات (مظاهر) به دلیل نامتناهی بودن خداوند، با قول به تشکیک خاصی نیز سازگار است؛ چراکه در این صورت، بر اساس حمل حقیقه و رقیقه، خداوند به نحو اعلا و اشرف، همه موجودات است و البته فاقد نقایص آنهاست. آیت‌الله مصباح در مقام نقد این دلیل می‌گوید:

فرض دو کمال عینی مستقل با فرض نامتناهی بودن آنها سازگار نیست، اما اگر یکی عین تعلق و ربط و وابستگی به دیگری باشد و شعاع و جلوه‌ای از آن به شمار رود، منافاتی با نامتناهی بودن دیگری که دارای استقلال و غنای مطلق است ندارد (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۳۷۹؛ نیز رک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۴، تعلیقه ۱ مرحوم سبزواری).

۴-۴-۴. برهان آفرینش

همان‌گونه که در برخی روایات نیز اشاره شده است، با آفرینش، چیزی به خداوند سبحان اضافه نشده است؛ وگرنه باید پذیرفت که خداوند ناقص است و با آفرینش، کمالی یافته است. نیز با

آفرینش چیزی از خداوند کم نشده است و حتی اگر چیزی را نمی‌آفرید، چیزی کم نداشت. بنابراین باید یک حقیقت وجود داشته باشد که اساس همه موجودات است و موجودات دیگر، همگی تجلیات و شئون او هستند (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۶).

بررسی: در مقام ارزیابی این دلیل می‌توان گفت که منکران وحدت شخصی وجود هم این‌گونه معارف را قبول دارند و به عبارت دیگر، پذیرش مفاد روایات، مبتنی بر قبول وحدت شخصی وجود نیست نیز، درست است که با آفرینش، چیزی به خداوند سبحان اضافه نمی‌شود، اما با آفرینش، موجوداتی در عالم پدید آمده و به موجودات عالم اضافه شده است.

۵. چند اصل در وحدت وجود قابل قبول در عرفان اسلامی

در صورت پایبندی به اصولی که در ادامه می‌آید، محذوری برای پذیرش وحدت وجود در عرفان اسلامی باقی نمی‌ماند؛ هرچند ممکن است در تحلیل نظری آنها اختلاف‌هایی میان اندیشمندان وجود داشته باشد (ر.ک: فنایی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳-۱۴۶):

۵-۱. وابسته نبودن عرفان عملی به فهم دقیق این مسئله در عرفان نظری

نمی‌توان عرفان عملی را متوقف بر حل همه مسائل عرفان نظری کرد. شاهد این ادعا وجود عرفایی است که به نحو سالبه به انتغای موضوع و یا سالبه به انتغای محمول، عرفان نظری را نخوانده، و به مقاماتی بلند دست یافته‌اند. در بحث وحدت وجود، حد نصاب، اعتقاد به وجود خداوند با همه اوصافی است که در قرآن و روایات صحیح ذکر شده است. چه‌بسا انسان بتواند با طی مسیر عبودیت، به مقام قرب الهی بار یابد و مدعای عرفا را در وحدت شخصی وجود، بیابد. در این صورت، برای وی شکی در اثبات این معنا باقی نخواهد ماند (ر.ک: فنایی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱).

۵-۲. پذیرش خدای واحد در چارچوب دین

عرفان اسلامی با اعتقاد به هر نوع معنویت بدون خدا کاملاً ناسازگار است. ابراز عشق و تعهد به

طبیعت به جای پرستش خداوند سبحان عین کفر است. هرچند این نوع گرایش به صورت صریح در میان مسلمانان دیده نمی‌شود، تأثیرپذیری از عرفان طبیعی غربی را می‌توان در برخی رمان‌ها، اشعار، فیلم‌ها، و... دید؛ چنان‌که عرفان اسلامی با عرفان خداگرای مسیحی نیز که تصویری تثلیثی از او ارائه می‌کند، سازگاری ندارد. البته افرادی نیز با پذیرش خدای واحد، عرفان بدون دین را پذیرفته و بر معنویت و رای دین تأکید می‌کنند. روشن است که این‌گونه عرفان‌های دئیستی هم پذیرفتنی نیستند. به طور خلاصه، عرفانی را می‌توان اسلامی دانست که تمام آموزه‌ها و اعتقادات دین جامع اسلام را در مقام نظر و عمل بپذیرد (ر.ک: فناپی، ۱۳۹۱، ۱۹۲-۲۱۱).

۵-۳. لزوم پذیرش کثرت

از منظر عرفا کثرت وجودی ممکنات در نظر عرف، از آن جهت در عرفان پذیرفتنی نیست که حیثیت تعلیلی ندارند و با حیثیت تقییدی وجود خداوند موجودند؛ زیرا پذیرش حیثیت تعلیلی متفرع بر پذیرش کثرت وجود است که مورد قبول عارف نیست. به عبارت دیگر، به واسطه وجود خداوند است که آنها هم موجودند. از این رو غیرخدا هیچ‌و‌پوچ نیست و بداهت کثرات خدشه‌ای نمی‌پذیرد. با مراجعه به مباحثی در عرفان نظری مانند حضرات خمس (صقع ربوبی، عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده، انسان کامل)، اسمای الهی متکثر، بی‌نهایت و گاه متقابل، اعیان ثابت و اعیان خارجه، تشکیک در ظهورات، و تمایز احاطی بین حق و خلق می‌توان به این نتیجه دست یافت که عرفا نه تنها کثرات را نفی نکرده‌اند، به تحلیل جمع بین کثرات از یک سو و وحدت شخصی وجود از سوی دیگر پرداخته‌اند. علاوه بر این، فلسفه با تعالی دوره‌ای خویش به تبیین و تحلیل برخی مباحث (مانند عالم مثال) پرداخته که پیش‌تر در عرفان به آن پرداخته شده است. با این حال، آیا می‌توان عرفان را به نفی کثرات متهم کرد؟ (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۵ و ۱۶).

محي‌الدین عربی با اینکه قایل به وحدت شخصی است می‌گوید: «فعلى كل حال الكثرة موجودة و الأعیار مشهودة» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۱). صائِن‌الدین ابن‌ترکه نیز علی‌رغم اینکه ماسوا را عدم محض می‌داند، برای موجود واحد حقیقی احوال قایل است و به گونه‌ای

کثرات را پذیرفته است: «مسلم ان الوجود امر واحد حقیقی وهو الموجود بالذات، والواحد الذی ما عداه عدم محض، لكن لذلك الواحد أحوال كما عرفت غیر مرّة» (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۷). صدرالمتألهین پذیرش کثرت را از اصول مسلم عرفان صحیح می‌داند: «فالحق أن من له قدم راسخ فی التصوف والعرفان - لا ینفی وجود الممكنات رأساً» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۳).

۵-۴. تمایز خدا و خلق (نقطه جدایی عرفان اسلامی با پانتئیسم و وحدت وجود خام)

با توضیحی که درباره وحدت شخصی داده شد، پندار همه‌خدایی و یا این‌همانی حق و خلق باطل می‌شود؛ چراکه مقتضای لحاظ مقسمی حق، فراروی از تعیین خلقی است. شاید برخی شطحیات و گزاره‌های تناقض‌نمای عرفا را بتوان با همین بیان توضیح داد. خداوند سبحان هم غیرخلق است و هم خلق از او خالی نیست. جهان از یک‌سو عین حق است؛ چراکه اطلاق مقسمی جایی برای غیر نمی‌گذارد و از سوی دیگر، جهان غیرحق است؛ زیرا حقیقت حق، جهان محدود نیست و فراتر از آن است. از این نوع تمایز، به تمایز احاطی (در مقابل تمایز تقابلی) یاد می‌شود (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۵).

صدرالمتألهین در مقام تبیین عینیت خداند سبحان با اشیا در عین غیریت آنها می‌گوید: «فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشیاء فی ذواتها سبحانه وتعالی بل هو هو والأشیاء أشیاء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۷). پشتوانه این سخن، قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشیاء ولیس بشیء منها» است (همان، ج ۳، ص ۳۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷ و ۳۳۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲). بر اساس این قاعده، اگر خداوند سبحان واجد همه اشیا (ظهورات) نباشد، مرکب از حیثیت وجدان و فقدان می‌شود که این با بساطتش ناسازگار است. همچنین ظهورات، از سویی به حمل شایع بر خداوند قابل حمل نیستند و از سوی دیگر، به این دلیل که در حمل حقیقه و رقیقه (و به تعبیر دقیق‌تر، در حمل ظاهر و مظهر)، موضوع و محمول در اصل ظهور اتحاد دارند، اما موضوع به نواقص محمول متصف نمی‌شود، می‌توان همه چیز را از

بسیط الحقیقه (خداوند) سلب کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۶۸).
در احادیثی که از معصومان علیهم السلام روایت شده است نیز به تمایز حق و خلق تصریح شده است
(طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱). به دلیل همین تمایز است که از سویی نمی توان خدا و خلق
را شبیه هم دانست و قایل به تشبیه شد، و از سوی دیگر، خداوند به سبب شمول احاطی، شبیه و
بلکه عین خلق است.

از ذوالنون مصری نقل شده است که عارف ترین مردم به خدا کسی است که تحیرش در خدا
بیشتر باشد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۷۳). برخی شعرا در قالب تشبیه، به حیرت
وجودی که همان عینیت حق با خلق در عین غیریت با آن است اشاره کرده اند:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست	عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
ما پرتو حقیم و نه اوییم و هم اوییم	چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست
هر جا نگری جلوه گه شاهد غیبی است	او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست
در آینه بسیند اگر صورت خود را	آن صورت آینه شما هست و شما نیست

۵.۵. نفی حلول و اتحاد

برخی پنداشته اند که نظریه وحدت شخصی وجود مستلزم حلول خدا در خلق یا اتحاد خدا و
خلق است؛ اما این پندار صواب نیست؛ زیرا حلول و یا اتحاد متفرع بر پذیرش کثرت در اصل
هستی است. بنا بر وحدت شخصی وجود، جایی برای غیر نمی ماند تا بخواهد با او متحد شود و
یا حلولی رخ دهد. شیخ محمود شبستری در بخش ۳۱ گلشن راز می گوید:

حلول و اتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعین بود کز هستی جدا شد	نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
وجود خلق و کثرت در نمود است	نه هرچ آن می نماید عین بود است

نتیجه‌گیری

بحث وحدت شخصی وجود که با شهود عرفانی آغاز شده، در فلسفه نیز با طرح ادله‌ای از سوی موافقان و مخالفان ادامه یافته است. بر اساس ادعای عارف، در عالم واقع چیزی جز واحد بسیط مطلق تحقق ندارد و کثرات مشهود، ظهورات، شئون و تجلی‌های واحد نامتناهی‌اند. دلیل اصلی و البته مهم عارف برای اثبات مدعای خود، شهود وحدت شخصی است که گستره اعتبارش منحصر در خود عارف دارای چنین شهودی است. تواتر حاکی از این شهود نیز با توجه به محدودیت گستره و نیز بهره‌مند نبودن از الزام منطقی برای پذیرش آن خدشه‌پذیر است، هرچند این دلیل، مفید اطمینان عقلایی باشد. هریک از ادله نقلی و عقلی نیز صرف‌نظر از اشکال‌هایی که در متن مقاله ذکر شد، با پذیرش وحدت تشکیکی قابل تبیین است. از این‌رو گرچه پذیرش وحدت شخصی وجود با دیگر عقاید اسلامی در تنافی نیست، ادله‌ای متقن‌تر می‌طلبد. به هر حال، در پذیرش وحدت شخصی وجود نباید از اصولی مانند عدم وابستگی عرفان عملی به فهم دقیق این مسئله در عرفان نظری، لزوم پذیرش کثرت، تمایز خدا و خلق، و نفی حلول و اتحاد غفلت شود.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق فیض الاسلام، قم، هجرت.
- صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، قم، الهادی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه آية الله المرعشي النجفی.
- ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دارالصادر.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۴، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چ ششم، تهران، سروش.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۰، حکمت عرفانی: تحریری از درس های عرفان نظری استاد یدالله یزدان پناه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- امینی نژاد، علی و دیگران، ۱۳۹۲، «کثرت از منظر عرفان اسلامی؛ پندار یا واقعیت»، حکمت اسلامی، ش ۲۷، ص ۱۱-۲۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، چ دوم، تهران، رجاء.
- ، ۱۳۷۹، شرح دفتر دل، شرح داوود صمدی آملی، قم، نبوغ.
- داراشکوه، محمد (مترجم)، ۱۳۵۶، اوپانیشاد (سراکبر)، مقدمه و حواشی و تعلیقات و لغت نامه و اعلام بسعی و اهتمام تاراچند، محمدرضا جلالی نائینی، چ دوم، تهران، طهوری.
- زمانی، مهدی، ۱۳۹۰، تاریخ فلسفه غرب (۱)، چ چهارم، تهران، دانشگاه پیام نور.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۸، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدوقی سها، منوچهر، ۱۳۸۲، وحدت شخصی وجود در منظر عرفاء متأخر ایران (یادنامه سده ولادت مولنا میرزا محمدعلی حکیم موحد شیرازی)، طهران، بی نا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۹۹۹م، الرسائل التوحیدیة، بیروت: النعمان.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، اوصاف الاشراف، مقدمه و تصحیح سیدمهدی شمس الدین، چ سوم، تهران،

۳۲ □ معرفت‌سنجی سال دوازدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۴

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

عاملی کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۱۸ق، *البلد الأمين و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. فلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

—، ۱۳۹۱، *شاخصه‌های عرفان ناب شیعی*، قم، بوستان کتاب.

کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی و دیگران، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.

کاکایی، قاسم، ۱۳۸۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحديث.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مددپور، محمد، ۱۳۸۱، *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*، تهران، نظر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.

مطهری، مرتضی، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.

معارف، سیدعباس، ۱۳۸۰، *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی*، تهران، رایزن.

مگی، برایان، ۱۳۸۵، *فلاسفه بزرگ آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ سوم، تهران، خوارزمی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، بی تا، *شرح چهل حدیث*، بی جا، بی نا.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

ضرورت علی و معلولی از دیدگاه استاد فیاضی

کسید محمدجواد میرجعفری میاندهی / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

jmjlir@yahoo.com

firouzjaei@bou.ac.ir

یار علی کرد فیروزجائی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

دریافت: ۹۳/۹/۱۱ پذیرش: ۹۴/۳/۲۹

چکیده

ضرورت علی و معلولی از فروع مهم اصل علیت است و معنای آن به طور کلی عبارت است از ضروری شدن وجود معلول هنگام وجود علت تامه اش (ضرورت بالقیاس) و از ناحیه آن (ضرورت بالغیر). این ضرورت که با عنوان جبر فلسفی نیز از آن یاد می شود کاملاً مورد تأیید و تثبیت فلاسفه است و برخی متکلمان به ویژه اشاعره کاملاً آن را منکرند. اصولیین نیز چنین ضرورتی را تنها در علل غیر مختار می پذیرند؛ اما استاد فیاضی ضرورت سابق بالغیر به تفسیر مشهور را در همه علل، چه مختار و چه غیر مختار مردود می داند، ولی معتقد است که این نوع ضرورت با تفسیری دیگر در هر دو مورد صادق است. ضرورت بالقیاس نیز از دیدگاه ایشان تنها در علل غیر مختار پذیرفتنی است. دیدگاه استاد فیاضی در نفی ضرورت در برخی صور آن، گرچه هم نوا با آرای اهل کلام و اصولیون است، تفاوت هایی اساسی و مهم با آنها دارد که در این تحقیق به تفصیل به این تمایزها پرداخته ایم.

کلیدواژه ها: علت، معلول، ضرورت، اختیار، استاد فیاضی.

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله و اهمیت آن

ضرورت علی و معلولی عنوان بحثی فلسفی است که در طول تاریخ فلسفه اسلامی، کانون اختلاف فلاسفه و متکلمان بوده است. مفاد این بحث به طور فشرده این است که وجود معلول تا زمانی که از ناحیه علت تامه‌اش واجب نگردد موجود نمی‌شود (ضرورت بالغیر)؛ و نیز اگر علت موجود باشد، معلولش بالضروره وجود دارد و برعکس اگر معلول موجود باشد، علتش نیز بالضروره موجود است (ضرورت بالقیاس). روشن است که مسئله مزبور فرع بر اصل علیت یعنی نیازمندی هر ممکنی به علت است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۶۵۳ و ۶۵۴). یکی از قواعدی که بیان‌کننده اصل ضرورت علی و معلولی است، قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» است. صحت این قاعده در میان حکما مورد اتفاق است، ولی استاد فیاضی آن را تام نمی‌داند و ضمن نقد ادله حکما در این زمینه، خود نیز ادله‌ای در نقد قاعده مطرح می‌کند. این بحث در ضمن بحث مواد ثلاث پیگیری می‌شود. اصل ضرورت علی و معلولی در مباحث مربوط به علت و معلول نیز با عنوان ضرورت بالقیاس مطرح می‌شود که استاد فیاضی این نوع ضرورت را میان علل غیرمختار و معالیشان می‌پذیرد و در علل مختار آن را نفی می‌کند؛ اما دیگر حکما این نوع ضرورت را نیز به طور مطلق می‌پذیرند.

از آنجا که خداوند سبحان علت تامه همه هستی است، اصل ضرورت علی به‌ناچار بر ذات مقدسش جاری خواهد بود و این مسئله‌ای را پیش می‌آورد که آیا جریان این ضرورت بر فعل الهی موجب محدود شدن قدرت مطلق و یا سلب اختیار از بارگاه قدس الهی نمی‌شود؟ شبیه این پرسش درباره دیگر فواعل مختار مانند انسان نیز مطرح است و پاسخ می‌طلبد. این پرسش‌ها موجب شده‌اند تا بحث ضرورت علی کانون اختلاف میان فلاسفه و متکلمان باشد و نزاعی کهن را دامن بزند. دیدگاه استاد فیاضی در چنین فضایی شکل گرفته و ایشان می‌خواهد از منظری فلسفی پاسخی برای پرسش‌های یادشده بیابد. به نظر نویسنده دیدگاه استاد فیاضی می‌تواند به این نزاع قدیمی پایان دهد.

همان‌گونه که اشاره شد متکلمان و نیز برخی اصولیین دیدگاهی در مقابل حکما در زمینه قاعده ضرورت ابراز کرده‌اند که با آرای استاد فیاضی تفاوت‌هایی مهم و بعضاً اساسی دارد و این مقاله غیر از تبیین دیدگاه استاد فیاضی بیان این تفاوت‌ها را نیز بر عهده دارد.

۱-۲. پیشینه تحقیق و جنبه نوآوری آن

پیش از این دو مقاله با عناوین «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق» (نقد و بررسی قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد»)، اثر غلامرضا فیاضی (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶۸۳۵) و «ضرورت علی و معلولی، پیامدهای پذیرش یا انکار آن»، نوشته احمد سعیدی (سعیدی، ۱۳۸۸، ص ۸۸۶۷) به چاپ رسیده‌اند. کاری که در این نوشته به انجام رسیده و آن را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند، گردآوری، تبیین و مقایسه آرای گوناگون در باب ضرورت علی و معلولی همراه با روشن کردن فضا و زمینه‌ها و مقدمات این بحث در هر یک از سنت‌های فلسفی، کلامی و اصولی جهت پرهیز از هرگونه سوءفهم است. چنین کاری با توجه به اینکه دیدگاه استاد فیاضی نظریه‌ای جدید و مخالف دیدگاه عموم فلاسفه مسلمان و نیز متفاوت با آرای متکلمان است، نقشی مهم در تبیین دقیق‌تر آراء استاد و جایگاه آن در مباحث فلسفی و کلامی دارد. پرسش اصلی‌ای که این تحقیق به دنبال پاسخ آن است عبارت است از اینکه: دیدگاه استاد فیاضی درباره ضرورت علی و معلولی و اختلافات و اشتراکات آن با دیدگاه فلاسفه، متکلمان و اصولیین چیست؟ برای تبیین دقیق مفاد این پرسش باید به پرسش‌های فرعی زیر پاسخ داد:

۱. مفهوم ضرورت علی و معلولی چیست؟
۲. مبانی موافقان ضرورت علی و معلولی و نقد استاد فیاضی بر آنها چیست؟
۳. مبانی منتقدان ضرورت علی و معلولی و نقد استاد فیاضی بر آنها چیست؟
۴. ادله موافقان و منتقدان ضرورت علی و معلولی و نقد استاد فیاضی بر آنها چیست؟
۵. مبانی و ادله استاد فیاضی در نقد ضرورت علی و معلولی چیست؟

۲. تعریف مفاهیم و اصطلاحات اساسی

۲-۱. اصل علیت

اصل علیت مطابق دیدگاه حکما به این صورت تعریف می‌شود: «هر ممکن بالذاتی، نیازمند علت است»؛ اما از منظر متکلمان که «حدوث» را ملاک معلولیت می‌دانند و نیز حس‌گرایان که «وجود» را ملاک معلولیت در نظر می‌گیرند، تعریف اصل علیت به این ترتیب تغییر می‌کند: «هر حادثی به علت نیازمند است» و «هر موجودی به علت نیازمند است». حکما در جای خود این هر دو مبنا و تعریف را مردود و ناپذیرفتنی شمرده‌اند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹-۱۲۱؛ مطهری، ج ۶، ص ۶۶۴-۶۵۵).

۲-۲. ضرورت علی و معلولی

همان‌گونه که در آغاز مقدمه اشاره شد مبحث ضرورت علی و معلولی دارای دو وجه است: ۱. وجهی که در مباحث مربوط به مواد ثلاث به آن پرداخته می‌شود و عبارت است از ضرورت بالغیر معلول از ناحیه علت تامه‌اش، که به صورت قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» مطرح می‌گردد؛ و ۲. وجهی که در مباحث علت و معلول به آن توجه می‌شود؛ یعنی ضرورت بالقیاس معلول نسبت به علت تامه‌اش که با عنوان «ضرورت وجود معلول در ظرف وجود علت تامه» به آن اشاره می‌شود.

۲-۳. ضرورت بالغیر

برای روشن شدن جایگاه بحث بایسته است ابتدا توضیحی دربارهٔ مواد ثلاث ارائه شود.

۲-۴. مواد ثلاث یا جهات سه‌گانه عقلی

هر مفهومی که وجود را به آن نسبت دهیم از سه حال خارج نیست: یا وجود برایش ضروری است که به این نسبت «وجوب» می‌گویند و یا انتفای وجود برایش ضروری است و به عبارت

دیگر عدم برایش ضرورت دارد که این نسبت را «امتناع» می‌نامند؛ و یا هیچ‌کدام از وجود و عدم برایش ضروری نیست که این حالت «امکان» نام دارد. بنابراین هر مفهومی که در نسبت با وجود فرض شود، یا واجب است یا ممتنع و یا ممکن (طباطبائی، بی تا، ص ۴۲).

البته از آنجاکه سزاوار است در بحث فلسفی مقسم تقسیم، وجود باشد و نه مفهوم، لذا می‌توان گفت که وجود برای وجود یا بذاته ضروری است و یا بذاته ضروری نیست؛ اولی را «واجب» گویند و دومی را «ممکن». ضرورت وجود برای وجود به این معناست که آن وجود طوری است که به هیچ‌وجه عدم جای‌گزینش نمی‌شود و در مقابلش، امکان یعنی وجودی که عدم به وجهی می‌تواند جایگزین آن شود.

اعدام نیز می‌توانند به ممکن و ممتنع تقسیم شوند؛ چراکه عقل ملاحظه می‌کند که بعضی از اعدام جایگزینی وجود را می‌پذیرند و در نتیجه آنها را متصف به «امکان» می‌کند و بعضی دیگر هرگز جایگزینی وجود را نمی‌پذیرند و لذا آنها را متصف به «امتناع» می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۸).

۲-۵. قاعدة «الشیء مالم یجب لم یوجد»

این قاعده که به صورت «الممكن مالم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم» نیز بیان می‌شود، بیان‌کننده ضرورت بالغیر معلول از ناحیه علت تامه‌اش است، و معنایش این است که وجود ممکن تا زمانی که از ناحیه علت تامه‌اش واجب نگردد موجود نمی‌شود؛ یعنی ممکن، نخست توسط علت تامه‌اش از حالت تساوی میان وجود و عدم خارج شده، به اصطلاح وجود برایش واجب (ضروری) می‌گردد و سپس موجود می‌شود:

الممكن لذاته، ما لم یجب عن غیره، لم یوجد. وإذا وجب عن غیره كان وجوده عن غیره واجبا عن ذلك الغير وواجبا له، فیکون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غیره واجبا» (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۵۶). ... وجود کل معلول واجب مع وجود علت، و وجود علت واجب عنه وجود المعلول (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۷).

توضیح اینکه برای خروج ممکن از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم لاجرم نیاز به علتی

خارج از ذات ممکن است که آن را از حد استوا بیرون آورد و لباس وجود یا عدم به آن بپوشاند و یکی از این دو را برای شیء ممکن، ترجیح دهد. این ترجیح تنها با «ایجاب» معلول توسط علت خواهد بود؛ چراکه در غیر این صورت، ممکن مزبور جائزالطرفین باقی می‌ماند. لذا برای وجود و یا عدم معلول، لازم است که ابتدا ایجاب وجود (از ناحیه وجود علت تامه) یا ایجاب عدم (از ناحیه عدم علت تامه یا عدم بخشی از آن) صورت گیرد و سپس وجود یا عدم برای ممکن تحقق یابد (طباطبائی، بی تا، ص ۵۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۲).

۲-۶. مفهوم ضرورت (وجوب) در قاعده

مطابق تعبیر حکما هر ممکنی محفوف است به دو ضرورت: «ضرورت سابق» و «ضرورت لاحق». مراد از ضرورت سابق همان ضرورتی است که مفاد قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» است؛ یعنی ضرورتی است برای شیء ممکن که از ناحیه علت تامه به او می‌رسد و پس از دریافت این ضرورت، از حالت تساوی میان وجود و عدم خارج می‌شود و موجودیت می‌یابد (و یا ممتنع می‌شود؛ یعنی ضرورت عدم می‌یابد)؛ اما مراد از ضرورت لاحق، ضرورتی است ملحق به شیء ممکن پس از موجود شدن، که حکما از آن تعبیر به «ضرورت بشرط محمول» می‌کنند؛ یعنی مادام که ممکن به طور بالفعل موجود است، وجود برایش ضروری است؛ یعنی نمی‌تواند با عدم جمع شود (و یا مادام که به طور بالفعل معدوم است، عدم برایش ضروری است و نمی‌تواند با وجود جمع شود).

گفتنی است که این دو نوع ضرورت که ممکن را دربر گرفته‌اند، با امکان ذاتی ممکن منافاتی ندارند؛ چراکه امکان ذاتی با نظر به ذات ممکن و صرف نظر از وجود علت تامه‌اش، برای ممکن ثابت است؛ ولی درباره ضرورت‌های سابق و لاحق، نظر به وجود علت تامه و فعلیت یافتن یکی از طرفین وجود یا عدم برای ممکن است.

دلیل وجود ضرورت سابق، همان دلایلی است که بر قاعده ضرورت بالغیر اقامه می‌شود و دلیل وجود ضرورت لاحق نیز لزوم امکان اجتماع نقیضین در صورت عدم وجود ضرورت

لاحق است؛ چراکه ممکن مادامی که بالفعل موجود است، اگر بتواند با عدم جمع شود و یا مادام که بالفعل معدوم است، بتواند با وجود جمع شود، این به معنای امکان اجتماع دو نقیض، یعنی وجود و عدم با یکدیگر است که به وضوح محال است.

اعلم أن كل ممكن محفوف بالوجوبين أحدهما الوجوب السابق وهو كون علته بحيث يجب لها التأثير والإيجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فإن كل موجود حين وجوده يمتنع أن يصير معدوما لاستحالة اجتماع النقيضين (صدر المتألهين، بی تا، ص ۱۵۶).

اعلم أن كل ممكن، فإنه محفوف بضرورتين، إحداهما سابقة عليه، والأخرى لاحقة به. أمّا السابقة، فهي الوجوب المستفاد من وجود المؤثر، أو الامتناع المستند إلى عدمه، ... وأمّا الضرورة اللاحقة، فإن كل ما فرض موجودا، فإنه يستحيل عليه العدم في تلك الحالة التي فرض فيها موجودا، وإلا اجتمع النقيضان (حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۲).

۲-۷. ضرورت بالقياس

ضرورت علی و معلولی با صورتی دیگر در مباحث علت و معلول نیز مطرح می شود که از آن به ضرورت بالقياس یاد می کنند. مراد حکما از این بحث اثبات این مطلب است که وجود معلول هنگام وجود علت تامه واجب است و از سوی دیگر، وجود علت تامه نیز هنگام وجود معلول واجب است.

۲-۸. قدرت (اختیار) و اراده

بحث قدرت یا اختیار، جایگاهی مهم و تعیین کننده در مباحث ضرورت علی و معلولی دارد. بررسی آرای گوناگون در باب ضرورت علی این حقیقت را آشکار می کند که موضع گیری در هریک از دو بحث اختیار فاعل مختار و ضرورت علی و معلولی، تأثیر مستقیم بر دیگری گذاشته است.

در فلسفه و کلام دو تعریف مشهور از اختیار مطرح است. آنچه فلاسفه بیشتر بر آن تأکید می‌کنند عبارت است از اینکه «اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد» و آنچه متکلمان بر آن تأکید بیشتری دارند عبارت است از «امکان فعل و ترک».

ابن‌سینا تعریف قدرت و اختیار را به این‌گونه «اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد» می‌پذیرد، ولی معتقد است این تعریف در صورتی بر خداوند صادق است که قیودی مانند بالفعل و دائمی بودن را که همه جنبه‌های امکانی را از آن سلب کنند به آن بیفزاییم. ابن‌سینا در توضیح و تعریف اختیار، بیشترین تأکید را بر عدم اکراه فاعل در انجام فعل توسط اموری خارج از ذاتش حتی انگیزه‌ها دارد و لذا از نظر او اختیار یعنی «صدور فعل از شیء با خواست و اراده‌اش» که این اراده در خداوند بالفعل و در انسان، بالقوه است.

صدرالمتألهین که دیدگاهش قرابت بسیاری با ابن‌سینا دارد، به صراحت تعریف قدرت (اختیار) به «امکان فعل و ترک» را که متعلق به متکلمان می‌داند، بر ذات حق به دلیل وجوبی بودن آن در همه جهات، غیر قابل صدق می‌داند. اختیار واجب تعالی از نگاه او همچون ابن‌سینا عبارت است از عدم اکراه باری تعالی در فعلش از جانب هیچ اراده و انگیزه‌ای زاید بر ذاتش و انجام فعل با مشیت، علم و رضایتش.

علما طباطبائی نیز به همین راه می‌روند و اختیاری که بتوان آن را با وجوب ذات الهی جمع کرد، به این معنا می‌داند که چیزی ورای او نیست که به فعل یا ترک مجبورش کند و آنها را بر او واجب نماید. بنابراین وجوب صدور فعل از ناحیه حق تعالی، منافاتی با اختیار او ندارد.

اما خواجه طوسی گرچه همچون متکلمان اختیار را به معنای «صحت یا امکان فعل و ترک» می‌داند، در تلخیص المحصل با توضیحی که می‌دهد حکما را منکر چنین تعریفی نمی‌داند. نقطه تمایز خواجه و دیگر حکما، در اعتقاد او به حدوث عالم است که تأثیر خود را بر مباحث دیگر او از جمله ضرورت علی و اختیار الهی بر جای گذاشته است.

استاد فیاضی نیز همچون محقق طوسی و متکلمان، اختیار را به معنای امکان فعل و ترک می‌داند و هیچ منافاتی میان این نوع اختیار و وجوبی بودن ذات الهی نمی‌بیند؛ چراکه از نظر

ایشان امکان فعل و ترک حالتی است در ذات فاعل و چنین حالتی در خداوند سبحان، همچون ذات او ازلی و ابدی است.

۳. دیدگاه متکلمان در باب ضرورت علی و معلولی

۳-۱. نظریه عادت

موضع اشاعره در باب توحید افعالی سبب شد که ایشان علیت (در میان ممکنات) و فرع مهم آن یعنی ضرورت علی و معلولی را نفی کنند؛ چراکه به اعتقاد ایشان، وجود نظام ضروری علی و معلولی در عالم به این معناست که هر زمان علت پدیده‌ای تحقق یابد، به‌ناچار و ضرورتاً، معلولش نیز تحقق می‌یابد و امکان ندارد که تحقق نیابد. این یعنی محدود کردن قدرت و اختیار خداوند در خلق یا عدم خلق موجودات. لذا به نظر اشاعره اعتقاد به روابط ضروری علی و معلولی میان حوادث عالم، با اعتقاد به قدرت مطلق و عمومیت قدرت خداوند منافات دارد. این مبنا به طرح نظریه عادت از سوی اشعری و پیروانش منجر شد؛ چراکه وقتی ضرورت میان پدیده‌های علی نفی شود (که البته در علل غیرمختار به نفی اصل علیت هم خواهد انجامید)، باید توجیهی بر توالی برخی پدیده‌ها بر بعضی دیگر پیدا کرد تا جایگزین نظام ضروری علی و معلولی شود. این جایگزین همان نظریه عادت است. در شرح المواقف دیدگاه ابوالحسن اشعری چنین توضیح داده شده است:

همه ممکنات مستند به خدای سبحان هستند ابتداءً و بدون واسطه؛ و خداوند قادر مختار است و لذا صدور اشیا نه از او و نه بر او واجب نیست؛ و هیچ ارتباط و نسبتی بین حوادث متعاقب نیست؛ و آنچه هست این است که عادت الهی بر این جاری شده که بعضی را به دنبال بعضی دیگر خلق کند؛ مانند سوزاندن به دنبال تماس با آتش و رفع تشنگی بعد از نوشیدن آب. بنابراین تماس و شرب هیچ مداخلی در وجود سوزاندن و رفع عطش ندارند، بلکه همگی آنها با قدرت و اختیار خداوند

متعال واقع شده‌اند و لذا او می‌تواند تماس را بدون سوزاندن و سوزاندن را بدون آتش ایجاد کند. در سایر احوال نیز چنین است و وقتی صدور فعلی از ذات حق مکرر شد و به حد دائمی یا اکثری رسید، گفته می‌شود که خداوند فعلش را با جریان عادت انجام داده است و اگر تکرار نشود و یا کم تکرار شود، به آن خارق عادت یا نادر اطلاق می‌شود (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۳).

۳-۲. نظریه اولویت

اولویت در لغت شامل آنچه به حد و جوب رسیده است هم می‌شود، مانند اولویتی که در این آیه شریفه مطرح می‌شود: ﴿التَّيْبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...﴾ (احزاب: ۶)؛ اما در اصطلاح حکما و متکلمان به اولویتی اختصاص دارد که به حد و جوب نرسیده است (اقتباس از فیش‌های استاد فیاضی). اولویت به معنای مصطلحش یا ذاتی است و یا غیری و هریک نیز در تحقق ممکن، یا کافی‌اند یا غیرکافی (طباطبائی، بی‌تا، ص ۵۹). در حد جست‌وجویی که انجام دادیم، هیچ کتاب کلامی اشعری یا غیراشعری را نیافتیم که نظریه اولویت را به منزله نظر مختار مطرح، و از آن دفاع کرده باشد؛ بلکه این بحث در کتب کلامی از جمله کتب برجسته اشاعره مانند شرح المواقف و شرح المقاصد تنها برای نقد مطرح شده است؛ ولی صدرالمتألهین اعتقاد به اولویت غیری را صراحتاً به ابوالحسن اشعری و پیروانش نسبت می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۲۰).
علّامه طباطبائی نظریه اولویت را به گروهی از متکلمان، و شهید مطهری آن را به برخی از متکلمان قدیم و برخی علمای جدید منسوب می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۲۰۹).
فخررازی در المباحث المشرقیه به برخی ادله قایلان به اولویت اشاره می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. همچنین علّامه طباطبائی در نه‌ایة الحکمه به برخی عبارات و دلایل منقول از بعضی قداما مبنی بر توجیه اولویت می‌پردازد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۵۹ و ۶۰). حکما با براهین متعدد، نظریه اولویت را مردود دانسته‌اند.

۴. دیدگاه اصولیین در باب ضرورت علی و معلولی

نقطه مشترک و حاصل دیدگاه اصولیین در باب ضرورت علی و معلولی نفی چنین ضرورتی در فواعل مختار است. در میان اصولیین، شهید سید محمد باقر صدر با تفصیل بیشتر و تحلیل دقیق فلسفی به این بحث پرداخته است. دیدگاه ایشان در این باب ناظر بر دیدگاه میرزای نائینی و نقد آن است. شهید صدر در نهایت نظریه سلطنت را ارائه می‌کند. از نظر ایشان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» قاعده‌ای برهانی نیست که قابل تخصیص و تقیید نباشد و برهانی هم که بر آن اقامه شده دارای اشکال مصادره به مطلوب است. به نظر شهید صدر عقل با فطرت سلیمش حکم می‌کند که مجرد امکان ذاتی برای تحقق شیء کفایت نمی‌کند و لذا یکی از این دو امر را برای تحقق لازم دارد: یا وجوب بالغیر و یا سلطنت. از دید عقل حدود صدق قاعده وجوب بالغیر تا جایی است که فاعل دارای حالت سلطنت نباشد. سلطنت مساوق اختیار است و وجودش برای صدور فعل از فاعل کفایت می‌کند و فعل را بی‌نیاز از وجوب بالغیر می‌کند. وجود سلطنت در خداوند امری برهانی است و در انسان نیز یا به وسیله شرع اثبات پذیر است و یا با وجدان و علم حضوری (ر.ک: صدر، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۸-۲۷).

۵. دیدگاه استاد فیاضی در باب ضرورت علی و معلولی

۵-۱. ضرورت بالغیر (قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد)

همان‌گونه که پیش از این بیان کردیم، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» گویای این است که ممکن با «وجود» علت تامه‌اش ابتدا «واجب» و سپس «موجود» می‌شود. چنان‌که در فصل نخست گذشت، عموم حکما موافق این قاعده‌اند و ادله پرشماری نیز بر آن اقامه کرده‌اند. استاد فیاضی این قاعده را تام نمی‌داند و از موضعی فلسفی به نقد آن پرداخته است. دغدغه مشترک همه مخالفان قاعده ضرورت بالغیر، مخدوش شدن اختیار فاعل مختار، به‌ویژه خداوند سبحان در صورت پذیرش این قاعده است. حکما نیز متوجه این مطلب بوده‌اند و با ارائه توضیحات و تفاسیری خاص از قدرت و اختیار خداوند، کوشیده‌اند تا عدم منافات

میان قاعدهٔ ضرورت و اختیار الهی را ثابت کنند. همان‌گونه که اشاره کردیم استاد فیاضی علاوه بر دغدغهٔ مزبور، خودِ قاعده را از لحاظ فلسفی تام نمی‌داند و ادله‌ای را که بر آن اقامه شده‌اند، مغالطه می‌شمارد.

از منظر استاد فیاضی ممکن به «وجود» علت تامه‌اش نه واجب می‌گردد و نه اولی، بلکه با «ایجاد» علتش موجود می‌شود و سپس واجب می‌گردد؛ چراکه شأن علت تامه ایجاد معلول است و از آنجا که وجود مساوق و جوب است، اعم از وجوب بالذات و بالغیر، «ایجاد» علت تامه، «ایجاب» آن نیز هست. این وجوب در حقیقت جز وجوب لاحق نیست که وجوبی غیر است از ناحیهٔ علت تامه؛ و لاحق است، چون وجوب وصف وجود است و در تحلیل عقل وصف متأخر از موصوف است؛ گرچه در وجود خارجی، عین وجود است. بنابراین وجوبی قبل از وجود ممکن در کار نیست و تنها یک وجوب مطرح است و آن وجوب لاحق است.

تا اینجا که سخن از نفی «وجوب سابق» از «وجود» ممکن در خارج است، تفاوتی میان علت تامه مختار و غیرمختار نیست؛ یعنی اگر مفاد قاعدهٔ ضرورت بالغیر اثبات چنین وجوب سابقی باشد، و موصوف و جوب سابق، وجود ممکن باشد، تفاوتی در ناتمام بودن این قاعده، میان علل مختار و غیرمختار نیست؛ اما می‌توان با اعتباری عقلی وجوب سابق را دربارهٔ علل غیرمختار پذیرفت؛ به این صورت که عقل «ماهیت خالی از وجود و عدم» را با نظر به «وجود» علت تامه‌اش اعتبار می‌کند و آن را در این حال واجب‌الوجود می‌بیند؛ یعنی با توجه به وجود علت تامه‌اش، از حالت تساوی بین وجود و عدم خارج می‌شود و به مرحله وجوب می‌رسد (و سپس موجود می‌شود). البته اینها در صورتی است که فاعلش موجب (غیرمختار) باشد. بنابراین وجوب سابق، وصف ماهیت خالی از وجود و عدم است با نظر به وجود علت تامه‌اش؛ ولی ماهیت موجود، تنها واجب است به وجوب لاحق و ماهیت معدوم نیز ممتنع است. ماهیت خالی از وجود و عدم نیز با نظر به ذاتش (و نه علت تامه‌اش)، ممکن است.

در نتیجه با این توضیح، وجوب سابق را تنها در اعتبار عقل داریم و موصوفش نیز وجودی جز در همان اعتبار عقل ندارد؛ و اما اگر فاعل یا علت تامه، مختار باشد، عقل نمی‌تواند تنها با نظر

به «وجود» آن، ماهیت ممکن را محکوم به وجوب سابق کند؛ بلکه تنها «ایجاد» فاعل مختار است که ممکن را موجود و واجب می‌کند. البته در اینجا نیز عقل می‌تواند با نظر به «ایجاد» فاعل مختار، ماهیت خالی از وجود و عدم را موصوف به وجوب سابق کند (یعنی ضرورت به شرط ایجاد علت و نه به شرط وجود علت)؛ ولی این تنها در اعتبار عقل است و در خارج تنها یک وجوب است و آن هم وجوب لاحق (ضرورت منطقی یا همان ضرورت بشرط محمول) که هم‌زمان با ایجاد معلول توسط علت تامه، تحقق یافته است؛ گرچه در تحلیل عقل متأخر از وجود معلول است.

یکی از نتایج دیدگاه استاد فیاضی این است که علت عدم معلول منحصر در عدم علت نخواهد بود؛ بلکه علت مختار با اینکه موجود است می‌تواند با اختیار خود، معلول را موجود نکند. لذا علاوه بر عدم علت، عدم ایجاد معلول توسط علت هم علت عدم معلول می‌تواند باشد.

۱-۱-۵. ادله استاد فیاضی در نقد قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»

استاد فیاضی علاوه بر نقد و نظری که بر ادله حکما در اثبات قاعده ضرورت بالغیر دارد (که شرح آن خواهد آمد)، خود نیز ادله‌ای را مبنی بر ناتمام بودن این قاعده اقامه کرده است که در ادامه برخی از آنها را از نظر می‌گذرانیم.

استدلال اول: اگر شیء قبل از وجودش واجب شود یا اولویت یابد، اجتماع نقیضان لازم می‌آید. صورت منطقی استدلال:

۱. ممکن قبل از وجودش معدوم است؛ به دلیل استحاله ارتفاع نقیضین (قبلیت عام و نه فقط

زمانی)؛

۲. و هر معدومی عدم برایش ضروری است، از باب ضرورت به شرط محمول؛

۳. و هر چه که عدم برایش ضروری باشد، وجود برایش ممتنع است؛ به دلیل استحاله اجتماع

نقیضین؛

۴. و هر چه که وجود برایش ممتنع باشد، وجود برایش ممکن نیست به امکان عام؛ زیرا

امتناع نقیض امکان عام است؛

۵. و هر چه که وجود برایش ممکن به امکان عام نباشد، وجود نه برایش واجب است و نه اولی؛ نتیجه: وجود ممکن قبل از وجودش، نه واجب است و نه اولی.
- بنابراین روشن می‌شود که از دیدگاه استاد فیاضی و جوب شیء یا اولویتش قبل از وجودش حتی اگر علت تامه‌اش موجود باشد، ممتنع است.
- استدلال دوم:** اگر ممکن پیش از وجودش واجب شود، فاعل مختار متمکن از فعل و ترک نخواهد بود و لذا مختار نخواهد بود.
- صورت منطقی استدلال:
۱. فاعل مختار متمکن از فعل و ترک است؛ زیرا اختیار جز تمکن فاعل از فعل و ترک نیست؛
 ۲. و هر کسی که متمکن از فعل و ترک باشد، هر یک از فعل و ترک برایش ممکن است؛ زیرا قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد؛
 ۳. بنابراین اگر ممکن قبل از وجودش به سبب علت تامه واجب گردد، در واقع یا همه آنچه فاعل به سبب آن علت تامه می‌شود موجود است یا موجود نیست؛ به دلیل استحالة ارتفاع نقیضین مانند استحالة اجتماع آنها؛
 ۴. و بر هر دو فرض هیچ‌یک از فعل و ترک ممکن نخواهند بود؛ اما در فرض اول به این دلیل که:
 ۵. اگر همه آنچه برای علت تامه شدن فاعل لازم است موجود باشد، وجود فعل واجب می‌شود؛
 ۶. و وقتی وجود فعل واجب شد، ترکش ممتنع می‌شود؛
 ۷. و وقتی ترک ممتنع باشد، هیچ‌یک از فعل و ترک برای فاعل مختار ممکن نخواهد بود؛ و اما در فرض دوم به این دلیل که:
 ۸. اگر همه آنچه برای علت تامه شدن فاعل لازم است موجود نباشد، وجود فعل بالاتفاق ممتنع است؛
 ۹. و اگر وجود فعل ممتنع باشد، هیچ‌یک از فعل و ترک برای فاعل مختار ممکن نخواهد بود؛
 ۱۰. وقتی امکان فعل و ترک برای فاعل مختار در هر دو فرض وجود نداشت، جایگاهی برای اختیار باقی نمی‌ماند؛

۱۱. لکن تالی باطل است بالوجدان؛

نتیجه: ممکن قبل از وجودش به سبب وجود علت تامه‌اش واجب نمی‌گردد.

ادله حکما بر قاعده «الشیء مالِم یجب لم یوجد» و نقد استاد فیاضی بر آنها

استاد فیاضی با جمع‌آوری و نقد ادله حکماگامی دیگر در نقد و بررسی ضرورت علی و معلولی برمی‌دارد. در اینجا تنها به ارائه و نقد سه دلیل از ادله مهم حکما بسنده می‌کنیم. این ادله به سبب استاد فیاضی یعنی استخراج تمام مقدمات منطقی استدلال و مطابق بیان ایشان ارائه خواهند شد؛ چراکه نقدهای استاد نیز ناظر به همان مقدمات‌اند.

استدلال اول: اگر ممکن پیش از وجودش واجب نشود، علت تامه علت تامه بالفعل نخواهد بود. این استدلال را ابن‌سینا در *الهیات شفا* آورده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۶). صدرالمتألهین نیز در حاشیه‌اش بر *شفا*، آن را شرح کرده است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۷۰۸ و ۷۰۹).

صورت منطقی استدلال:

۱. اگر ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب نگردد، نسبت علت تامه به وجود ممکن از او و عدم وجودش از او مساوی خواهد بود؛

۲. در این صورت علت بودن علت تامه برای ممکن، اولی از عدم علت بودنش برای آن نیست، و اگر علت بودنش جایز باشد، هم باید علت وجود ممکن باشد و هم علت عدم آن؛

۳. و اگر علت بودن علت تامه اولی از علت نبودنش نباشد، علت تامه علت تامه بالفعل نخواهد بود؛

۴. لکن تالی محال است؛ زیرا سلب شیء است از خودش؛

نتیجه: ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب می‌گردد.

نقد: از نظر استاد فیاضی تساوی نسبت علت تامه با وجود ممکن و عدمش، مستلزم علت تامه نبودن علت تامه نیست؛ زیرا علت تامه عبارت است از اجتماع همه آنچه در تحقق ممکن دخالت

دارد؛ به گونه‌ای که تحقق ممکن به چیزی دیگر نیاز نداشته باشد؛ اما اینکه با تحقق علت تامه تحقق معلول واجب شود، کانون نزاع است و تمسک به این مطلب در ضمن استدلال، مصادره است. ممکن است گفته شود که علت تامه وقتی بالفعل می‌شود که فاعلیتش تحقق یابد و شکی هم نیست که هنگام تحقق فاعلیت علت تامه، فعل واجب می‌شود؛ زیرا فاعل و مفعول که همان فعل هستند متضایف‌اند و وجود هر یک از متضایفان هنگام وجود دیگری، واجب است.

استاد در پاسخ می‌گوید این مطلب معنای فاعلیت علیت به منزله وصف است و نه فاعلیت علت به عنوان ذات؛ چراکه طبق تصریح حکما علت تامه عبارت است از خود اموری که وجود معلول بر آنها متوقف است؛ اما به دلیل تضایف و نیز به این دلیل که وصف علیت از صفات فعل است، تنها هنگام فعل تحقق می‌یابد و لذا علیت (فاعلیت) جزء علت تامه نیست. به عبارت دیگر، کانون بحث این است که اگر ذات علت تامه محقق باشد، علیتش هم واجب است یا نه؟ نه اینکه در صورت وجود علیت (بالفعل شدن فاعلیت)، وجود معلول واجب است یا نه، که اختلافی در آن نیست و مسلماً پس از تحقق علیت و فاعلیت، فعل واجب می‌شود.

اشکال دیگری نیز مطرح است و آن اینکه اراده و اختیار از مقدمات فعل اختیاری‌اند و در نتیجه از اجزای علت تامه به‌شمار می‌آیند. از طرفی شکی هم نیست که وقتی فاعل فعلش را اراده و اختیار کند، آن فعل واجب می‌شود. بنابراین معلول به وجود علت تامه واجب می‌شود.

استاد در پاسخ می‌گوید این اشکال مغالطه‌ای به همراه دارد که ناشی از خلط میان معانی اراده و نیز معانی اختیار است، و سپس به توضیح و تفصیل معانی مختلف اراده و اختیار می‌پردازد. معانی اراده طبق بیان استاد فیاضی عبارت‌اند از:

اول: حب و رضا. این معنا هم به فعل اختیاری تعلق می‌گیرد و هم به غیر آن. شاهد این معنا آیه‌ای است از قرآن کریم: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال: ۶۷).

اراده تشریحی خداوند نیز به همین معناست؛

دوم: عزم که همان قصد و تصمیم است. این معنا تنها به فعل اختیاری تعلق می‌گیرد و در انواع حیوان یافت می‌شود و لذا حیوان به متحرک بالاراده تعریف می‌شود؛

سوم: عزم عقلانی یا میل عقلی. این معنای اراده، اخص از معنای دوم است و از میان حیوانات تنها به انسان اختصاص دارد و لذا از خواص انسان به‌شمار می‌آید؛ چهارم: احداث و ایجاد: این معنا از اراده عبارت است از اراده فعلی؛ یعنی اراده‌ای که از صفات فعل است.

استاد ادامه می‌دهد که از معنای اول فعل واجب نمی‌شود؛ زیرا چه بسا فعلی را دوست داریم، ولی انجامش نمی‌دهیم. اما آنچه اشکال‌کنندگان جزء مقدمات فعل اختیاری فرض کرده‌اند، معنای دوم یعنی عزم است. درحالی‌که چنین معنایی درباره خداوند محال است؛ زیرا با تحقق فعل از میان می‌رود و این مستلزم تغییر در ذات اوست. بنابراین اراده به این معنا نمی‌تواند از مقدمات فعل باشد؛ زیرا همواره همراه با فعل تحقق می‌یابد. این معنا از اراده در غیر واجب‌تعالی نیز گرچه از مقدمات فعل جوارحی به‌شمار می‌آید، خودش یک فعل اختیاری است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۶-۵۳)؛ بلکه باید گفت اراده به معنای عزم و تصمیم، تنها فعل مستقیم و مابشری انسان است و افعال اختیاری دیگر، افعال تولیدی (غیرمباشر) او به حساب می‌آیند؛ زیرا ما همه افعال اختیاری را ابتدا اراده می‌کنیم و سپس انجام می‌دهیم. حال که چنین است منتقل می‌شویم به خود اراده و می‌گوییم که اراده خودش نمی‌تواند از مقدمات خودش باشد؛ زیرا در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید.

همین مطلب درباره معنای سوم اراده که اخص از معنای دوم است نیز صادق است؛ و اما معنای چهارم چون از صفات فعل است، نمی‌تواند از مقدمات فعل باشد.

استاد فیاضی در ادامه به معانی گوناگون اختیار می‌پردازد و آن را مشترک لفظی میان چند معنا می‌داند:

اول: تمکن فاعل از هر یک از فعل و ترک: این معنا از اختیار صفت ذاتی و عین ذات فاعل است و با وجود ذات، موجود و با عدم آن، معدوم می‌گردد. با این معنا از اختیار، فاعل، فاعل مختار می‌شود؛ مانند ایجابی که مقابل اختیار است و باعث موجب شدن فاعل می‌شود. مراد کسانی که در تعریف اختیار می‌گویند: فاعل طوری باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر

نخواست انجام ندهد نیز همین معناست. این معنا از اختیار از مقدمات فعل اختیاری است و روشن است که تنها به فعل اختیاری فاعل تعلق می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۲۴، تعلیقه ش ۲۵).

دوم: انعطاف و میل باطنی: این معنا همان‌طور که در خود مشاهده می‌کنیم، گاهی عارضی و غیرهمیشگی است و مشروط است به تصور فعل یا امر دیگر و گاهی هم غیرعارضی است و همیشه حاصل؛ مانند وجودش در ذات باری تعالی که گاهی از آن تعبیر به حب می‌شود و مقابلش کراهت است؛

سوم: اصطفا و انتخاب: این معنا از صفات فعل است و مانند معنای دوم هم به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد و هم به افعال غیراختیاری. ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾ (اعراف: ۱۵۵)؛ چهارم: طیب نفس فاعل نسبت به فعل اختیاری‌اش اولاً و بالذات و بدون اکراه از جانب فاعل مختار دیگر (اگر همراه با اکراه باشد باز طیب نفس وجود دارد، ولی ثانوی است. مثلاً انسان مکره برای اینکه کشته نشود با طیب نفس ثانوی مایعی را می‌خورد یا کاری را انجام می‌دهد): این معنا از اختیار همان است که فقها آن را از شرایط متعاقدین می‌دانند و مقابلش اکراه است (طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۲۴، تعلیقه ش ۲۵).

پنجم: طیب نفس فاعل نسبت به فعل اختیاری‌اش اولاً و بالذات، بدون اضطرار حاصل از اوضاع و احوال، که مقابلش اضطرار است (همراه با اضطرار باز هم طیب نفس وجود دارد ولی ثانوی است؛ مثلاً کسی که مضطر به فروش خودرویش شده با طیب نفس و رضایت خاطر ولی ثانوی، آن را می‌فروشد تا مشکل دیگرش را حل کند).

استاد این‌طور ادامه می‌دهد که معنای اول همانی است که از مقدمات فعل اختیاری است و با تحقق ذات فاعل محقق می‌شود؛ ولی فعل با آن واجب نمی‌شود؛ زیرا نسبت این معنا از اختیار با فعل و ترک مساوی است. آنچه در اشکال مزبور مراد است، معنای سوم از اختیار است که از صفات فعل است و نمی‌تواند از مقدمات فعل باشد. معنای سوم همان معنای اول اراده است و لذا آنچه درباره معنای اول اراده گفتیم در اینجا نیز جاری است.

استدلال دوم: اگر ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب نگردد، صدورش از علت تامه به علت تامه دیگری نیاز خواهد داشت و این به تسلسل می‌انجامد. این استدلال را ابن‌سینا در *عیون الحکمه* افاده کرده (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۵۶ و ۵۵)، و در آثار حکمی دیگر همچون *شرح حکمة الاشراق* شهرزوری (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۷۳ و ۱۷۴). و *شرح قبسات علوی عاملی* (علوی، ۱۳۷۶، ص ۵۹۲) آمده است.

صورت منطقی استدلال:

۱. اگر وجود ممکن از ناحیه وجود علت تامه‌اش واجب نگردد، وجودش از او یا ممتنع است یا ممکن؛ به دلیل انحصار جهات در این سه مورد؛

۲. تالی به هر دو شقش باطل است. شق اول باطل است؛ زیرا:

۳. اگر وجود ممکن از وجود علت تامه‌اش ممتنع باشد، یعنی معلول او بودن برایش ممتنع است؛ زیرا وقتی وجودش از او ممتنع باشد به سبب او موجود نخواهد شد و لذا معلول او نیز نخواهد بود؛

۴. لکن تالی باطل است؛ زیرا مفروض این است که معلول اوست و او علت تامه این معلول است. شق دوم نیز محال است؛ زیرا:

۵. اگر وجود ممکن از وجود علت تامه‌اش ممکن باشد، وجودش از او نیاز به علت تامه دارد؛ زیرا هر ممکنی محتاج علت است؛

۶. و اگر وجودش از او نیاز به علت تامه داشته باشد، تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا حتی اگر علت تامه دوم هم وجود داشته باشد، صدور معلول از او نیز ممکن است و هر ممکنی نیاز به علت دارد و هکذا؛

۷. لکن تالی محال است، به سبب ادله استحاله تسلسل؛

نتیجه: وجود ممکن از ناحیه علت تامه‌اش واجب می‌شود.

نقد: استاد فیاضی در نقد این استدلال می‌گوید اگر منظور از علت تامه در تالی مقدمه پنجم، علت تامه دیگری باشد، خود مقدمه پنجم ممنوع خواهد بود؛ زیرا وجود معلول از علت تامه‌اش اگرچه

ممکن است، به علت تامه دیگری نیاز ندارد، بلکه خود علت تامه برای وجود یافتن معلول از او کفایت می‌کند؛ و اگر هم مراد از علت تامه در مقدمه پنجم، مطلق علت تامه باشد [چه علت تامه نخستین معلول و چه علت تامه دیگر]، روشن است که مقدمه ششم ممنوع خواهد بود؛ استدلال سوم: اگر ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب نگردد، بر همان حالی که قبل از وجود علت تامه‌اش بوده باقی می‌ماند و در نتیجه علت تامه، علت تامه نخواهد بود.

این استدلال را ابن‌سینا در *الهیات نجات* افاده کرده (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، المقالة الثالث، الفصل الثالث، ص ۵۴۹) و نزدیک به آن را شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* آورده است (سهروردی، ۱۳۷۳، القسم الاول، المقالة الثالث، الفصل الاول، ص ۶۲ و ۶۳). صدرالمتألهین نیز در تعلیقاتش بر *الهیات* دلیلی شبیه به این را ارائه کرده است (صدرالمتألهین، بی‌تا، المقالة الرابعة، ص ۱۵۶ و ۱۵۷). صورت منطقی استدلال:

۱. اگر ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب نگردد، بر همان حال قبل از وجود علت تامه‌اش باقی می‌ماند؛ چراکه قبل از وجود علت تامه‌اش ممکن بوده و اکنون نیز همان‌گونه است؛

۲. در این صورت علت تامه، علت تامه نخواهد بود؛

۳. لکن تالی باطل است، زیرا خلاف مفروض است؛

نتیجه: ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب می‌گردد.

نقد: طبق نظر استاد فیاضی دو اشکال بر این استدلال وارد است:

اولاً با علت ناقصه نقض می‌شود؛ زیرا همین دلیل در علت ناقصه هم جاری است، درحالی‌که هیچ‌کس مدعی وجوب معلول نسبت به علت ناقصه‌اش نشده؛

ثانیاً، مقدمه اول به دلیل عدم انحصار حالات ممکن در وجوب غیر ممنوع است؛ چراکه ممکن قبل از وجود علت تامه‌اش ممتنع و قوعی است و می‌تواند پس از وجود علت تامه‌اش ممکن و قوعی باشد (و نه لزوماً واجب غیر)؛ یعنی اگر قبل از وجود علت تامه می‌خواست وجود یابد، مستلزم محال می‌بود؛ ولی بعد از وجود علت تامه‌اش، مستلزم محال نیست. مضافاً اینکه اگر به سبب علت تامه‌اش موجود شود، خود وجود حالی است که بعد از وجود علت تامه

برای ممکن حادث شده است. پس در هر دو صورت موجود شدن یا نشدن، حال ممکن بعد از وجود علت تامه نسبت به قبلیش متفاوت است.

۵-۲. ضرورت بالقیاس

در این مطلب که وجود علت تامه در قیاس با وجود معلول، واجب است، اختلافی میان استاد فیاضی و دیگر حکما نیست؛ اما آن بخش از مفاد ضرورت بالقیاس که بیان‌کننده وجوب وجود معلول در قیاس با وجود علت تامه‌اش است، از منظر استاد فیاضی درباره علت تامه مختار پذیرفتنی نیست.

۵-۲-۱. دلیل

پیش از ارائه دلیل، دو مقدمه را طبق بیان ایشان مطرح می‌کنیم:

اول: اختیار علت تامه تنها با مختار بودن فاعل قابل تصور است؛ چه خود فاعل علت تامه باشد و چه جزئی از علت تامه باشد. بنابراین علت تامه مختار بر دو قسم است:

۱. فاعل مختاری که در فعلش نیازی به امری خارج از ذاتش نداشته باشد، و لذا خود فاعل، علت تامه بسیط است؛

۲. فاعل مختاری که به همه امور خارج از خودش که برای فعلش به آنها نیاز دارد، دست یافته است؛ که در این صورت فاعل مختار جزئی از علت تامه است؛ علت تامه‌ای که مرکب است؛ دوم: اختیاری که با آن، فاعل، فاعل مختار می‌شود عبارت است از اینکه فاعل طوری باشد که امکان فعل و ترک داشته باشد. و این معنا از اختیار صفت ذاتی فاعل است؛ همان‌طور که ایجاب مقابله نیز صفت ذاتی فاعل موجب است؛ و این معنا غیر از اختیار به معنای اصطفا و انتخاب است که از صفات فعل به‌شمار می‌آید و هم به اعیان تعلق می‌گیرد و هم به افعال ﴿وَ اِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا﴾ (اعراف: ۱۵۵). همچنین با اختیار به معنای انعطاف و میل قلبی مغایرت دارد. این معنا همان‌طور که در خود مشاهده می‌کنیم، گاهی عارضی و غیرهمیشگی

است و مشروط است به تصور فعل یا امر دیگر و گاهی هم غیرعارضی است و همیشه حاصل، مانند وجودش در ذات باری تعالی که گاهی از آن تعبیر به حب می‌شود و مقابلش کراهت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۲۴ تعلیقه شماره ۲۵).

با این مقدمات می‌رویم سراغ استدلال استاد فیاضی بر عدم وجود و جوب و جوب معلول در قیاس با وجود علت تامه مختار:

۱. اگر وجود معلول هنگام وجود علت تامه مختار واجب باشد، وجودش در قیاس با علت تامه مختار واجب است؛

۲. در این صورت وجود معلول در قیاس با وجود علت تامه مختارش ممکن نخواهد بود؛

۳. در این صورت علت تامه مختار، مختار نخواهد بود؛ زیرا اختیار یعنی فاعل طوری باشد که امکان فعل و ترک را نسبت به معلولش داشته باشد؛

۴. لکن تالی محال است؛

نتیجه: وجود معلول در قیاس با وجود علت تامه مختار، واجب نیست.

۲-۵. ادله حکما در باب ضرورت بالقیاس و نقد استاد فیاضی بر آنها

در اینجا به بیان و نقد یکی از ادله حکما در این باب بسنده می‌کنیم.

دلیل: اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب نباشد، علت تامه علت تامه نخواهد بود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، نمط ۵، ص ۱۱۹؛ نیز، ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۳۱).

صورت منطقی استدلال:

۱. وجود معلول بر امری و رای علت تامه‌اش متوقف نیست؛ زیرا امعنای تمامیت علت همین است؛

۲. وقتی بر چیزی غیر از علت تامه‌اش متوقف نیست، وجودش هنگام وجود علت تامه،

واجب می‌شود. وگرنه بر امری دیگر متوقف خواهد بود؛

۳. در این صورت خلف پیش می‌آید.

نتیجه: وجود معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش واجب است.

نقد: از نگاه استاد فیاضی در اینجا خلفی پیش نمی‌آید؛ چراکه این امکان وجود دارد که معلول با استناد به عدم ایجادش توسط فاعل مختار، محقق نشده باشد؛ یعنی با اینکه وجود معلول بر چیز دیگری غیر از علت تامه‌اش متوقف نیست، خود علت تامه مختار به‌رغم علت تامه بودنش، با اختیار خود معلول را ایجاد نکرده باشد.

در اینجا ممکن است گفته شود که اختیار فاعل جزئی از علت تامه است و لذا خلف مذکور به حال خود باقی است. استاد پاسخ می‌دهد که اختیار فاعل در اینجا همان فعل اوست و لذا از مبادی فعل و اجزای علت تامه نیست؛ زیرا اختیار در اینجا به معنای انتخاب و اصطفا در نظر گرفته شده که عین فعل است؛ زیرا به معنای انتخاب فعل به جای ترک است؛ اما اختیار به این معنا که فاعل طوری باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد، در اینجا نمی‌تواند منظور باشد؛ زیرا اختیار به این معنا صفت ذاتی فاعل است و همیشه با اوست و لذا قبل و بعد و همراه فعل موجود است.

۶. مقایسه دیدگاه استاد فیاضی با دیدگاه متکلمان و اصولیین

استاد فیاضی با نظریه اولویت که برخی متکلمان آن را مطرح ساخته‌اند موافق نیست و آن را نقد می‌کند. دیدگاه استاد فیاضی درباره عمومیت قدرت پروردگار بسیار نزدیک به اشاعره است و همچون آنها خداوند را فاعل مستقیم همه مخلوقات در نظر می‌گیرد و نیز مانند اشاعره «امکان» را ملاک مقدریت می‌داند و طبعاً تنها اموری که خارج از حوزه مقدریت پروردگار قرار می‌گیرند، محالات عقلی‌اند که غزالی نیز به‌منزله متکلمی اشعری مسلک به خروج آنها از این حوزه معترف است؛ محالاتی مانند اثبات و نفی هم‌زمان شیء (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷).

استاد فیاضی نظریه عادت الهی را نمی‌پذیرد و به وجود نظام ضروری علی و معلولی میان ممکنات معتقد است و بر نقش معدّات در نظام هستی تأکید دارد، ولی به این مطلب نیز باور دارد که در عین حال این امکان برای خداوند هست که با وجود زمینه و اعداد برای خلق چیزی آن را خلق نکند و یا بدون هیچ معدّی به چیزی هستی ببخشد. البته استاد فیاضی همچون سایر حکما

رابطه میان ذات اشیا و لوازم ذاتشان را ضروری و غیرقابل انفکاک می‌داند و هیچ منافاتی میان اطلاق و عمومیت قدرت پروردگار و چنین ضرورتی نمی‌بیند. امکان ندارد آتش آتش باشد، ولی حرارت نداشته باشد؛ زیرا خلق آتش عین خلق حرارت است. خود خدا ذاتی را آفریده که لازمه‌اش این است.

نکته دیگر اینکه اشاعره از این باب که اراده را در خدای سبحان به معنای قصد می‌دانند و از سویی قصد فقط به معدوم تعلق می‌گیرد و هیچ فاعل مختاری قصد چیزی را که دارد نمی‌کند، لذا حدوث عالم را واجب می‌دانند؛ یعنی معتقدند عالم باید معدوم می‌بود تا بتواند متعلق قصد خداوند قرار گیرد؛ اما استاد فیاضی چنان‌که سابقاً مطرح شد، اراده ذاتی به معنای قصد را در خداوند محال می‌داند و اراده ذاتی را تنها به معنای حب می‌پذیرد و طبیعی است که حب می‌تواند به معلول قدیم نیز تعلق گیرد. لذا این امکان برای خدا وجود دارد که عالم را قدیم خلق کند؛ یعنی به گونه‌ای که نه حدوث عالم ضرورت داشته باشد و نه قدم آن؛ ولی از نظر استاد مسلماً آنچه ادله نقلی نشان می‌دهند حدوث زمانی عالم است و نه قدم آن.

اما درباره اصولیین باید گفت که استاد فیاضی در عدم اجرای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در مورد فاعل مختار با اصولیین اتفاق نظر دارد؛ اما تفاوت‌های اساسی و پرشماری نیز میان آنها در نحوه ارائه و تحلیل مسئله و محدوده عدم شمول قاعده و طریقه استدلال وجود دارد که در این نوشتار، مجال پرداختن به آنها نیست.

نتیجه‌گیری

ضرورت یا جبر علی و معلولی از مباحثی است که بیش از هزار سال در فلسفه اسلامی مورد اتفاق بوده و تمام‌قد از آن دفاع می‌شده است. البته حکما خود متوجه لوازم مشکل‌ساز این قاعده بوده‌اند و برای حل آنها کوشیده‌اند؛ لوازمی چون سلب اختیار از فاعل مختار و یا عدم امکان حدوث زمانی عالم.

در مقابل، متکلمان به‌ویژه اشاعره با اعتقاد راسخ به حدوث زمانی عالم و نیز وجود اختیار به

معنای امکانی‌اش در همه فواعل مختار از جمله واجب‌تعالی، به نفی ضرورت علی پرداختند. اشاعره به‌طور کلی با حذف ضرورت علی از عرصه ممکنات، تفسیری بسیار وسیع از اطلاق قدرت پروردگار در قالب نظریه عادت ارائه دادند.

اصولیین نیز در دوره‌های متأخر و در ضمن مباحث طلب و اراده، گریزی به مباحث ضرورت علی زدند و با ارائه تحلیل‌هایی فعلی علل مختار را از حوزه ضرورت خارج دانستند. اما در دوره معاصر استاد فیاضی با تفکیک اعتبارات عقلی از امور خارجی در بحث ضرورت بالغیر و نیز تفصیل میان فاعل مختار و غیرمختار در ضرورت بالقیاس به‌خوبی این نزاع کهن فلسفی - کلامی را حل کرده است. از دید ایشان ضرورت سابق بالغیر با لحاظ واقعیت خارجی از اعتبار ساقط است، اما به کمک اعتبارات عقلی به قوت خود باقی می‌ماند. ضرورت بالقیاس نیز میان علل غیرمختار و معالیشان به طور قطع برقرار است، ولی علل مختار را باید تخصصاً از حوزه ضرورت خارج دانست.

از نگاه استاد فیاضی لازم نیست برای اثبات اختیار به معنای امکانی‌اش در حق واجب‌تعالی (امکان فعل و ترک) و نیز دفاع از حدوث زمانی عالم، به نفی ضرورت علی با همه صورش پردازیم؛ بلکه با تحلیل و تفسیری نو می‌توان این موضوعات را در کنار یکدیگر پذیرفت. یکی از نتایج کلی که می‌توان از این نوشتار به دست آورد این است که به باور برخی صاحب‌نظران به لحاظ دقت فلسفی، نفی ضرورت علی مساوی با نفی اصل علیت است و به تعبیر دیگر، مفهوم ضرورت را می‌توان تحلیلاً از مفهوم علیت استخراج کرد (مطهری، ۱۳۸، ج ۶، ص ۶۵۳؛ عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷؛ طاهری، ۱۳۷۶، ص ۲۹۶-۲۹۹)؛ ولی از منظر استاد فیاضی میان اصل علیت و ضرورت علی نسبت تساوی برقرار نیست؛ بلکه اصل علیت اعم مطلق از ضرورت علی است؛ یعنی هر جا ضرورت باشد، علیت هم هست ولی چنین نیست که هر جا اصل علیت حاکم بود، ضرورت هم باشد. لذا به‌رغم اعتقاد به اصل علیت، می‌توان در مواردی نافی ضرورت شد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: میرجعفری میاندهی، در دست چاپ).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، بیروت، دارالقلم.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، شریف رضی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۹ق، *نهایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سعیدی، احمد، ۱۳۸۸، «ضرورت علمی و معلولی و پیامدهای پذیرش یا انکار آن»، *معارف عقلی*، سال چهارم، ش دوم، پیاپی ۱۴، ص ۸۸۶۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کرین، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۲۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر سیدمحمد شاهرودی، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
- طاهری، سیدصدرالدین، ۱۳۷۶، *علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر اسلامی.
- ، ۱۳۸۱، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۰، *هستی‌شناسی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- علوی، احمدبن زین‌العابدین، ۱۳۷۶، *شرح کتاب القیسات*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق (نقد و بررسی قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد»)»، *آیین حکمت*، سال اول، ش ۲، ص ۶۸۳۵.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، چ هشتم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، چ چهارم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا، ج ۸.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *طلب و اراده*، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- میرجعفری میاندھی، سیدمحمدجواد، *جبر فلسفی از دیدگاه آیت‌الله فیاضی*، در دست چاپ.

رابطه شیطان با قوه وهم در حکمت متعالیه

محمد کاظم فرقانی / استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق علیه السلام
forghani@isu.ac.ir

جواد رضائی / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام
rezajavad84@gmail.com

دریافت: ۹۳/۱۰/۲۱ پذیرش: ۹۴/۳/۱

چکیده

میان قوه وهم و شیطان شباهت‌های بسیاری وجود دارد؛ تا جایی که می‌توان وهم را در مملکت وجود انسان که عالم صغیر است به شیطان تشبیه کرد و شیطان را وهم عالم کبیر دانست. لذا شناخت هریک از واهمه و شیطان می‌تواند ما را در شناخت دیگری یاری رساند؛ همان‌طور که صدرالمتألهین در آثار خود این کار را انجام داده است. نقش وهم در وجود شیطان، نقشی اساسی است و از نظر صدرالمتألهین سقف ادراکات شیطان و نهایت علمی که او می‌تواند بدان دست یابد ادراکات وهمی است و او قدرت رسیدن به ادراکات ناب عقلی را ندارد؛ بنابراین شیطان در نهایت جهل مرکب است. از سوی دیگر تنها راه نفوذ شیطان به نفس انسان، قوه وهم است و او برای اضلال انسان راه نفوذ دیگری ندارد. از این جهات و نیز جهات دیگر، رابطه شیطان و قوه وهم بسیار مستحکم است و هرچه یکی بیشتر شناخته شود، دیگری نیز بهتر شناخته شده است.

این مقاله به دنبال شناخت و تصویر صحیح‌تر از واهمه و شیطان به وسیله مقایسه آنها و بیان رابطه آنها با یکدیگر است که نتیجه عملی آن انگیزش به سوی طلب معرفت و جلوگیری از نفوذ شیطان و حرکت به سمت کمال انسانی است.

کلیدواژه‌ها: واهمه (قوه وهم)، عقل، شیطان، شهوت، غضب، صدرالمتألهین.

۱. مقدمه

شناخت شیطان راهی سودمند برای فهم بهتر چیستی قوه واهمه و کارکرد آن و نیز شناخت بیشتر نزاع عقل و وهم است. در کتب اخلاقی و حکمی، بحث وهم با بحث شیطان پیوند خورده است. وهم را در وجود انسان به شیطان، و شیطان را نسبت به عالم کبیر به وهم تشبیه کرده‌اند و شدت ارتباط این دو به حدی است که این شبهه پیش آمده که شاید قوه واهمه همان شیطان باشد و یا شیطان همان واهمه باشد. آیا در واقع، شیطان و قوه واهمه یک چیزند یا دو چیز و اگر دو چیز هستند بین آنها چه ارتباطی وجود دارد؟

در این مقاله نخست عباراتی را از صدرالمتألهین می‌آوریم که نشان می‌دهند وی نیز به وجود رابطه میان شیطان و قوه واهمه قایل است و در ادامه به بررسی نقش وهم در شیطان و ارتباط شیطان با وهم انسان از نظر او می‌پردازیم. نیز برخی نکات را که صدرالمتألهین درباره رابطه شیطان و قوه واهمه ارائه کرده است و به شناختی دقیق‌تر از قوه واهمه کمک می‌کنند یادآور می‌شویم.

۲. آشنایی اجمالی با شیطان

صدرالمتألهین شیطان را چنین معرفی می‌کند:

موجود شریری که کار او شر است و نفوس وهمانی را به انجام گناهان و بدی‌ها و سوسه می‌کند... شیطان عبارت از مخلوقی است که شأن او ضد فرشته و در مقابل اوست که عبارت است از وعده به بدی‌ها و ترساندن انسان‌ها از فقر در هنگامی که انسان قصد انجام کار خیری را دارد... پس و سوسه در مقابل الهام، و شیطان در مقابل فرشته قرار دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۸ و ۲۰۱).

برای روشن شدن این مطلب که صدرالمتألهین شیطان و شیطنت را با وهم مرتبط می‌داند، برخی عبارات ایشان را نقل می‌کنیم:

وجود وهم، وجود عقل کاذب است؛ همان‌گونه که شیطان فرشته بالعرض است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵). قوه واهمه یکی از دشمنان خداست و

اجابت‌کننده دعوت شیطان (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۷). همه قوای نباتی و حیوانی برای حقیقت انسان یعنی عقل سجده کردند، به جز شیطان وهم که مطیع شیطان مذل است (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۸۶). وهم شبیه عقل است، ولی عقل نیست؛ همان‌گونه که شیطان شبیه فرشته است، اما فرشته نیست (همان، ص ۵۵۳). صدرالمتألهین در مفاتیح‌الغیب و نیز المبدأ و المعاد و شاید پیش از همه در تفسیر خود بر قرآن کریم درباره شیطان و عملکرد او بحث کرده است. او بر این عقیده است که شیطان که از جن است و اصل خلقتش از آتش است از لحاظ جسمانی، موجودی قوی است؛ به این سبب که نسبت به انسان و حیوانات از سرعت حرکت و سرعت نفوذی فوق‌العاده برخوردار است و نیز قدرت جسمانی بسیاری دارد که برخی از عجایب اعمال جن در قرآن کریم ذکر شده است. در روایات نیز به این مسئله تصریح شده است. صدرالمتألهین درباره علت این قدرت و نفوذ سریع نیز می‌گوید به سبب لطافت جسم او است که به اصل خلقت او یعنی آتش برمی‌گردد و به همین سبب نیز به طور معمول از دیده‌ها پنهان است؛ همانند هوا یا بخار آب و گاه با تراکم جسم خود می‌تواند به اشکال مختلف بر انسان‌ها ظاهر شود؛ همان‌گونه که بخار آب با متراکم شدن، قابل مشاهده می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۲۹).

آنچه در این مقاله برای ما اهمیت دارد جسم شیطان نیست، مگر در همین حد که برای درک بهتر از نفس شیطان به کار آید و صدرالمتألهین به آن اشاره کرده است. صدرالمتألهین درباره قدرت نفسانی شیطان می‌گوید شیطان سراسر وهم است. گرچه شیطان از عقل هیولانی و استعداد عقل برخوردار است، بین جسم و نفس او، تعلق و وابستگی شدیدی وجود دارد که این تعلق، مانع از رسیدن او به ادراکات عقلی و فعلیت یافتن عقلش می‌شود و از این رو از معنویت و سعادت که برای انسان ممکن است، محروم است؛ به علاوه اینکه انسان به دلیل ضعف در خلقت جسمانی‌اش در معرض انواع و اقسام بلاها و مشکلات، مانند مثل بیماری‌هاست که نوعاً این مشکلات و تصادم‌ها برای جن رخ نمی‌دهد و خود این، سبب صفاتی پسندیده در انسان می‌شود که استعداد کمال را برایش افزایش می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۱۸).

البته این مطلب با اینکه در نوع جن افرادی باشند که اهل صلاح باشند و از شیطنت به دور باشند منافات ندارد. شاید صالحین جن از لحاظ تعداد فراوان باشند، اما در مقایسه نوع انسان با جن به اقتضای طبیعتشان کمتر از انسان‌ها به صلاح و فلاح می‌رسند؛ در مسئله سعادت نیز همین‌طور است و در هر حال همان‌طور که در انسان‌ها راه سعادت، تجرد از ماده است، در جن نیز همین‌طور است؛ اما کار برای جن بسیار سخت‌تر است بلکه صدرالمتألهین می‌گوید برای احدی از طایفه جن حتی صالحین آنها، علم به مقاصد کلی و امور الهی حاصل نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴). از نظر صدرالمتألهین هرچه تعلق و وابستگی بین نفس و بدن بیشتر باشد قدرت و هم نیز بیشتر است. بنابراین به طور عادی قدرت واهمه در شیطان نسبت به انسان و حیوان بسیار بیشتر است اما سقف ادراکات شیطان در همین حد و هم و خیال است و از رسیدن به آسمان عقل محروم است (همان، ج ۱، ص ۳۰۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۱۷).

صدرالمتألهین بنای علم و معرفت صحیح را بر تجرد از جسم و جسمانیات می‌داند و به تبع، بنای جهل را بر تعلق و وابستگی به امور پست و ظلمانی دنیوی. هرچه تجرد بیشتر باشد علم نیز شدیدتر است و تمام انواع ادراک از نظر صدرالمتألهین به نوعی از وجود مجرد برمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۹ و ۴۷۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱۹؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۸). در احساس که ضعیف‌ترین نوع ادراک است ضعیف‌ترین تجرد نیز رخ می‌دهد و این مراتب ادامه دارد تا آنکه در تعقل، این تجرد شدید می‌شود؛ تا جایی که تجرد کامل از جسم و جسمانیات رخ می‌دهد و این مرحله بالاترین کمال انسانی است که در آن خود به منبع علوم تبدیل می‌شود و هر مجهولی به محض التفات برای او معلوم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۱).

لازمه این مطلب آن است که هرچه درجه و شدت تجرد افزایش یابد، احتمال خطا در ادراک، کاهش یابد و در مقابل با بالا رفتن میزان تعلق و وابستگی به امور جسمانی، احتمال خطا در ادراکات افزایش یابد؛ اعم از ادراک حسی، خیالی و یا وهمی.

با توجه به این مطلب به دست می‌آید که در ادراکات شیطان احتمال خطا بسیار بالاست؛ به گونه‌ای که هرگز قادر نیست به فهم صحیحی از عالم واقع دست یابد؛ بلکه با پندارهای

خودساخته به راه خود ادامه می‌دهد و همه چیز را آن‌گونه که خود بخواهد تفسیر می‌کند؛ لذا در جهل مرکب، غوطه‌ور است. او نخست خود را می‌فریبد و در ادامه می‌کوشد همه را به راه خویش دعوت کند و از اصحاب خویش گرداند؛ چراکه قدرت تنها ماندن را ندارد و وحدت را به‌هیچ‌وجه بر نمی‌تابد و چون از تعقل محروم است و با خیال‌آشناست به اقتضای آنچه با آن مأنوس است، کثرت را دلیل حقانیت می‌داند؛ لذا کثرت اصحاب خود را نشانه حقانیت خود دانسته، پیوسته در پی تزاید آن است.

از نظر صدرالمতألّهین اینک در شریعت آمده است که شیطان مجبول و مفطور بر اغوا و اضلال و افساد و تباهی و بزرگی‌طلبی و ادعای برتری است همه به مقتضای طبیعت اوست که آتشین بودن بر او غلبه دارد و تعلق به این طبیعت، سبب هلاکت است (صدرالمتألّهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۶؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۳)؛ همان‌گونه که احکام طبیعت بر شیطان غالب است و تعلق شدید بین نفس و بدن او وجود دارد و به عبارتی، وهم سلطان قوای اوست، همین وهم و لشگریان وهم به‌ویژه شهوت و غضب نیز ابزار او و راه نفوذ او هستند و جز با وهم قادر نیست به اهداف خود دست یابد، نه در خود و نه در دیگران.

۳. شناخت دقیق‌تر از قوه وهم به وسیله شناخت شیطان

از آنجاکه اهل حکمت و معرفت از جمله صدرالمتألّهین و پیروان او در شناساندن قوه وهم و نیز در شناساندن شیطان هر دو، از تشبیه یکی به دیگری سود می‌جستند و وهم را شیطان درون و شیطان را وهم عالم کبیر معرفی می‌کردند (و می‌توان گفت که این فقط یک تشبیه نیست، بلکه به واقعیت بسیار نزدیک است و این غیر از نظریه برخی متکلمان است که گمان کردند منظور از شیطان در آموزه‌های دینی همین وهم است و در خارج موجودی به نام شیطان وجود ندارد)، می‌توانیم برای شناخت بهتر و دقیق‌تر از قوه وهمه از این ابزار استفاده کنیم. صدرالمتألّهین نیز این کار را کراراً در آثار خود انجام داده است. ما هم در ادامه این بخش، برخی نکات را در این‌باره یادآور می‌شویم و با استفاده از آرای صدرالمتألّهین هر یک را توضیح می‌دهیم.

۳-۱. حکمت وجود قوه وهم و وجود شیطان در عالم

نخست باید توجه داشت که وجود قوه وهم به منزله یکی از قوای نفس برای انسان و نیز حیوان، یک ضرورت است و کارکرد اصلی این قوه، ادراک معانی جزئی است؛ به علاوه اینکه به تعبیر صدرالمتألهین وهم، خلیفه عقل در ادراک محسوسات است و تا زمانی که انسان در دنیاست به وجود این قوه احتیاج دارد و اگر این قوه نبود، زندگی انسان و حیوان مختل می‌شد؛ چراکه هرچند ادراک محسوسات و دیگر جزئیات برای انسان هدف غایی نیست و کمال او در ادراک معقولات و فعلیت یافتن عقل است، برای رسیدن به این هدف باید از پل جزئیات بگذرد و ادراکات جزئی را وسیله رسیدن به مرتبه عقل بالفعل قرار دهد. بنابراین از وجود قوای جزئی و از جمله وهم‌گریزی ندارد و اموری مانند تدبیر منزل و سیاست مُدُن از امور شاخص در نشان دادن احتیاج انسان به این قوه است. حال پرسشی که در اینجا مطرح است این است که کارکرد ثانوی و بالعرض قوه وهم که لاجرم به جعل کارکرد اول، آن نیز جعل (خلق) می‌شود چه حکمتی دارد و احتمالاً چه منافعی را دنبال می‌کند؟ آیا بهتر نبود که وهم، ادراکات ناصحیح نداشته باشد؟ آیا بهتر نبود که موجودی به نام شیطان که قوه وهم در او به نهایت رسیده است در جهان نباشد و سبب گمراهی بسیاری از انسان‌ها نشود؟ در اینجا می‌کوشیم با استفاده از آرای صدرالمتألهین به این شبهه پاسخ دهیم.

صدرالمتألهین در پاسخ به اینکه وجود شیطان در عالم چه حکمت و سودی دارد با اینکه کار او شرارت است و جز شرّ و فساد و اضلال، کاری از او صادر نمی‌شود، پاسخ‌های زیبایی دارد و برای وجود شیاطین در عالم منفعت‌هایی را ذکر می‌کند که همین منافع را برای وجود قوه وهم نیز قایل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۴؛ ج ۵، ص ۱۶۶ و ۲۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳). به‌طور کلی می‌توان این منافع را در دو دسته خلاصه کرد: اول آنکه وجود این قوا در عالم سبب تعمیر و آبادانی عالم طبیعت و دنیا می‌شود؛ دوم اینکه همان‌گونه که فرشته و الهام او برای انسان سود دارد، شیطان و وسوسه او نیز سود دارد (البته صدرالمتألهین حکمت وجود این قوا را بسیار بیشتر می‌داند، اما بیشتر بر این دو دسته تأکید دارد).

توضیح منفعت اول این است که همان‌گونه که در عالم، قوایی وجود دارند که به تعمیر و آبادانی عالم آخرت اشتغال دارند و وجودشان ضروری است، در مقابل به عده‌ای هم نیاز است تا به تعمیر و آبادانی عالم دنیا و طبیعت مشغول باشند؛ چراکه دسته اول از فعل دسته دوم بیزار و روی‌گردانند؛ پس به عده‌ای نیاز است که آنها هم از فعل دسته اول بیزار باشند تا در نتیجه هر دو عالم آباد باشند و قوام و انتظام عالم، برقرار باشد.

اما دسته اول شامل دو قسمت است که یکی فرشتگان و دیگری بندگان صالح خدا از انسان‌ها هستند؛ دسته دوم نیز شامل چند گروه است: یکی شیاطین انس، دیگری شیاطین جن و نیز، کسانی از جن و انس که در بین آن دو دسته (صالحین و شیاطین) قرار دارند و رویی به سوی دنیا و رویی به عقبا دارند. تعریف عقل در فلسفه و به‌ویژه در حکمت متعالیه با ادراک کلیات و تجرد از ماده گره خورده است و از نظر صدرالمتهلین عقل وقتی عقل است که نظر به عالم بالا داشته باشد؛ اما وقتی تعلق و دل‌بستگی‌اش به پایین و طبیعت باشد، دیگر عقل نیست بلکه وهم است. از سویی تعمیر طبیعت، محتاج نظر به طبیعت و دل‌بستگی به آن است. بنابراین تعمیر طبیعت نیازمند وهم است و در این میان، شیطان هم که کارش تثبیت وهم است به خدمت می‌آید.

خلاصه اینکه برای آنکه دنیا آباد باشد باید کسانی باشند که دنیاطلب باشند و جز به مشتهیات نفسانی خود به چیز دیگری نیندیشند و پیوسته درصدد نقشه‌کشی و اجرای نقشه‌هایی برای استفاده حداکثری از لذات طبیعی باشند. ما امروزه می‌توانیم با گسترش روزبه‌روز تکنولوژی در جوامعی که انسانیت در آنها غروب کرده است، به خوبی این مطلب را تصدیق کنیم؛ چراکه از این مجرا، منافع بسیاری عاید جوامع دینی و علمی شده است. به عبارتی می‌توان گفت که پیروان وهم، می‌سازند و آباد می‌کنند تا پیروان عقل در جهت اهداف عقلانی برای خود و جامعه خود از آنها استفاده کنند؛ اما خود پیروان وهم از این نکته غافل‌اند.

گمراهان و گمراه‌کنندگان از جن و انس، خدمت دیگری نیز به جریان هدایت می‌کنند، ولی خود از آن بی‌خبرند؛ چراکه اهل ضلالت و اضلال با شبهه‌افکنی و نشر شبهات و مغالطات و سد راه هدایت بندگان، مقدمه و بهانه‌ای می‌شوند برای ارسال رُسل و انزال کُتب و رشد روزبه‌روز

حکمت و برهان و به عبارتی رشد روزافزون عقل بندگان؛ چراکه به اقتضای قاعدهٔ لطف، خداوند بندگانش را به حال خود رها نمی‌کند که طعمهٔ شیاطین شوند؛ تا وقتی که حجت خود را به هر طریقی بر آنها تمام کند.

فایدهٔ دیگری که آن نیز از همین دسته است و صدرالمتألهین به آن اشاره دارد این است که اهل ضلالت و اولیای طاغوت (که صدرالمتألهین یکی از مصادیق طاغوت را وهم می‌داند) و تابعان شیطان با آزارها و ستم‌هایی که بر بندگان خدا روا می‌دارند زمینه‌ای می‌شوند تا بندگان خدا در سیر خود سرعت بگیرند و از دل بستن به دنیا و اهل دنیا بپرهیزند و زودتر به هدف خود برسند. برای مثال کسی که کینه و دشمنی با انسان دارد می‌کوشد معایب او را جست‌وجو و بازگو کند و از این راه، انسان به عیوب خود که به آنها توجهی نداشت پی می‌برد و درصدد اصلاحشان برمی‌آید؛ لذا این دشمن به انسان خدمتی می‌کند که شاید هیچ دوستی این خدمت را نکند؛ چراکه محبت به شیء موجب غفلت از عیوب آن می‌شود و در مجموع، تمام آنچه از سوی شیاطین انسی و جنی و نیز غیر آنها بر سر انسان می‌آید، حتی همهٔ آلام و صدمات طبیعی که احیاناً در آنها نیز شیطان و اهالی وهم دخیل هستند در نهایت، همه به سود بندگان خدا و به سود حزب خدا تمام می‌شود و شاید اگر جز این بود خداوند هیچ ظالمی را بر مظلومی مسلط نمی‌کرد.

این مطلب تنها به دخالت‌های افراد دیگر در زندگی انسان مربوط نیست، بلکه قوهٔ وهم که در هر انسانی وجود دارد و مجرای وساوس شیطان است نیز گرچه در نگاه اول از حزب شیطان قلمداد می‌شود، به وجهی از حزب خداست؛ چراکه همان‌طور که در قسمت‌های قبل اشاره کردیم، نزاع وهم با عقل و مقاومت‌های عقل و تجاربی که عقل در این میدان کسب می‌کند رفته‌رفته سبب تقویت عقل می‌شوند؛ تا آنجا که وهم را به تسخیر کامل خود درآورد و با سلاح برهان و یقین، زبان جهل و مغلظه و سفسطه را ببندد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲). پس صدرالمتألهین وجود شیاطین را در عالم ضروری می‌داند، اما برای نجات از شر شیاطین هم راهی را معرفی می‌کند که آن پیروی از دستورهای شریعت و دین الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۴).

۳-۲. انسان، باب الایواب

اکنون به مطلب مهمی می‌پردازیم که صدرالمتألهین بارها به اشارت یا صراحت، بر آن تأکید کرده و نسبت به آن هشدار و بیدارباش داده است و حتی درباره‌اش، علاوه بر تصانیف عربی خود، رساله‌ای مستقل به زبان فارسی به نام «رساله سه اصل» نگاشته است. مطلب این است که انسان که در عرف منطق و فلسفه به حیوان ناطق شناخته شده، فقط حیوان ناطق نیست. به عقیده صدرالمتألهین انسان که به حسب ظاهر، نوع واحد است و تحت این نوع، افراد بسیار، محقق است به حسب باطن و حقیقت که ملاک حشر او نیز هست یک جنس است که تحت این جنس، انواع بسیار قرار دارد و این فقط یک تشبیه و یا کنایه و مجاز نیست، بلکه حقیقتی است که معمولاً برای بیشتر انسان‌ها تا زمانی که در قید حیات دنیا هستند پنهان می‌ماند و پس از هجرت از عالم طبیعت است که خود را نشان می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۵-۲۲۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۰؛ ج ۵، ص ۴۸، ۲۱۳).

توضیح این مطلب با تکیه بر حکمت متعالیه این است که انسان، دارای چهار شعبه است که عبارت‌اند از عقل، وهم، شهوت و غضب که عقل و وهم فرماندهان قوای نظری و مستخدم قوای عملی هستند و شهوت و غضب نیز فرماندهان قوای عملی و خادم قوای نظری‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۲۸؛ ج ۴، ص ۲۷۷؛ ج ۵، ص ۲۱۹).

صدرالمتألهین برای انسان از بدو پیدایش حیات مادی او منازل و مقاماتی را قایل شده است که از منزل حس آغاز می‌شوند و تا منزل عقل و مراتب آن ادامه دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵۷-۱۵۸). علاوه بر این از حیث میزان تجرد قوه عاقله نیز به پیروی از دیگر حکما از عقل بالقوه و هیولانی تا عقل مستفاد را قبول دارد. نکته این است که عقل بالقوه که در انسان، قوه و ماده و به عبارتی استعداد عقل است فقط استعداد عقلانیت نیست، بلکه استعداد بهیمنیت، سبُعیت و شیطنت نیز هست. گرچه در انسان بر خلاف دیگر حیوانات این استعداد وجود دارد که از مراتب حس و خیال و وهم بگذرد و به مراتب عقل دست یابد، در بیشتر انسان‌ها چنین اتفاقی نمی‌افتد و در منزل وهم متوقف می‌شوند. حال این منزل

وهم منزلی است که هم حیوان و هم انسان و هم جن و شیطان در آن حضور دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳۹).

اگر در انسان عقل به فرماندهی کل قوا برسد و همه قوای نظری و عملی به خدمت و اطاعت بی‌چون و چرای او درآیند، عقل این قوا را جهت رسیدن به کمال و سعادت حقیقی به کار می‌گیرد و هر قوه‌ای به هدف خلقت خود می‌رسد و با رسیدن به مرتبه عقل بالفعل و مستفاد، انسان وارد جرگه عقول مفارق می‌شود که در آموزه‌های دینی به فرشته شناخته می‌شوند و باطن او که حقیقت اوست حقیقتاً به ملک‌کی از ملائکه مبدل می‌گردد؛ با این تفاوت که انسان بر خلاف فرشته، مقام معلوم و حدّ یقف در کمالات ندارد و همیشه در حال صعود است و نیز بر خلاف فرشته، مرتبه او فقط مرتبه عقل نیست بلکه از حس تا عقل را واجد است و از همه بهره می‌برد. لذا جامعیتی که در انسان هست در هیچ مخلوقی نیست. این، فعلیت یافتن یکی از استعدادهاست؛ اما اگر این استعداد به فعلیت نرسد در او استعدادهایی دیگر وجود دارد که لاجرم آنها به فعلیت خواهند رسید.

از نظر صدرالمتألهین زمانی که انسان، قدرت تمییز می‌یابد و از مرحله نفس حیوانی وارد مرحله نفس انسانی می‌شود، همان سنّ بلوغ و تکلیف شرعی است (در اغلب انسان‌ها) که نور عقل فعال بر عقل منفعل انسانی تابیدن گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۳۱۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۹۴؛ ج ۵، ص ۱۶۵). بنابراین انسان زمانی وارد مرحله تمییز خیر و شر می‌شود که تا حدی شهوت و غضب در او قوت گرفته‌اند؛ چراکه شهوت و غضب از ویژگی‌های مرحله حیوانی است؛ یعنی مرحله‌ای که قبلاً آن را واجد بود و به علاوه از وهم حیوانی برخوردار بود. از زمانی که عقل شروع به قوت گرفتن می‌کند، نزاع عقل و وهم نیز آغاز می‌شود؛ نزاعی که در آغاز بر سر تسخیر قوای عملی و در رأس آنها شهوت و غضب است. وهم می‌کوشد احکام شهوی حیوانی را بر عقل غالب کند تا نفس همواره در پی ارضای مشتتهیات باشد. شاید اشکال شود که شهوت و غضب از قوای عملی‌اند و عقل، قوه نظری است؛ پس غلبه شهوت بر عقل چه معنایی دارد؟

در پاسخ می‌گوییم که منظور از این غلبه آن است که عقل، هم خود را در رسیدن به خواسته‌های شهوی قرار دهد و خودش به دست خود به اسارت هوا و هوس درآید و در واقع این همان غلبه وهم بر عقل است؛ اما این غلبه مراتبی دارد.

عقل و وهم هر دو در پی تسخیر قوای عملی‌اند. پس شهوت یا در خدمت عقل است و یا در خدمت وهم. اگر شهوت به خدمت وهم درآید و وهم در این نزاع پیروز شود، یک مرتبه از مراتب غلبه وهم بر عقل تحقق می‌یابد که در آن، خواسته و هم نفس، رسیدن به هوس‌ها و ارضای انواع شهوت است و این، یکی از صفات بارز حیوانات است که اگر انسان در این صفت، راسخ گردد و این صفت تبدیل به خُلق و ملکه او گردد این انسان به حقیقت، یکی از انواع بهایم است؛ اما با دیگر بهایم این تفاوت را دارد که او استعداد انسانیت را دارد، اما خود را به منزل بهیمنیت تنزل داده است؛ لذا او از این حیوانات پست‌تر است و با بروز این حقیقت برای او در قیامت، دچار عذاب دردناک خواهد شد؛ زیرا می‌فهمد انسانیت است که حیوان شده است. حیوانات چنین عذابی ندارند؛ چراکه این استعداد را نداشته‌اند. این نفس وهمانی به صورت خرس یا خوک یا دیگر حیواناتی که شهوت بر آنها غالب است وارد عرصه محشر خواهد شد و البته این حقیقت، اکنون نیز در او هست، اما خود از آن غافل است.

درباره غضب نیز وضعیت به همین منوال است و نفس وهمانی که غضب در او رسوخ کرده و ملکه شده است، از جمله سگان و گرگان است و این نیز درجه دیگری از درجات غلبه وهم بر عقل است.

اما نفس وهمانی انسان و نیز جن به سبب استعداد عقلانیت از قدرتی ادراکی برخوردارند که می‌توانند برای رسیدن به اغراض شهوی و غضبی خود به انواع مکرها و حیل‌ها پردازند و برای رسیدن به اهداف خود از هر وسیله‌ای استفاده کنند و می‌کوشند که هر مانعی را از سر راه بردارند. اگر نفس در این جهت پیشروی کند و این صفت به خُلق و ملکه او تبدیل شوند، نام این موجود می‌شود شیطان؛ چه انسان باشد و چه جن و نام این صفت در اصطلاح روایات نیز، شیطنت یا نکراء است و نه عقل (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۲).

برای نمونه صدرالمتألهین در باب منافقان می‌گوید که هر منافقی به حسب باطن، حقیقتاً یکی از شیاطین است؛ گرچه ظاهرش ظاهر انسانی باشد؛ اما به این ظاهر نباید مغرور شد و فریب خورد؛ چراکه آنچه مهم و ملاک است، باطن و قلب و حقیقت انسان است. در قیامت، همین باطن است که ظاهر می‌شود و به صورت‌های مناسب آن محشور می‌شود. کسی که صفت نفاق در او ملکه شده باشد، در زمره شیاطین محشور می‌شود؛ زیرا صفات شیطانی بر او غلبه کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۲۸).

نتیجه این است که انسان که بالقوه، فرشته است بالقوه، شیطان نیز هست و بالقوه سگ و خوک و... نیز هست و به عبارت دیگر همان نفسی که عقل هیولانی است کلب هیولانی، خنزیر هیولانی، جن هیولانی و شیطان هیولانی نیز هست؛ اما فعلیت یافتن این قوه‌ها به تکرار اعمال مناسب آنها و رسوخ صفاتشان در نفس وابسته است. غلبه عقل بر دیگر قوا او را وارد صف ملائکه می‌کند و غلبه وهم او را به چرندگان یا درندگان یا گزندگان و یا شیاطین ملحق می‌سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۸۲، ۳۹۳ و ۴۲۸؛ ج ۴، ص ۲۷۷، ۲۹۰، ۳۰۸-۳۱۰؛ ج ۵، ص ۱۸۸ و ۲۱۲).

اما هر یک از این چهار شعبه، دارای صفات و ویژگی‌هایی هستند که به آن شناخته می‌شوند و صدرالمتألهین در مواضع پراکنده به آنها اشاره کرده است. بنابر نظر صدرالمتألهین، صفاتی که از غلبه شهوت بر انسان ظاهر می‌شوند، عبارت‌اند از: حرص، بخل، شهوت‌رانی جنسی، پرخوری، و صفاتی که از غلبه غضب بر انسان ظاهر می‌شوند عبارت‌اند از: عجب، کبر، آزار دیگران، دشمنی به ناحق، ستم‌پیشگی، انتقام‌جویی، انواع جنایات (از قبیل قتل)، قهر و غلبه‌جویی نسبت به هم‌نوعان و... البته طبق بیانی که گذشت، می‌توان تمام صفات ناشی از شهوت و غضب را به وهم نیز نسبت داد.

صفاتی که از غلبه وهم و هوا بر انسان ظاهر می‌شوند عبارت‌اند از: کفر، بدعت، مکر، حیله و خدعه، سوء اعتقاد، گمراه کردن دیگران، حب استیلا و برتری، تمرد از دستور حق، اوهام باطل، ایجاد شبهات و قیاس‌های فاسد، خودنمایی، مسخره کردن دیگران، حب شهرت، استبداد به رأی، پیروی از هوس‌ها، مخالفت با پیروان حق، کبر، حسادت، درازی آرزو، فراموش کردن

آخرت، ناامیدی از رحمت خدا، امن از مکر خدا، نفاق، و خلاصه تمام انحرافات اخلاقی و اعتقادی که قهراً انحرافات عملی و ظاهری را به دنبال خواهند داشت.

اما صفاتی که از غلبه عقل بر انسان ظاهر می‌شوند عبارت‌اند از: صبر، شکر، خضوع، تواضع، زهد، قناعت، بیم و امید، تحصیل علوم و معارف، تنزه و طهارت، و سایر فضایل اخلاقی و اعتقادی. پس انسان که در دنیا نوع واحد است در برزخ و قیامت، جنسی است که انواع بسیاری را شامل می‌شود، نه فقط چهار نوع؛ چراکه هریک از این چهار شعبه نیز خود شامل انواع بسیاری هستند و صدرالمتألهین می‌گوید به همین سبب گفته شده که انسان «باب الابواب» است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۸).

رمز این مطلب نیز همان است که تکرار افعال و انفعالات در بدن و نفس، سبب پیدایش عادات و ملکات می‌شود و به خلُق و شاکله انسان مبدل می‌شود و حقیقت باطنی او را تشکیل می‌دهد؛ چه در جهت شهوت و چه غضب و چه وهم و هوا و چه عقل و به تناسب ملکه‌ای که انسان واجد آن شده است وارد نوعی از انواع از حیوانات یا شیاطین یا ملائکه می‌گردد و در زمره همان گروه محشور می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۲۸).

۳-۳. وهم، عامل تمام شیظنت‌ها

از آرای صدرالمتألهین و پیروان وی می‌توان استفاده کرد که اصل و اساس همه شیظنت‌ها به قوه وهم بازمی‌گردد. اگر به سبب غلبه وهم بر عقل نبود، ابلیس هم ابلیس نمی‌شد و به همین جهت، لفظ شیطان نه فقط بر شیاطین جنی، بلکه بر انسان‌هایی که صفات شیطانی داشته باشند اطلاق می‌شود. این اطلاق هرگز اطلاق مجازی نیست و غلبه وهم بر عقل، هم انسان و هم جن را می‌تواند به مرحله شیطانی بکشاند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۶۵). البته چنین هم نیست که هر کجا وهم بر عقل غلبه کرده باشد بگوییم این شخص، ملحق به شیاطین است؛ چراکه غلبه وهم بر عقل مراتبی دارد و غلبه شهوت و غضب بر عقل نیز، غلبه وهم است؛ اما این غلبه می‌تواند نفس انسان را به مرتبه حیوانات تنزل دهد. البته هر حیوانی شیطان نیست، بلکه شیطان

در ضلالت و گمراهی و دوری از حق، بسیار از حیوان پست‌تر است و تا زمانی که در انسان، صفات شیطانی ظاهر نشود اطلاقِ شیطان بر او صحیح نیست؛ گرچه می‌تواند از حزب شیطان و ابزارهای او به‌شمار آید. در این زمینه در قسمت‌های قبل عباراتی از صدرالمتألهین را که دلالت بر این معنا داشتند نقل کردیم و مطالب نکته‌چهارم نیز به کمک این نکته می‌آید؛ اما در اینجا عبارات دیگری را نقل می‌کنیم که صریح در این مطلب است. از جمله وی در *اکسیر العارفين* می‌گوید:

ابلیس هر انسانی همان نفس خود اوست در زمانی که هوا را تبعیت کند و راه وسواس و انکار حق و سرکشی و استکبار را بپیماید؛ لکن کسی که برای اولین بار راه گمراهی را پیمود و مورد طرد از عالم رحمت قرار گرفت، نام ابلیس را به خود گرفت (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۳۰۹).

صدرالمتألهین در اینجا هم از وجود شیطان خارجی سخن گفته و هم از شیطان داخلی، و شیطنت داخلی را هم نتیجه‌پیروی از وهم دانسته است. او شبیه این معنا را در تفسیر خود بر قرآن کریم هم دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۵).

حکیم ملاءعلی نوری نیز در تعلیقات خود بر تفسیر صدرالمتألهین بر این مطلب تأکید می‌ورزد. برای نمونه می‌گوید: «اگر در ابلیس، جهت وهم بر جهت عقل غلبه نمی‌کرد و ملکه جهل در او رسوخ نمی‌کرد، او نیز ابلیس نمی‌شد» (نوری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۵۱). همچنین وی «نفس اماره» را با نفس شهوانی منطبق می‌داند. صدرالمتألهین نیز گرچه شاید به آن تصریح نکرده باشد، اما از آنچه درباره این قوه و آثار آن آورده است می‌توان استفاده کرد که نفس اماره همان قوه وهم است. به علاوه، وی قوه وهم را یکی از مصادیق «طاغوت» دانسته است و «هوا» را نیز با وهم تطبیق می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۸۲؛ نوری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۸۸؛ ج ۳، ص ۴۹۹).

درباره این نکته به کلامی دیگر از صدرالمتألهین بسنده می‌کنیم. وی ضمن بیان اینکه منشأ خلود در عذاب، کفر است و نه چیز دیگر، کلامی به این مضمون دارد که مهم‌ترین پیروان شیطان در مملکت وجود انسان سه چیزند: ۱. قوه شهویه؛ ۲. قوه غضبیه؛ ۳. قوه وهمیه. هریک از اینها انسان را به سوی خود می‌خواند تا خواسته‌های او را ارضا کند و هریک از اینها آتشی است که

انسان را به سوی آتش‌ها می‌کشاند و آتش‌گیره این آتش‌های پنهانی، مشتتهیات نفسانی است. صدرالمتألهین در ادامه منشأ اصلی همه این آتش‌ها را قوه وهمیه می‌داند که مبدأ گمراهی و مغالطه و سوءظن و دعوت‌کننده به سوی کفر است و از این جهت، خدای تعالی، افعال قبیح منسوب به قوه وهمیه را بیش از افعال دیگر قوا مذمت و تقبیح کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۱۰).

۳-۴. شیطان و جهل مرکب

جهل مرکب از لوازم قوه وهم است (مگر تحت سلطه عقل) و ادراک وهمی خودبه‌خود خطا در ادراک و جهل مرکب را به دنبال دارد. عالم وهم واقعیات نیست، بلکه اصلاً کاری با واقع ندارد و فقط به دنبال لهو و لعب و زینت و تفاخر و تکاثر است؛ چراکه وهم، همان توجه به جسم و عالم دنیا و ظاهر، و رها کردن باطن و ملکوت عالم است. از آنجا که صاحب واهمه هیچ توجهی به واقع ندارد، بلکه با واقع بیگانه است پس توجه به واقع، علامت داشتن عقل است و شدت و ضعف عقل با میزان توجه به واقع سنجیده می‌شود. لذا کننده شدن از امور اعتباری و طلب حقیقت، نشانه کمال عقل است.

در آثار صدراییان گاه می‌بینیم که جهل و وهم را یک چیز دانسته‌اند و آن را در مقابل عقل قرار داده‌اند. از جمله خود صدرالمتألهین در شرح حدیث جنود عقل و جهل در اصول کافی، مقصود از عقل و جهل مذکور در حدیث را وجودهای عینی خارجی می‌داند که یکی، عقلی ناب و دیگری وهمانی محض است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۰۴). در این باره نکته درخور توجهی وجود دارد که ما را بیشتر متوجه حقیقت این مطلب می‌سازد و آن این است که صدرالمتألهین شیطان را در نهایت جهل می‌داند. وی در تفسیر قرآن و نیز در مفاتیح‌الغیب به اثبات این نکته پرداخته است که شیطان هرگز در زمره عالمان نبوده است و نخواهد بود؛ بلکه مدار او بر جهل مرکب و وهمیات و مغالطات و سفسطه و ظن و گمان است و راهی به آسمان یقین و معرفت ندارد. بر خلاف تصور عامه مردم و حتی برخی از علما که تصور می‌کنند شیطان

از عالم‌ترین عالمان است، او در نهایت جهل مرکب است. وی برای اثبات این مطلب چندین استدلال ارائه کرده که بیان آنها از حوصله این بحث خارج است (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۲۱۷-۲۲۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۴). این جهل هم شامل جهل به حقیقت انسان و هم حقیقت فرشتگان و هم به مبدأ و معاد هستی است. ناگفته نماند که صدرالمتهلین اصرار دارد که شیطان، علم به مبدأ و معاد نداشت؛ اما برخی از بزرگان از آیات قرآن استفاده کرده‌اند که او هم به مبدأ و هم به معاد علم داشت اما ایمان نداشت. به نظر می‌رسد که این دو کلام با یکدیگر منافاتی ندارند و قابل جمع باشند؛ به این صورت که بگوییم علمی که برای او حاصل بوده، علم ظنی و یا تقلیدی بوده است (به تقلید از فرشتگان، چنان‌که بسیاری از انسان‌ها نیز دارای این نوع علم‌اند) و نه علم یقینی و برهانی؛ گرچه صدرالمتهلین حتی منکر این علم هم شده است (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۲۱۹)؛ اما با توجه به آیات قرآن، نمی‌توان این نوع از ادراک را منکر شد.

نتیجه این مطلب آن است که راه کمال برای وهم منهای عقل بسته است؛ چراکه اصلاً وهم به تنهایی نمی‌تواند کمال و سعادت حقیقی را تشخیص دهد و لذا هیچ‌وقت نخواهد فهمید که به کمالی رسیده است یا خیر و یا با رسیدن به غایت موهوم خودش گمان می‌کند که کمال رسیده است و در واقع، مسئله کمال برای وهم اصلاً مطرح نیست؛ لذا هر کس که وهم را بر قوای خود مسلط سازد و مطیع آن شود، به حزب شیاطین داخل شده است و هرگز راه به کمال نخواهد برد. اگر امکان داشت که از راه وهم کسی به کمال برسد، شیطان در این راه اولویت داشت؛ اما او با هزاران سال عبادت نتوانست به کمال برسد و نمی‌دانست که نتوانسته است و نمی‌تواند؛ بلکه پیوسته بیشتر در جهل مرکب فرو رفت و همین در اثبات مقصود کفایت می‌کند (همان، ص ۲۱۸). از این مطلب استفاده می‌شود که راه برون‌رفت از تیررس شیطان، تحصیل معرفت حقیقی و تحقق به آن و عمل بر اساس آن است تا در نتیجه، عقل، قوت یابد و وهم به تسخیر آن درآید. اگر وهم به تسلط کامل عقل درآید، آن‌گاه دیگر لشگریان شیطان نیز از دست او خارج می‌شوند و به کنترل عقل درمی‌آیند. در این باره صدرالمتهلین می‌گوید:

رأس و رئیس تمام صفات فرشته‌گون، نور علم و معرفت و برهان است و در مقابل، رأس و رئیس تمام صفات هلاک‌کننده و شیطانی، ظلمت جهل و گمراهی است. پس هیچ کس هلاک نشد مگر به علت جهل و توابع جهل و هیچ کس به سعادت نرسید مگر به سبب نور علم (همان، ص ۱۸۰).

۳-۵. عوامل زمینه‌ساز برای نفوذ شیطان در انسان

از نکات دیگر در باب رابطه میان وهم و شیطان این است که چه عواملی زمینه می‌شوند که شیطان بتواند بر نفس انسان اثر بگذارد و او را وسوسه کند؟ صدرالمتألهین عمده عوامل را در این باب دو عامل می‌داند که یکی مربوط به شیطان به منزله فاعل وسوسه است و یکی مربوط به انسان به منزله قابل آن است و در صورت اجتماع هر دو عامل، شیطان به تناسب شدت و ضعف عامل دوم، بر مملکت نفس آدمی سلطنت می‌یابد.

اما آنچه در شیطان وجود دارد که تأثیر بر نفس انسان را برای او ممکن می‌سازد، لطافت جسم و سرعت نفوذ او در رگ‌های انسان و خون او و اعضا و اخلاطی است که آلات و ابزارهای ادراک‌اند و خداوند این اقتدار را به او داده است که به وسوسه و تخییل پردازد. نمونه این اقتدار که صدرالمتألهین تنها به آن اشاره کرده بهره داشتن از علمی به نام سیمیاست که صدرالمتألهین می‌گوید طایفه جن با داشتن این علم می‌توانند اشیا را وارونه جلوه دهند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۳۹). با اندکی تأمل نیز می‌توان به وجود این قدرت در شیطان پی برد؛ چراکه القای خواطر (که نقطه آغاز و مبدأ افعال، همین خواطر هستند؛ چه افعال نیک و چه افعال زشت) به قلب آدمی به گونه‌ای که خود انسان متوجه نشود که این القا از جای دیگری است، بلکه بپندارد که خودش با خود حرف می‌زند، امری طبیعی نیست. معلوم است که شیطان از خارج نمی‌گوید که این کار را بکن یا نکن که اگر چنین باشد انسان به وجود او و صوت و القای او پی می‌برد؛ بلکه از درون با او صحبت می‌کند. مثلاً می‌گوید این کار را بکنم یا نکنم تا انسان گمان کند که خودش با خودش صحبت می‌کند. شاید صحبت فرشته با انسان و الهامات او نیز این‌گونه باشد.

مسئله مهم‌تر، یعنی آنچه در انسان زمینه را برای وسوسه شیطان آماده می‌کند، تصور و کوتاهی قوای ادراکی در بیشتر انسان‌هاست که در نتیجه آن از رویارویی و ایستادن در مقابل سربازان شیطان یعنی قوای شهوی و غضبی و در رأس آنها قوه وهم، ناتوان می‌شوند و لذا ضعیف و مغلوب می‌گردند؛ مگر کسانی که خداوند به آنها توفیق داده است و توانسته‌اند همه قوا را به تسخیر عقل درآورند؛ به ویژه قوه وهمیه را که از دشمنان خدا و از سربازان شیطان و اجابت‌کننده دعوت اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۶؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۳-۲۲۴).

صدرالمتألهین تأکید دارد که اگر نفس وهمانی باشد، بدون شک تحت سلطه شیطان است؛ چراکه وهم به سبب مناسبت و سنخیتی که با شیطان دارد، مطیع اوست و اغوا و مغالطات او را می‌پذیرد.

راه مبارزه با شیطان و وهم نیز تقویت عقل به وسیله علم و حکمت، و توجه به حقایق اشیا و عمل بر اساس آن است و هر کس که استعانت از علم و حکمت را ترک کند، قطعاً شهوت و غضب را بر خود مسلط کرده است. این شخص به یقین هلاک شده و سرمایه عمر خود را باخته است و از آنجاکه شهوات در تمام گوشت و خون آدمی جاری‌اند، سلطنت شیطان نیز در تمام گوشت و خون او جریان می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۸، ۲۰۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۳).

از نظر صدرالمتألهین مبدأ استیلا و تسلط یافتن شیطان بر انسان، پیروی از هواست که فعل وهم است و تنها چیزی که انسان به وسیله آن به حزب شیطان می‌پیوندد همین قوه وهمیه و تبعیت از هواهای اوست. شیطان نیز فقط از همین راه است که می‌تواند بر انسان تسلط یابد و لا غیر (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۵۶). «قوه وهمیه بزرگ‌ترین لشگریان شیطان است؛ زیرا به وسیله این قوه است که او می‌تواند در نفس آدمی تصرف کند و به اضلال بپردازد» (همان، ج ۴، ص ۲۰۶).

۳-۶. حقیقت شیطننت چیست؟

در میان ویژگی‌های وهم یک ویژگی هست که منجر به اغوا می‌شود و شیطان نیز برای فریب انسان

از این راه استفاده می‌کند. شاید بتوان گفت که ابتدای انفعال و فریب خوردن انسان از مغالطات و وسوسه‌های شیطان و وهم از این نقطه است و به عبارت دیگر می‌توان همه انواع وسوسه و حقیقت آن را با این ویژگی تفسیر و توجیه کرد و آن، خاصیت تزئین و تسویل و به قول صدرالمتألهین ترویج است؛ ترویج باطل در لباس حق و آب نمایی سراب. وی در این باره می‌گوید: «مبدأ تمام زشتی‌ها به ترویج باطل در لباس حق برمی‌گردد و انسان در این ترویج از شیطان تبعیت می‌کند و عقل او مقهور وهم او می‌گردد» (همان، ص ۲۵۴). وی در موضعی دیگر می‌گوید:

طایفه جن این قدرت را دارند که اشیا را بر وجهی نشان دهند که حقیقت ندارد و از شأن جن، تخییل و تمثیل برای چیزی است که هیچ حقیقتی ندارد و فعل ابلیس و لشگریان او فقط همین زینت دادن و جلوه‌گری و باطل را حق نشان دادن است و بس (همان، ج ۵، ص ۲۳۱).

صدرالمتألهین همین قدرت را به قوه وهم نسبت می‌دهد و شأن قوه وهمیه را ادراک امور، به وجهی که حقیقت ندارد، می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۰۲). وی از جمله در تفسیر خود بر قرآن کریم می‌گوید:

اقبال انسان به سوی دنیا به وسیله قوه وهمیه است که شأن او ادراک امور بر خلاف حقیقت خارجی آن است. پس او به واسطه این ادراکات سرابی که سراب را شراب (آب) و خضاب را شباب (جوانی) می‌بندارد به دنیا روی می‌آورد؛ در عین حالی که می‌بیند دنیا اعراض می‌کند و به او پشت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۳۵۵). این سخن کنایه از این است که انسان عدم ثبات و تبدلات دائمی دنیا را می‌بیند، اما باز هم به آن دل می‌بندد و آن را می‌طلبد. صدرالمتألهین در همین راستا هشدار می‌دهد که لذت‌های زندگی دنیا فقط و فقط بازی و سرگرمی‌اند؛ زیرا این لذات همه از فعل شیطان هستند؛ وگرنه امور دنیا به خودی خود و در حقیقت لذیذ نیستند (همان، ج ۶، ص ۲۴۱).

صدرالمتألهین همچنین در رساله سه اصل که بیان اصول مهلکات و رؤسای حزب شیطان است اصل اول را جهل از معرفت نفس انسانی می‌داند؛ اصل دوم را حب تمتعات نفس حیوانی،

و جامع همه آنها را حب دنیا معرفی می‌کند و اصل سوم را تسویلات نفس اماره تلقی می‌کند. با دقت در این اصول دانسته می‌شود که همه آنها به قوه وهمیه بازمی‌گردند.

فصل سوم در اصل سوم و آن تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد، و می‌نماید، و معروف را منکر و منکر را معروف می‌شمرد، و کارش ترویج سخنان باطل و تزیین عمل غیر صالح و تلبیس و تمویه نمودن و به مکر و حيله و غرور گراییدن و به زور خیالات فاسد و اوهام کاذب، انکار حق و ابطال براهین عقلی پیش گرفتن، و به دروغ و وسواس و سفسطه، اعتماد داشتن، و به غرور و تلبیس، ادراج (وارد کردن) شر در عداد (در شمار) خیر و تصویر باطل به صورت حق نمودن و به تمویه و تدلیس، اعمال را لباس حسنه پوشانیدن و حاصلش به جز خسران دنیا و آخرت چیزی نیست؛ زیرا که فعل شیاطین به تمویه و تخییل است، و وسواس بی‌حاصل، و عمل اهل غرور چون عمل اهل سیمیا بود بی بود است و بی بقا و به غیر از ناقصان و کودک طبعان از آن فریفته نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۳۲، با اندکی تصرف).

نتیجه‌گیری

میان قوه وهم و شیطان شباهت‌های بسیار وجود دارد و می‌توان برای شناخت دقیق و کامل هر کدام، از راه شناخت دیگری وارد شد و از این جهت می‌توان وهم را شیطان عالم صغیر و شیطان را وهم عالم کبیر نامید. وهم و شیطان هر دو منافی دارند و وجود آنها در عالم به سبب حکمت‌هایی است. شیطان وسیله افزایش وهمیت در نفس انسان است و وهم نیز سبب و عامل افزایش شیطنت در شیطان است؛ یعنی بازگشت شیطنت نیز به وهمیت است که همان تعلق به ماده و مادیات است که اساس هر خطا و گناهی نیز همین تعلق است. بنابراین اگر انسان نیز در این جهت پیش برود، به شیاطین ملحق می‌گردد و در زمره آنها محشور می‌شود. کار وهم و شیطان تزیین و جلوه‌گری و زشت را زیبا نشان دادن است و راه نجات و خلاصی از شیطان نیز مسلح شدن به سلاح معرفت و حکمت است؛ چراکه حکمت، رشد عقل و کاهش تعلق به ماده و مادیات را به دنبال دارد.

منابع

- صدرالمتألهین، بی تا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- ، ۱۳۰۲ق، مجموعه الرسائل التسعة، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ، ۱۳۴۰، رساله سه اصل، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
- ، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰الف، اسرار الآيات، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰ب، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۱، العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۳، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجه‌جوی، چ دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۳، شرح اصول الکافی، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نوری، ملأ علی، ۱۳۶۶، تعلیقات بر تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجه‌جوی، چ دوم، قم، بیدار.

تحلیل هستی‌شناختی مصلحت در المیزان

کلمه مهدی برهان مهریزی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

marifat@qabas.net

مجتبی مصباح / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام m-mesbah@qabas.net

دریافت: ۹۳/۶/۲۰ پذیرش: ۹۴/۲/۷

چکیده

براساس دیدگاه علامه طباطبائی، «مصلحت» دارای وجودی واقعی است. داشتن وجود واقعی، به معنای داشتن مابازای خارجی نیست، بلکه مصلحت از مفاهیم فلسفی است که منشأ انتزاع واقعی دارد. تبیین‌های گوناگونی بر واقعی بودن مصلحت ارائه شده است؛ از جمله اینکه مصلحت، امر وجودی و مستمری است که مقتضای طبیعت اشیاست؛ پشتوانه اعتباریات بوده، نفس حکم و فعل الهی است؛ نشانه حکیمانه بودن فعل است و ملاک حسن و خیر تکوینی می‌باشد. با دقت در آثار علامه طباطبائی، چهار نحوه هستی برای مصلحت می‌توان بیان کرد: هستی واقعی خارجی، هستی منحاز از خارج و ذهن، هستی ذهنی و هستی اعتباری. براساس دیدگاه علامه، مصلحت دارای مراتب وجودی شدید و ضعیف است و در این نوشتار تشکیک در مصلحت را براساس مصادیق مصلحت که عبارت‌اند از «حقیقت اشیا»، «غایت»، «فعل» و «جامعه»، تبیین کرده، ظرف تحقق مصلحت را در دو عالم «تکوین» و «تشریح» یافتیم.

کلیدواژه‌ها: مصلحت، هستی‌شناختی، وجود واقعی، تشکیک، المیزان، علامه طباطبائی.

مقدمه

از آنجاکه «مصلحت» از اصولی‌ترین مفاهیم کاربردی در علوم انسانی است و ملاک احکام شرعی و مبنای وضع قوانین اخلاقی، حقوقی و سیاسی بوده، معیاری برای افعال الهی در فلسفه و کلام است، درصدد برآمدیم تا هستی و چگونگی هستی آن را براساس دیدگاه علامه طباطبائی تبیین کنیم. دانستن اینکه «مصلحت» دارای وجودی واقعی است یا اعتباری و نحوه اعتبار آن، نقشی مهم در مناسبات اجتماعی و داوری‌های ما دارد. در واقع اگر «مصلحت» را از مفاهیم اعتباری صرف بدانیم، به گونه‌ای که اعتبار و ارزش آن به دست معتبر بوده، هیچ ریشه‌ای در واقعیت نداشته باشد، طبیعی است که سلیق شخصی و نگرش‌های آدمی در ارزش‌گذاری مصالح اثرگذار باشند و مصلحت، امر همیشه نسبی تلقی شود؛ اما اگر «مصلحت» را از مفاهیم حقیقی فلسفی بدانیم، به این معناست که هستی مصلحت، هستی‌ای اعتباری صرف نبوده، موجودیتش به اعتبار معتبر نباشد. در این صورت، مصلحت امری وجودی و دارای ویژگی‌هایی واقع‌گرایانه است. در واقع آنچه در این نوشتار درصدد تبیین آن هستیم، اثبات هستی واقعی مصلحت است و اینکه معقول ثانی فلسفی است و وجودش اعتباری نیست.

۱. مصلحت دارای وجودی واقعی است

براساس دیدگاه علامه طباطبائی مصلحت، مفهومی است که از «طبیعت اشیا» و «سعادت مقدر» آن، انتزاع می‌شود؛ یعنی از دو امر واقعی موجود در عالم خارج انتزاع می‌شود. هرچند خود مصلحت، دارای مابازای خارجی نیست؛ دارای وجودی واقعی فلسفی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷؛ ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ ج ۳، ص ۱۳۵؛ ج ۲، ص ۹۸).
در ادامه به تبیین‌های ارائه‌شده درباره واقعیت وجودی مصلحت می‌پردازیم:

۱-۱. تبیین نخست: تحلیل معناشناختی مصلحت

براساس دیدگاه علامه طباطبائی «مصلحت» عبارت است از «بودن شیء بر مقتضای طبیعت

اصلی خودش، به گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و در خور بر آن مرتب گردد؛ بدون اینکه فاسد، و از آثار خوب، محروم شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷).

آنچه در تحلیل معناشناختی مصلحت برای تبیین هستی واقعی آن به کار می‌آید، مؤلفه نخست است که در آن تحلیل بیان شد. توضیح اینکه به قرینه تقابل مصلحت با مفسده، مصلحت عبارت است از «بودن هر چیزی بر مقتضای طبیعت اصلی اش»، در برابر «مفسده» که به معنای «تغییر هر چیزی، از مقتضای طبیعت اصلی اش» است. در واقع، «مصلحت» امری از سنخ وجود و کمال است، در برابر «مفسده» که از سنخ عدم، نقص و انحراف است. بنابراین مصلحت در برابر مفسده، امری است که وجود واقعی دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۸-۲۸۷؛ ج ۲۰، ص ۴۵).

۱-۲. تبیین دوم: حق، ملاک مصلحت

«حق»، چیزی است که مخلوق و مصنوع ذهن آدمی نبوده، در جهان خارج، ثابت و واقع باشد؛ مانند «وجود انسان» یا «وجود گیاهان و حیوانات».

براساس دیدگاه علامه طباطبائی، حق یا ثبوت واقعی جهان خارج، اعم از بودن در جهان خارج (الکون الخارجی)، نظام حاکم بر آن و سنت‌های جاری در آن است؛ نظام و سنتی که تمام موجودات را به سعادت و خیر، هدایت می‌کند، اما «مصلحت»، مأخوذ از نظام حاکم بر عالم هستی و سنت جاری در عالم هستی است.

بنابراین، قلمرو حق، اعم از ثبوت واقعی در جهان خارج، نظام حاکم بر آن و سنت‌های جاری در آن است؛ اما مصلحت از موافقت با نظام حاکم و سنت جاری بر عالم هستی انتزاع می‌شود. از این رو قضیه در صورتی متصف به «حق» می‌شود که فی نفسه و مستقل از ذهن انسان، مطابق با واقع باشد و «حکم» و «قضاوت» در صورتی «حق» است که موافق با سنت و نظام جاری در عالم واقع باشد؛ یعنی در راستای نظام حاکم بر عالم هستی باشد؛ نظامی که به طور طبیعی اشیایی را به سوی «کمال» هدایت می‌کند.

براساس توضیحات ارائه‌شده، حق، ملاک و محور مصلحت است؛ زیرا مصلحت، همان

موافقت با حق، یا به تعبیر دقیق‌تر، موافقت با بخشی از حق است که همان نظام حاکم بر جهان هستی و سنت‌های جاری در آن است. به همین جهت، علامه بر این باور است که نظام حاکم بر مطلق و کل عالم هستی که همه‌اشیا را به سوی سعادت و خیر هدایت می‌کند، منشأ انتزاع «مصلحت مطلق» و سنت و نظام حاکم بر برخی از عالم هستی که برخی اشیا، مانند انسان را به سوی سعادت و خیر هدایت می‌کند، منشأ انتزاع «مصلحت نسبی» می‌باشد. پس، امر آمر و قضاوت قاضی، در صورتی «حق مطلق» است که موافق با «مصلحت مطلق» باشد و در صورتی «حق نسبی» است که موافق با «مصلحت نسبی» باشد. در واقع، چون امر آمر و قضاوت قاضی مربوط به بخشی است که موافقت با نظام حاکم (مصلحت) بر جهان هستی، در آن شرط است، علامه معتقد است که «حق مطلق» موافقت با «مصلحت مطلق» و «حق نسبی» موافقت با «مصلحت نسبی» است؛ به عبارت دیگر، «مصلحت» برگرفته از نظام حاکم بر عالم هستی است، از آن جهت که فطرت و خلقت تمام موجودات در آن رو به کمال داشته، به سوی سعادت هدایت می‌شوند. منتها اگر نگاه به کل و مطلق این نظام و مسیری که به سمت کمال طی می‌کند، داشته باشیم، «مصلحت مطلق» شکل می‌گیرد و اگر نگاه به برخی از اجزای این نظام و مسیری که به سمت سعادت طی می‌کند، داشته باشیم، مصلحت نسبی شکل می‌گیرد. بدیهی است حکمی که براساس مصلحت مطلق داده شود، حکم حق مطلق و حکمی که بر اساس مصلحت نسبی داده شود، حکم حق نسبی است.

مطابق این سخن، امر به التزام عدل و اجتناب از ظلم، حق مطلق است؛ چون نظام حاکم بر کل جهان هستی، اشیا را به سوی سعادت و خیر (مصلحت مطلق) هدایت می‌کند؛ همچنین حکم بر اجتماعی بودن انسان یا اعتقاد به توحید، حق نسبی است؛ چون نظام حاکم بر فطرت انسان، وی را به سوی سعادت و خیر (مصلحت نسبی) هدایت می‌کند؛ در مقابل، شرک، باطل است؛ چون انسان را به شقاوت، هلاکت و عذاب می‌کشاند؛ همچنین حکمی که قاضی به صورت عادلانه و براساس شرع مقدس اسلام در دادگاه برای دو طرف دعوا صادر می‌کند، «حق» بوده، منتها «حق نسبی»؛ زیرا

این حکم، براساس مصلحت نسبی شکل گرفته است؛ مصلحتی که برگرفته از نظام حاکم بر انسان است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴).
با توجه به توضیحات ارائه‌شده، پی خواهیم برد که «مصلحت» دارای وجودی واقعی است؛ زیرا اگر «مصلحت» دارای وجودی واقعی نباشد، ممکن نخواهد بود که ملاک و محور آن «حق» باشد و با «حق» سازگاری داشته باشد؛ حقی که مستقل از فاعل شناسا در عالم خارج، دارای ثبوت و وجودی واقعی است.

۱-۳. تبیین سوم: مصلحت، نفس حکم و فعل الهی

با توجه به مطالب ارائه‌شده در تبیین دوم، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که «حقیقت فعل و حکم خداوند» عین حق و مصلحت است، نه اینکه مطابق و موافق با حق و مصلحت باشد؛ زیرا حق؛ یعنی ثبوت در خارج واقعاً و مصلحت؛ یعنی موافق نظام حاکم بر هستی بودن که بخشی از حق است و از آنجا که همه عالم و نظام حاکم بر آن و سنت‌ها جاری بر آن فعل الهی است، همه حق و مصلحت است و در واقع حق و مصلحت، نفس حکم و فعل الهی است و ماسوای الهی در سایه او متصف به حق و مصلحت می‌شود. به عبارت دیگر، او، حق بذاته است و دیگران به واسطه او حق هستند؛ به عبارت دیگر، عالم هستی، نظام و سنت‌های جاری بر آن، فعل خدای سبحان است و قوام، ابتدا و انتهای عالم هستی و نظام حاکم بر آن، بازگشت به او می‌کند. در نتیجه، هر حق و مصلحتی، تابع فعل او و مستند به اوست و هر چیزی در پرتو او حق و مصلحت می‌شود. در واقع، حکیمانه بودن و مشتمل بودن افعال الهی بر مصلحت، به این معناست که فعل الهی، متبوع مصلحت است، نه تابع و متأثر از آن. در واقع، مصلحت، داعی و محرک خدای متعال بر انجام کاری نیست؛ چراکه غیر این عالم خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن، خدای متعال را به فعل خلقت برانگیزاند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۴). با این بیان، به خوبی روشن می‌شود که «مصلحت» دارای وجودی واقعی است والا معنا ندارد که مصلحت و حق، نفس حکم و فعل الهی باشند.

۱-۴. تبیین چهارم: مصلحت، ملاک احکام و پشتوانه اعتباریات

مطابق دیدگاه علامه طباطبائی مصالح واقعی، ملاک و مبنای احکام الهی و قوانینی است که از ناحیه پیامبران برای هدایت بشر نازل شده است. در واقع، زیربنا و اساس احکام و شرایع دین «مصالح واقعی» است، نه عواطف وهمی. ایشان ذیل بحث فعل و حکم الهی، با تبیین دیگری به واقعیت داشتن مصالح به عنوان پیشوانه «اعتباریات» می‌پردازند. توضیح اینکه عالم هستی و نظام حاکم بر آن، که حق و مصلحت از آن گرفته شده است، اشیا را به «سعادت»، هدایت می‌کند. بدیهی است ما آدمیان نیز مانند دیگر اشیا خواهان سعادت هستیم و درصدد هستیم با افعال اختیاری خود، نواقص وجودی مان را متمیم و جبران نموده، حوایج زندگی خود را تأمین نماییم، تا به سعادت و مصلحت برسیم. از آنجاکه برخی افعال اختیاری ما موافق و برخی مخالف با سعادت و مصلحت است، ناچاریم در کارهای خود جانب مصلحت را رعایت کنیم؛ چراکه به صلاح بودن آن و نتیجه‌بخش بودن تلاشمان، تصدیق و اذعان داریم. این تصدیق و اذعان، ما را بر آن می‌دارد که قوانین و احکام (اعتباریات) شرعی و اجتماعی را که در راستای سعادتمان است، معتبر و پیروی از آنها را بر خود لازم و واجب بشماریم؛ زیرا رعایت این احکام، آدمی را به سعادت و مصلحت مطلوبش می‌رساند؛ همچنین تصدیق به نتیجه و غایت فعل، ما را بر آن می‌دارد که باور کنیم که مصالح و مفاسد، جدای از عالم ذهن و خارج، واقعیت داشته، برای خود ظرف تحقیقی دارند؛ چراکه دارای آثار واقعی هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱).

بنابراین، از آنجاکه نتیجه و پیامد هر فعل اختیاری مورد تصدیق انسان است و به وجود واقعی او ایمان دارد، بدیهی است که پشتوانه احکام و قوانینی که انسان را به آن نتیجه می‌رساند نیز باید دارای وجود واقعی بوده، مستقل از عالم ذهن و خارج وجود داشته باشد و این پشتوانه همان «مصالح» و «مفاسد» واقعی هستند. در واقع، در این فراز، از تصدیق به «غایتمندی افعال اختیاری»، تصدیق به «واقعیت داشتن مصالح» را نتیجه می‌گیریم.

۱-۵. تبیین پنجم: مصلحت، نشانه حکیمانه بودن فعل

علامه طباطبائی در میزان و دیگر آثار خود، ذیل بحث «حکمت الهی»، نخست به تحلیل افعال

ارادی انسان می‌پردازد و در ادامه، به تفاوت مصلحت در افعال الهی و افعال انسان و اختلافی که میان اشاعره، معتزله و عدلیه وجود دارد، اشاره می‌کند. خلاصه تحلیلی که علامه طباطبائی از تقارن مصلحت با فعل ارائه می‌دهد از این قرار است:

۱. هر فعلی، دارای جهت خیری است که به آن «غایت» یا «مصلحت» فعل می‌گویند؛
۲. از آنجاکه وجود خارجی غایت قبل فعل تحقق ندارد، صورت ذهنی غایت یا مصلحت، داعی و برانگیزاننده فاعل بر انجام فعل است؛
۳. صورت ذهنی غایت و مصلحت، برگرفته و تابع نظام حاکم عالم هستی است؛ چراکه قوانین و اصول حاکم بر عالم هستی، تمام اشیا را به سوی کمال و مصلحت که غایت اشیا است، سوق می‌دهند و این امری است که با تجربه ثابت شده است. به عبارت دیگر، نظام علمی و شناختی بشر، تابع و مترتب بر نظام خارجی است؛
۴. انسان، برای رسیدن به آن غایت یا مصلحت خارجی، باید کوشید تا فعلش منطبق با نظام شناختی‌اش باشد. به عبارت دیگر انسان، به وسیله نظام شناختی‌ای که دارد، باید کوشید با افعال ارادی خود، به غایت متصورش، عینیت ببخشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۴؛ ج ۱۸، ص ۳۸۷؛ ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲).

برای مثال فعل غذا خوردن، دارای مصلحت و غایت سیری است. مفهوم غایت سیری، داعی و انگیزه فعل خوردن است. این مفهوم غایت، از عالم خارج گرفته شده است؛ عالمی که نظام و قوانین ویژه‌ای بر آن حاکم است، به گونه‌ای که حرکات اشیا را به سوی غایات، و افعال را به سوی اغراضشان می‌کشاند؛ یعنی شناخت ما درباره این قضیه که «با غذا خوردن به مصلحت سیری می‌رسیم»، ریشه در نظام و قوانین حاکم بر عالم هستی دارد که با تجربه به دست آورده‌ایم؛ چراکه با تجربه، سیر شدن را معلول خوردن غذا یافته‌ایم. بنابراین فاعل ارادی باید با انجام فعل ارادی خوردن، بکوشد خود را به مصلحت سیری که آن را تصور کرده بود، عینیت بخشد. به عبارت دیگر، تلاش هر فاعل ارادی این است که افعالش را به گونه‌ای انجام دهد که موافق با آن نظام علمی‌اش باشند و مصالحی را که در نظر گرفته، به وسیله فعل خود تحقق بخشد. در این صورت

اگر فاعل بتواند فعل خود را با آن نظام علمی وفق دهد و به آن مصالح خارجی برسد، در فعلش حکیم بوده، و عملش را با اتقان و احکام انجام داده است؛ اگرچه ممکن است در تطبیق نظام علمی با عالم خارج خطا کرده باشد. حال اگر نتواند فعل خود را با آن نظام علمی وفق دهد و به آن مصالح خارجی برسد، حال چه به خاطر قصور و چه به سبب تقصیر، او را به حکیم، بلکه لاغی و جاهل و امثال آن می‌نامیم (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۴).

در نتیجه حکمت وقتی صفت فاعلی می‌شود که فعل او منطبق با نظام علمی و نظام علمی او، منطبق با نظام خارجی باشد و معنای مشتمل بودن فعل بر مصلحت، این است که فعل فاعل با صورت علمی‌ای که از خارج در ذهن ترسیم کرده، مطابق باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱ و ۱۸۲ و ۱۸۴-۱۸۵).

با توجه به توضیحات ارائه شده، به این نتیجه می‌رسیم که مصلحت، دارای وجودی واقعی است؛ زیرا اگر مصلحت دارای وجودی واقعی نمی‌بود، فاعل غیرالهی، تصویری از غایت نمی‌داشت و در نتیجه فعل وی بدون غایت می‌شد و انگیزه‌ای نیز در وی ایجاد نمی‌شد و حکیمانه بودن فعل برای فاعل، بی‌معنا می‌شد. در فاعل الهی نیز اگر مصلحت دارای وجود واقعی نباشد، حکیمانه بودن فعل الهی خدشه‌دار می‌شود؛ زیرا غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن، خدای سبحان را به فعل خلقت عالم برانگیزاند و در واقع فعل الهی عین مصلحت است. بنابراین در این فراز، از حکیمانه بودن فعل به واقعیت داشتن مصالح می‌رسیم.

۱-۶. تبیین ششم: مصلحت، ملاک حسن و خیر تکوینی

عَلَّامَه طباطبائی «مصلحت» را به «امری وجودی که مقتضای طبیعت اشیا بوده و در صورتی که مانعی موجب انحراف مسیر طبیعت نشود، خیر و فایده شایسته بر آن مترتب می‌گردد» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۸-۲۸۷) و «حسن» را به «سازگاری اجزای هر شیء نسبت به هم و سازگاری همه اجزا با غرض و غایتی که خارج از ذات آن شیء می‌باشد» تعریف می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۵۰). با دقت در این دو تعریف و مقایسه آنها به این نتیجه

می‌رسیم که رابطه «مصلحت» با «حسن»، رابطه ملاک با صاحب ملاک است و به نوعی رابطه علی و معلولی دارند؛ زیرا تا طبیعت و ذات چیزی مقتضی «کمال» و «مصلحت» نباشد، انتزاع مفهوم «حسن» از آن منطقی نیست. در واقع پس از آنکه طبیعت چیزی مقتضی «کمال»، «مصلحت» و «غایتی» باشد، نوبت به ملائمت و عدم ملائمت طبع شیء با آن «کمال» و «مصلحت» می‌رسد. به همین جهت، به تعبیر علامه، اتصاف احکام به «حسن و قبح» پس از تبعیت احکام از «مصلحت و مفاسد» واقعی است و ثبوت «حسن و قبح»، بعد ثبوت «مصلحت و مفاسد» است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ ج ۸، ص ۵۷؛ همو، بی‌تا، ص ۱۲۷-۱۲۸).

بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که «مصلحت» دارای وجودی واقعی است؛ زیرا انتزاع «حسن» و «قبح» از امر اعتباری صرف امکان ندارد و در واقع انتزاع مفهوم «سازگاری اجزای هر شیء نسبت به هم و سازگاری همه اجزاء با غرض و غایتی که خارج از ذات آن شیء می‌باشد»، بدون تحقق خارجی «مصلحت»، معنا نخواهد یافت. همچنین از آنجا که «مصلحت» ملاک و جهت «خیر» و «نفع» است، می‌توان دلیل مناسبی بر وجود واقعی آن دانست.

با توجه به تبیین‌های ارائه‌شده، روشن می‌شود که مصلحت دارای وجودی واقعی است، البته نه به گونه‌ای که در عالم خارج مابه‌ازای مستقل داشته باشد، بلکه دارای منشأ انتزاع واقعی خارجی است و شاید بتوان گفت که دارای وجود واقعی فلسفی است.

۲. نحوه هستی مصلحت

در بحث گذشته تبیین کردیم که مصلحت دارای وجودی واقعی است. در این بخش درصدد بیان نحوه هستی مصلحت هستیم. با مراجعه به آثار علامه طباطبائی، چنین به نظر می‌رسد که چهار نحوه هستی برای مصلحت می‌توان بیان کرد:

۲-۱. نحوه نخست: هستی واقعی خارجی

توجه انسان به نظام کلی حاکم بر عالم هستی، او را به این نکته رهنمون می‌کند که این نظام،

نظامی احسن و بدون عیب و نقص است؛ چراکه ساختار وجودی هر موجودی در این عالم به گونه‌ای است که رو به کمال داشته، در هر مرتبه از مراتب وجودی‌اش، مصداق بالفعل مصلحت خارجی است. در واقع از آنجاکه هر مخلوقی در هر مرتبه از مراتب وجودی‌اش در نظام هستی، فعل الهی است و فعل الهی، عین مصلحت است، روشن می‌شود که هر موجودی، در هر مرتبه‌ای عین مصلحت است. این همان مضمون آیه شریفه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) است. توضیح اینکه مصلحت، ملاک حسن است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق ج ۸، ص ۵۷؛ ج ۷، ص ۱۲۱) و حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن شیء و از آنجاکه میان اجزای این نظام هستی توافق و سازگاری است، پی می‌بریم که نظام حاکم بر این عالم، در بالاترین مرتبه حسن، و مطابق مصلحت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۲). مطابق دیدگاه علامه طباطبائی این‌گونه مصلحت، همان «مصلحت مطلق» است؛ مصلحتی که از سنت و نظام حاکم بر مطلق و کل عالم هستی، انتزاع شود و ملاک حقانیت مطلق نیز باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹).

بنابراین با دقت در نظام حاکم بر کل عالم هستی، پی می‌بریم که موجودات در این نظام، به صورت بالفعل، دارای مصلحت واقعی خارجی‌اند. برای مثال اگر درخت سیبی را به منزله یک موجود، در نظام کلی عالم هستی در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که درخت سیب در مسیر خود به سوی کمال، بهار شکوفه می‌دهد، در آغاز تابستان سیب به صورت سبز رنگ و ترش مزه رخ می‌نماید و در پایان تابستان با رنگی سرخ و مزه‌ای شیرین به کمال وجودی و غایت حرکت خود که همان مصلحت درخت سیب باشد، دست می‌یابد؛ البته مشروط بر اینکه آفتی این درخت را از مسیر طبیعی خود منحرف نکند. از این رو درک هستی واقعی خارجی مصلحت، در بسیاری از موجودات در نظام کلی هستی به صورت بالفعل برای انسان‌ها امکان‌پذیر است.

علاوه بر مصلحت مطلق هستی که شامل حقایق غیرمستکمل و مستکمل در نظام کلی هستی می‌شود، غایات (مصالح اصلی) حقایق غیرمستکمل، و غایات و مصالح حقایق مستکمل اعم از مصالح اصلی و غیری که در مسیر حرکت استکمالی خود به فعلیت می‌رسند نیز هستی عینی

دارند. توضیح برخی از این غایات و مصالح در فراز بعدی بیان خواهد شد. علاوه بر این امور، حقیقت فعل و جامعه نیز مشمول حقایق مستکمل است؛ اما به جهت اهمیت، این موارد را به صورت مستقل مطرح می‌کنیم.

در نتیجه، هستی واقعی خارجی مصلحت به این معناست که در عالم هستی، مصالحی به صورت بالفعل، دارای وجود عینی‌اند که در نظام حاکم بر کل عالم هستی و در مصالح فعلیت‌یافته حقایق مستکمل و غیرمستکمل موجود در عالم هستی، به بهترین وجه قابل درک‌اند.

۲-۲. نحوه دوم: هستی واقعی ذهنی

نحوه هستی «غایت» در افعال اختیاری فواعل مستکمل و نحوه هستی ملاک و معیار احکام اعتباری، نفس‌الامری است. براساس دیدگاه علامه غایت، عبارت است از کمال اخیری که مقتضا، مقصود و مراد طبیعت اشیا بوده، برانگیزاننده و محرک فاعل برای انجام فعل است. هرچند تعریف ارائه‌شده، شامل فاعل مستکمل و غیرمستکمل است، آن غایت و مصلحت اصلی‌ای که هستی نفس‌الامری دارد، مربوط به فاعل مستکمل است. در واقع غایت و مصلحت اصلی آن دست فواعلی که در سایه افعال اختیاری به فعلیت می‌رسند، دارای هستی نفس‌الامری است. البته پس از رسیدن فاعل مستکمل به غایت و کمال نهایی، بدیهی است که آن غایت و مصلحت اصلی، وجودی خارجی و تحقق‌ی عینی خواهد یافت. از همین نکته روشن می‌شود که نحوه هستی غایات متوسط که مصلحت‌گیری دارند، متناسب با مراحل حرکت است؛ یعنی تا پیش از به فعلیت رسیدن غایات در مراحل حرکت، دارای هستی نفس‌الامری، و پس از به فعلیت رسیدن غایات متوسط، دارای هستی عینی‌اند. به عبارت ساده، نحوه هستی غایت و مصلحت اصلی در افعال اختیاری، نفس‌الامری و نحوه هستی مصلحت‌گیری در افعال اختیاری، تابع فعل و نتیجه آن است؛ چراکه مصلحت‌گیری در افعال اختیاری، همان تناسب میان فعل و غایت است. در واقع فعل، چون در راستای غایت و متناسب با غایت (مصلحت اصلی) است، مصلحت‌گیری دارد. بدیهی است که اگر فاعل ارادی در مسیر حرکت به سوی کمال نهایی، در هر مرحله‌ای از

مراحل وجودی به غایت و مصلحت‌گیری دست یابد، وجود و هستی غایت و مصلحت در آن مرحله از نفس‌الامری بودن به هستی عینی تبدیل می‌شود. برای مثال مصلحت اصلی و غایت نهایی انسان رسیدن به تکامل و مقام قرب الهی است و رسیدن به این مقام در سایه افعال اختیاری در مراحل متعدد است و هر مرحله‌ای غایت متوسط برای آن مصلحت اصلی و غایت نهایی است. روشن است که مصلحت اصلی و غایات متوسط پیش از به فعلیت رسیدن، وجودی نفس‌الامری دارد، و با انجام افعال اختیاری و به فعلیت رسیدن هستی عینی غایات متوسط، نحوه هستی مصلحت اصلی نیز عینیت خواهد یافت (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۷۹؛ ج ۵، ص ۱۲-۱۱؛ همو، بی تا، ص ۱۲۸-۱۲۷).

بنابراین هستی مصلحت‌نفس‌الامری را این‌گونه می‌توان تبیین کرد که فواعل ارادی مستکمل از جمله انسان، افعال اختیاری خود را براساس غایت و مصلحتی انجام می‌دهند. حال اگر این مصلحت اصلی یا غایی، دارای وجود واقعی نفس‌الامری نباشد، انگیزه‌ای در فاعل ارادی شکل نمی‌گیرد و او اقدام به فعل نخواهد کرد. همچنین احکام و قوانین اعتباری که برای هدایت تکوینی و تشریحی انسان وضع شده‌اند، به ملاک و معیار مصالح و مفاسد غایی است و اگر مصالح و مفاسد غایی، وجود واقعی نفس‌الامری نداشته نباشند، احکام و قوانین بدون پشتوانه و تمام اوامر و نواهی اعتباری لغو خواهند شد. از این رو اگرچه مصالح و مفاسد غایی، وجودی بالفعل ندارند، دارای وجود واقعی نفس‌الامری‌اند.

روشن است که در هستی نفس‌الامری غایت و مصلحت اصلی، توجه و نگاه ما به خود غایت و مصلحت اصلی است، نه تصور وجود ذهنی غایت و مصلحت که محرک و برانگیزنده فاعل است.

۲-۳. نحوه سوم: هستی واقعی منحاز از ذهن و خارج

به تعبیر خود علامه طباطبائی نحوه هستی غایت در افعال اختیاری فواعل مستکمل و نحوه هستی ملاک و معیار احکام اعتباری، منحاز از ذهن و خارج بوده، دارای ثبوت در نفس‌الامر دارد. علامه گاه غایت و مصلحت احکام اعتباری را مستقل از ملاک و غایت و مصلحت افعال اختیاری بیان می‌کند

و گاه در ذیل افعال اختیاری بیان می‌کنند؛ در این مقام به دو نحوه تبیین علامه اشاره می‌کنیم. براساس دیدگاه علامه یکی از مصادیق مصلحت، غایت است و غایت، عبارت است از کمال اخیری که مقتضا، مقصود و مراد طبیعت اشیا بوده، برانگیزاننده و محرک فاعل برای انجام فعل می‌باشد. هرچند تعریف ارائه‌شده، شامل فاعل مستکمل و غیرمستکمل است؛ اما آن غایت و مصلحت اصلی‌ای که دارای هستی منحاز از ذهن و خارج داشته، مربوط به فاعل مستکمل است. در واقع، غایت و مصلحت اصلی آن دست فواعلی که در سایه افعال اختیاری به فعلیت می‌رسند، دارای هستی منحاز ذهن و خارج است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۱؛ ج ۵، ص ۱۱-۱۲؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۲۷-۱۲۸).

البته پس از رسیدن فاعل مستکمل به غایت و کمال نهایی، بدیهی است که آن غایت و مصلحت اصلی، وجودی خارجی و تحقق‌ی عینی پیدا خواهد کرد. از همین نکته روشن می‌شود که نحوه هستی‌غایات متوسط که دارای مصلحت‌گیری هستند، متناسب با مراحل حرکت می‌باشد؛ یعنی تا پیش از به فعلیت رسیدن غایات در مراحل حرکت، دارای هستی منحاز از ذهن و خارج (نفس‌الامری) و پس از به فعلیت رسیدن غایات متوسط، دارای هستی عینی می‌باشند؛ به عبارت ساده، نحوه هستی‌غایت و مصلحت اصلی در افعال اختیاری، نفس‌الامری و نحوه هستی مصلحت‌گیری در افعال اختیاری، تابع فعل و نتیجه فعل است؛ چراکه مصلحت‌گیری در افعال اختیاری، همان تناسب بین فعل با غایت است. در واقع، فعل، چون در راستای غایت و متناسب با غایت (مصلحت اصلی) است، دارای مصلحت‌گیری است. بدیهی است، فاعل ارادی در مسیر حرکت به سوی کمال نهایی، در هر مرحله‌ای از مراحل وجودی به غایت و مصلحت‌گیری دست یافت، وجود و هستی‌غایت و مصلحت در آن مرحله از نفس‌الامری بودن و منحاز از ذهن و خارج، به هستی خارجی تبدیل می‌شود؛ برای مثال، مصلحت اصلی و غایت نهایی انسان رسیدن به تکامل و مقام قرب الهی است و رسیدن به این مقام در سایه افعال عبادی است و افعال عبادی، منوط به داشتن قدرت بدنی است؛ در واقع، غایت نهایی، «تقرب» و غایت متوسط «توان بر انجام افعال عبادی» است. روشن است که تقرب (مصلحت اصلی) و توان بر انجام افعال

عبادی (غایت متوسط) قبل از به فعلیت رسیدن، دارای وجودی نفس‌الامری بوده، با انجام افعال اختیاری خوردن، غایت متوسط به فعلیت می‌رسد و دارای هستی عینی می‌شود و با انجام افعال عبادی، غایت نهایی که وجودی منحاز از خارج و ذهن داشت، عینیت پیدا خواهد کرد.

عَلَّامَه طباطبائی پس از تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری، در خلال تفاوت این دو علم، به این نکته اشاره می‌کند که «اعتباریات» یا «علوم عملی» جز در ذهن، ظرف تحقیق نداشته، با خارج انطباق ندارد. منتهی مصلحتی از مصالح، انسان را وادار ساخته که اعتباریات را معتبر شمرده، متحقق در عالم خارج فرض کند و به طور ادعایی منطبق بر خارج بداند، هرچند حقیقتاً منطبق بر خارج نباشد. در واقع، عَلَّامَه به نوعی به هستی منحاز از خارج و ذهن مصالحی که پشتوانه اعتبار هستند، اشاره دارند؛ همان‌گونه که انسان در مقام عمل در عالم ماده، حکم به وجوب استخدام می‌کند، در واقع، اعتبار استخدام، اذعان به سزاور بودن انتفاع و توسل به هر طریق ممکن، برای بقای حیات است. از این رو انسان از تصرف در عالم ماده شروع کرده، وسایلی از آن درست می‌کند تا با آن وسایل، در دیگر مواد تصرف کند؛ همان‌گونه که چاقو را برای قطع کردن استخدام می‌کند، سوزن را برای خیاطی، ظرف را برای مایعات، نردبان را برای بالا رفتن و نیز انواع صنعت‌ها و فنون را برای رسیدن به هدف و مصلحت مطلوب خود، استخدام می‌کند. به همین جهت، در گیاهان به صورت‌های مختلف تصرف می‌کند و آنها را در مسیر خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر نیازهایش استخدام می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۷؛ ج ۸، ص ۵۵).

تبیین دیگری که عَلَّامَه به طور مستقل به تبعیت قوانین و احکام (اعتباریات) از مصالح پرداخته‌اند از این قرار است که ملاک و معیار قوانین عقلایی، همان ملاک و معیار احکام و قوانین شرعی است؛ چراکه خدای سبحان خود را در مقام تشریح و قانون‌گذاری همانند یکی از عقلا به‌شمار آورده، کارهای نیک را نیک می‌داند و بر آن مدح و شکر می‌گذارد و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می‌کند؛ برای مثال، در قرآن کریم آمده است: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ (بقره: ۲۷۱)؛ اگر صدقه را آشکارا بدهید، خوب است. و نیز فرموده: ﴿بِئْسَ الْإِسْمُ

الْفُسُوقُ ﴿حجرات: ۱۱﴾؛ فسق، نام زشتی است. و نیز فرموده آنچه از قوانین برای بشر تشریح کرده، به منظور تأمین مصالح انسان، و دوری از مفاسد است و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان به سعادت و جبران شدن نواقص شده است و در این باره فرموده: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال: ۲۴)؛ دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را به چیزی می‌خواند که زنده‌تان می‌کند. نیز فرموده: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل: ۹۰)؛ خدا به عدالت و نیکی کردن و بخشش به خویشان فرمان می‌دهد و از کار بد و ناروا و ستمگری منع می‌کند، پندتان می‌دهد شاید اندرز گیرید. در واقع این آیات امضاء روش عقلاست و درصدد است که بگوید: این خوب و بدها، مصلحت و مفسده‌ها، امر و نهی‌ها و ثواب و عقاب‌ها و مدح و ذم‌ها و اعتباریات دیگری که در نزد عقلا معتبر است و ملاک قوانین عقلایی است، همچنین ملاک احکام شرعی که خدا مقنن آن است، نیز هست.

یکی دیگر از روش‌های عقلا این است که باید هر فعلی معلل به اغراض و مصالح عقلایی باشد؛ از جمله آن افعال، تشریح و اعتبار احکام است یا جعل پاداش و کیفر برای کارهای خیر و شر. در واقع، همه افعال عقلا معلل به مصالحی است، به گونه‌ای که اگر در مورد امری و یا نهی‌ای، مصلحت اجتماع رعایت نشده باشد یا رعایت شده باشد؛ اما بر مصداقش منطبق نباشد، عقلا اقدام به چنین امر و نهی‌ای نمی‌کنند. خداوند نیز چون از عقلاست، اوامر و نواهی او بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و متابعت می‌باشد، خواه موافق تمایلات مردم باشد یا نباشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۶-۹۷؛ ج ۸، ص ۵۷؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۰۶).

۲-۴. نحوه چهارم: مصلحت اعتباری

همان‌گونه که بیان شد، انسان با افعال ارادی خود، نیازهای وجودی‌اش را کامل ساخته، حوایج زندگی خود را تأمین می‌کند تا به «سعادت» و «مصلحت واقعی» برسد. از آنجاکه برخی افعال اختیاری ما موافق و برخی مخالف با «سعادت» و «مصلحت» هستند، ناچاریم در کارهای خود

جانب مصلحت را رعایت کنیم؛ چراکه به صلاح بودن آن و نتیجه‌بخش بودن تلاشمان تصدیق و اذعان داریم. این تصدیق و اذعان، ما را به اعتبار و پیروی از قوانین و احکام فردی و اجتماعی مضطر می‌کند. همچنین تصدیق به نتیجه و غایت فعل ارادی، انسان را به «مصلح» و «مفاسد» واقعی معتقد می‌سازد. حال اگر افعال ارادی و احکام اعتباری، مطابق با مصالح واقعی نفس‌الامری باشند، احکام و افعال هم دارای مصلحت گشته، به سعادت می‌انجامد و اگر با آن مصالح واقعی نفس‌الامری مخالفت داشته و موافق با مفاسد واقعی باشند، ما را به ضرر و شرّ سوق می‌دهند. علامه در این باره می‌گوید:

اضطررنا فی ذلك إلى رعاية جانب المصلحة التي ندعن بأنها مصلحة أي فيها صلاح حالنا وسعادة جدنا وأدى ذلك إلى الإذعان بقوانين جارية وأحكام عامة، واعتبار شرائع وسنن اجتماعية لازمة المراعاة واجبة الاتباع لموافاتها المصلحة الإنسانية وموافقتها السعادة المطلوبة (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۰-۱۲۱).

این کلام علاوه بر اینکه به «مصلحت‌گیری» افعال ارادی و احکام اعتباری اشاره دارد، به «مصلحت‌اعتباری» آنها نیز اشاره می‌کند؛ زیرا در راستای مصالح نفس‌الامری بودن، افعال اختیاری و احکام عملی را دارای «مصلحت‌گیری» می‌کند و تصدیق به اینکه عقل آدمی مضطر به اعتبار احکام و قوانینی می‌شود، به «مصلحت‌اعتباری» اشاره دارد.

شاهد این نحوه اعتبار «مصلحت و مفسده»، اعتبار صفات منبعث از مصلحت و مفسده است؛ یعنی اعتبار «حسن و قبح و همچنین اعتبار احکامی که از آن صفات منبعث می‌شوند؛ یعنی احکامی مانند «وجوب و حرمت» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۱؛ ج ۵، ص ۱۱۰ و ۱۲۰).

بیان شد که علامه طباطبائی در راستای تقسیمات علوم به «علوم نظری» و «علوم عملی» معتقد است که انسان، احکام عقل عملی یا اعتباریات را به منظور رسیدن به کمال و سعادت زندگی خود وضع کرده است؛ در نتیجه، هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری داشته باشد، به «حسن» توصیف، و به انجام آن امر می‌کند و هر کدام را که با سعادت زندگی او مخالف باشند، به «قبح» توصیف، و از ارتکاب آن نهی می‌کند. علامه در ادامه چنین می‌گوید:

والغايات التي تضطر الإنسان إلى جعل هذه الأوامر والنواهي و تقنين هذه الأحكام
واعتبار الحسن والقبح في الأفعال هي المصالح المقتضية للجعل لفرض حكم
تشريعي ولا حسن في العمل به ولا مصلحة تقتضيه كيفما فرض فرض متطارد
الأطراف لا محصل له (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۸).

با دقت در کلام علامه متوجه می‌شویم ایشان در دو مقام به حسن و قبح اعتباری اشاره کرده است:
یک مقام که مربوط به حسن و قبح افعال اختیاری است؛ آنجا که می‌گوید: «اعتبار الحسن والقبح
فی الأفعال» و دیگر حسن اعتبار در عمل به احکام تشریعی است، آنجا که می‌گوید: «ولا حسن
فی العمل به.» از آنجا که حسن و قبح، صفات منبعث از مصلحت و مفسده‌اند، بدیهی است که
مصلحت و مفسده نیز قابل اعتبار برای افعال اختیاری و احکام تشریعی باشند. به همین جهت،
علامه در برخی عبارات، اعتبار مصلحت و مفسده را معطوف به اعتبار حسن و قبح بیان کرده‌اند
(ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۶).

در نتیجه نحوه هستی‌اعتباری برای مصلحت، عبارت است از هستی‌ای که فاعل ارادی در
مقام عمل و انجام فعل، مجبور به اعتبار مصلحت برای آن فعل می‌شود و همچنین هستی‌ای که
فاعل ارادی در ادراکات اعتباری و احکام تشریعی به منظور دستیابی به مصالح واقعی
(نفس‌الامری)، مضطر به اعتبار مصلحت می‌شود. البته باید توجه داشت که به تصریح علامه در
عبارات مختلف این «مصالح اعتباری»، بیگانه از عالم واقع نبوده، بلکه بر آن تکیه دارند (ر.ک:
طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۸ و ۲۷۲-۲۷۴).

۳. تشکیک وجودی «مصلحت»

آنچه در این مقام در صدد بیانش هستیم، تشکیک در وجود مصلحت است، نه تشکیک در مفهوم
مصلحت. از آنجا که خود علامه، واژه تشکیک را بر اموری همانند «کمال» (ر.ک: طباطبائی،
۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵) یا «حرکت» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۹) اطلاق کرده است، ما
نیز واژه «تشکیک» را بر «مصلحت» اطلاق کردیم. روشن است که منظور از تشکیک در

مصلحت، داشتن مراتب وجودی شدید و ضعیف برای مصلحت است. به نظر می‌رسد مناسب است که تشکیک در مصلحت را براساس مصادیق مصلحت روشن کنیم؛ زیرا تشکیک بر اساس مصادیق مصلحت که عبارت هستند از «حقیقت اشیا»، «غایت»، «فعل» و «جامعه»، مختلف می‌شود.

۳-۱. حقیقت اشیا

نخستین مصداق مصلحت، «حقیقت اشیا» یا «ذات اشیا» است که اعم از حقایق غیرمستکمل و مستکمل است. از آنجا که حقایق غیرمستکمل دارای کمال موجود بوده، دور از هرگونه انحراف، نقص و عیب هستند، به هیچ وجه از طبیعت اصلی خود بیرون نمی‌روند و هیچ‌گاه از مانع و قاسری متأثر نمی‌شوند. در واقع، وجود این حقایق چون فاقد کمالی نیست، عین مصلحت بوده، فرض مراتب شدید و ضعیف در آنها راه ندارد. به همین جهت، تشکیک نیز در آنها راه ندارد. البته فرض سخن جایی است که توجه استقلالی به این حقایق داشته باشیم؛ اما اگر حقایق غیرمستکمل با موجود دیگری اعم از موجود غیرمستکمل یا مستکمل سنجیده شوند، وجود مصلحت در این فرض دارای مراتب است. برای مثال اگر خدای سبحان را با مجردات تام دیگر بسنجیم، کامل‌ترین حقیقت غیرمستکمل خداوند است که دارای بالاترین مرتبه مصلحت است و مجردات تام دیگر، متناسب با مراتب وجودی مشکک، دارای مراتب مصلحت مشکک خواهند بود. به بیانی دیگر، از آنجا که مابه‌الامتیاز مراتب وجود حقایق، اعم از مستکمل و غیرمستکمل، به مابه‌الاشتراک آنها بازمی‌گردد، معلوم می‌شود که وجود مصلحت حقایق، تشکیکی بوده، شدت و ضعف مراتب وجودی مصلحت، به اصل وجود مصلحت در آنها بازمی‌گردد؛ اما حقایق مستکمل که فاقد کمال‌اند، مشروط به عدم انحراف از مسیر طبیعت اصلی، در سایه حرکت استکمالی به کمال رسیده، مصداق مصلحت قرار می‌گیرند. در واقع حرکت استکمالی حقایق مستکمل، منطبق بر مراتب وجودی طولی آنهاست؛ به گونه‌ای که در هر مرتبه از مراتب وجود و حرکت استکمالی خود، مشروط به عدم انحراف از طبیعت اصلی، مصداق مصلحت‌اند. در واقع مابه‌الامتیاز مراتب وجودی مصلحت در حقایق مستکمل، به مابه‌الاشتراک آنها در اصل مصلحت

بازمی‌گردد. بنابراین در حقایق مستکمل اعم از علمی و غیرعلمی که مصداق مصلحت هستند، فرض تشکیک راه دارد.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی، در حقیقت انسانی، علاوه بر مراتب مصلحتی که انسان در سایه افعال و اعمال اختیاری به دست می‌آورد و به «مصلحت در عمل» معرفی می‌شود، خود ذات و تکوین دارای مراتبی از مصلحت است که به «مصلحت در ذات» تعریف می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۶).

علامه طباطبائی ذیل بحث «شفاعت»، مبرهن بودن «مراتب کمال» را مطرح می‌کند بر این باور است که وجود انسان‌ها مانند نور، شدت و ضعف دارد. برخی نفوس انسان‌ها در سیر تکاملی خود به سوی خدا که مبدأ و منتهای هر کمالی است، به مراتب عالی، و برخی دیگر به مراتب پایین‌تر دست می‌یابند. این شدت و ضعف در دستیابی به قرب الهی که «کمال» و «مصلحت» باشد، شأن علل فاعلی است؛ به گونه‌ای که برخی از آن علل، فوق برخی دیگرند و واسطه گرفتن فیض از مافوق خود و اعطای آن به مادون خویش هستند. بنابراین برخی از نفوس، مانند نفوس انبیاء^{علیهم‌السلام} که به مراتب عالی کمال دست یافته‌اند و تمام خوبی‌ها در آن نفوس به فعلیت رسیده است، واسطه میان مبدأ فیض و علل مادون می‌شوند تا آنان نیز رذایل و زشتی‌هایی را که در نفوس ضعیفشان پیدا شده، زایل سازند و این همان «شفاعت» مخصوص گنهکاران است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹، ۱۸۵ و ۲۷۶-۲۷۷).

۳-۲. غایت

غایت یکی دیگر از مصادیق مصلحت می‌باشد که عبارت است از کمال اخیری که مقتضا، مقصود و مراد طبیعت اشیا بوده، برانگیزاننده فاعل برای انجام فعل است. مطابق تعریف ارائه شده، غایتی که مصداق مصلحت اصلی است، همان غایت نهایی است و غایات متوسط، مصالح غیری هستند که در طول غایت نهایی و مصلحت اصلی‌اند. آن‌گونه که بیان شد، این مصداق مصلحت در هر نوعی از فواعل مفروض، از جهت مفهومی، مشکک نیست، بلکه غایتی که مصداق

مصلحت است، مفهومی متواپی است. به نظر می‌رسد وجود و مصداق غایت در فواعل غیرمستکمل نیز از جهت وجودی مشکک نباشد؛ زیرا وجود فواعل غیرمستکمل، عین غایت و کمال اخیرشان است. در واقع فواعل غیرمستکمل، کمال مفقودی نداشته، تمام مراتب کمال شایسته را دارند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱ و ۱۸۴).

البته فرض عدم تشکیک وجودی در صورتی است که غایت هر فاعل غیرمستکمل به صورت مستقل در نظر گرفته شود؛ وگرنه اگر غایت فاعل غیرمستکمل در مقایسه با غایات موجودی دیگر، اعم از غیرمستکمل و مستکمل در نظر گرفته شود، بدیهی است که وجود مصلحت غایی در این فرض دارای مراتب است؛ زیرا متناسب با مراتب وجودی حقایق، غایات و مصالح حقایق مشکک خواهند شد. برای مثال وجود کمال اخیر، غایت یا مصلحت خدای سبحان از حیث رتبه وجودی و بهره‌ای که از مصلحت دارد، غیر از مرتبه وجودی و درجه مصلحت عقل اول است. همچنین مرتبه وجودی و درجه مصلحت عقل اول، غیر از مرتبه وجودی و درجه مصلحت عقل دوم است؛ زیرا مراتب وجودی هر کدام متفاوت است. همچنین مرتبه وجودی و درجه مصلحت غایی عقل اول با مرتبه وجودی و درجه مصلحت غایی یک بشر عادی، متفاوت و دارای مراتب مشکک است؛ زیرا بهره وجودی عقل اول از یک بشر عادی بیشتر است. در همه فروض مطرح شده، مابه‌الامتیاز در مصلحت به مابه‌الاشتراک در مصلحت بازمی‌گردد. همچنین غایت در فواعل مستکمل، اعم از غایت نهایی (مصلحت اصلی) و غایات متوسط (مصالح غیری)، مقول به تشکیک است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱ و ۱۸۴).

۳-۳. فعل

یکی دیگر از مصداق مصلحت، فعل است، اعم از اینکه به صورت مستقیم فعل خدای سبحان باشد یا فعل مخلوقی باشد که به فعل الهی بازگشت می‌کند. اگر فعل، مخلوقی از مخلوقات نظام هستی در نظر گرفته شود، در این صورت از انواع مصلحت مطلق بوده، متناسب به فاعل الهی است و فرض تشکیک در آن صحیح است؛ همان‌گونه که خلقت و آفرینش انسان‌ها که فعل الهی است،

دارای مراتب می‌باشد. همچنین افعال انسان نیز از جهت مراتب وجودی مقول به تشکیک‌اند. اگر فعل از آن جهت تناسبش با غایت در نظر گرفته شود، مصلحت فعل مصلحت‌گیری بوده، دارای مراتب مشکک است؛ زیرا هرچه فعل با غایت تناسب بیشتری داشته باشد، دارای مصلحت بیشتری خواهد بود. برای مثال اگر کسب معرفت و تجارت را نسبت به غایت نهایی انسان بسنجیم، کسب معرفت، مصلحت‌گیری بیشتری نسبت به تجارت دارد؛ زیرا تناسب بیشتری با غایت نهایی و مصلحت اصلی انسان (قرب الهی) دارد. به نظر می‌رسد بهترین شاهد بر وجود تشکیک در مصلحت فعل، سخنان اندیشمندان اصولی در مسئله «تزامم» باشد؛ زیرا در التزامم میان دو فعل، مصلحت اهم بر مصلحت مهم ترجیح دارد و رجحان مصلحت اهم به تناسب فعل با غایت باز می‌گردد.

شاید بتوان رجحان مصلحت ضروری بر مصلحت تحسینی را از مصادیق مراتب تشکیکی مصلحت فعل دانست. توضیح اینکه علامه در ذیل بحث حرمت «نگهداری گنج» و «احتکار طلا و نقره»، به دو نوع انفاق «واجب» و «مستحب» این‌گونه اشاره می‌کند که گاهی انفاق، ضروری و واجب است و آن انفاقی است که قوام دین، مبتنی بر آن بوده، براساس مصالح ضروری اعتبار شده باشد؛ به‌گونه‌ای که ترک آن، جامعه اسلامی را متحمل آسیب‌های اجتماعی و اقتصادی می‌کند؛ اما گاهی انفاق مستحب است و آن انفاقی است که مصلحت لازم و ضروری ندارد؛ مانند توسعه بر خانواده و اعطای بیش از حد ضرورت به فقرا که مبتنی بر مصلحت تحسینی است. از این تقسیم به دست می‌آید که مصالح ضروری و تحسینی در طول هم بوده، دارای مراتب تشکیکی‌اند. در واقع مصلحت فعل انفاق بر خانواده، در طول مصلحت فعل انفاق در جهاد است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۷۲-۲۷۷).

در مصادیق مصلحت بیان شد اگر توجه به فعل از جهت انتسابش به فاعل باشد، دارای سه تبیین است: مصلحت منتسب به «نیت فاعل»، «اختیار فاعل» یا «اعتبار فاعل». به نظر می‌رسد مصلحت منتسب به نیت فاعل، دارای مراتب باشد؛ زیرا هرچه نیت خالص‌تر باشد، فعل دارای مصلحت بیشتری خواهد بود. بیان شد که مصلحت منتسب به اختیار فاعل، به تناسب فعل با

غایت فاعل باز می‌گردد، و در نتیجه دارای مراتب شدید و ضعیف خواهد بود. در مصلحت منتسب به اعتبار فاعل نیز فرض تشکیک راه دارد؛ زیرا مصلحت اعتباری، در برطرف کردن نیازهای طبیعی و رسیدن به مصالح و کمالات طبیعی اعم از مادی و معنوی، نقش دارد. از این رو مصلحت اعتباری، تابع نوع نیازها و وصول به کمالات است. در واقع، شدت و ضعف مصلحت اعتباری فعل، تابع شدت و ضعف نیازها و وصول به کمالات است. برای مثال نجات دادن یک غریق مصلحت اعتباری بیشتری نسبت به مصلحت اعتباری ترک غضب دارد. در واقع یکی از مصادیق مهم تشکیک در مصلحت اعتباری، مسئله ترجیح مصلحت اهم بر مصلحت مهم در عملی کردن یکی از دو فعل متزاحم است. باید دقت شود که سخن ترجیح مصلحت اهم در مصلحت اعتباری، غیر از ترجیح مصلحت اهم در مصلحت غیریه است که پیش‌تر مطرح شد؛ زیرا در مصلحت غیریه فعل، تناسب فعل با غایت ملاک بود؛ یعنی هرچه فعل تناسب بیشتری با غایت داشته باشد، دارای مصلحت بیشتری خواهد بود؛ اما در مصلحت اعتباری فعل، رجحان معتبر و اولویت فاعل ارادی ملاک است، اگرچه اعتبار مصلحت، به نوعی تابع غایت و مصلحت اصلی است؛ یعنی فاعل ارادی، آن مصلحتی را برای فعل یا حکم، اعتبار می‌کند که تناسب بیشتری با غایت داشته باشد. در واقع در میان افعال، آن فعلی نزد معتبر مصلحت اعتباری بیشتری دارد که مطابق دیدگاه معتبر، تناسب بیشتری با غایت داشته باشد.

۳-۴. جامعه

جامعه نیز اگر مخلوقی از مخلوقات در نظام هستی در نظر گرفته شود، همانند فعل، از انواع مصلحت مطلق بوده، دارای مراتب است. همچنین اگر جامعه را موجودی مستقل در نظر بگیریم، مصلحت اصلی جامعه، همانند مصلحت اصلی فرد، مشکک است. توضیح اینکه بر اساس دیدگاه علامه، جامعه بشری، برای حفظ حیات خود و برقراری عدالت حکومت، نیازمند قوانینی است که ناشی از «فطرت اجتماع» و «غریزه افراد جامعه» است تا بر طبق شرایط موجود در جامعه، تمامی طبقات بر حسب موقعیت اجتماعی‌شان، راه خود را به سوی کمال طی کنند. در

این راستا، طبقات مختلف جامعه با همکاری‌های گوناگون، درصدد برقرار کردن عدالت اجتماعی‌اند. قوانین مزبور براساس مصالح و منافع مادی و معنوی وضع شده‌اند؛ به گونه‌ای که اجتماع مادی برای رشد و تکامل نیازمند مصالح مادی است و اجتماع معنوی برای ارتقا، به مصالح و کمالات معنوی و فضایل اخلاقی، همچون صدق در گفتار، وفای به عهد و خیرخواهی نیاز دارد. در این راستا قوانین دین اسلام، بهترین مسیر و وصول به کمال هستند؛ زیرا قوانین این دین جامع و کامل بوده، شامل رفتارهای فردی و اجتماعی هستند و انسان را به کمال مادی و معنوی می‌رسانند. همچنین اسلام قوانینی را به منظور اجرای صحیح آن قوانین وضع کرده است که ضامن اجرای آنها هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱ و ۱۹۸؛ ج ۹، ص ۳۱۷).

بنابراین مصلحت جامعه، به میزان تناسب با غایت و هدف مطلوبش دارای مراتب گوناگون می‌شود. برقراری عدالت اجتماعی و وصول به مصالح مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، غایاتی‌اند که می‌توان برای جامعه در نظر گرفت. از این رو هر جامعه‌ای که عدالت اجتماعی را بهتر برقرار کند و به مصالح مادی، معنوی، دنیوی و اخروی دست یابد، دارای مصلحت بیشتری خواهد شد و هر جامعه‌ای که از عدالت اجتماعی و مصالح اجتماعی فاصله گیرد، به میزان همین فاصله، بهره‌ضعیف‌تری از مصلحت خواهد داشت. به بیان ساده، مراتب مصلحت جامعه متناسب با بهره‌گیری از عدالت اجتماعی و مصالح مادی و معنوی، و دنیوی و اخروی است.

۴. ظرف تحقق مصلحت

ظرف تحقق مصلحت گاه در عالم تکوین و در نوع آفرینش اشیاست؛ به گونه‌ای که اشیا در مسیر حرکت فطری خود، به کمالی که مقتضای ذات و تکوین آنهاست، می‌رسند و گاه در عالم تشریح و افعال اختیاری بندگان است، به گونه‌ای که انسان‌ها در سایه افعال اختیاری، اخلاق و ملکات نفسانی اصلاح شده، به سعادت واقعی می‌رسند. هرچند علماً به طباطبائی به ظرف تحقق «مصلحت»، تصریح نکرده، با توضیحاتی که درباره ظرف تحقق «خیر» و ظرف تحقق «مفسده» به

صورت جداگانه ارائه داده است، می‌توان توضیحاتی درباره ظرف تحقق «مصلحت» به دست آورد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵ و ۳۰۰؛ ج ۲، ص ۹۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰-۱۰۲ و ۱۸۵).

براساس دیدگاه علامه، مصلحت در عالم تشریح به نوعی به مصلحت در عالم تکوین بازمی‌گردد؛ به این معناست که تمام احکام تشریحی، براساس فطرت و نوع آفرینش انسان وضع شده‌اند و تنها راه رسیدن به سعادت، عمل به احکام تشریحی مطابق طبیعت و فطرت است. در واقع با عمل به احکام الهی که تابع مصالح واقعی هستند، آموزه‌های بالقوه فطرت آدمی به فعلیت می‌رسند و او به سرمنزل مقصود دست می‌یابد. به تعبیر خود علامه، تشریح احکام الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست، بلکه برای تکمیل خلقت بشر و رساندن هدایت تکوینی به هدف خلقت عالم است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۰۰).

نتیجه‌گیری

براساس دیدگاه علامه طباطبائی «مصلحت» دارای وجودی واقعی است؛ اما نه به آن‌گونه که همچون مفاهیم ماهوی، مابازای عینی و خارجی داشته باشد و نه آن‌گونه مانند مفاهیم منطقی، اوصاف امور ذهنی و مفاهیم باشد. در واقع «مصلحت»، از مفاهیم فلسفی است که منشأ انتزاع واقعی دارد.

هرچند مطابق دیدگاه علامه، یکی از انحای هستی مصلحت، «هستی اعتباری» است، این دیدگاه به این معنا نیست که مصلحت وجود اعتباری دارد؛ زیرا گذشته از سه نحوه هستی واقعی که برای مصلحت بیان شد، خود هستی اعتباری به این معنا نیست که بیگانه از واقعیت باشد، بلکه به اعتقاد خود علامه «اعتباریات»، دو ریشه در واقعیت دارند: یکی نیازهای واقعی فاعل ارادی و دیگر وصول به کمال طبیعی که امری واقعی است. بنابراین اعتباری بودن نحوه هستی «مصلحت» به این معناست که معتبر به پشتوانه نیازهای واقعی و مصالح و مفاسد واقعی، آن را اعتبار می‌کند و این نحوه اعتبار با اعتبار بر حسب «سلیقه» یا «قرارداد» یا «توصیه» متفاوت است؛ زیرا این‌گونه

امور ریشه در واقعیت ندارند.

براساس توضیحات ارائه‌شده، مصلحت، وجودی مشکک داشته، دارای مراتب وجودی شدید و ضعیف است؛ مگر مصلحتی که مستند به حقایق غیرمستکمل و غایات آنها باشد. البته این‌گونه مصالح، یعنی حقایق غیرمستکمل و غایات آنها در صورتی غیرمشکک هستند که توجه استقلال به آنها شود؛ وگرنه همین حقایق و غایات در مقایسه با موجود یا غایت دیگر، اعم از مستکمل و غیرمستکمل دارای تشکیک می‌شوند، و فرض مراتب شدید و ضعیف برای آنها صحیح است.

ظرف تحقق مصلحت، متناسب با عالم تکوین و تشریح است، و مصالح تشریحی بر اساس افعال اختیاری انسان‌ها شکل می‌گیرند؛ اما مصالح تکوینی بر نوع آفرینش و مراتب وجودی‌ای مبتنی‌اند که خدای سبحان به موجودات افاضه می‌کند.

۱۰۶ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۴

منابع

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحكمة*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۱۷ق، *الميزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۸۷، *شیعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

دور معی

محمد رضا مقیمی اردکانی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

hmoqimi@gmail.com

محمود فتحعلی / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

marifat@qabas.net

دریافت: ۹۳/۹/۲۹ پذیرش: ۹۴/۴/۱۹

چکیده

هرگاه بحث محال بودن دور پیش می‌آید، مثال‌هایی مانند دو خشت متکی به هم مطرح می‌شوند که در نظر گوینده با اینکه دور هستند، ولی نه تنها محال نیستند، محقق نیز می‌باشند. این دسته از مثال‌ها را به صورت عام دور معی نامیده‌اند. اگر این مثال‌ها دورند و محقق نیز هستند، پس آیا دور ممکن نیست؟! اگر چنین باشد، بسیاری از مباحثی که بر محال بودن دور در کلام و فلسفه مبتنی شده‌اند، همه فرو خواهند ریخت. ما در این مقاله با بررسی سه دسته تعریف از دور (احتیاج، توقف و علیت) و تمایز نهادن میان آنها اشکال دور معی را نسبت به دو دسته تعریف اول وارد، و تعریف صحیح دور را با توجه به ملاک محال بودن دور، تعریف به علیت دانسته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: دور، دور معی، احتیاج، توقف، علیت، متضایفین.

مقدمه

بسیاری از مباحث مهم فلسفی و کلامی (مانند اثبات واجب‌الوجود، علت‌العلل، و محرک نخستین) با تمسک به محال بودن دور به اثبات رسیده‌اند. محال بودن دور در نظر هر انسانی که آن را به صورت صحیح تصور کند، واضح و بدیهی است؛ ولی بعضی از مثال‌ها این استحاله را به نقد می‌کشند. مثال دو خشت متکی به هم از این دست است: خشت سمت راست برای نیفتادنش به خشت سمت چپ و خشت سمت چپ برای نیفتادنش به خشت سمت راست نیازمند است. دو کتاب، دو صخره، دو دیوار و آجرهای سقف‌های دوردار که نیفتادن هر کدام، متوقف بر نیفتادن طرف دیگر است، از دیگر مثال‌ها هستند. از این نوع مثال‌ها با عنوان «دور معی» یاد می‌کنند. با دقت در انواع مفاهیم، مفاهیم متضایف (دو امر وجودی که فهم یکی وابسته به فهم دیگری است) مانند «هم‌حجری» و «همسری» را نیز می‌توان به‌منزلهٔ مصادیق دیگری از دور معی نام برد (عجم، ۲۰۰۴م، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۰۴)؛ هرچند از ظاهر عبارت برخی برمی‌آید که تنها مصداق دور معی را متضایفین دانسته‌اند (فاضل هندی، ۱۳۸۳، ص ۶۱).

شبهه این است که اگر دور محال است، پس دور معی هم باید محال باشد؛ حال آنکه وقوع آن محرز است؛ و اگر دور معی ممکن است، کما اینکه مصادیق بسیاری برای آن یافت می‌شود، پس دور محال نیست! پس تمام مباحثی که در فلسفه و الهیات بر محال بودن دور بنا شده‌اند، فرو می‌ریزند.

پیشینه تحقیق

تا آنجا که بررسی شد نخستین نویسنده‌ای که بحث دور معی را مطرح کرده است ابن سیناست. وی در دو کتاب *النجاة من الغرق فی بحر الضلال و المبدأ و المعاد* بحث دور در میان متضایفین را مطرح کرده است. هرچند وی از اصطلاح «دور معی» استفاده نمی‌کند، اما شاید بتوان عبارت وی را سرمنشأ این نام‌گذاری دانست. وی دربارهٔ متضایفین می‌گوید: «فانهما معا فی الوجود» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۹). برای نخستین بار تعبیر دور معی را در شرح

العقيدة الاصفهانية ابن تیمیه مشاهده می‌کنیم. وی دور را به دو قسم «دور قبلی» و «دور معی» تقسیم می‌کند که اولی را محال و دومی را ممکن می‌داند (ابن تیمیه، ۴۲۵ق، ص ۵۶)؛ ولی تحقیق مستقلاً درباره دور (اعم از دور معی و دور مطلق بدون قید معی) به صورت کتاب یا مقاله یافت نشد.

راه‌حل‌های مفروض

در مقابل این شبهه ابتدائاً چهار پاسخ را (فارغ از صحت و عدم صحت آنها) می‌توان فرض کرد:

۱. تعریف دور دقیق نیست. پس تعریف نیازمند اصلاح است؛
 ۲. هیچ‌کدام از این موارد اصلاً دور نیستند. تعریف دور بر این موارد صدق نمی‌کند (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۳؛ فاضل هندی، ۱۳۸۳، ص ۶۲)؛
 ۳. دور محال نیست؛
 ۴. دور به استثنای موارد دور معی، محال است. به نظر می‌رسد برخی این راه‌حل را پذیرفته‌اند (عجم، ۲۰۰۴م، ج ۲، ۲۰۴-۲۰۵؛ فاضل هندی، ۱۳۸۳، ص ۶۱؛ طیب، ۱۳۶۲، ص ۱۸).
- از چهار راه مفروض قطعاً راه‌های ۳ و ۴ مردودند؛ زیرا انکار محال بودن دور (راه سوم)، انکار امری بدیهی است و لازمه‌اش پذیرفتن امکان اجتماع نقیضین است (توضیح مطلب خواهد آمد) و لازمه راه چهارم نیز استثنا خوردن یک قانون عقلی است که موجب می‌شود آن قانون عقلی، قانون نباشد؛ زیرا قانون عقلی باید کلی باشد. به بیانی دیگر عقل باید دلیل این استثنا را بیان کند و وقتی دلیل استثنا بیان شد، به «قانون‌نمای» قبلی، مناط و ملاک استثنا اضافه می‌شود و آن قانون‌نما تبدیل به قانون کلی خواهد شد. به هر حال قانون عقلی استثنابردار نیست. البته شاید بتوان در دفاع از نویسندگانی که راه‌حل چهارم را پذیرفته‌اند، گفت که در نظر آنها اطلاق دور بر دور معی، استعمالی مجازی بوده است. البته برخی از نویسندگان پس از فرض محال بودن دور معی و پرداختن به وجه آن، فرض ممکن بودن آن را نیز مطرح کرده و به وجه تفاوت بین دور باطل و دور معی پرداخته‌اند (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۳؛ جمع من العلماء الأعلام،

۱۴۱۵ق، ص ۲۸۵-۲۸۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۵۶).

راه‌حل‌های ۱ و ۲ بر این متوقف‌اند که کدام تعریف از تعریف دور مدنظر باشد. برای تعریف دور گزاره‌های متفاوتی بیان شده است. در نگاه نخست شاید به ذهن برسد که این گزاره‌ها مفاد واحدی دارند؛ اما با دقت در لوازم تعاریف، درمی‌یابیم که مفاد آنها یک‌سان نیست (ممکن است این تعاریف مختلف را به یک معنا تأویل ببریم، اما ما ظاهر کلام این نویسندگان را اخذ کرده‌ایم؛ هرچند ممکن است خود این بزرگواران این ظاهر را اراده نکرده باشند!). بر اساس بعضی از تعاریف، اشکال دور معی وارد است و باید تعریف را حک و اصلاح کرد و بر اساس برخی دیگر، اشکال وارد نیست. ما به تعاریف مختلف توجه کرده، گام‌به‌گام ضعف و قوت هریک از تعاریف را درمی‌یابیم و قدم‌به‌قدم خواهیم کوشید مناط بطلان دور و وجه محال نبودن دور معی را دریابیم. گفتنی است که ترتیب ذکر این تعاریف، تاریخی نیست.

تعریف اول

برخی دور را چنین تعریف کرده‌اند: «نیازمندی a به b در ویژگی x در عین حال که b نیز به a در همان ویژگی x نیازمند است» (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۷۰؛ اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۴؛ عبودیت و مصباح، ۱۳۸۴). از این پس این تعریف را تعریف اول می‌نامیم.

بررسی تعریف اول

برای عدم انطباق تعریف اول بر مصداق‌های دور معی، مطالبی گفته شده است که به بررسی آنها می‌پردازیم.

پاسخ اول

اگر به مثال خشت‌ها بازگردیم و بخواهیم تعریف اول را بر آن منطبق کنیم، خواهیم دید که تعریف

دور بر مثال منطبق نیست؛ زیرا خشت سمت راست در کج ایستادن تنها به خشت سمت چپ نیازمند نیست، بلکه برای کج ایستادن خشت سمت راست، مجموعه‌ای از علل و عوامل دخالت دارند که کج ایستادن خشت سمت چپ بخشی از آن مجموعه علل و عوامل است. علل و عوامل دیگری مانند زمین، استحکام هر دو خشت و زاویه قرار گرفتن نیز در کار است. همین‌طور کج ایستادن خشت سمت چپ نیز بر مجموعه علل و عواملی متوقف است که کج ایستادن خشت سمت راست یکی از آن علل و عوامل است. پس تعریف دور (نیازمندی a به b در ویژگی x و نیازمندی b به a در همان ویژگی x) بر این مثال و مانند آن صادق نیست.

بررسی پاسخ اول

طبق پاسخ اول a در ویژگی x به مجموع عواملی که مثلاً عبارت‌اند از: (b, g, d, s) نیازمند است و همین‌طور بالعکس، b در ویژگی x به مجموعه عواملی که مثلاً عبارت‌اند از (a, g, d, s) و نیازمند است. به هر حال طبق این تحلیل تفاوتی نمی‌کند که خشت سمت راست در ویژگی کج ایستادن به چند عامل نیازمند است؛ زیرا به هر چند عامل هم نیازمند باشد، یکی از آن عوامل خشت سمت چپ است و بالعکس؛ پس باز تعریف اول دور بر این مثال صادق می‌آید و اشکال مستشکل وارد خواهد بود.

پاسخ دوم

a برای تحقق x به ویژگی‌های شخصی و اختصاصی b نیازمند است که a در تحقق آن ویژگی‌ها نقشی نداشته است. همین‌طور b برای تحقق ویژگی x به ویژگی‌های شخصی و اختصاصی a نیازمند است که b در تحقق آن ویژگی‌ها نقشی نداشته است. در حقیقت ویژگی‌هایی که موجب تحقق وصف X شده‌اند، در هر کدام از a و b وصفی مربوط به خود آنهاست و هیچ‌کدام از آن دو در به وجود آمدن آن ویژگی‌ها در دیگری نقشی نداشته است. برای مثال سفتی و محکمی a (خشت سمت راست) معلول b (خشت سمت چپ) نیست و همین‌طور بالعکس. پس کلمه

«نیازمندی» که مناط محال بودن دور در این تعریف است در اینجا صادق نیست؛ یعنی a در تحقق وصف X نیازمند b نیست.

بررسی پاسخ دوم

اینکه بخش معظمی از ویژگی‌های اختصاصی b موجب تحقق وصف X در a شده است و همچنین بالعکس و اینکه هیچ‌کدام از دو طرف در تحقق و به وجود آمدن این ویژگی‌ها در دیگری نقشی نداشته، مطلبی صحیح است؛ ولی قطعاً یک ویژگی وجود دارد که برای تحقق وصف X موردنیاز است و برای تحقق آن ویژگی، a به b نیازمند است و b نیز به a نیازمند است؛ و این وصف مشترک در هر دو موجب عدم سقوط این دو کتاب یا این دو خشت شده است. برای نمونه وصف کج قرار گرفتن (زاویه قرار گرفتن هر کدام از این دو کتاب یا خشت) در هر دوی این اجسام در تحقق وصف نیفتادن در هر دو تأثیر دارد. پس باز صادق است که بگوییم که a در تحقق وصف X به b نیازمند است و بالعکس؛ یعنی تعریف اول دور باز بر مورد مزبور صدق می‌کند.

جمع‌بندی

به نظر می‌رسد که طبق تعریف اول دقیقاً دو خشت متکی به هم مصداق دور خواهند بود؛ زیرا خشت سمت راست (a) در ویژگی کج ایستادن (x) به خشت سمت چپ (b) نیاز دارد؛ در عین حال که خشت سمت چپ (b) نیز در کج ایستادن (x) به خشت سمت راست (a) نیازمند است. پس تعریف اول دور بر مثال دو خشت متکی به هم صادق است.

راه‌حل اول این بود که اشکال را نسبت به تعریف ارائه شده بپذیریم و در تعریف بازنگری، و تعریف را حک و اصلاح کنیم. البته ممکن است منظور طراحان تعریف اول از نیازمندی، هر نوع نیازمندی نبوده، بلکه نیازمندی در اصل وجود باشد که همان تعریف سوم (که در ادامه خواهد آمد) خواهد شد.

تعریف دوم

بسیاری دور را با ملاک توقف تعریف کرده‌اند (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۳؛ صلیبا و صناعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص ۳۵۲؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸۶۷؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷). برای نمونه به تعاریف ذیل بنگرید:

«الدور: هو توقف الشيء علی ما يتوقف علیه» (عجم، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵)؛

دور عبارت است از وابستگی دو چیز به یکدیگر از یک جهت. به عبارت دیگر چیزی به چیز دیگر متوقف باشد از همان جهتی که آن شیء دیگر هم بر این شیء متوقف است از همان جهت، فی المثل «الف» در اصل وجود بر «ب» وابسته باشد و متقابلاً «ب» در اصل تحقق بر «الف» متوقف باشد (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۳۶-۳۸). البته واضح است که عبارت نویسنده در تعریف دوم اضطراب دارد و در یک عبارت دو ملاک و معیار در تعریف دور به کار برده است: اول وابستگی و بعد توقف؛ و در لابه‌لای توقف، توقف وجودی را نیز ذکر کرده است. تعریف دور به توقف را تعریف دوم می‌نامیم.

بررسی تعریف دوم

برای عدم انطباق تعریف دوم بر مثال‌های دور معی مطالبی گفته شده است که به بررسی آنها می‌پردازیم.

پاسخ اول

برخی چنین نگاشته‌اند:

دور معی آن است که دو چیز به یکدیگر متوقف باشند، ولی هر دو توقفشان بر چیز سومی باشد؛ مثل توقف داشتن دو خشت که به هم تکیه داده شده و این قسم محال نیست؛ زیرا هر دو معلول چیز سومی هستند مثل زمین در مثال مذکور و هر دو در یک رتبه‌اند؛ تقدم و تأخر ندارند و این را متلازمین گویند (طیب، ۱۳۶۲، ص ۱۸).

بررسی پاسخ اول

نویسنده دو مناط را برای تعریف دور و وجه محال بودن دور درهم آمیخته است. در وهله اول برای تعریف دور معی از مفهوم توقف استفاده می‌کند و سپس مثال به توقف دو خشت به یکدیگر می‌زند؛ ولی در نهایت برای وجه محال نبودن دور معی، بحث را بر علیت متمرکز می‌کند و به غلط علت هر دو خشت را زمین می‌داند. زمین نسبت به وضع دو خشت به دو صورت نقش دارد: یکی اینکه یک سر هر دو خشت بر روی زمین است و دوم اینکه جاذبه زمین هر دو خشت را به سوی خود می‌کشد؛ ولی زمین علت برای خود دو خشت نیست؛ نه علت حقیقی و نه علت اعدادی. به هر حال اگر ملاک توقف را در نظر بگیریم، باز تعریف دور صادق است، و اگر ملاک علیت را مدنظر قرار بدهیم، کلام ایشان را باید ذیل تعریف سوم بررسی کرد.

پاسخ دوم

برخی با پذیرش تعریف دور به توقف، به اشکال دور معی چنین پاسخ داده‌اند:
أما توقّف قیام کلّ من اللبنتین علی قیام آخری فهو صوری لا واقعی؛ فإنّ کلّ واحد من القیامین معلول لعلّة ثالثة و هی اتّصال اللبنتین علی الوجه المخصوص، بمعنی علیة العرض لعرض آخر لا للجوهر (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۳).

بررسی پاسخ دوم

نویسنده دو ادعا دارد: اول اینکه توقف هر کدام از خشت‌ها بر دیگری واقعی نیست، بلکه صوری است؛ دوم اینکه قیام هر کدام از این خشت‌ها نسبت به یکدیگر معلول شیء سوم است که آن اتصال هر دو خشت به صورتی ویژه به یکدیگر باشد.

در مقام نقد این کلام باید توجه کنیم که تفاوت میان مفاهیم صوری و مفاهیم واقعی چیست؟ آیا منظور ایشان از مفاهیم صوری مفاهیم ثانی در مقابل مفاهیم اولی است و نویسنده اعتقاد دارد که محال بودن توقف شیئی بر خودش (دور) در میان مفاهیم اولی برقرار است ولی در میان

مفاهیم ثانی (صوری) برقرار نیست؟! به علاوه آیا اتصال هر دو خشت به یکدیگر، چیز سومی غیر از کج ایستادن و توقف این دو خشت به یکدیگر است؟! اتفاقاً اگر هم شیء سومی است، قضیه به عکس خواهد بود؛ یعنی وضعیت هر کدام از خشت‌ها نسبت به یکدیگر علت «اتصال هر دو خشت نسبت به یکدیگر» خواهد بود؛ زیرا اتصال دو خشت یک کل است و قیام و نحوه قرار گرفتن دو خشت جزء، و جزء علت کل است نه به عکس.

پاسخ سوم

شاید بر اساس تعریف دوم بتوان راحت‌تر به اشکال دور معی پاسخ گفت؛ زیرا در تعریف دوم دور را توقف الشیء علی نفسه تعریف کرده‌اند و از آنجاکه لازمه توقف، وجود متوقف و متوقف علیه، و لازمه متوقف علیه، مقدم بودن و لازمه متوقف، موخر بودن است، پس دلیل محال بودن دور را تقدم متأخر و تأخر متقدم دانسته‌اند، که اجتماع نقیضین (طیب، ۱۳۶۲، ص ۱۸) یا خلاف فرض است و هر دو نیز محال است. در نتیجه در مثال‌های دور معی، دیگر تعریف دور بر آنها صادق نیست، و مسامحتاً به آنها اطلاق دور شده است؛ زیرا در همه مصادیق دور معی وصف x در هر دو موصوف به صورت هم‌زمان به وجود می‌آید: هم زوجیت و همسر بودن نسبت به زن و شوهر، هم وصف کج ایستادن نسبت به دو خشت یا دو کتاب. در همه این مثال‌ها این اوصاف به صورت هم‌زمان روی داده‌اند. پس تعریف دوم بر هیچ‌کدام از این موارد صادق نیست؛ زیرا تقدیم و تأخیری در این موارد وجود ندارد. پس وصف توقف (تعریف دوم از دور) نیز صادق نخواهد بود. بعضی از نویسندگان با استنباط از سخنان ابن سینا بر این نکته تأکید کرده‌اند که درباره متضایفین عدم انفکاک محقق است و لازمه عدم انفکاک، توقف یکی بر دیگری نیست (فاضل هندی، ۱۳۸۳، ص ۶۱-۶۲).

بررسی پاسخ سوم

درست است که براساس تعریف دوم لازمه توقف، وجود متقدم و متأخر است، و در دور معی به وجود آمدن وصف x در هر کدام از دو طرف هم‌زمان بوده است و بنابراین تقدم و تأخیری در

کار نیست؛ اما صحیح نیست که این تقدم و تأخر را به تقدم و تأخر زمانی محدود کنیم؛ بلکه به دقت عقلی، تقدم و تأخر رتبی را نیز باید در اینجا در نظر بگیریم. میان علت تامه و وجود معلول، معیت و هم‌زمانی برقرار است؛ یعنی بینشان تقدم و تأخیری به جهت زمانی وجود ندارد؛ حال آنکه قطعاً دور میان علت تامه و معلولش محال است و حال آنکه اگر ما ملاک محال بودن دور را در تقدم متأخر و تأخر متقدم به صورت زمانی منحصر کنیم، واضح‌ترین مصداق باطل دور را که همان دور بین علت تامه و معلولش باشد، از مصادیق دور خارج کرده‌ایم. اگر الف علت تامه ب باشد و در عین حال ب نیز علت تامه الف باشد قطعاً و ضرورتاً این دور و باطل است؛ اما لازمه علت تامه بودن به‌ویژه در مجردات، هیچ نوع تقدم و تأخر زمانی‌ای نیست، بلکه تنها تقدم و تأخر رتبی مطرح است.

هرگاه ما علتی را فرض کنیم که دارای دو معلول است (تعبیر مسامحی است) به نظر می‌آید که بین این دو معلول دور وجود دارد. برخی دور معی را تنها به همین مصداق تعریف کرده‌اند (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۳۶). تبیین دور بودن از این قرار است که معلول الف متوقف بر معلول ب است و معلول ب متوقف بر معلول الف. مثلاً خورشید علت گرما و نور است و بین نور خورشید و گرمای خورشید می‌توان دور فرض کرد؛ زیرا گرمای خورشید متوقف بر نور خورشید و نور خورشید متوقف بر گرمای خورشید است؛ و میان نور و گرمای خورشید تقدیم و تأخیر زمانی نیست. پس اگر دور را به توقف زمانی تعریف کنیم، در این‌گونه موارد راهی برای چاره‌جویی نخواهیم داشت.

پاسخ چهارم

اما درباره دور معی در متضایفین برخی راه‌حلی ارائه کرده‌اند که درخور توجه است. مفاد راه‌حل این است که باید توجه داشت که متضایفین نه در وجود خارجی، بلکه تنها در وجود ذهنی بر یکدیگر توقف دارند. مفهوم ابوت بر مفهوم بنوت متوقف است و مفهوم بنوت بر مفهوم ابوت متوقف است، و از آنجاکه در این توقف تقدیم متأخر و تأخیر متقدم فرض ندارد (زیرا انتزاع مفهوم

ابوت و بنوت هم‌زمان اتفاق افتاده است)، پس محال نیست؛ ولی در وجود خارجی مفهوم ابوت بر وجود فرزند در خارج متوقف است و مفهوم بنوت بر وجود پدر در خارج از ذهن توقف دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۷۱-۵۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳، نویسنده بین هر آن دو چیزی که میانشان دور معی فرض شود، علیتی نمی‌بیند، بلکه هر دو را معلول علت واحده می‌داند؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۳؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۴-۱۸۵)؛ بدین صورت که مثلاً اگر علی پدر حسن است، تا وقتی که علی خارج از ذهن، دارای وجود خارجی فرزندى به نام حسن نشود، به وی پدر نمی‌گویند و متصف شدن انسانی به وصف فرزند، متوقف بر وجود خارجی پدر است. این راه‌حل با اینکه راه‌حل مناسبی است، تنها در متضایفین مشکل را حل می‌کند ولی در مثال دو خشت متکی به هم و دیگر مثال‌های مشابه، مشکل همچنان باقی است.

تعریف سوم

به نظر می‌آید باز باید حک و اصلاح دیگری در تعریف لحاظ کنیم؛ اما چگونه؟ برای انتخاب راه‌حل مناسب اگر به مناط و ملاک محال بودن دور مراجعه کنیم، خواهیم توانست از دل آن ملاک و مناط، تعریف مناسبی نیز ارائه دهیم که بر موارد دور معی صدق نکند و در حقیقت استعمال کلمه دور درباره چنین مواردی را یا مجاز یا غلط مشهور بدانیم. درباره مناط محال بودن دور گفته‌اند که دور به دو تناقض منجر می‌شود، و تناقض محال است (ر.ک: عبودیت و مصباح، ۱۳۸۴؛ طیب، ۱۳۶۲، ص ۱۸؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۹-۱۹۰)؛ اما چگونه دور منجر به تناقض می‌شود؟ توضیح اینکه هرگاه الف وجود خود را از ب بگیرد و ب نیز بخواهد وجود خود را از الف بگیرد، در این صورت الف در وجود خود محتاج ب است و ب نیز در وجود خود محتاج الف است. لازمه احتیاج و نیازمندی در وجود، فاقد بودن است و لازمه رفع احتیاج، واجد و دارا بودن. بنابراین لازمه فرض دور این است که b در عین حال که فاقد وجود است، وجود را به a بدهد؛ و در عین حال که a نیز که آخذ وجود (فاقد وجود) است، وجود را به b اعطا کند. لذا از این تحلیل، دو اجتماع نقیضین درآمد: اول اینکه b در عین حال که فاقد وجود است، باید

واجد و دارای آن باشد که بتواند آن را به a بدهد؛ دوم اینکه a در عین حال که واجد وجود است باید فاقد آن باشد تا بتواند آن وجود را از b بگیرد (ر.ک: عبودیت و مصباح، ۱۳۸۴).
با توجه به مناط و معیاری که برای محال بودن دور ذکر شد، معلوم می‌شود باید مناط محال بودن دور را در علیت هر دو طرف نسبت به یکدیگر جست. از این رو بسیاری دور را با دخالت دادن عنوان علیت تعریف کرده‌اند (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۴۰؛ اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱). به گزاره‌های ذیل به عنوان نمونه توجه فرمایید: دور حقیقی آن است که دو چیز هریک - با واسطه یا بی واسطه - علت حقیقی برای دیگری باشند (دست‌نوشته‌ای از استاد مجتبی مصباح)؛ «دور توقف و بستگی داشتن دو چیز است به یکدیگر به طوری که وجود یکی باعث وجود دیگری و وجود آن دیگری باعث وجود اولی باشد» (طیب، ۱۳۶۲، ص ۱۸)؛ «وفی هذا اشارة الى تعريف الدور فانه تعاكس الشئین فی العلیة و المعلولیه، وهو اما بلا واسطه او بواسطه» (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۴-۱۸۵).

بررسی تعریف سوم

برخی از نویسندگان سعی کرده‌اند شبهه دور معی را با اثبات عدم انطباق تعریف سوم بر دور معی پاسخ دهند. حال شیوه‌هایی را که برای این عدم انطباق ذکر شده است بررسی می‌کنیم.

الف) علت و معلول کدام است؟

می‌توان پاسخ داد که در این مثال، چنان نیست که هریک از دو آجر به تنهایی علت نیفتادن دیگری باشد، بلکه هر دو آجر با کمک هم علت نیفتادن هر دو آجر هستند؛ برخلاف دور حقیقی که بنا بر فرض، هریک از دو علت به تنهایی علت تحقق دیگری است. به عبارت دیگر، در این مثال، دو چیز با کمک یکدیگر علت‌اند و دو علت جداگانه نداریم تا شرایط دور حقیقی موجود باشد و از این جهت، در اطلاق دور بر مثال مزبور مسامحه صورت گرفته است (دست‌نوشته استاد مجتبی مصباح).

بررسی پاسخ الف

می‌توان پاسخ فوق را این‌گونه توضیح داد که در این وضع که دو آجر به هم تکیه داده‌اند، مجموعه عواملی (مانند سفتی زمین، جاذبه زمین، سفتی هر دو آجر، یک‌سان بودن نیروی هر دو آجر، زمان افتادن هر دو و زاویه افتادن هر دو) با هم علت تحقق یک معلول (وضع موجود) هستند. در حقیقت ما دو علت و دو معلول نداریم که بگوییم آجر سمت راست علت نیفتادن آجر سمت چپ است و بالعکس؛ پس در حقیقت مناط محال بودن دور (اجتماع نقیضین، وجدان و فقدان، علیت و معلولیت من جهة واحده در دو چیز) در اینجا تحقق ندارد؛ زیرا در حقیقت یک علت داریم و یک معلول. این پاسخ به نظر پاسخ درخور و مناسبی است.

ب) عدمی بودن معلول

پاسخ دیگر این است که نیفتادن حالتی عدمی است و اعدام از آن جهت که معدوم هستند، حقیقتاً نیازمند علت نیستند. پس به فرض آنکه بتوان آجر اول و دوم را در علیت از یکدیگر تفکیک کرد، باید گفت آجر اول مانع افتادن آجر دوم است و آجر دوم مانع افتادن آجر اول. اما در این صورت، علیتی در کار نیست؛ زیرا «مانع»، علت تحقق شیء نیست، بلکه «عدم مانع» از شرایط تحقق معلول است و بدین ترتیب، حقیقتاً آجر اول و آجر دوم علت نیستند تا میان آنها دور برقرار شده باشد (دست‌نوشته استاد مجتبی مصباح).

بررسی پاسخ ب

به صورت کبروی این نکته صحیح و حق است که علیت بین وجودها برقرار است و عدم از آن جهت که معدوم است، نه علت است نه معلول؛ و همان‌طور که صحیح است که «المعدوم المطلق لایخبر عنه»، هیچ کدام از ویژگی‌های وجود نیز در مورد معدوم مطلق ساری و جاری نیست؛ اما معدوم مضاف دو حیثیت دارد: الف) جهتی که از آن عدم انتزاع شده است؛ ب) آن وجودی که به

علت متصف نبودن به وصفی وجودی منشأ انتزاع وصف عدمی شده است. عدم مضاف از آن جهت که وجودی ناقص است، می‌تواند علت باشد؛ زیرا بهره‌ای از وجود دارد ولی از آن جهت که فاقد کمال و عدمی است نمی‌تواند علت واقع شود.

اما از جهت صغروی، معدوم مطلق به حمل شایع که وجود ندارد و معدوم مضاف نیز بسته به نحوه نگاه ما و در نظر گرفتن حصه وجودی یا عدم کمال، حکمش متفاوت می‌شود؛ ولی باید دقت داشت که تشخیص اینکه یک چیز را وجودی بدانیم یا عدمی، کار دشواری است. مثلاً اگر دری بسته است، می‌توان گفت: «در بسته است»، پس وجودی است و می‌توان گفت: «در باز نیست» پس وصفی عدمی است. همین‌طور اگر در باز باشد، می‌توان گفت: «بسته نیست» پس «باز» وصفی عدمی است و می‌توان گفت: «در باز است» پس «باز» وصفی وجودی است. اینجا نیز به دو جهت می‌توان به محل نزاع نگاه کرد: می‌توان نیفتادن را لحاظ کرد و گفت: پس تکیه این دو خشت به یکدیگر وصفی عدمی است و می‌توان گفت: کج ایستادن، وصف این دو خشت است، پس وصفی وجودی است.

به نظر می‌رسد این نحوه قرار گرفتن این دو خشت نسبت به همدیگر و نسبت آنها به زمین و زاویه قرار گرفتنشان، از مقوله وضع باشد و وضع نیز یکی از مقولات و وصفی وجودی است.

ج) معلول بودن برای جواهر هر دو طرف

پاسخ دیگری که به شبهه داده شده بر فرض این است که شبهه دور معی در میان دو عرض هر کدام از خشت‌ها باشد:

می‌توان بر اساس مبانی معروف چنین پاسخ داد که در واقع، هیچ یک از دو عرض مزبور (نیفتادن هر کدام از خشت‌ها) علت تحقق دیگری نیست، بلکه هر یک از این دو عرض معلول جواهر خود هستند، در شرایطی که آجر دیگر مانع افتادن آن است. به عبارت دیگر، جواهر هر یک از دو آجر در شرایطی که آجر دیگر مانع افتادن آن است، علت وجود عرضی خاص در خود آن جواهر است که لازمه آن نیفتادن همان

آجر است. پس در این صورت نیز دور حقیقی وجود ندارد؛ چون حقیقتاً اعراض مزبور نسبت به یکدیگر علیتی ندارند و صرفاً با هم موجودند. اما چنانچه اساساً مطلق عرض را دارای وجودی جدای از جوهر ندانیم و تفکیک آن را از جوهر، صرفاً به حساب تحلیل و اعتبار بگذاریم، یا دست‌کم وضع را از اعراض نشماریم و آن را از معقولات ثانی فلسفی محسوب کنیم، پاسخ این است که هیچ‌یک از دو وضعیت مزبور را نمی‌توان حقیقتاً علت محسوب کرد و در نتیجه، میان آنها نیز دور حقیقی وجود ندارد. برای تشبیه، می‌توان «وضع» را به «نسبت» تشبیه کرد که آن نیز حقیقتاً عرض نیست. برای مثال، اگر گفته شود پدر بودن علی برای حسن، معلولِ پسر بودنِ حسن برای علی است و پسر بودنِ حسن برای علی نیز معلولِ پدر بودنِ علی برای حسن است و بدین ترتیب، میان این دو عرض از مقولهٔ نسبت، دور در علیت وجود دارد، پاسخ می‌دهیم که «پسر بودن حسن برای علی» و «پدر بودن علی برای حسن» یا عرض نیستند یا عرض تحلیلی‌اند و بنابراین توقف و علیت یکی بر دیگری انتزاعی و تحلیلی است، و حقیقتاً دور در علیت تحقق ندارد (دست‌نوشتهٔ استاد مجتبی مصباح).

بررسی پاسخ ج

به نظر می‌رسد که مستشکل، از ابتدا ادعای وجود دور در جوهر را مطرح کرده بود نه در اعراض را. به همین علت بر فرض که پاسخ به اشکال دور معی در ناحیهٔ اعراض را نیز کامل بدانیم، باز اشکال در ناحیهٔ جواهری که متصف به اعراضی که یا معلول جوهرند یا اصلاً شأنی از شئون جوهرند یا اینکه اصلاً مفهومی ثانی فلسفی‌اند، باقی است. با وجود اینکه تحلیل فوق را دربارهٔ اینکه عرض اصلاً شأنی از شئون جوهر است و وجود جداگانه‌ای ندارد می‌پذیریم، اما بنا بر اینکه عرض مفهومی ثانی فلسفی باشد، پرسش این است که در مفاهیم تحلیلی و انتزاعی شما دور را محال می‌دانید یا خیر؟ اگر محال نمی‌دانید؛ یعنی دور

است ولی محال نیست. این تخصیص در قانون عقلی است؛ اما اگر اصلاً دور نیست باید به وضوح ملاک تعریف دور و عدم انطباق آن بر مورد را توضیح دهید. شاید اگر به ملاک علیت بازگردیم بتوانیم بگوییم که در مفاهیم ثانی فلسفی و مفاهیم انتزاعی بین خود مفاهیم هیچ نحوه علیتی برقرار نیست. مثلاً بین متضایفین، مثل مفهوم پدر و مفهوم فرزند علیتی برقرار نیست، بلکه علت فاعلی این مفاهیم، عقل است و این مفاهیم یک‌باره و همراه هم معلول عقل هستند.

نکته بسیار مهم دیگری که باید به آن دقت شود این است که محال بودن دور پایه و مبنای اثبات بسیاری از مباحث است. اگر شخصی در محال بودن دور (به واسطه اشکال دور معی) تردید داشته باشد، نمی‌توان راه‌حلی را پیشنهاد داد که خود آن راه‌حل بر محال بودن دور ولو با وسایط بسیار مبتنی است؛ یا اینکه برای توضیح یک امر بدیهی و رفع اشکال از آن به سراغ نظریاتی رفت که فهم و درک آنها از عهده بسیاری از مستشکلین بیرون است. در این صورت در حقیقت ما محال بودن دور را که امر بدیهی است از بداهت خارج کرده و تبدیل به امری نظری نموده‌ایم که درک آن نیاز به مقدمات بسیاری دارد که شاید سالیانی طول بکشد. هرچند این پاسخ برای کسانی که این مبانی را فهمیده و پذیرفته باشند، شاید کارساز باشد.

نتیجه‌گیری

از مباحث مزبور به دست می‌آید که تعریف دور به «نیازمندی» (بدون هیچ قیدی) و «توقف» ناقص است و بر این اساس اشکال دور معی به این دو تعریف وارد است. هرچند بر اساس تعریف دور به توقف و نیازمندی در مثال متضایفین می‌توان پاسخ داد که بین دو مفهوم متضایف توقف و نیازمندی برقرار نیست، بلکه بین مفهوم الف و وجود خارجی ب و بین مفهوم ب و وجود خارجی الف توقف و نیازمندی وجود دارد، ولی باز اشکال دور معی در مثال‌های وجودی مانند دو خشت متکی به هم پابرجاست. با این حال اگر در تعریف دور دقت کنیم و ملاک محال بودن دور (علیت حقیقی) را در تعریف اخذ کنیم، می‌توان به وضوح نشان داد که در این مثال‌ها علیت حقیقی بین دو طرف وجود ندارد، بلکه در حقیقت تنها یک علت حقیقی و یک معلول وجود دارد.

..... منابع

- ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، شرح العقيدة الإصفهانية، بيروت، المكتبة العصرية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ، ۱۳۷۹، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسفراینی نیشابوری، فخرالدین، ۱۳۸۳، شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- جمع من العلماء الأعلام، ۱۴۱۵ق، الرسائل الأربعة عشرة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم، ۱۳۶۵، توضیح المراد، چ سوم، تهران، مفید.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، فرهنگ معارف اسلامی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات فلسفی مآخذ، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، فرهنگ فلسفی، تهران، حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۶۲، کلم الطیب در تقرير عقاید اسلام، چ چهارم، تهران، کتابخانه اسلام.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۸۴، خداشناسی فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عجم، رفیق، ۲۰۰۴م، موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون.
- فاضل هندی، ۱۳۸۳، رساله اجالة الفكر، اصفهان، مؤسسه الزهراء.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبيعيات، چ دوم، قم، بیدار.
- محمدی، علی، ۱۳۷۸، شرح کشف المراد، چ چهارم، قم، دارالفکر.
- مصباح، مجتبی، جزوه منتشر نشده.

پیامدهای اخلاقی - تربیتی نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس

m_abas12@yahoo.com

محمد عباسزاده جهرمی / استادیار دانشگاه جهرم

a.dirbaz5597@gmail.com

عسکر دیرباز / دانشیار دانشگاه قم

پذیرش: ۹۴/۴/۱۲

دریافت: ۹۳/۸/۲۰

چکیده

حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس از جمله اصول مهم حکمت متعالیه است که پذیرش یا رد آنها پیامدها و عواقب گوناگونی در پایش مسیر فلسفی یا اخلاقی به همراه خواهد داشت. در این مقاله به برخی از لوازم و پیامدهای اخلاق - تربیتی این دو نظریه پرداخته شده که عبارت اند از: تأثیر افعال و رفتار در ملکات اخلاقی، نقش نیت در تکامل و رشد انسان، اثر معاش در معاد، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن اخلاق، نوع الانواع نبودن انسان، تبدیل علم، حیات و قدرت از محمول بالضمیمه به نحوه وجود، پیوند طبیعت و ماورای طبیعت، تبیین دقیق نظام آفرینش و ارتباط آن با خدا، کنار نهادن کبر و انانیت.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، نفس، حدوث جسمانی، حکمت متعالیه، اخلاق تربیتی.

۱. مقدمه

اگر زیربنای نظریات و باورهای حاکم بر جامعه سست باشد، نمی‌توان برای آن جامعه و تداوم قوانین آن بقا و قراری در نظر گرفت؛ اما اگر صاحبان قدرت بر آن باشند که سنت‌ها، قوانین و اصول تربیتی را بر بنیانی محکم از اخلاق متعالی پایه‌ریزی کنند و در نهادینه‌سازی آنها در میان افراد جامعه سعی بلیغ به خرج دهند، مهم‌ترین نیروهای صاحب اراده و حافظ خود را تربیت کرده‌اند که قدرت و ضمانت آنها از هر نیرو و نهادی برتر است؛ بدین ترتیب بقای قدرت نیز تضمین مستحکمی خواهد داشت.

حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس از جمله اصول مهم مطرح در حکمت متعالیه‌اند که خود زیربنای قواعد و اصول مهم دیگری قرار می‌گیرند و پذیرش یا رد آنها پیامدها و عواقب بسیاری در پایش مسیر فلسفی به همراه خواهد داشت. بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر از این قرار است: آثار و پیامدهای اخلاقی - تربیتی نظریات حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس چیست؟ از آنجاکه کوشش تربیتی در درجه نخست عملی است و نظریات فلسفی، نظری محض‌اند، رابطه فلسفه با تعلیم و تربیت از دیرباز مدنظر نظریه‌پردازان این حوزه بوده است. برخی بر این باورند که فلسفه، نظریه عمومی تعلیم و تربیت است و تعلیم و تربیت کارگاهی است که اندیشه‌های فلسفی در آن محک زده می‌شوند (اسماعیل علی، ۱۳۷۷، ص ۲۵). اگر نقش فیلسوف، طراحی و پیمانکاری ساختمان وجود آدمی است، حرکت جوهری نفس به خوبی این رسالت را راهبری می‌کند.

توجه به تعریف فلسفه نیز می‌تواند نشان‌دهنده پیوند وثیق میان این دو حوزه باشد. به تعبیر موریس، فیلسوف آگزیستانسیالیست، اگر تعلیم و تربیت بنا باشد واقعاً جنبه انسانی داشته باشد، باید آگاهی‌ای را در فرد بیدار کند که مربوط است به هستی خود به‌منزله فردی که در دنیا حضور می‌یابد (شریعتمداری، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲). نظریه حرکت جوهری نفس، گامی بزرگ در تأمین این رسالت تعلیم و تربیت بر خواهد داشت.

فرضیه مقاله حاضر آن است که حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس می‌تواند زیربنای

اصول تربیتی مبتنی بر حکمت متعالیه را پایه‌گذاری کنند. هدف‌داری، انعطاف‌پذیری، توجه به نقش علم و آگاهی در رشد، تدریجی و مرحله‌ای بودن تربیت که باید مدنظر هر مربی موفق قرار گیرد، با کمک حرکت جوهری نفس به‌خوبی تبیین‌پذیر خواهد بود.

برای بررسی پیامدهای اخلاقی - تربیتی این دو نظریه، پیامدها را در دو بخش مجزا بررسی می‌کنیم. اخلاق و تربیت معنایی نزدیک دارند: با توجه به کتب اخلاقی‌ای همچون *معراج السعادة*، اخلاق به دو قسم فضیلت و رذیلت تقسیم می‌شود که مرتبط با قوای انسان هستند؛ اما تربیت نمود اخلاق است که ممکن است با عادت یا تقلید نیز حاصل شود. از دیدگاه شهید مطهری اخلاق نوعی تربیت به‌شمار می‌آید، اما تربیت و پرورش، عمومیت دارد و شامل حیوانات نیز می‌شود، برخلاف اخلاق که خاص انسان است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۷۴۱). پس تفاوت این دو، در قداست اخلاق و اختصاصش به انسان، و عمومی بودن تربیت است.

۲. پیامدهای تربیتی

۲-۱. جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن اخلاق و تربیت

بر اساس حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث و التصرف و روحانیة‌البقاء و التعقل بودن نفس، هر فعلی، ثواب یا گناه، بر هندسهٔ وجود انسان تأثیرگذار خواهد بود. از جمله نموده‌های عینی این دیدگاه، تأکید روایات اهل‌بیت بر تأثیرات نامطلوب غذای حرام است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲). بنابراین از این طریق، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن اخلاق اثبات می‌شود و به کمک آن، تأثیر رفتار و اعمال و اثر ابعاد جسمانی در ملکات اخلاقی و ابعاد روحانی تبیین می‌گردد. صدرالمآلهین در تبیین معنای جسمانیة‌الحدوث بودن روحانیة‌البقا بودن نفس می‌گوید:

مما يدل على أن النفس التي هي صورة الإنسان جسمانية‌الحدوث و روحانیة‌البقاء ما سلفت إليه الإشارة من أن العقل المنفعل من الإنسان هو آخر المعانی الجسمانیة وأول المعانی الروحانیة فنفس الإنسان كأنها صراط ممدود بين العالمين فهي صورة الحيوانية ومادة الملكية من شأنها أن يتصور بصورة الملائكة ومتى عدلت عما هو

بها ألیق وهی به أحق من الارتقاء إلى منازل الملائكة العلویین فیخرج من صورة الإنسانية وتفوتها صورة الملكية بأعمالها إما صورة شیطانية إن كان الغالب عليها المكر و الجریزة أو سبعية إن كان الغالب عليها قوة الغضب أو بهيمية إن كان الغالب عليها قوة الشهوة فبقيت فی سعير النيران محرقة بنار الكفر أو نار الغضب أو نار الشهوة غير منورة بنور الإيمان ولا مرتفعة إلى درجات الجنان فالنفوس الإنسانية بحسب أول حدوتها صورة نوع واحد هو البشر و مادة أشياء كثيرة أخروية ثم إذا خرجت من القوة البشرية والعقل الهيولاني إلى الفعل يصير أحد أنواع كثيرة من أجناس الملائكة والشیاطین والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية... والغرض هاهنا أن تعلم أن النفس بأی معنى حادثه و بأی معنى باقية (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶-۵۳۷).

انسان گرفتار به آلودگی اخلاقی، حقایق را به راحتی ادراک نمی کند؛ چراکه معاصی زنگار جان اوست. ارتکاب معاصی، انحرافات اخلاقی و مراعات نکردن احکام الهی، طبع و رین جان انسانی است: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (مطففين: ۱۴).

بنابراین اندیشه انحرافی نمی تواند هدفی مستقیم را دنبال کند و حرام خوار نمی تواند فکر حلال داشته باشد؛ زیرا سیر جوهری مواد غذایی همراه قوای بدنی در پرتو روح که جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است، به صورت اندیشه یا انگیزه درمی آید. عقل نظری و عملی، که از شئون نفس و متولی دانش و گرایش انسانی اند، همانند خود روح انسانی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا هستند. در نتیجه جزم علمی و عزم عملی که از مواد غذایی حرام پدید آمده اند، به سمت حق و صوب صدق گرایش ندارند. نتیجه آنکه اعمال شیطانی با افکار الهی متباین است؛ پس انسان های مطیع و عادل، حق را بهتر ادراک می کنند؛ ولی افراد متمرد و عاصی در ادراک حق ضعیف اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج، ص ۳۸۵).

انسان که دارای نفسی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است، ملکات علمی حقیقی اش نیز مجرد و دارای حدوث جسمانی و بقای روحانی اند. همچنین ملکات اخلاقی او مانند عدالت،

مساوات، احسان، زهد، قناعت و تواضع، همه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقایند که نخست به صورت حال و سپس به شکل ملکه، تحقق می‌یابند و اگر انسان مثلاً کمال تواضع را پیش روی خود داشته باشد، این ملکه، وصف جان او می‌شود و به صورت «فصل مقوم هویت» (و نه ماهیت) او ظهور می‌کند. اینجاست که انسان به مقصد می‌رسد و از توسن خودبینی و خودخواهی و همهٔ هواهای نفسانی پیاده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱).

طبق این مبنا، فطرت انسان و علم او نیز جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا هستند. پس اندیشهٔ علمی و انگیزهٔ عملی نیز حدوثاً جسمانی و بقائاً روحانی اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷). به تعبیر شهید مطهری همهٔ مردم علی‌السویه وجدانی فطری دارند، و وجدانی ثانوی نیز به سبب عمل پیدا می‌شود. گرچه عمل هم انسان را می‌سازد، صرفاً انسان ثانوی را می‌سازد، نه انسان اولیه را (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۴۹۴).

۳. پیامدهای اخلاقی

۳-۱. تأثیر افعال و رفتار بر ملکات اخلاقی و شکل‌دهی انسان

بر مبنای حرکت جوهری، انسان پیوسته در حال ساختن و تغییر دادن خود است؛ لذا کردار او، صرفاً عرضی برای وجود او تلقی نخواهند شد، بلکه سازندهٔ وجود او خواهند بود. در نظام‌های اخلاقی رایج، افعال و رفتار انسان صرفاً حالات یا ملکات نفس تلقی می‌شوند، اما در نظام اخلاقی مبتنی بر این دو اصل کارهای انسان از مرحلهٔ حال و ملکه تجاوز می‌کنند و صورت جوهری نفس می‌شوند و حقیقت آن را تشکیل می‌دهند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳). بر این اساس، توجه به آثار تربیتی افعال آدمی بیش از پیش رخ می‌نماید؛ چراکه تأثیرپذیری نفس از افعال انسان عمیق‌تر و شفاف‌تر خواهد بود و حتی متقالی از کردار انسان در صفحهٔ نفس وی گم نخواهد شد. البته این افعال هرچه بیشتر تکرار و تبدیل به عادت شوند، در شکل‌دهی نفس انسان تأثیر بیشتری خواهند گذاشت. از این روست که شارع مقدس، انسان گنه‌کار را به سرعت بخشیدن در توبه دعوت می‌کند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۳۷) و توبه‌کننده را همچون فرد

بی‌گناه می‌شمارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۳۵).

این مسئله مبتنی بر قاعده فلسفی «کل القوی بودن نفس» است. بر پایه این قاعده، قوا کارگزاران نفس به‌شمار نمی‌آیند؛ بلکه از شئون نفس هستند. لذا نفس انسانی با وحدت و تجردی که دارد سرمنشأ افعال مختلف اعم از کارهای طبیعی، نباتی، حیوانی و عقلی است. نقش قوای انسان در این میان، زمینه‌سازی است. پس نفس است که در مرتبه هر قوه منشأ اثری می‌شود؛ چراکه نوعی اتحاد با قوا و ابزارهای خود دارد؛ یعنی او با هر گفتار و کرداری به مرتبه وسیله آن گفتار و کردار درمی‌آید. نفس هنگام دیدن، قوه بینایی می‌شود و هنگام شنیدن، قوه شنوایی و هنگام تحریک، قوه‌ای محرکه و زمان شهوت، حیوان و هنگام غضب درنده. همچنین زمان ادراک معقولات، ملکی عقلانی و هنگام تحریک قوه عملی در کارهای نیک، ملکی عملی می‌گردد. با ممارست و تمرین در یکی از کارها، خاصیت آن عمل در جان او رسوخ می‌یابد؛ به گونه‌ای که به‌سختی قادر خواهد بود از آن حالت به در آید و حالتی دیگر گیرد؛ در صورتی که پیش از آن، این سختی وجود نداشت. حکم اخروی نفس، همان حالتی خواهد بود که زندگی دنیوی او بدان پایان یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹-۱۷۰).

بنابراین ضمن اینکه اتحاد عقل و عاقل و معقول اثبات می‌شود، اتحاد نفس و بدن، اتحاد قوای حاسه و صور محسوس، اتحاد نفس با صور مدرکه خود و اتحاد عمل با عامل تبیین خواهد شد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۶۲-۴۶۴؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۷-۱۹۰ و ص ۲۰۷-۲۰۹؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۷). با توجه به اینکه مسئله اخیر به حکمت عملی مربوط است، پیوند حکمت نظری با حکمت عملی نیز مستدل می‌شود. ثمره اخروی این بحث نیز با اثبات اتحاد عمل و جزای آن روشن خواهد شد.

اینکه در آیات پرشماری از قرآن کریم و روایات اهل بیت برخی انسان‌ها، حیوان و پست‌تر از آن تلقی شده‌اند، مبتنی بر همین حقیقت است. برخی درصددند این‌گونه آیات را و دیگر آیات شیطان یا فرشته خواندن انسان را حمل بر تشبیه و مجاز کنند؛ حال آنکه می‌توان طبق مبنای حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن و روحانیة‌البقا بودن روح، آنها را حقیقی دانست و

گفت انسان هر آنچه انجام می‌دهد کم‌کم به همان صورت مصور می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵). پس اگر انسان در مسیر شیطانی گام بردارد، حقیقتاً شیطان، و اگر در مسیر پاکی و صداقت طی طریق کند، واقعاً فرشته‌خو خواهد شد.

علّامه طباطبائی می‌گوید: «ثم إن لهذه الصورة أيضا أفعالا وأحوالا تحصل بتراكمها التدريجي صورة خاصة جديدة توجب تنوع النوعية الإنسانية على حد ما ذكر نظيره في النوعية الحيوانية» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۷).

صورت انسانی، افعال و احوالی دارد که با تجمع تدریجی این افعال و احوال، صورت خاص جدیدی پدید می‌آید که موجب انواع شدن انسان می‌شود؛ همان‌گونه که تحت حیوان انوعی قرار می‌گیرد. بدون پذیرش حرکت جوهری نفس، تأثیرپذیری مستقیم نفس از افعال و کردار انسان و در نتیجه ارتقا یا تنزل درجهٔ وجودی آن از این مسیر، توجیه‌پذیر نخواهد بود.

۳-۲. نقش نیت در تکامل و رشد انسان

اهمیت قصد و نیت در هندسهٔ وجودی انسان تا بدانجاست که برخی انسانیت انسان را به نیت او دانسته و او را به «حیوان ناوی» تعریف کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ص ۷۳). عمل انسان، گاهی جوارحی و گاهی جوانحی است. نیت، عملی جوانحی به‌شمار می‌آید. نیت انسان همچون دیگر اعمال او، ظاهری دارد و باطنی. باطن و حقیقت نیت، یا نار و آتش است یا نور. طبق آیهٔ کریمهٔ ۲۸۴ سورهٔ «بقره» انسان دربارهٔ نیات و خواطرش نیز بازخواست می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص ۸، ﴿وَإِنْ تُبَدُّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللّٰهُ﴾؛ و اگر آنچه در دل‌های خود دارید، آشکار یا پنهان کنید، خداوند شما را به آن محاسبه می‌کند.

یک عمل با نیتی، عبادت و با نیتی دیگر گناه و معصیت شمرده می‌شود؛ حال آنکه ظاهر آن، در هر دو صورت یکسان است. لذا نیت را از مهم‌ترین وظایف قلبیه دانسته‌اند که صورت کمالیه عبادات به آن است؛ و نسبت آن به صورت اعمال، نسبت باطن به ظاهر و روح به بدن و قلب به قالب است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۷۵). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ما ضَعْفُ بَدْنٍ

عمّا قویت علیه النیه» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۸)؛ هیچ‌گاه بدن به موجب داشتن نیت قوی و بلند، ضعیف و ناتوان نخواهد بود.

پس عمل ظاهری بدن، تابع قصد و نیت قلبی فرد است. امام خمینی علیه السلام در تبیین نقش نیت نماز در عروج نماز و نمازگزار می‌نویسد:

سرّ هر چیزی را باید در نحوه هستی او یافت. نماز یک نحوه حرکت خاص می‌باشد، نه تنها در مقوله کیف و... بلکه در جوهر نمازگزار؛ زیرا صحت آن به «نیت» است، که «نیت» همان انبعاث روح از خلق به حق است؛ و آنچه رایج بین غافلان می‌باشد، نیت به حمل اولی و غفلت به حمل شایع است؛ یعنی «تصور» بعث است، نه «تحقق» انبعاث؛ و با تخیل بعث نیل به مقصد مستحیل و شهود مقصود ممتنع می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، مقدمه، ص ۱۱).

به کمک دو اصل حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، نقش نیت در شکل‌دهی صورت حقیقی انسان بیش از پیش روشن می‌شود. وقتی اعمال انسان، تابع نیت او باشند و نیت، جان عمل به‌شمار آید، آنچه مهم‌ترین اثر را در شکل‌دهی حقیقت وجود انسان و تحول جوهر او دارد، نیت فرد خواهد بود؛ چنان‌که روشن شد که ارزش وجودی انسان به نیت او است. اینکه در روایات اهل بیت علیهم السلام تأکید شده که هر کس چهل روز اخلاص را پیشه خود سازد، چشمه‌های حکمت از قلب او به زبانش جاری می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶)، حاکی از همین سیر جوهری نفس انسان و نقش آفرینی نیت مخلصانه فرد در این میان است. همین نیت و تفاوت آنها، در روز قیامت و آشکار شدن سریره انسان، صورت حقیقی صاحب خود را نشان خواهند داد. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

راز ظهور اعمال در قیامت به صورت‌های گوناگون، همچون مار و عقرب یا رُوح و ریحان و مانند آن نیز این است که اساس اعمال، نیت و ملکات است و همین نیت‌ها و اراده‌ها و اوصاف نفسانی است که به اعمال شکل و صورت می‌بخشد: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يُحْشِرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّتِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۲۰). گونه‌گونی

ظهور نیت در عوالم گوناگون نیز از آن روست که هر چیز در هر نشئه‌ای ظهوری خاص دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج، ۸، ص ۳۵۶).

به کمک این اصل، نقش ایمان در شکل‌گیری حقیقت وجود انسان و تحول جوهری او تبیین‌پذیر خواهد بود که خود بحثی مفصل و مجزای طلبد. با انکار حرکت جوهری نفس بایسته است که بسیاری از آثار و لوازم یادشده را از روی تعبد و بدون تبیینی نظام‌مند بپذیریم.

۳-۳. اثر معاش در معاد

توجه به معاد و غفلت نکردن از آن، یکی از ارکان سازنده و مهم در زندگی انسان‌ها به‌شمار می‌آید. علامه طباطبائی اعتقاد به معاد را مهم‌ترین رکن اثرگذار بر زندگی انسان دانسته:

واضح است اگر اعتقاد به معاد نباشد، علت حقیقی دیگری نمی‌تواند مانعی برای تبعیت از هوای نفس و کنار گذاشتن تمنیات طبیعی نفس باشد؛ زیرا که طبیعت انسان، خواسته‌ها و منافع خود را تقاضا می‌کند، نه چیزی که نفعش به فرد دیگری برسد؛ مگر آنکه منافع دیگری به نحوی به نفع خودش باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱۱).

ایشان میزان تأثیر اعتقاد به معاد را حتی از توحید و اعتقاد به یگانگی خداوند بیشتر معرفی کرده است: «یگانه عامل بازدارنده از نافرمانی و همین‌طور یگانه انگیزه وادارکننده به طاعت و عمل به دستورهای الهی، ایمان به آخرت است نه فقط ایمان به خدا و رسول او» (همان، ج ۱۶، ص ۳۶۷). قرآن کریم ریشه همه هواپرستی‌ها را فراموشی قیامت می‌داند: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص: ۲۶). در قسمت قبل نقش حرکت جوهری را در شکل‌گیری ملکات اخلاقی تبیین کردیم. با توجه به این حقیقت که قیامت، ظرف ظهور ملکات اخلاقی و نظام ارزشی انسان‌هاست، پیامد اخروی این حرکت نمایان می‌شود.

با حرکت جوهری، اثر معاش در معاد و تأثیر نحوه‌های مختلف تغذیه و زیست در

تربیت و تحولات روحی آشکار می‌گردد؛ زیرا بر اساس حرکت جوهری، همان غذای حلال یا حرام با تحول جوهری به صورت ملکات و ابعاد روحانی انسان درمی‌آید. اندیشه امروز انسان، چیزی جز تغذیه دیروز او نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۳۱).

باور تأثیر غذای حرام در اندیشه انسان آسان نیست؛ اما بر اساس حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن روح، روشن می‌شود که غذای حرام امروز، فردا به صورت اندیشه درمی‌آید و نیز اگر کسی در مرحله طبیعت قدم در بیراهه گذارد، در مقام تعقل توان قدم نهادن در راه صحیح را نخواهد داشت. حکم شرعی، مانند حلیت و حرمت، هرچند اعتباری است، هم مسبوق به حقیقت تکوینی است و هم ملحق آن؛ زیرا ملاک واقعی و مصالح و مفاسد پشتوانه حکم شرعی‌اند؛ چنان‌که حقایق بهشت و دوزخ ثمره همین احکام اعتباری‌اند. بنابراین غذای حرام، سهمی از تکوین را داراست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۴۳-۴۴۴).

از آنجاکه دنیا و آخرت دو روی یک سکه‌اند، به مقتضای حرکت جوهری نفس، افراد در این عالم، صور باطنی مختلفی دارند؛ اما دنیا ظرف ظهور و بروز این صور نیست، مگر برای افرادی که باطن بین باشند. در قیامت به مقتضای ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (طارق: ۹)، پرده از سریره و باطن انسان‌ها برداشته می‌شود و هر فرد سیر تحول و حرکت خود را می‌بیند. ملأ مهدی نراقی با اختصاص فصلی با عنوان «إن العمل نفس الجزء»، ارتباط عمل و جزای آن را وثیق دانسته و کلام و فعل انسان را در این دنیا، ظاهراً بی‌ثبات اما منشأ تأثیرات اخروی معرفی کرده است (نراقی، ۱۲۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰-۴۱).

صدرالمتألهین با توجه دادن انسان به نیازهای او در حدوث جسمانی خود، حیات روحانی و پس از مرگ او را ناممکن نمی‌داند:

لما كانت للنفس الإنسانية ترقیات وتحولات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير إليه بقوله تعالى وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ - ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَإِذَا تَرَفَّت وتحولت وبعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجوداً مفارقاً عقلياً لا

پیامدهای اخلاقی - تربیتی نظریهٔ حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس □ ۱۳۵

یحتاج حینئذ إلى البدن وأحواله واستعداده - فزوال استعداد البدن إياها يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي لأن ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها إلى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولا واستغنائه عنه أخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال الصيد والحاجة في اصطیاده إلى الشبكة أولا - والاستغناء في بقائه عند الصياد أخيرا ففساد الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا يضره (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۹۳).

صدرالمتألهين هنگام تبیین اصول و مبادی موردنیاز برای اثبات معاد جسمانی، یک اصل را به حرکت و اشتداد جوهری نفس انسان اختصاص داده (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۸۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۸) و به کمک آن برخی اشکالات و شبهات مطرح شده دربارهٔ معاد جسمانی را پاسخ داده است. وی شهادت اعضا و جوارح انسان در روز قیامت را، که آیات و روایات پرشمار بر آن دلالت دارند، علاوه بر شهادت زبانی، عینی و وجودی می‌داند؛ بدین‌گونه که در نتیجهٔ تکرار افعال و اعمال، ملکاتی در نفس رسوخ کرده و هیئت و صورت متناسب با آن را برای صاحب خود به ارمغان آورده‌اند (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵).

۳-۴. انسان نوع‌الانواع نیست

با انکار حرکت جوهری، هرگونه تغییر و تحولی، صرفاً در حوزهٔ اعراض و عوارض نفس انسان توجیه و تبیین می‌شود. بنابراین عقاید، اخلاق و رفتار زشت و زیبا در شکل‌دهی و تغییر ذات انسان نقشی نخواهند داشت، بلکه فقط اوصاف صاحب خود را تغییر می‌دهند. بدین‌جهت انسان، مؤمن یا کافر، نیکوکار یا بدکار، مصلح یا فاسد یا مفسد، همگی یک نوع به‌شمار می‌آیند که تنها اوصافشان متفاوت است.

وقتی مبتنی بر اصالت وجود، تبعیت ماهیت از وجود، اتحاد عاقل و معقول و پشت‌سر

گذاشتن تطورات گوناگون وجود به نفس نگریسته شود، ادعای تغییر ماهوی نفس نامعقول نخواهد بود. با توجه به نقش نیات، اخلاق، افعال و رفتار در شاکله وجودی انسان و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن اخلاق، انسان‌ها در یک رتبه قرار نخواهند گرفت؛ بلکه به تبع تفاوت درجات وجودی، ماهیتشان متفاوت خواهد بود و انسان، به اصطلاح اهل منطق، نوع‌الانواع و نوع‌اخیر نخواهد بود. البته به صرف یک یا چند رفتار یا نیت، نوع انسان عوض نمی‌شود، بلکه ذات و گوهر وجود انسان بدان سمت و سو حرکت می‌کند که صورت نوعیه نفس او مطابق ملکه حاکم بر وجودش تغییر یابد.

نوع‌الانواع یا جنس بودن انسان مدنظر صاحبان اندیشه در عصر حاضر قرار گرفته است. البته نوع‌اخیر بودن انسان را مربوط به این عالم و جنس بودن او را در عالم آخرت دانسته‌اند. صدرالمتألهین می‌گوید: «ان حقیقة الانسان نوع واحد فی هذه النشأة، وانواع كثيرة فی النشأة الثانية غیر محصورة فی عدد، الا ان اجناسها اربعة» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲).

وجوه دیگری نیز برای جمع این دو نظریه ارائه شده است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۳۵۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۸۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۷). از منظر حکمت متعالیه، نفس انسانی در طی حرکت جوهری خود، انواع صور مختلف تشکیکی را می‌پذیرد که پست‌ترین این صور، صورت حسی و جمادی، پس از آن صورت عقلی، و بالاترین آنها، صورت انسان الهی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۷۷-۲۸۰). صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

وكما أن الله خلق في هذا العالم من المادة الجسمانية أنواعا من الحيوانات كالسباع والبهائم والوحوش والحيات والعقارب وغيرها، فكذلك يخلق في الآخرة من المادة النفسانية من الإنسان أنواعا من المخلوقات كالملك والشیطان والسبع والبهيمة وكل نوع من أنواع الحيوانات، وهي كلها مخلوقة من النفس الإنسانية، والإنسان نوع واحد في هذا العالم، كما قال تعالى: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ، و ستصير أنواعا من أجناس كثيرة متخالفة، وفي القرآن آيات كثيرة دالة على ما ذكرناه من التحقيق، وهو مما ألهمنا الله

به خاصة من بين أهل النظر ولم اجد في كلام أحد من الحكماء وغيرهم، والحمد لله العزيز الوهاب الذي شرفنا به من بين الأصحاب (صدر المتألهين، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۳).

مبدأ فاعلی و قوای غالب افعال و رفتار انسان شهوت، یا غضب، یا وهم و یا عقل است. بسته به اینکه کدام یک از این چهار قوه، سلطان و ملکه نفس انسان در حاکمیت بر دیگر قوا باشد، حقیقت نفس به ترتیب، به یکی از انواع بهایم، درندگان، شیطان و فرشته مصور می شود. از دیدگاه صدر المتألهین، انسان یا در یک مرتبهٔ نفسانی بالفعل و ملکی یا در مرتبهٔ ای شیطانی و بالقوه است، و روز قیامت با حزب ملائکه یا حزب شیاطین و لشکریان او محشور می شود. پس اگر توانست بر مسلک حق و طی صراط مستقیم استقامت کند، ملک بالفعل می شود و اگر گمراه شد از جمله شیاطین می شود و در زمرهٔ بهایم یا حشرات محشور می گردد (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۷).

آیت الله جوادی آملی می گوید:

تعیین فصل اخیر بنا بر حرکت جوهری آسان نیست؛ لذا در حکمت متعالیه انسان نوع متوسط است نه نوع اخیر، و همچنین ناطق فصل متوسط است نه فصل اخیر، و انواع چهارگانه که زیر انسان مندرج اند هر کدام دارای فصل خاصّ اند. غرض آنکه هم در تمییز فصل از عرض و هم در تشخیص فصل اخیر از غیر اخیر، نهایت دقت لازم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۲، ص ۱۹۶).

بنابراین می توان چهار فصل اخیر انواع انسان را فرشته خویی، شیطنت، شهوت رانی و درنده خویی در کنار ناطقیت دانست. این اوصاف در آغاز حال، سپس ملکه و بعد صورت نوعی فرد می شوند و از این پس، باطن وی فرشته، شیطان، بهیمه یا درنده است. بر پایهٔ این حقیقت، می توان تفاوت انسان ها را به تأثیرپذیری و تأثیرناپذیری از موعظه و نصیحت دانست. قرآن کریم می فرماید: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ۳۷؛ همچنین ر.ک: انعام: ۳۶؛ کهف: ۱۰۱؛ نمل: ۸۰؛ روم: ۵۲؛ ق: ۸)؛ همان گونه که انذار آن را برای انسان های زنده می داند (یس: ۷۰).

البته تدریجی بودن طی مراتب یادشده و نقش توبه در تغییر برخی مراتب را نباید از نظر دور

داشت. به کمک این اصل و بر اساس صورت جوهر درونی هر فرد، حیات برزخی پس از زندگی دنیوی و خلود پاداش و عذاب در جهان آخرت تبیین پذیر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۵۰۲؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ج ۹، ص ۱۹۸-۱۹۷). همچنین به کمک آن، می‌توان نحوه و کیفیت معاد نفوس را توضیح داد و روایات مربوط به آن توجیه پذیر می‌شوند.

صدرالمتألهین اختلاف چهار دسته مزبور را در محبوب و معشوق آنان دانسته است. از آنجاکه محبوب هرکس مماثل و مشابه اوست و خداوند سیری ناپذیری از عشق به معشوق را در نهاد هر فرد قرار داده است، باقی بودن بر نهایت حالات یادشده، مرتکز و تمنای هر دسته خواهد بود:

۱. نهایت حالت نفس شهوانی، بهره‌مندی دائمی و بدون مانع از مشتتهیات نفسانی خود است؛ پس او عاشق همیشگی خوردن و جماع است؛

۲. نهایت حالت نفس غضبی، ریاست و غلبه بر دیگران و انتقام‌گیری از مخالفان است؛ پس او عاشق قهر و انتقام‌گیری است؛

۳. نهایت حالت نفس شیطانی، مکاریت و فریب دادن و گمراه کردن دیگران با استفاده از مقدمات باطل در صورت حق است؛ پس او عاشق مکر، حيله، وسوسه، وعده دروغین و آرزوهای پوچ و بی‌اساس است.

۴. نهایت حالت نفس ملکوتی، شناخت حقیقت اشیا، ایمان به خداوند، ملائکه، کتب و پیامبران او و روز قیامت، زهد در دنیا، خلوت برای مناجات با خدا، تفکر درباره آفرینش و ملکوت اشیا و رضا به قضای الهی است؛ پس او عاشق همیشگی معارف الهی و هم‌جواری با خدا و شادمان از ذکر اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۸۵).

ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا نفس انسان‌ها در چهار نوع محدود می‌شود؟ آیا نمی‌توان نوع دیگری را در این میان به تصویر کشاند؟ دلیل عقلی برای حصر نفوس در این چهار نوع اقامه نشده است. ظاهراً تعدد این انواع از عرفان به حکمت رسیده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۳۳)؛ بدین معنا که عرفا در مشهودات خود، باطن انسان‌ها را در این چهار

دسته شهود کرده‌اند. البته با اثبات نوع متوسط بودن انسان به کمک حرکت جوهری نفس او، طرح نظریهٔ انواع داشتن انواع انسان نیز بعید نیست که صدرالمتألهین به چهار جنس بودن آنها تصریح کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲)؛ چنان‌که روایات مربوط به تجسم ملکات، نمونه‌های مختلف دیگری بیان کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۴۲).
ناگفته نماند که صدرالمتألهین در برخی مکتوبات خود از حشر برخی انسان‌ها به صورت حشرات نیز سخن به میان آورده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۹۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۸۳ و ۵۵۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱) که شاید بتوان آنها را در زمرة همان بهایم قرار داد؛ چراکه ملاک بهیمة بودن، صرف همت و توان برای شکم و خواسته‌های آنهاست. البته این برداشت با معنای لغوی آن سازگار نیست.

۳-۵. کنار نهادن کبر و انانیت

حرکت جوهری، واقعیت سیال و لرزان انسان را نیز در پیش چشم او قرار می‌دهد و این حقیقت را بیان می‌کند که او در معرض وزش مدام و مستمر نسیم، باد و طوفان حوادث است. حال این حرکت را در کنار امکان فقری او می‌نگریم:

انسان براساس امکان فقری، یک وجود رابط یا یک معنای حرفی است و براساس حرکت جوهری، واقعیت حرفی آن با سیلان و اضطراب و اضطراب نیز قرین است. امکان فقری، فقر و نیاز مستمر انسان به واجب را اثبات می‌کند.

بنابراین وقتی انسان خود را همواره در معرض طوفان حوادث می‌یابد، امکان فقری او را متوجه منبع بی‌نیاز سرمدی می‌نماید؛ لذا باعث می‌شود که کبر، عناد، انانیت، من و مای او در هم فرو ریزد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۳۱).

با این اوصاف، راه نجات از طوفان‌های حوادث زندگی را باید در این فرازهای دعای شریف کمیل جست‌وجو کرد که انسان را به وسایل نیل به الطاف الهی و اظهار ذلت در برابر خداوند رهنمون می‌سازند: «یا سریع الرضا! اغفر لمن لا یملک إلّا الدعاء... إرحم من رأس ماله الرجاء

وسلاحه البكاء» (قمی، ۱۳۸۷، دعای کمیل).

آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «مؤمن اگر از ترس نفوذ ابلیس از بیرون و سلطه نفس اماره از درون ننالد و خود را تصفیه نکند، آینده او خطرناک خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۰۴). فردی که به مقتضای حرکت جوهری نفس توجه داشته باشد و بداند که می‌تواند از طارم اعلا تا پایین‌ترین مراتب را درنوردد و هر آن ممکن است در مرتبه‌ای از مراتب گوناگون وجود، قرار گیرد، به دارایی‌ها خود غره نخواهد شد و مراقبت بیشتری نسبت به نفس و راهزن‌های خود خواهد داشت. وقتی انسان از کبر و نخوت راه به در برد، می‌تواند عدالت را دریابد؛ اما کسی که به سوی عدل رهسپار است، نخست از حال عدالت لذت می‌برد و پس از مدت‌ها ممارست و نبرد با سرکشی‌های نفس در جبهه جهاد درون، جدار جور و تعدی را می‌شکند و به ملکه عدالت می‌رسد. پس از آن باب سخت‌تری از جهاد پیش روی او گشوده می‌شود؛ چراکه سراب‌های خطرناکی چون حفظ عدالت برای جلب احترام مردم و یا ثبت نام و نشان او در تاریخ و یا اقتدا و تأسی دیگران به او، که همگی از صبغه خدایی تهی هستند، به سوی او هجوم می‌آورند. اگر از این عقبه نفس‌گیر نیز به سلامت بگذرد و بدین مرحله برسد که «چون خدا عادل است، با تحصیل ملکه عدالت می‌توان به او نزدیک شد»، از این پس عدالت به فصل مقوم هویت و گوهر هستی او تبدیل می‌شود. در این صورت، عدالت از معنای مفهومی و یا ماهوی خارج می‌شود و به گستره وجود پا می‌گذارد و هویت وجودی انسان عادل را شکل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱-۱۶۲). روشن است که برای رسیدن به این مقام باید در کنار ارتقای علمی، مراقبت عملی را سرلوحه زندگی قرار داد.

۳-۶. قداست‌بخشی به علم، حیات و قدرت با نگرش وجودی به آن

فلاسفه اغلب اوصاف انسان را از مقوله کیف می‌دانند. اوصافی چون علم، حیات و قدرت با انسان بیگانه‌اند؛ عرضی برای او هستند و در اسناد به انسان، به اصطلاح محمول بالضمیمه‌اند. بر پایه این نگرش، ماهیت این مقولات با ماهیت انسان متفاوت است.

با این حال بنا بر حرکت جوهری، انسان نه تنها با حرکت کیفی بلکه با حرکت جوهری، وصفی را می‌پذیرد. در حکمت متعالیه علم، حیات، قدرت و... از کیف و محمول بالضمیمه انسان به نحوهٔ وجود تبدیل می‌شوند؛ یعنی بر مبنای اصالت وجود، این اوصاف از صمیم وجود انسان انتزاع می‌گردند و به اصطلاح محمول بالضمیمه‌اند. لذا باید برای اینها مفهوم قایل شد، نه ماهیت که بدین ترتیب، از سنخ مقولات بیرون خواهند رفت.

کل صورة إدراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة واستعداد وكمال و الكمال هو صيرورة الشيء بالفعل فكمال التعقل في الإنسان هو اتصاله بالملأ الأعلى ومشاهدته ذوات الملائكة المقربين (صدر المتألهين، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۴۱).

اگر موجود متحرکی در مسیر علم حرکت کند، به خدمت علم می‌رسد و این موجود متحرک یا انسان سالک سائر، عین علم، که حقیقت وجودی است، می‌شود؛ نه عین آن صورت ذهنی و عین آن معلوم؛ چون بین علم و معلوم و یا بین حقیقت علم و وجود ذهنی، فرق‌های فراوانی وجود دارد؛ زیرا انسان با علم متحد می‌شود؛ نه با معلوم؛ اما این علم، هم علم، هم عالم و هم معلوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵-۳۲۶).

عالم شدن انسان بر مبنای حکمت متعالیه، مبتنی بر این مسائل است:

۱. علم، حقیقتی عینی و خارجی است؛
۲. علم، وجودی مجرد است؛
۳. علم، مقول به تشکیک و دارای مراتب است؛
۴. علم به حضور عالم نمی‌رود، بلکه عالم به خدمت علم می‌رسد؛
۵. رفتن به سوی علم با حرکت جوهری نفس که جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست، حاصل می‌شود.

بنابراین نفس انسان، متحرک است و به سوی علم می‌رود. البته نفس که متحرک و متعلم است، دارای محرک و معلمی برتر از خود است. معلم و محرک نفس، یا از راه انعکاس و یا به

تابش مستقیم، حرکت و کمال نفس را تأمین می‌کند. تعلیم با انعکاس آن است که نور علمی حق تعالی به مبادی عالیّه بتابد و از آن پس در صحنه نفس انسان جلوه کند و تابش مستقیم، به ظهور بی‌واسطه نور علمی حق در قلب آدمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۳، ص ۴۵۸). پس می‌توان گفت که علم در کنار عمل صالح، سوخت حرکت جوهری نفس انسانی را تأمین می‌کند.

معیار تکامل جزئی به کلی، آن است که نفس عالم به خدمت معلوم می‌رسد؛ نه آنکه معلوم را به خدمت خویش فرامی‌خواند؛ چون نفس جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقا می‌باشد؛ با اصطیاد امور شخصی از کانال حواس و استعداد سیر جوهری از درون، حرکت به سوی عالم مثال را شروع کرده، سرانجام به تجرد عقلی که همان مقام کلی‌یابی است می‌رسد. البته برخی از سالکان، حقایق سعی را از نزدیک مشاهده می‌کنند و برخی از دور آنها را غبارآلود و تیره‌گون می‌نگرند که این تیرگی از بیراهه رفتن و بدون راهنما حرکت کردن و غبارروبی نمودن و... پدید می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۳، ص ۳۶).

۳-۷. توقف‌ناپذیری سیر رشد انسان

همراهی دوشادوش حرکت جوهری نفس انسان با حرکت جوهری طبیعت این نکته را به ارمغان خواهد آورد: همان‌گونه که حرکت جوهری حاکم بر طبیعت توقف‌ناپذیر است، نفس انسان هم در سیر جوهری و صیرالی‌الله خود متوقف نمی‌شود. بنابراین نباید حتی یک لحظه هم از تعالی و رشد آن غفلت ورزید.

در آیین اسلام، انسان صرفاً به وسیله نماز و روزه و دیگر عبادات به خداوند سبحان تقرب نمی‌یابد، بلکه هریک از افعال و کارهای روزمره نیز می‌تواند عاملی برای تقرب الهی باشد، اگر به قصد و نیت الهی صورت پذیرد. بنابراین طبیعت را می‌توان نردبانی برای عروج به ماورای آن دانست. البته هر نردبانی دووجهی است: همان‌گونه که از آن برای بالا رفتن می‌توان بهره برد،

برای پایین آمدن نیز قابل استفاده است. تلاش در طبیعت و تعامل با آن، هم می‌تواند نردبان صعود انسان باشد، اگر با انگیزهٔ الهی همراه باشد (حسن فاعلی در کنار حسن فعلی)؛ هم می‌تواند عامل هبوط انسان باشد، اگر حسن فعلی یا فاعلی نداشته باشد.

بنابراین با این نگرش در حرکت جوهری نفس، سد میان طبیعت و ماورای آن برداشته می‌شود؛ چراکه همان‌گونه که حدوثِ نفس مجرد، جسمانی است، تصرف آن نیز جسمانی است. پس هر کاری و هرگونه تلاش و تعاملی با طبیعت، صاحب خود را به عروج یا هبوط می‌برد و انسان را یا در زمرهٔ فرشتگان و بالاتر از آنان قرار خواهد داد و یا در زمرهٔ حیوانات و شیاطین.

به این ترتیب ارتباط دنیا و آخرت و نقش دین در این میان و پیوند بین آنها نیز تبیین می‌شود. ضمن اینکه معنا و منظور از روایاتی که تأمین نیازهای مادی را به جهاد در راه خدا تشبیه کرده‌اند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۶۶) روشن می‌گردد. دنیا و نعمت‌های دنیوی، سهم مهمی در دین‌داری و رسیدن به کمالات انسانی در طی حرکت جوهری خود و درنوردیدن مراتب حقیقی انسان دارند؛ به گونه‌ای که در روایات از نعمت‌ها و امکانات دنیوی به منزلهٔ بهترین کمک‌رسان برای طلب آخرت تعبیر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ص ۲۴۸). امام صادق ۷ می‌فرماید: «نعم العون علی الآخرة الدنیا» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۹). بدین جهت می‌توان گفت حرکت جوهری نفس مهم‌ترین پیوند میان دنیا و آخرت را برقرار می‌کند.

۳-۸. نقش توحیدباوری و ارادهٔ الهی در حرکت جوهری

از جمله مسائل بحث‌انگیز در معرفی جهان ماده، نحوهٔ ارتباط جهان مادی متغیر با مجردات ثابت است؟ دوگانگی و تمایز حقیقی حاکم بر این دو عالم، ارتباط میان آن دو را با چالشی جدی روبه‌رو می‌کند. هرگونه رابطی میان آن دو یا از جنس این عالم است یا از جنس آن یکی. در نتیجه نحوهٔ ارتباط عالم ماده با خداوند و علت ثابت، تبیین‌ناپذیر خواهد بود. شاید این چالش موجب شده برخی نظریه‌پردازان مسیحی، نقش‌آفرینی خداوند در طبیعت را به علت نخستین تحویل برند.

برخی خواسته‌اند برای حل مشکل ارتباط ثابت و متغیر، به دو چهرهٔ حرکت قطعی و توسطی

حرکت فلکی و مانند آن تمسک جویند و یکی از این دو چهره را ثابت و وابسته به حق، و چهره دیگر را متغیر و مرتبط به رخداد‌های متغیر پنداشته‌اند. این پندار نتوانسته مسئله را حل کند؛ چراکه مشکل دوگانگی موجودات ثابت و متغیر را به شیء واحد سرایت می‌دهد و دو چهره متفاوت را از یک شیء به تصویر می‌کشد که خود این دو چهره با یکدیگر ارتباط‌پذیر نیستند.

براساس حرکت جوهری، سیلان و تغییر به متن وجود مادی و طبیعی راه پیدا خواهد کرد و لازم ذات آن خواهد شد و بدین ترتیب از مدار علیت خارج می‌شود؛ زیرا علت فاعلی، وجود متحرک را اعطا می‌کند، نه لازم آن را. پس لازم معلول ارتباط بالعرض با علت دارد و مجعول بالتبع است. لذا جعل سیلان، مشابه جعل ثبات است؛ ثبات نیز از لوازم وجودات مجرد و شدید است. واجب ثبات را برای مجردات و موجودات قوی، و سیلان را برای موجودات مادی و ضعیف جعل نمی‌کند، بلکه هستی مجرد و سیال را ایجاد می‌کند. لازمه هستی قوی، مجرد و ثبات، و لازمه هستی ضعیف، تدرج و سیلان است. بدین ترتیب سیلان و ثبات نه دو مجعول جدا از یکدیگرند تا یکی دیگری را ایجاد کرده باشد، و نه دو چهره‌ای هستند که در عرض یکدیگر حضور داشته باشند تا مشکل بیرونی ارتباط به درون راه یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۲، ص ۳۹۳).

با تدبیر تام و غور و غواصی در توحید صمدی، هم تشکیک خاصی وجود که حقیقت یکتای ذات مراتب است دانسته می‌شود، و هم اینکه فاعل حرکت جوهری همان جاعل حرکت و متحرک است - یعنی اسناد حرکت به واجب تعالی عبارت از فاعلیت به معنای ایجاد تدریجی و اظهار کمال است؛ و به تمثیل دورادور: وجود صمدی دریایی است که لجه آن ثابت و ساکن، و اقتضای ساحل آن، اضطراب و تموج است - و هم اینکه موضوع حرکت جوهری خود حرکت جوهری است؛ یعنی در حرکت جوهری نیازی به موضوع خارجی نیست، به خلاف حرکت عرضی که محتاج به موضوع است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۷۷).

نکته دیگری که از لوازم حرکت جوهری به‌شمار می‌رود، دوام فیض خداوند سبحان است. امام خمینی علیه السلام در تبیین نیاز دایمی به منبع لایزال فیض الهی مثالی آورده است:

نوری [را] که از شعلهٔ چراغی در اتاقی منتشر می‌شود در نظر بگیرید. این‌گونه نیست که نور ثابت و دارای وجود مستمر باشد؛ به طوری‌که از اول شب تا سحر یک هویت ثابت پابرجا داخل اتاق وجود داشته باشد، بلکه آن‌ا فائاً نور از شعله پخش و منعدم می‌گردد، یعنی مقارن انعدام نور اول، نور از مرکز شعله به اتاق منتشر و پخش می‌شود به طوری‌که تخلخل و فاصله نباشد. این است که لحظه‌ای قطع فیض از منبع نشده تا آنی ظلمت فراگیر شود، بلکه سیل فضل وجود به طرف عدم سرازیر و رهسپار است؛ و چون منبع پیوسته در فوران است؛ لذا همیشه این نهر پُر و اتاق روشن است؛ و الا اگر این‌طور نبود، بلکه فیض اول و نور اول باقی می‌ماند، می‌بایست تزاید نور شده و وجود نور شدید گردد؛ به طوری‌که چشم را خیره کند؛ چون بالوجدان می‌بینیم اگر چراغی را روشن کنیم، اتاق پُر از نور می‌شود و در صورتی‌که وجود اولی نور مستمر باشد، لازمه‌اش این است که اگر چراغ را برداشته و از اتاق بیرون بردیم، باید اتاق روشن بماند و اگر بیرون نبردیم، باید وجود نور ثانی که از چراغ منتشر می‌شود به وجود نور اول ضمیمه گشته و در نتیجه ضمّ وجودات متعدده باشد، مثلاً اگر هر یک از نورها دارای ده درجه باشد باید تا صبح نور حاصل در اتاق هزاران درجه داشته باشد (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۱).

مسئلهٔ دیگر در این بحث، نحوهٔ نقش آفرینی ارادهٔ الهی در عالم طبیعت است. تفاوت حرکت جوهری حاکم بر طبیعت و حرکت جوهری نفس آن است که اولی به اذن تکوینی الهی، ولی دومی به اذن تشریحی او صورت می‌پذیرد. حرکت جوهری حاکم بر طبیعت تخلف‌بردار نیست و سیر طبیعی خود را بی‌ماید. اگر در این سیر طبیعی، ارادهٔ انسان یا شخصی دیگر دخالت کند، منافاتی با نقش آفرینی ارادهٔ تکوینی الهی لازم نمی‌آید. البته نظریه پردازان مسیحیت و غرب میان این دو اراده، تعارض دیده و از فضولی و دخالت در کار خدا سخن به میان آورده‌اند (ر.ک: باربور، ۱۳۸۴، ص ۷۴).

در حرکت جوهری نفس انسان، هم اذن تکوینی الهی و هم اذن تشریحی او ایفای نقش

می‌کنند. نقش‌آفرینی اذن و اراده‌تکوینی الهی بدان جهت است که نفس مخلوقی است که حرکت خود را از حدوث جسمانی آغاز می‌کند و آن را تا پایان تجرد و فوق تجرد آن ادامه می‌دهد. نقش‌آفرینی اراده‌تشریعی خداوند سبحان، با جعل قوانین و احکام الهی در نحوه ارتباط انسان با طبیعت و تبیین واجبات، محرمات، مستحبات، مکروهات، مباحات، حلال و حرام الهی محقق می‌شود. در حقیقت خداوند به اراده‌تکوینی خود خواسته است که انسان با اراده‌خود، هدف زندگی خویش را رقم زند و در این میان، خود مسیر زندگی خویش را تعیین کند.

نتیجه‌گیری

تبیین دقیق حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس آثار و پیامدهایی بسزا در تربیت و ارتقای باورهای دینی انسان دارد که این باورها از مبدأ تا معاد را دربر می‌گیرند و زمینه پیوند میان ماده و ماورای ماده را فراهم می‌آورند. این دو نظریه علاوه بر تأثیرگذاری در شکل‌دهی عقاید و باورها، تبیین و توجیه برخی مبانی و اصول اخلاق کلاسیک را برعهده می‌گیرند.

منابع

- اسماعیل علی، سعید، ۱۳۷۷، *پژوهشی پیرامون چند فلسفه تربیتی معاصر*، ترجمهٔ عباس عرب، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
- باربور، ایان، ۱۳۸۴، *علم و دین*، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، چ چهارم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، تحقیق غلامعلی امین‌دین، چ دوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶ الف، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسانیا، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶ ب، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان محقق، چ پنجم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، *مبایدهای اخلاق در قرآن*، تحقیق حسین شفیعی، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ الف، *اسلام و محیط‌زیست*، تحقیق عباس رحیمیان، چ پنجم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ ب، *حکمت عبادات*، تحقیق حسین شفیعی، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ ج، *تسنیم*، تحقیق حسن واعظی محمدی، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ د، *معاد در قرآن*، تحقیق علی زمانی قمشه‌ای، چ ششم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ الف، *تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، چ ششم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ ب، *تسنیم*، تحقیق عبدالکریم عابدینی، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ ج، *جامعه در قرآن*، تحقیق مصطفی خلیلی، چ سوم، قم، اسراء.
- حراغملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، *اتحاد عاقل به معقول*، چ دوم، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۸۰، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- شریعتمداری، علی، ۱۳۸۲، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*، چ بیست و دوم، تهران، امیرکبیر.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه‌المصطفوی.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

۱۴۸ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۴

- ، ۱۳۸۱ الف، *زاد المسافر*، شارح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۱ ب، *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۷، *مفاتیح الجنان*، تهران، مؤسسه فرهنگی قدر ولایت.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ج ۱۳ (مسئله شناخت)، چ چهارم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، ج ۲۲ (تعلیم و تربیت در اسلام)، چ ششم، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، بی‌تا، *تقریرات فلسفه*، به کوشش سیدعبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۷۸، *سر الصلاة*، چ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نراقی، محمد مهدی، ۱۲۰۹ ق، *جامع السعادات*، چ چهارم، بیروت، اعلمی.

نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال دهم-دوازدهم (شماره‌های ۳۶-۴۸)

الف. نمایه مقالات

- اختیار انسان از منظر قرآن و فیلسوفان، جعفر انواری، ش ۴۵، ص ۱۴۳-۱۷۰.
- ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن، عبدالله محمدی، ش ۴۳، ص ۵۸-۳۵.
- ارزیابی کارایی فلسفه اسلامی در حل مشکلات معرفت‌شناسی دینی، مهدی حسین‌زاده یزدی و محمد حسین‌زاده یزدی، ش ۴۶، ص ۷۲-۵۵.
- افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان نگاهی به نظریه همتاهای لوئیس و پاسخ پلنتینگا به آن، مصطفی زالی، روح‌الله عالمی و مهدی قوام صفری، ش ۳۹، ص ۱۴۵-۱۶۶.
- الگوریتمی در معرفت و بصیرت ریاضی، صادق رحیمی‌شعرباف، ش ۳۸، ص ۱۲۱-۱۳۶.
- امکان معرفت و چیستی آن در معرفت‌شناسی فیلسوفان صدرایی و کارتیزین‌ها، حسن رهبر و قاسم کاکایی، ش ۴۰، ص ۶۶-۳۹.
- بایدها و نبایدهای اسلامی‌سازی علوم انسانی از دیدگاه علامه مصباح، محمدعلی محیطی اردکان و علی مصباح، ش ۳۷، ص ۱۳۷-۱۶۶.
- بررسی انتقادی نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن، سیداباذر نبویان و یارعلی کردفیروزجایی، ش ۴۰، ص ۱۱۲-۹۵.
- بررسی تبیین علامه طباطبائی از شعور همگانی موجودات در تفسیر المیزان، محمدعلی محیطی اردکان، ش ۴۴، ص ۷۰-۳۹.
- بررسی تطبیقی-انتقادی اتحاد نفس با عقل فعال در فلسفه اسلامی، مهدی عبداللّهی، ش ۴۵، ص ۸۰-۵۹.
- بررسی چیستی فلسفه اسلامی با رویکرد پاسخ به ایراد مخالفان آن، محمد سربخشی، ش ۴۵، ص ۵۸-۳۱.
- بررسی دیدگاه کوآین درباره «وجود محمولی»، مسعودصادقی و عسکری سلیمانی‌امیری، ش ۴۵، ص ۱۲۰-۹۷.
- بررسی عقل و عقلانیت و خودبستگی آن از منظر فلاسفه با رویکرد پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان فلسفه، محمد سربخشی و علیرضا تاجیک، ش ۴۲، ص ۸۲-۶۳.
- بررسی فرایند استكمال نفس از دیدگاه مآصدرا، علیرضا اسعدی، ش ۳۹، ص ۱۱۴-۹۱.
- بررسی مبانی فلسفی کثرت‌گرایی در گفتمان سنت‌گرایی با تأکید بر اندیشه‌های سیدحسین نصر، یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی و محمد جعفری، ش ۴۰، ص ۱۸۷-۱۶۳.
- بررسی مسئله کلیات از منظر ابن‌سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن با محوریت اشارات و تنبیهات، محمدهادی توکلی و علی شیروانی، ش ۴۲، ص ۶۲-۴۹.
- بررسی و نقد استدلال‌های دکارت بر دوگانه‌انکاری جوهری، محمدکاظم رضازاده جودی، ش ۴۲، ص ۱۰۶-۸۳.

- پژوهشی دربارهٔ عقل نظری از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا، جمال‌سروش و محمد فنایی، ش ۳۷، ص ۴۱-۶۶.
- پیامدهای اخلاقی - تربیتی نظریهٔ حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس، محمد عباس‌زاده جهرمی و عسکر دیرباز، ش ۴۸، ص ۱۲۵-۱۴۸.
- پیدایش نفس از نگاه فیلسوفان مشاء، صدرالمتألهین و استاد فیاضی، یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی و محمدرضا نورمحمدی نجف‌آبادی، ش ۴۴، ص ۷۱-۹۶.
- تأملی بر استقرای ریاضی، علی بیگدلی و لطف‌الله نبوی، ش ۴۲، ص ۱۲۹-۱۴۰.
- تأملی در ادلهٔ ضرورت علی، محمد حسین‌زاده و غلامرضا فیاضی، ش ۴۷، ص ۵۱-۷۲.
- تأملی در ادلهٔ وحدت شخصی وجود، محمدعلی محیطی اردکان و محمد فنایی اشکوری، ش ۴۸، ص ۷-۳۲.
- تأملی در استدلال‌های میناگروی، محمدصادق علی‌پور و مجتبی مصباح، ش ۴۱، ص ۱۰۵-۱۲۶.
- تأملی در یک نقد، حسن معلمی، ش ۳۹، ص ۷۹-۹۰.
- تبیین دیدگاه کرییکی دربارهٔ اسم خاص و اسم جنس و تطبیق آن با اصالت وجود، مهدی امیریان و غلامعلی اسماعیلی کریزی، ش ۴۶، ص ۱۰۱-۱۲۰.
- تبیین وجودی و معرفتی قوهٔ حافظه در فلسفهٔ اسلامی، محمد نجاتی و مهدی اکبری، ش ۳۷، ص ۶۷-۸۰.
- تحلیل مسئلهٔ تعقل از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا، محمدحسین عباسی، رضا اکبریان و محمد سعیدی‌مهر، ش ۴۷، ص ۳۳-۵۰.
- تحلیل هستی‌شناختی مصلحت در المیزان، مهدی برهان مهریزی و مجتبی مصباح، ش ۴۸، ص ۸۱-۱۰۶.
- تحلیلی فلسفی از ماهیت شادی و بررسی انتقادی ارتباط آن با هدفمندی و معناداری زندگی، محمدحسن یعقوبیان، ش ۴۴، ص ۹۷-۱۱۸.
- ترادف علوم انسانی با علوم انسان‌ساز، محمدحسین طالبی و علی طالبی، ش ۴۱، ص ۱۵۷-۱۷۸.
- تسلسل‌تنازلی در فلسفهٔ میردامادونقد آن در حکمت متعالیه، مرتضی بیات و احسان منصور، ش ۴۵، ص ۸۱-۹۸.
- تشکیک وجود صدراپی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود، مرتضی رضائی، ش ۴۱، ص ۳۹-۶۲.
- تقریری نوین از برهان وجودی در فلسفهٔ اسلامی، حسینعلی شیدان شید و علی شیروانی، ش ۴۷، ص ۷-۳۲.
- توهم خدا یا توهم داوکیدز، سیدفخرالدین طباطبایی و یوسف دانشور نیلو، ش ۴۶، ص ۷۳-۱۰۰.
- چیستی آفرینش از نگاه ملاصدرا، مرتضی رضایی، ش ۳۷، ص ۱۱-۴۰.
- چیستی اعتبار از نظر آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی، سید محمود نبویان، ش ۳۹، ص ۵۵-۷۸.
- چیستی علّیت تحلیلی: طرحی نو از انقسام علّیت در فلسفهٔ اسلامی، غلامرضا فیاضی و سیدمصطفی موسوی اعظم، ش ۴۵، ص ۱۱-۳۰.
- حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی، یارعلی کردفیروزجایی، ش ۳۹، ص ۱۱-۳۰.
- حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه، عسکری سلیمانی امیری، ش ۳۸، ص ۵۱-۷۴.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دهم - دوازدهم (شماره‌های ۳۷-۴۸) □ ۱۵۱

- دانش، ارزش و دانش ارزش‌بار، مهدی غیاثوند و سیدحمید طالبزاده، ش ۴۶، ص ۱۴۵-۱۵۹.
- دستاورد‌های نظریه حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی، احمد سعیدی، ش ۴۴، ص ۱۱-۳۸.
- دور معی، حمیدرضا مقیمی اردکانی و محمود فتحعلی، ش ۴۸، ص ۱۰۷-۱۲۳.
- رابطه جوهر و عرض، عبدالرسول عبودیت، ش ۴۱، ص ۱۱-۳۸.
- رابطه شیطان با قوه وهم در حکمت متعالیه، محمدکاظم فرقانی و جواد رضائی، ش ۴۸، ص ۵۹-۷۹.
- رابطه فلسفه و دین، سیدمحمدرضا مدرسی و محمد فنایی اشکوری، ش ۴۷، ص ۱۴۷-۱۶۳.
- روش‌شناسی علم دینی ناظر به علوم انسانی، مهدی سلطانی و حمید پارسانیا، ش ۴۷، ص ۹۵-۱۱۸.
- روش‌شناسی نفی روش در هرمنوتیک فلسفی گادامر، محمدحسین مختاری و مهدی سرلک، ش ۴۲، ص ۱۰۷-۱۲۸.
- سیری در ادله نقلی صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود، مرتضی رضایی، ش ۴۶، ص ۱۱-۳۲.
- شاخصه‌های کلان مکتب فلسفی با تأکید بر مکتب مشاء و اشراق، مجید احسن و یدالله یزدان‌پناه، ش ۳۸، ص ۱۱-۲۴.
- شرایط صوری تعریف، رحمت‌الله رضایی و محمد حسین‌زاده یزدی، ش ۴۳، ص ۱۴۵-۱۷۴.
- شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی، فاطمه حسینی مجرد و رضا اکبریان، ش ۴۲، ص ۱۱-۲۶.
- صدق، حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (با تمرکز بر دیدگاه برگزیده)، محمد حسین‌زاده یزدی، ش ۴۰، ص ۱۱-۳۸.
- ضرورت علی و معلولی از دیدگاه استاد فیاضی، سیدمحمدجواد میرجعفری میاندهی و یارعلی کرد فیروزجائی، ش ۴۸، ص ۳۳-۵۸.
- علیت ارسطویی یا تبیین ارسطویی، مریم سالم، ش ۴۱، ص ۸۵-۱۰۴.
- فرگه و مسئله عینیت نقدی بر عنان گسیختگی معنا، امیدرضا جانباز و احمد علی اکبر مسگری، ش ۴۶، ص ۱۲۱-۱۴۴.
- قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی، میثم رزمگیر و سیدمحمد انتظام، ش ۴۲، ص ۲۷-۴۸.
- ماتریالیسم و امکان آگاهی، رضا صادقی، ش ۴۳، ص ۵۹-۸۴.
- ماده طبیعی در حکمت سینوی، غلامحسین رحیمی، ش ۴۳، ص ۱۲۱-۱۴۴.
- مبانی معرفت‌شناختی کمال نهایی انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح، حسن جان‌نثاری و احمد ابوترابی، ش ۴۳، ص ۱۱-۳۴.
- معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی، اصغر پوربهرامی، رضا اکبریان، محمد سعیدی‌مهر و علی افضلی، ش ۴۱، ص ۱۲۷-۱۵۶.
- مفهوم امتدادمندی جسم طبیعی در طبیعیات سینوی، غلامحسین رحیمی، ش ۳۷، ص ۸۱-۱۱۲.

۱۵۲ □ معرفت‌فلسفی سال دوازدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۴

مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدرالمتألهین، سیداحمد غفاری قره‌باغ و احمد واعظی، ش ۴۱، ص ۸۴-۶۳.

موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی، حسین عشاقی، ش ۴۳، ص ۹۸-۸۵.

ناکارآمدی نظریه «محقق‌سازی» در تبیین علیت ذهنی با تأکید بر نظریات شومیکر و یابلو، مهدی همازاده‌ایبانه و مهدی ذاکری، ش ۴۴، ص ۱۶۸-۱۴۷.

نسبت وجود و شبیئت در دیدگاه ابن‌سینا و نیشن سمن، آذر کریمی و محمد سعیدی‌مهر، ش ۴۳، ص ۱۲۰-۹۹.
نفس‌شناسی ملأصدرا و پژوهش‌های انسان‌شناسی معاصر، بیوک علیزاده و یاسر طاهررحیمی، ش ۴۰، ص ۹۴-۶۷.

نقد دیدگاه صدرالمتألهین در باب مرگ انسان با تکیه بر آرای ابن‌سینا، قاسم امجدیان و عسگر دیرباز، ش ۴۵، ص ۱۴۲-۱۲۱.

نقد و بررسی انواع نومیالیسم با بهره‌گیری از دیدگاه‌های علامه طباطبائی، محمد طالعی اردکانی و علی مصباح، ش ۴۷، ص ۱۴۶-۱۱۹.

نقد و بررسی اومانیسیم جدید، سیدعلی حسینی، ش ۳۹، ص ۱۴۴-۱۱۵.

نقد و بررسی بازسازی برهان آنسلم، عباس نیکزاد، ش ۴۴، ص ۱۸۵-۱۶۹.

نقد و بررسی تحلیل معرفت از منظر کیث‌لرر، مهدی عبدالهی و محمد حسین زاده یزدی، ش ۳۹، ص ۵۴-۳۱.
نقد و بررسی دیدگاه مهدی حائری یزدی در مسئله اتحاد عاقل و معقول با ابتنا بر کاوش‌های عقل نظری، محمدهادی توکلی، ش ۴۷، ص ۹۴-۷۳.

نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری، حسن محیطی اردکان و علی مصباح، ش ۳۸، ص ۱۶۳-۱۳۷.
نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه نصیرالدین و فخر رازی و بررسی تطبیقی آن با منطق جدید، عسگر دیرباز و حسین مطلبی کرکندی، ش ۳۸، ص ۱۲۰-۱۰۵.

نگاهی به تاریخ فلسفه براساس دو جریان «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی»، مسعود امید، ش ۳۷، ص ۱۳۶-۱۱۳.
نگاهی نو به معاد صدرایی، علیرضا کرمانی، ش ۴۰، ص ۱۳۲-۱۱۳.

نوآوری در فلسفه و فلسفه نوآوری، محمد فنائی اشکوری، ش ۳۸، ص ۵۰-۲۵.

هستی‌شناسی کلیات و نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی، سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن و علیرضا تاجیک، ش ۴۰، ص ۱۶۲-۱۳۳.

هستی عقلی نفس از منظر عقل و نقل، احمد سعیدی، ش ۳۸، ص ۱۰۴-۷۵.

هستی عقلی نفس و حدوث جسمانی آن در اندیشه صدرالمتألهین، محمد میری، ش ۴۶، ص ۵۴-۳۳.

هنر و زیبایی در اندیشه آیت‌الله مصباح، علیرضا تاجیک و سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن، ش ۳۷، ص ۱۹۸-۱۶۷.
هیدگر و پایان فلسفه، علی فتحی، ش ۴۴، ص ۱۴۶-۱۱۹.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دهم - دوازدهم (شماره‌های ۳۷-۴۸) □ ۱۵۳

ب. نمایه پدیدآورندگان

احسن، مجید و یدالله یزدان‌پناه، شاخصه‌های کلان مکتب فلسفی با تأکید بر مکتب مشاء و اشراق، ش ۳۸، ص ۲۴-۱۱.

اسعدی، علیرضا، بررسی فرایند استكمال نفس از دیدگاه مآصدرا، ش ۳۹، ص ۱۱۴-۹۱.
امجدیان، قاسم و عسگر دیرباز، نقد دیدگاه صدرالمتهلین در باب مرگ انسان با تکیه بر آرای ابن‌سینا، ش ۴۵، ص ۱۴۲-۱۲۱.

امید، مسعود، نگاهی به تاریخ فلسفه براساس دو جریان «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی»، ش ۳۷، ص ۱۳۶-۱۱۳.
امیریان، مهدی و غلامعلی اسماعیلی کریمی، تبیین دیدگاه کرییکی درباره اسم خاص و اسم جنس و تطبیق آن با اصالت وجود، ش ۴۶، ص ۱۲۰-۱۰۱.

انواری، جعفر، اختیار انسان از منظر قرآن و فیلسوفان، ش ۴۵، ص ۱۷۰-۱۴۳.
برهان مهریزی، مهدی و مجتبی مصباح، تحلیل هستی‌شناختی مصلحت در المیزان، ش ۴۸، ص ۱۰۶-۸۱.
بیات، مرتضی‌واحدان منصور، تسلسل تنازلی در فلسفه میرداماد و نقد آن در حکمت متعالیه، ش ۴۵، ص ۹۸-۸۱.
بیگدلی، علی و لطف‌الله نبوی، تأملی بر استقرای ریاضی، ش ۴۲، ص ۱۴۰-۱۲۹.
پوربهرامی، اصغر، رضا اکبریان، محمد سعیدی‌مهر و علی افضلی، معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی، ش ۴۱، ص ۱۵۶-۱۲۷.

تاجیک، علیرضا و سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن، هنروزیبایی در اندیشه آیت‌الله مصباح، ش ۳۷، ص ۱۹۸-۱۶۷.
توکلی، محمدهادی، نقد و بررسی دیدگاه مهدی حائری یزدی در مسئله اتحاد عاقل و معقول با ابتنا بر کاوش‌های عقل نظری، ش ۴۷، ص ۹۴-۷۳.

توکلی، محمدهادی و علی شیروانی، بررسی مسئله کلیات از منظر ابن‌سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن با محوریت اشارات و تنبیهات، ش ۴۲، ص ۶۲-۴۹.

جانباز، امیدرضا و احمد علی‌اکبر مسگری، فرگه و مسئله عینیت نقدی بر عنان‌گسیختگی معنا، ش ۴۶، ص ۱۴۴-۱۲۱.

جان‌نثاری، حسن و احمد ابوترابی، مبانی معرفت‌شناختی کمال‌نهایی انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح، ش ۴۳، ص ۳۴-۱۱.

حسینی، سیدعلی، نقد و بررسی اومانیسیم جدید، ش ۳۹، ص ۱۴۴-۱۱۵.
حسین‌زاده، محمد و غلامرضا فیاضی، تأملی در ادله ضرورت علی، ش ۴۷، ص ۷۲-۵۱.
حسین‌زاده یزدی، محمد، صدق؛ حقیقت، گستره و چگونگی مطابقت (باتمرکز بر دیدگاه برگزیده)، ش ۴۰، ص ۳۸-۱۱.
حسین‌زاده یزدی، مهدی و محمد حسین‌زاده یزدی، ارزیابی کارایی فلسفه اسلامی در حل مشکلات

معرفت‌شناسی دینی، ش ۴۶، ص ۷۲-۵۵.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر و علیرضا تاجیک، هستی‌شناسی کلیات و نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی، ش ۴۰، ص ۱۶۲-۱۳۳.

حسینی مجرد، فاطمه و رضا اکبریان، شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی، ش ۴۲، ص ۲۶-۱۱.

رحیمی شعریاف، صادق، الگوریتمی در معرفت و بصیرت ریاضی، ش ۳۸، ص ۱۳۶-۱۲۱.

رحیمی، غلامحسین، ماده طبیعی در حکمت سینوی، ش ۴۳، ص ۱۴۴-۱۲۱.

رحیمی، غلامحسین، مفهوم امتدادمندی جسم طبیعی در طبیعیات سینوی، ش ۳۷، ص ۱۱۲-۸۱.

رزمگیر، میثم و سیدمحمدانتظام، قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی، ش ۴۲، ص ۴۸-۲۷.

رضازاده جودی، محمدکاظم، بررسی و نقد استدلال‌های دکارت بر دوگانه‌انگاری جوهری، ش ۴۲، ص ۱۰۶-۸۳.

رضایی، رحمت‌الله و محمد حسین‌زاده یزدی، شرایط صوری تعریف، ش ۴۳، ص ۱۷۴-۱۴۵.

رضایی، مرتضی، تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود، ش ۴۱، ص ۶۲-۳۹.

رضایی، مرتضی، چیستی آفرینش از نگاه مآصدرا، ش ۳۷، ص ۴۰-۱۱.

رضایی، مرتضی، سیری در ادله نقلی صدرالمতألهین بر وحدت شخصی وجود، ش ۴۶، ص ۳۲-۱۱.

رهبر، حسن و قاسم کاکایی، امکان معرفت و چیستی آن در معرفت‌شناسی فیلسوفان صدرایی و

کارتزین‌ها، ش ۴۰، ص ۶۶-۳۹.

زالی، مصطفی، روح‌الله عالمی و مهدی قوام صفری، افراد بین‌جهانی یا افراد محدود به جهان نگاهی به

نظریه همتهای لویس و پاسخ پلنتینگا به آن، ش ۳۹، ص ۱۶۶-۱۴۵.

سالم، مریم، علیت ارسطویی یا تبیین ارسطویی، ش ۴۱، ص ۱۰۴-۸۵.

سریخشی، محمد، بررسی چیستی فلسفه اسلامی با رویکرد پاسخ به ایراد مخالفان آن، ش ۴۵، ص ۵۸-۳۱.

سریخشی، محمد و علیرضا تاجیک، بررسی عقل و عقلانیت و خودبستگی آن از منظر فلاسفه با رویکرد

پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان فلسفه، ش ۴۲، ص ۸۲-۶۳.

سروش، جمال و محمد فنایی اشکوری، پژوهشی درباره عقل نظری از دیدگاه ابن‌سینا و مآصدرا، ش

۳۷، ص ۶۶-۴۱.

سعیدی، احمد، دستاوردهای نظریه حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی، ش ۴۴، ص ۳۸-۱۱.

سعیدی، احمد، هستی عقلی نفس از منظر عقل و نقل، ش ۳۸، ص ۱۰۴-۷۵.

سلطانی، مهدی و حمید پارسانیا، روش‌شناسی علم دینی ناظر به علوم انسانی، ش ۴۷، ص ۱۱۸-۹۵.

سلیمانی امیری، عسکری، حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه، ش ۳۸، ص ۷۴-۵۱.

شیدان‌شید، حسینعلی و علی شیروانی، تقریری نوین از برهان وجودی در فلسفه اسلامی، ش ۴۷، ص ۳۲-۷.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دهم - دوازدهم (شماره‌های ۳۷-۴۸) □ ۱۵۵

- صادقی، رضا، **ماتریالیسم و امکان آگاهی**، ش ۴۳، ص ۸۴-۵۹.
- صادقی، مسعود و عسکری سلیمانی امیری، **بررسی دیدگاه کوآین درباره وجود محمولی**، ش ۴۵، ص ۱۲۰-۹۷.
- طالبی، محمدحسین و علی طالبی، **ترادف علوم انسانی با علوم انسان‌ساز**، ش ۴۱، ص ۱۷۸-۱۵۷.
- طالعی اردکانی، محمد و علی مصباح، **نقد و بررسی انواع نومیالیسم با بهره‌گیری از دیدگاه‌های علامه طباطبائی**، ش ۴۷، ص ۱۴۶-۱۱۹.
- طباطبایی، سیدفخرالدین و یوسف دانشور نیلو، **توهم خدا یا توهم داو کینز**، ش ۴۶، ص ۱۰۰-۷۳.
- عباس‌زاده جهرمی، محمد و عسکر دیرباز، **پیامدهای اخلاقی - تربیتی نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس**، ش ۴۸، ص ۱۴۸-۱۲۵.
- عباسی، محمدحسین، رضا اکبریان و محمد سعیدی‌مهر، **تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا**، ش ۴۷، ص ۵۰-۳۳.
- عبداللهی، مهدی، **بررسی تطبیقی - انتقادی اتحاد نفس با عقل فعال در فلسفه اسلامی**، ش ۴۵، ص ۸۰-۵۹.
- عبداللهی، مهدی و محمدحسین‌زاده‌یزدی، **نقد و بررسی تحلیل معرفت از منظر کیت لور**، ش ۳۹، ص ۵۴-۳۱.
- عبودیت، عبدالرسول، **رابطه جوهر و عرض**، ش ۴۱، ص ۳۸-۱۱.
- عشاقی، حسین، **موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی**، ش ۴۳، ص ۹۸-۸۵.
- علی‌پور، محمدصادق و مجتبی مصباح، **تأملی در استدلال‌های میناگروی**، ش ۴۱، ص ۱۲۶-۱۰۵.
- علیزاده، بیوک و یاسر طاهررحیمی، **نفس‌شناسی ملّاصدرا و پژوهش‌های انسان‌شناسی معاصر**، ش ۴۰، ص ۹۴-۶۷.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد و احمد واعظی، **مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدرالمتألهین**، ش ۴۱، ص ۸۴-۶۳.
- غیاثوند، مهدی و سیدحمید طالب‌زاده، **دانش، ارزش و دانش ارزش‌بار**، ش ۴۶، ص ۱۵۹-۱۴۵.
- فتحی، علی، **هیدگر و پایان فلسفه**، ش ۴۴، ص ۱۴۶-۱۱۹.
- فرقانی، محمدکاظم و جواد رضائی، **رابطه شیطان با قوه وهم در حکمت متعالیه**، ش ۴۸، ص ۷۹-۵۹.
- فناپی اشکوری، محمد، **نوآوری در فلسفه و فلسفه نوآوری**، ش ۳۸، ص ۵۰-۲۵.
- فیاضی، غلامرضا و سیدمصطفی موسوی‌اعظم، **چیستی علّیت تحلیلی: طرحی نو از انقسام علّیت در فلسفه اسلامی**، ش ۴۵، ص ۳۰-۱۱.
- کردفیروزجایی، یارعلی، **حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی**، ش ۳۹، ص ۳۰-۱۱.
- کرمانی، علیرضا، **نگاهی نو به معاد صدرایی**، ش ۴۰، ص ۱۳۲-۱۱۳.
- کریمی، آذر و محمد سعیدی‌مهر، **نسبت وجود و شیئیت در دیدگاه ابن‌سینا و نیثن سمن**، ش ۴۳، ص ۱۲۰-۹۹.

۱۵۶ □ معرفت‌فلسفی سال دوازدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۴

- محمدی، عبدالله، ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن، ش ۴۳، ص ۵۸-۳۵.
- محیطی اردکان، حسن و علی مصباح، نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری، ش ۳۸، ص ۱۶۳-۱۳۷.
- محیطی اردکان، محمدعلی، بررسی تبیین علامه طباطبائی از شعور همگانی موجودات در تفسیر المیزان، ش ۴۴، ص ۷۰-۳۹.
- محیطی اردکان، محمدعلی و علی مصباح، بایدها و نبایدهای اسلامی سازی علوم انسانی از دیدگاه علامه مصباح، ش ۳۷، ص ۱۶۶-۱۳۷.
- محیطی اردکان، محمدعلی و محمد فنایی اشکوری، تأملی در ادله وحدت شخصی وجود، ش ۴۸، ص ۳۲-۷.
- مختاری، محمدحسین و مهدی سرلک، روش‌شناسی نفی روش در هرمنوتیک فلسفی گادامر، ش ۴۲، ص ۱۲۸-۱۰۷.
- مدرسی، سیدمحمدرضا و محمد فنایی اشکوری، رابطه فلسفه و دین، ش ۴۷، ص ۱۶۳-۱۴۷.
- معلمی، حسن، تأملی در یک نقد، ش ۳۹، ص ۹۰-۷۹.
- مقیم اردکانی، حمیدرضا و محمود فتحعلی، دور معی، ش ۴۸، ص ۱۲۴-۱۰۷.
- میرجعفری میاندهی، سیدمحمدجواد و یارعلی کرد فیروزجائی، ضرورت علی و معلولی از دیدگاه استناد فیاضی، ش ۴۸، ص ۵۸-۳۳.
- میری، محمد، هستی عقلی نفس و حدوث جسمانی آن در اندیشه صدرالمتألهین، ش ۴۶، ص ۵۴-۳۳.
- نبویان، سیداباذر و یارعلی کرد فیروزجایی، بررسی انتقادی نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن، ش ۴۰، ص ۱۱۲-۹۵.
- نبویان، سید محمود، چیستی اعتبار از نظر آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی، ش ۳۹، ص ۷۸-۵۵.
- نجاتی، محمد و مهدی اکبری، تبیین وجودی و معرفتی قوه حافظه در فلسفه اسلامی، ش ۳۷، ص ۸۰-۶۷.
- نگاهی به بحث تلازم بین متصله لزومیه و منفصله در کلام خواجه دیرباز، عسگر و حسین مطلبی کربکندی، نصیرالدین و فخررازی و بررسی تطبیقی آن با منطق جدید، ش ۳۸، ص ۱۲۰-۱۰۵.
- نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی و محمد جعفری، بررسی مبانی فلسفی کثرت‌گرایی در گفتمان سنت‌گرایی با تأکید بر اندیشه‌های سیدحسین نصر، ش ۴۰، ص ۱۸۷-۱۶۳.
- نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی و محمدرضا نورمحمدی نجف‌آبادی، پیدایش نفس از نگاه فیلسوفان مشاء، صدرالمتألهین و استاد فیاضی، ش ۴۴، ص ۹۶-۷۱.
- نیکزاد، عباس، نقد و بررسی بازسازی برهان آنسلم، ش ۴۴، ص ۱۸۵-۱۶۹.
- همزاده‌ایبانه، مهدی و مهدی ذاکری، ناکارآمدی نظریه «محقق‌سازی» در تبیین علیت ذهنی با تأکید بر نظریات شومیکر و یابلو، ش ۴۴، ص ۱۶۸-۱۴۷.
- یعقوبیان، محمدحسن، تحلیلی فلسفی از ماهیت شادی و بررسی انتقادی ارتباط آن با هدفمندی و معناداری زندگی، ش ۴۴، ص ۱۱۸-۹۷.

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة - العدد الرابع - صيف ١٤٣٦ - ص ٣٢-٧

نظرة في أدلة الوحدة الشخصية للوجود

محمد علي محيطي أردكان / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

mohiti@qabas.net

محمد فنايي أشكوري / أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

eshkevari@qabas.net

القبول: ١٩ رجب ١٤٣٦

الاستلام: ٢١ ذي الحجة ١٤٣٥

الملخص

يعتبر مبحث وحدة الوجود من أصعب المباحث المطروحة في مجال العرفان والفلسفة، حيث يبنى على كشف العارف ويضرب بجذوره فيما قبل الإسلام بقرون. أمّا المقالة التي بين يدي القارئ الكريم تهدف إلى دراسة أدلة الوحدة الشخصية للوجود اعتماداً على المنهج الوصفي - التحليلي ومن خلال رؤية نقدية. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، قام الباحثون بدراسة أكثر أدلة وحدة الوجود أهمية، وذلك بعد ذكر مدّعى الوحدة الشخصية وتمايزه عن الوحدة التشكيكية للوجود في مجال علم الفلسفة، وفي نهاية المطاف، قدّموا مبادئ لفهم مدّعى العرفاء في مبحث الوحدة الشخصية للوجود بشكل أفضل. أمّا أدلة الوحدة الشخصية، فيمكن تقسيمها في أربعة أقسام هي: الكشف، والتقارير المتواترة عن هذا الكشف، والآيات والروايات، والبراهين العقلية، حيث يبدو أنّ الكشف من شأنه أن يحتلّ المركز الأول بين أدلة مدّعى الوحدة الشخصية، وذلك إذا كان مضمون الكشف نفس مدّعى الوحدة الشخصية بالتحديد. إنّ عدم ارتباط العرفان العملي بفهم هذا المبحث في العرفان النظري، ضرورة قبول الكثرة، والتمايز بين الله والخلق، نفى الحلول والاتحاد هي من المبادئ التي ينبغى التركيز عليها في مجال البحث عن الوحدة الشخصية للوجود.

الكلمات المفتاحية: وحدة الوجود، العرفان، الفلسفة، الكثرة، البرهان.

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة - العدد الرابع - صيف ١٤٣٦ - ص ٥٨-٣٣

الضرورة العليّة والمعلولية من وجهة نظر الأستاذ فياضى

كلمة السيد محمد جواد ميرجعفرى المياندهى / طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخمينى عليه السلام للتعليم والبحث

jmjlir@yahoo.com

يارعلى كرد فيروزجائى / أستاذ مشارك فى قسم الفلسفة بجامعة باقر العلوم عليه السلام / firouzjaei@bou.ac.ir

الاستلام: ٨ صفر ١٤٣٦ القبول: ١ رمضان ١٤٣٦

الملخص

إنّ الضرورة العليّة والمعلولية التى تعدّ من الفروع المهمّة لمبدأ العليّة تعنى ضرورة وجود المعلول عند وجود علته التامة (الضرورة بالقياس) وكون الضرورة من ناحيته (الضرورة بالقياس). هذه الضرورة التى قد تعرف بالجبر الفلسفى تحظى بتأييد وتصديق من قبل الفلاسفة، فى حين أنّ بعض المتكلمين، ولا سيّما الأشاعرة، ينكرونها تماماً؛ وكذلك الأصوليون لا يقبلونها إلّا فى العلل غير المختارة. من جانب آخر، فإنّ الأستاذ غلامرضا فياضى يدحض الضرورة السابقة بالغير - وفقاً لتفسيرها الراجح - فى جميع العلل بما فيها المختارة وغير المختارة، إلّا أنّه يرى أنّ هذا النوع من الضرورة تنطبق على العلل المختارة وغير المختارة وفقاً لتفسير آخر منها، كما أنّ سماحته يقبل الضرورة بالقياس فى العلل غير المختارة فحسب. أمّا على الرغم من أنّ آراء الأستاذ فياضى حول دحض بعض صور الضرورة تواكب آراء الكلاميين والأصوليين، إلّا أنّ أفكاره قد تختلف عن أفكارهم اختلافاً بيّناً، حيث تقوم فى هذه المقالة بدراسة هذه الاختلافات على وجه التفصيل.

الكلمات المفتاحية: العلة، المعلول، الضرورة، الاختيار، الأستاذ فياضى.

علاقة الشيطان بقوة الوهم فى الحكمة المتعالية

forghani@isu.ac.ir كهر محمد كاظم الفرقانى / أستاذ فى قسم الفلسفة والكلام بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

rezajavad84@gmail.com جواد الرضائى / ماجستير الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

الاستلام: ١٩ ربيع الاول ١٤٣٦ القبول: ٢ شعبان ١٤٣٦

الملخص

هناك العديد من أوجه الشبه بين قوة الوهم والشيطان بحيث يمكن تشبيه الوهم بشيطان فى وجود الإنسان الذى يعدّ العالم الصغير وكذلك يمكن تشبيه الشيطان بالوهم فى العالم الكبير. وبالطبع، فإنّ معرفة كلّ منهما يساعدنا فى معرفة الآخر، كما فعل ذلك صدر المتألّهين فى مؤلّفاته. أمّا الوهم، فيلعب دوراً محورياً فى وجود الشيطان، ويرى صدر المتألّهين أنّ الحدّ الأقصى لإدراكات الشيطان وعلمه ينحصر فى الإدراكات الوهميّة ولا يتمكّن من الحصول على الإدراكات العقليّة الأصيلة؛ لذلك، فإنّه متورّط فى الجهل المركّب تورّطاً تاماً. ومن جانب آخر، فإنّ السبيل الوحيد لتسرّب الشيطان فى نفس الإنسان هو قوة الوهم، حيث لا يعرف حلّاً آخر لإضلاله. بناءً على ما ذكر، فيمكن القول أنّ العلاقة بين الشيطان وقوة الوهم هى علاقة وطيدة، بحيث كلّما تعرّف على أحد منهما أكثر، سوف تتوسّع معرفتنا بالآخر.

وأما المقالة التى بين يدى القارئ الكريم فتهدف إلى التعرّف على قوة الوهم والشيطان وتقديم صورة منهما أكثر شفافية ووضوحاً، وذلك من خلال مقارنة كلّ منهما بالآخر وبيان العلاقة بينهما، حيث تتمثّل حصيلتها عملياً فى التحفيز نحو طلب المعرفة والتحرّك نحو الكمال الإنسانى، والحيولة دون نفوذ الشيطان.

الكلمات المفتاحيّة: قوة الوهم، العقل، الشيطان، الشهوة، الغضب، صدر المتألّهين.

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة - العدد الرابع - صيف ١٤٣٦ - ص ٨١-١٠٦

التحليل الأنطولوجي للمصلحة في تفسير الميزان

محمد مهدي برهان المهريزي / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة المقارنة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

marifat@qabas.net

مجتبي المصباح / أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

m-mesbah@qabas.net

القبول: ٧ رجب ١٤٣٦

الاستلام: ١٥ ذي القعدة ١٤٣٥

الملخص

إنّ المصلحة تتمتع بوجود حقيقيّ من منظور العلّامة الطباطبائي، وليس ذلك بمعنى أنّ لها ما يّازاء في الخارج، وإنّما هي من المفاهيم الفلسفيّة التي تحظى بمنشأ انتزاع حقيقيّ. هناك العديد من البيانات حول حقيقيّة المصلحة، منها كون المصلحة أمراً وجودياً مستمراً تقتضيها طبيعة الأشياء، وكونها دعماً للاعتباريات وهي نفس الحكم والفعل الإلهي، وعلامةً لصدور الفعل عن الحكمة، ومعبّاراً للحسن والخير التكوينيّين. أمّا إذا أمعنا النظر في مؤلّفات العلّامة الطباطبائي، فيمكن أن نتصوّر أربعة أقسام من الوجود للمصلحة، وهي: الوجود الحقيقيّ الخارجيّ، والوجود المنحاز عن الخارج والذهن، والوجود الذهني، والوجود الاعتباريّ. ناهيك عن أنّ المصلحة تتمتع بالمراتب الوجوديّة الشديدة والضعيفة وفقاً للآراء العلّامة الطباطبائي. وقام الباحثان في هذه المقالة ببيان التشكيك في المصلحة على أساس مصاديقها وهي عبارة عن: «حقيقة الأشياء»، و«الغاية»، و«الفعل»، و«المجتمع»، ومن ثمّ عثرا على ظروف تحقق المصلحة في عالمي «التكوين» و«التشريع».

الكلمات المفتاحيّة: المصلحة، الأنطولوجي، الوجود الواقعي، التشكيك، الميزان، العلّامة الطباطبائي.

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة - العدد الرابع - صيف ١٤٣٦ - ص ١٠٧-١٢٣

الدور المعنى

محمد حميد رضا مقيمي الأردكاني / طالب دكتوراه فى فرع الكلام الإسلامى بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

hmoqimi@gmail.com

محمود فتحعلى / أستاذ مشارك فى قسم الكلام بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث marifat@qabas.net

الاستلام: ٢٦ صفر ١٤٣٦ القبول: ٢٢ رمضان ١٤٣٦

الملخص

عندما نتحدث عن امتناع الدور، تطرح بعض الأمثلة على بساط البحث كاستناد الطابوقتين أحديهما على الأخرى، حيث تبدو هذه الأمثلة من منظور القائل دوراً، ولكن ليس وقوع هذه الأمثلة ممتنعاً ومحالاً فحسب، بل تقع وتحدث. وتطلق على هذه المجموعة من الأمثلة بشكل عامّ عنوان «الدور المعنى». ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: ألا يمكن وقوع الدور إذا كانت هذه الأمثلة دوراً ومحققة؟ إذا كان الأمر هكذا، فسوف ينهار هيكل المباحث التى بُنيت على أساس امتناع الدور فى الكلام والفلسفة كإفّة. أمّا الباحثان، فقد سعيا فى هذه المقالة وراء دراسة ثلاثة تعاريف للدور وهى: (الاحتياج، والتوقف، والعلية)، وتمييز بعضها من البعض الآخر، ناهيك عن أنّهما يعترفان بصحّة الإشكالية التى تُطرح حول الدور المعنى فى ضوء التعريف الأول والثانى، وأنّ التعريف الصحيح للدور بالنظر إلى معيار امتناعه هو تعريفه فى ضوء العلية.

الكلمات المفتاحية: الدور، الدور المعنى، التوقف، العلية، المتضايقين.

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة - العدد الرابع - صيف ١٤٣٦ - ص ١٢٥-١٤٨

النتائج الأخلاقية - التربوية لنظريتي الحدود الجسماني للنفس وحركتها الجوهرية

m_abas12@yahoo.com

كلمة محمد عباس زاده الجهرمي / استاذ مساعد في جامعة جهرم.

a.dirbaz5597@gmail.com

عسكر ديرباز / أستاذ مشارك في جامعة قم.

القبول: ١٥ رمضان ١٤٣٦

الاستلام: ١٧ محرم ١٤٣٦

الملخص

من المبادئ المهمة للحكمة المتعالية هي الحركة الجوهرية للنفس وحدوثها الجسماني، حيث يسفر قبولها أو ردّها عن نتائج مختلفة في مطالعة خط السير الفلسفي أو الأخلاقي ومراقبته. أمّا المقالة التي بين يدي القارئ الكريم فتهدف إلى دراسة بعض مستلزمات هاتين النظريتين ونتائجهما الأخلاقية والتربوية التي تتمثل فيما يلي: أثر الأفعال والسلوكيات في الملكات الأخلاقية، دور النية في تكامل الإنسان وتطوره، أثر المعاش في المعاد، كون الأخلاق جسمانية الحدود وروحانية البقاء، عدم كون الإنسان نوع الأنواع، تحويل العلم والحياة والقدرة من المحمول بالضميمة إلى نحو من الوجود، ارتباط الطبيعة بما وراء الطبيعة، البيان الدقيق لنظام الخلقة وارتباطه باللّه، وتنحية الكبر والأنانية.

الكلمات المفتاحية: الحركة الجوهرية، النفس، الحدود الجسماني، الحكمة المتعالية، الأخلاق التربوية.

Moral-Educative Consequences for the Theory of Physical Origination and Substantial Movement of the Soul

✉ **Muhammad Abbas-zade Jahrumi** / Assistant Professor in Jahrum University

m_abas12@yahoo.com

Askar Dirbaz / Associate Professor in Qom University

a.dirbaz5597@gmail.com

Received: 2014/11/11

Accepted: 2015/07/03

ABSTRACT

Substantial movement and physical origination of the soul are among the important principles in transcendental philosophy. Accepting or rejecting them has various consequences for one's moral or philosophical path in life. In the present article, some of the moral-educative implications and consequences of these two theories have been dealt with. These are as follows: the effect of one's actions and behaviors on his moral character, the role of intention in human's perfection and spiritual growth, the effect of subsistence on resurrection, physical origination and spiritual survival of morality, man's not being the supreme species, alteration of knowledge, life and power from a 'predicate by way of adherence' to a 'mode of existence', the link between natural and supernatural, precise explanation for the system of creation and its relation to God, and giving up pride and arrogance.

KEYWORDS: substantial movement, soul, physical origination, transcendental philosophy, educative morality.

Mutual Circle

✉ **Hamid Reza Muqimi Ardakani** / PhD Student of Islamic Theology/ Imam Khomeini Educational and Research Institute hmoqimi@gmail.com
Mahmud Fath-Ali / Associate Professor in Department of Theology/ Imam Khomeini Educational and Research Institute marifat@qabas.net

Received: 2014/12/20

Accepted: 2015/07/10

ABSTRACT

Whenever it comes to the impossibility of vicious circle, the examples such as two bricks relied on one another are put forward; examples that seem circular, and at the same time, not only possible, but occurred. These examples are generally called 'mutual circle'. If such examples are instances of vicious circle and at the same time realizable, is vicious circle not possible? If so, many discussions in philosophy and theology which are based on the impossibility of vicious circle, would all be nullified. The authors have investigated three definitions for vicious circle (need, dependency, and causality) and distinguished them from one another. They conclude that the first two definitions (need and dependency) are flawed, and 'causality' is the correct definition for vicious circle as an impossible phenomenon.

KEYWORDS: vicious circle, mutual circle, dependency, causality, correlatives.

An Ontological Analysis of Expediency in *al-Mīzān*

✉ **Mahdi Burhan Mehrizi** / PhD Student of Comparative Philosophy/ Imam Khomeini Educational and Research Institute marifat@qabas.net

Mujtaba Mesbah / Assistant Professor in Department of Philosophy/ Imam Khomeini Educational and Research Institute m-mesbah@qabas.net

Received: 2014/09/11

Accepted: 2015/04/27

ABSTRACT

Based on Allamah Tabatabaei's view, 'expediency' has a real existence. However, having a real existence does not mean having an external reality. Rather, 'expediency' is one of philosophical concepts with a real origin of abstraction. Various explanations have been put forward for the reality of expediency. Among them is the idea that expediency is an existential and continuous entity and a requisite of the nature of things; it is the foundation of conventional concepts, and the same as divine precept and action. It is the sign of the wisely done actions, and a criterion for inherent goodness. Careful examination of Allama Tabatabaie's works, suggests four modes of existence for expediency: real objective existence, an existence beyond objectivity and subjectivity, subjective existence, and conventional existence. Based on Allamah Tabatabaie's view, expediency has weak and strong existential grades. Here, we have explained gradation in expediency based on instances of expediency that are: the reality of things, goal, action, and society. We have, then, found the context for the realization of expediency in the two worlds of 'creation' and 'legislation'.

KEYWORDS: expediency, ontology, real existence, gradation, al-Mizan, Allamah Tabatabaie.

The Relationship between Satan and the Faculty of Imagination in Transcendental Philosophy

✉ **Muhammad Kazem Furqani** / Professor Department of Philosophy and Theology/
Imam Sadiq University forghani@isu.ac.ir
Javad Rezaei / MA of Islamic Philosophy and Theology/ Imam Sadiq University

Received: 2015/01/11

Accepted: 2015/05/22

Rezaijavad84@gmail.com

ABSTRACT

There are many similarities between the faculty of imagination and Satan. Indeed, one may consider the imagination as the Satan of the minor world (i.e. human being), and consider Satan as the imagination of the major world (i.e. the universe). Thus, knowing each of these two (imagination and Satan) helps us knowing the other. This is just what Mullā Sadrā has done in his works. The role of imagination in Satan's existence is a basic role and Mullā Sadrā, in his works, maintains that imaginative perception is the highest point of Satan's perceptions and the ultimate level of knowledge he can acquire, and that he is unable to reach purely rational understanding. Thus, Satan is in the zenith of compound ignorance. On the other hand, the only way through which Satan can penetrate man's soul is the faculty of imagination, and he has no other way to mislead man. Accordingly, from this and other aspects, Satan and the faculty of imagination are closely related to one another. The more one of them is known, the more the other would be known as well.

This article is seeking to better identify and delineate Satan and imagination by comparing them and explaining their relationship; this would result in motivating one to seek knowledge, preventing Satan's penetration, and moving towards human perfection.

KEYWORDS: *wāhima* (faculty of imagination), reason, Satan, Desire, Wrath, Mullā Sadrā.

The Cause Effect Necessity in Ayatullah Fayyazi's View

✉ **Sayyid MuhammadJavad MirJa'fari Miandehi** / PhD Student of Philosophy/
Imam Khomeini Educational and Research Institute jmj1ir@yahoo.com
YarAli Kurd Firuz-jaie / Associate Professor of Philosophy/ Baqer al-Ulum University

Received: 2014/12/02

Accepted: 2015/06/19

Firouzjaei@bou.ac.ir

ABSTRACT

The cause and effect necessity is one of the important branches of the causality principle. Generally speaking, it means the necessary existence of the effect when its ultimate cause exists (necessity by comparison), and because of it (necessity by the other). This necessity, also called philosophical determinism, is quite endorsed and established by philosophers. Some theologians, especially the Ash'arite, however, completely reject it. *Usūlīyīn* (scholars of the principles of jurisprudence) accept this necessity just in non-free causes. Ayatullah Fayyazi rejects the anterior necessity by the other (according to its famous interpretation) in all causes, whether free or non-free; however, he maintains that this type of necessity is true in both cases with another interpretation. Necessity by comparison, in his view, is just acceptable in non-free causes. Ayatullah Fayyazi's view in negating some forms of necessity, though consistent with the views of theologians and scholars of the principles of jurisprudence, is basically different from them. Here, we have dealt with these distinctions in detail.

KEYWORDS: cause, effect, necessity, free-will, Ayatullah Fayyazi.

ABSTRACTS

A Reflection on the Evidences for Personal Unity of Existence

✉ **Muhammad Ali Mohiti Ardakan** /PhD Student of Philosophy/ Imam Khomeini Educational and Research Institute mohiti@qabas.net
Muhammad Fanaie Eshkevari / Associate Professor/ Imam Khomeini Educational and Research Institute eshkevari@qabas.net
Received: 2014/10/17 Accepted: 2015/05/09

ABSTRACT

The discussion on 'unity of existence' (with innumerable interpretations provided for it) is among the most complicated discussions in mysticism and philosophy. It is based on the mystic's intuition and has its roots in centuries before the advent of Islam. The present article is seeking to investigate the arguments for personal unity of existence, using the descriptive-analytical method and with a critical approach. It first explains the claim of personal unity and its distinction from gradational unity of existence in philosophy, and then investigates the most important arguments for unity of existence; and at the end, it mentions some principles for better understanding of the mystics' claim about personal unity of existence. The arguments for personal unity can be classified in four groups: intuition, consecutive report of this intuition, Quranic verses and traditions, and rational arguments. It seems that intuition may be introduced as the best evidence for the claim of personal unity, of course if its content is precisely the same as what the personal unity claims. The independence of practical mysticism from precise understanding of this issue in theoretical mysticism, the necessity of accepting plurality, the distinction between God and the creatures, and negation of incarnation and union are among the principles that must be specially considered in the discussion of personal unity of existence.

KEYWORDS: unity of existence, mysticism, philosophy, plurality, argument.

Table of Contents

A Reflection on the Evidences for Personal Unity of Existence

Muhammad Ali Mohiti Ardakan & Muhammad Fanaie Eshkevari 7

The Cause Effect Necessity in Ayatullah Fayyazi's View

Sayyid Muhammad Jawad Mir Ja'fari Miandehi & Yar Ali Kurd Firuz-jaie 33

The Relationship between Satan and the Faculty of Imagination in Transcendental Philosophy

Muhammad Kazem Furqani & Javad Rezaei 59

An Ontological Analysis of Expediency in *al-Mizān*

Mahdi Burhan Mehrizi & Mujtaba Mesbah 81

Mutual Circle

Hamid Reza Muqimi Ardakani & Mahmud Fath-Ali 107

Moral-Educative Consequences for the Theory of Physical Origination and Substantial Movement of the Soul

Muhammad Abbas-zade Jahrumi & Askar Dirbaz 125

Indices of Articles and Authors of Volume 10-12 149

Arabic Abstracts..... 159

English Abstracts 4

Ma‘rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

Subscriptions: Individual issues are 35000 Rls., and yearly subscription is 140000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 12, No. 4

Summer 2015

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Riḍā Akbariān

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A'wāni: Professor, Shahid Beheshti University

Dr. Muḥammad Fanā'i: Associate Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

Dr. Muḥammad Legenhausen: Associate Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'idi Mehr: Assistant Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Ma'rifat-e Falsafi

4th Level, Imam Khomeini Institute,

Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468

Subscribers: (25)32113474

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net