

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال ششم، شماره ۱۶ / پاییز ۱۳۸۷

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر احمد احمدی، دکتر رضا اکبری، دکتر مهناز توکلی، دکتر عین‌اله خادمی، دکتر حسن سعیدی، دکتر سیداسماعیل سیدهاشمی، دکتر محمدعلی شیخ، دکتر منوچهر صانعی، دکتر سیدحمید طالب‌زاده، دکتر قربان علمی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۲۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک

نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی: ارقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۸	بررسی و مقایسه معقولات ثانیه فلسفی در سنت فلسفه اسلامی با مقولات کانتی، علی فتحی	
۳۲	پژوهشی در یادداشت علامه رفیعی قزوینی پیرامون «حقیقت غایت مطلوب در ایجاد عالم»، دکتر امیر شیرزاد	
۴۸	معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان، دکتر محسن جوادی - قباد محمدی شیخی	
۷۹	سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا ^(ره) ، دکتر محمد محمد رضایی - محمد قاسم الیاسی	
۱۰۸	نور و مباحث مشترک آن در فلسفه اشراق و شعر مولوی، محبوبه عبداللهی اهر	
۱۳۲	میزان انطباق نظرات متکلمان در قاعده لطف با گفتار اهل بیت (علیهم السلام)، محمد جواد فلاح	
۱۵۶	بازخوانی نظریه شک دکارت، دکتر مسعود امید	
	<i>A Comparative Study of the Philosophical Secondary Intelligible in the Tradition of Islamic Philosophy and Kantian Categories, Ali Fathi</i>	173
	<i>An Investigative Look at Allameh Ghazvini's Notations on "The True Nature of the Ultimate Quest in Bringing the Universe into Existence", Amir Shirzad, Ph.D.</i>	174
	<i>Meanings of 'Good' and 'Bad' from the Muslim Philosophers' Viewpoint</i> <i>Mohsen Javadi, Ph.D., Qobad Mohammadi Shikh</i>	175
	<i>True Happiness from Mulla Sadra's Viewpoint, Mohammad Mohammad Rezaie, Ph.D., Mohammad Qasem Elyasy</i>	177
	<i>Light and its Related Topics in Illumination Wisdom and Moulavi's Poems</i> <i>Mahboubeh Abdollahi Ahar</i>	179
	<i>The Degree of Conformity between Theologians' Views on the 'Boon Rule' and the Ahl Beyt Narratives (Peace Be Upon Them), Mohammad javad Fallah</i>	180
	<i>Reconsidering Descartes ' Theory of Doubt, Masoud Omid, Ph.D.</i>	181

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی و مقایسه معقولات ثانیه فلسفی در سنت فلسفه اسلامی با مقولات کانتی

علی فتاحی *

چکیده

مسئله تبیین فرایند معرفت و شناخت، از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان طی تاریخ تفکر و اندیشه و خاستگاه شکل‌گیری اختلاف‌نظرها و مشاجره‌های بسیار در این میان بوده است و در یک کلام می‌توان گفت در دوره جدید پس از دکارت و در اوج آن در کانت فلسفه به معرفت‌شناسی تحویل و به تعبیری مترادف با آن تلقی می‌شود.

نگاهی تطبیقی به جریان شکل‌گیری معرفت و یا تطبیق برخی عناصر به کار رفته در آن افزون بر اینکه نقاط قوت و یا ضعف دو سنت فلسفی را بر ملا می‌سازد، راه را برای پژوهش و تطبیق و معاضدت و مساعدت همدیگر، برای رسیدن به نقطه‌ای مطلوب‌تر می‌گشاید.

این نوشتار با تطبیق معقولات ثانیه فلسفی در سنت فلسفه اسلامی و مقولات فاهمه کانتی در پی آن است که با برداشتن گامی در این مسیر، زمینه را برای کاوش بیشتر پژوهشگران فلسفه فراهم آورد.

واژگان کلیدی: معقول ثانی منطقی، معقول ثانی فلسفی، شهود حسی، فاهمه، شاکله‌سازی.

مقدمه

با توریق در متون کهن فلسفی از آغاز تاکنون، شاید بتوان گفت که ابن‌سینا نخستین کسی است که معقولات را به اولی و ثانوی در معنایی که در این مقال مورد بحث و نظر است تقسیم کرده است و این تقسیم در فیلسوفان پس از او نیز مقبول افتاده و سهروردی، طوسی، ملاصدرا، سبزواری و دیگران هر یک از وی پیروی نموده و به وجوهی از آن پرداخته و نکاتی بر آن افزوده‌اند. پیش از سهروردی و خواجه طوسی، معقول ثانی فقط به معنای منطقی آن مورد نظر بوده، اما طوسی آن را به گونه‌ای گسترده در مفاهیم فلسفی هم به کار برده است و بسیاری از مباحث مربوط به معقولات ثانیه در شرح و حواشی تجرید، در دوره بین طوسی و ملاصدرا انجام گرفته است. هدف این نوشتار پرداختن به سیر تطور تاریخی این موضوع در بین فلاسفه نیست، بلکه صرفاً اشاره‌ای ولو به اجمال به جایگاه تاریخی این بحث است.

تعریف معقولات

فیلسوفان اسلامی معتقدند که شناخت و معرفت سازوکار و فرایند پیچیده‌ای دارد و این گونه نیست که ذهن به نحو انعکاسی و آینه‌وار همه آن چیزی را که در عالم خارج هست بازتاب دهد و نیز همه مفاهیم ذهنی، مابه‌ازایی در خارج داشته باشند، بلکه ذهن در روند شناخت، در عین منفعل بودن، از عالم خارج متأثر می‌گردد و خود نیز دارای خودانگیختگی و فعال است و عنصری غیر تجربی انسان را در فرایند معرفت و شناخت مدد می‌رساند (کانت نیز بر این اعتقاد است و در بحث از کانت اشاره خواهیم کرد که هرچند که فیلسوفان اسلامی برای آنها نوعی واقعیت و وجود نفس‌الامری قائل‌اند، اما کانت آنها را استعلایی و فاقد وجود نفس‌الامری دانسته است). فلاسفه، ادراکات بشری را به چهار قسم، حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کنند. ادراک حسی، ادراکی است که انسان در حال حضور امر مادی در نزد حس دارد، مانند آنکه الآن چیزی را می‌بیند. در ادراک خیالی، امر محسوس از حاسه انسان غایب است، اما صورتی از آن را در خزانه حس مشترک که از طریق ذاکره آن را به یاد می‌آوریم، با خود داریم. در ادراک وهمی، معانی جزئی را درک می‌کنیم مانند ادراک محبت زید به فرزند خویش که به نحو جزئی است، اما اگر از قید و بند این امور محسوس و جزئی رهایی یافتیم، از طریق تجرید و تقشیر « به زعم حکمای مشایی و پیشینیان » (ابن‌سینا، *الاشارات* و

التنبيهات، ص ۳۲۲) و با گذر و تعالی نفس از مرحله حس، خیال و وهم « بنا بر مبنای حکمت متعالیه » به حقیقت کلی و عقلی آنها علم پیدا می‌کنیم. پس معقولات آخرین مرحله‌ای است که ما در فرایند شکل‌گیری معرفت به آن دست می‌یابیم.

معقولات اولیه و ثانویه

معقولات - معانی کلی در ذهن - به طور کلی بر دو دسته تقسیم می‌شوند: معقولات اولیه و معقولات ثانویه. شایان ذکر است که این بحث اختصاص به معقولات دارد و دیگر مراتب ادراک « حس و خیال و وهم » مشمول چنین تقسیمی نمی‌شود (مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۳۶). در حقیقت این بحث مربوط به کلیات است و ادراک کلی فقط مربوط به معقولات می‌باشد و آن سه قسم دیگر را دربر نمی‌گیرد.

معقولات اولی بنا به تعریفی، مفاهیم کلی و عناوینی است که معنونات خارجی دارد و به بیان دیگر، کلیاتی است که بدون واسطه از واقعیت‌ها برداشته شده‌اند و بنا به تعبیر برخی دیگر، اموری است که در خارج مابه‌ازاء دارد. ماهیات اعم از ماهیات جوهری و عرضی معقولات اولی‌اند، مانند انسان، بقر، سفیدی، سیاهی، و... مفهوم کلی انسان معقول اولی است، زیرا از یک واقعیت خارجی بدون وساطت صورت ادراکی اخذ شده است و عنوانی برای یک معنون خارجی بوده و در خارج مابه‌ازایی دارد. تمام مقولات عشر چون این گونه‌اند، از جمله معقولات اولی به شمار می‌آیند (رضی شیرازی، ص ۲۳۶). مفاهیم ماهوی از حقایق و انواع خارجی حکایت می‌کنند و مصادیق‌شان در خارج موجود است، مانند مفهوم درخت و سنگ و به تعبیر دیگری معقولات اولیه مناط تمایز و افتراق و تذوت‌های مختلف اشیا و مبین تعیین‌های جدا جدای آنهاست (مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۱۱۸).

معقولات ثانیه مفاهیم و عناوین کلی‌اند که برخلاف معقولات اولی با آنکه می‌توانند دارای مصادق خارجی باشند، فرد خارجی ندارد، به همین دلیل خود به خارج راه نمی‌برند (جوادی آملی، ص ۴۱۲) و بیان‌کننده ذوات و حقایق اشیا و صورت مستقیم واقعیت اشیا نیستند. مثلاً کلیت در «الانسانُ کلی» معقول ثانی است و در خارج ما به‌ازایی ندارد و نوعیت نیز در «الانسانُ نوع» یک امر خارجی نیست که در خارج ما به‌ازایی داشته باشد و

مستقیماً از واقعیت خارجی اخذ شده باشد؛ و همچنین وجود، وحدت، کثرت، شیئیت هم از این قبیل اند.

معقول ثانی در برابر معقول اولی است چه بسا که یک معقول ثانی، معقول ثالث یا معقول رابع باشد، ولی به آن معقول ثانی گفته شود، چون در درجه اولی نیست؛ مثلاً در «الانسان نوع» نوعیت، معقول ثانی است، اما حمل نوع بر انسان پس از آن است که انسان را که معقول اولی است تصور کنیم. پس از تصور انسان می‌بینیم که انسان بر افراد کثیری صادق است، یعنی دارای کلیت است. این کلیت معقول ثانی است. پس از آن در می‌یابیم که انسان زاید بر افرادش نیست، بلکه مقوم آنهاست. از اینجا مفهوم ذاتیت را در می‌یابیم که معقول ثالث است. پس از ذاتیت پی می‌بریم که انسان بر افراد متفقه الحقیقه حمل می‌شود که مفهوم نوعیت از آن مقام حاصل می‌شود. بنابراین مفهوم نوع هر چند معقول ثانی است، اما لُبّاً و واقعاً معقول رابع است و اگر به آن معقول ثانی گفته می‌شود به این معناست که در درجه اول نیست و بر خلاف معقول اولی است (رضی شیرازی، ص ۲۳۷). معقولات ثانیه بر دو قسم منطقی و فلسفی تقسیم می‌شوند.

معقولات ثانیه منطقی

معقولات ثانیه منطقی شامل مفاهیمی است که معقولات اولی پس از حضور در ظرف ذهن به آنها متصف می‌شود؛ پس در مرتبه دوم و مؤخر از معقولات اولی هستند.

معقولات ثانیه منطقی هرگز از شیء خارجی انتزاع نشده و بر اشیای خارجی نیز هیچ‌گاه صدق نمی‌کند، بلکه از امور ذهنی انتزاع شده و فقط بر آنها حمل می‌شوند و به همین دلیل معقولات ثانی منطقی محمولات و عوارضی هستند که وجود ذهنی امور، در انتزاع و صدق آنها دخیل و مطابق و محکی آنها نحوه وجود ذهنی اشیاست (جوادی آملی، ص ۴۱۳).

نقش وجود ذهنی در انتزاع و صدق معقولات ثانیه منطقی موجب می‌شود تا قضایایی که از این مفاهیم ساخته می‌شوند قضایای ذهنیه باشند و در نتیجه هیچ‌گاه قضایای خارجی و حقیقیه از آنها ساخته نشود (همانجا).

معقولات ثانیه منطقی، ذهنی محض بوده و مصادیق‌شان فقط در ظرف ذهن است و اصلاً پا به دایره خارج نمی‌گذارند. در عین حال که به تبع معقولات اولیه نوعی رابطه با خارج دارند، ولی خودشان هیچ نوع رابطه‌ای با خارج ندارند (مطهری، مجموعه آثار،

ص ۳۶۵). کلیت، جزئیت، نوع، جنس، فصل، معرفیت، حجت بودن، قیاس بودن، استدلال بودن و همه معانی و مفاهیم منطقی از این قبیل اند.

معقولات ثانیه فلسفی

معقولات ثانیه فلسفی، محمولات و مفاهیمی هستند که خود معقول اولی نیست، اگر موجوداتی که در خارج موجودند بتوانند به آن متصف شوند، یعنی اگر ذهنی بودن شرط موضوعی که بدان متصف می‌شوند نباشد - که در معقولات ثانیه منطقی، ذهنی بودن شرط موضوع بود - معقول ثانی فلسفی نامیده می‌شود، مانند امکان و ممکن. امکان اگر چه در خارج دارای وجود نفسی، انضمامی و یا انتزاعی نیست و فقط در ذهن وجود دارد، ولی چیزی که متصف به آن می‌شود لازم نیست مقید به ذهن و در ظرف ذهن موجود باشد و به همین دلیل انسان خارجی نیز به امکان متصف می‌شود و مفهوم امکان همچون مفهوم نوعیت و یا جزئیت نیست که اتصاف به آن فقط در منطقه ذهن باشد (جوادی آملی، ص ۴۲۳).

معقول ثانی اعم از فلسفی و منطقی چون فاقد وجود خارجی است، در هیچ حال، در خارج عارض بر موضوع خود نمی‌شود، یعنی ظرف عروض معقولات ثانیه همواره ذهن است، ولکن ظرف اتصاف آنها تفاوت می‌یابد. چون موضوعات معقولات ثانیه منطقی مقید به ذهن است، تنها در ظرف ذهن به آنها متصف می‌شود، ولکن معقولات ثانیه فلسفی چون ذوات و ماهیات با صرف نظر از وجود ذهنی و عینی به آنها مستلزم آنها هستند، لذا در همه حال حتی هنگامی که به وجود خارجی موجود هستند به آنها متصف می‌گردند (همان، ص ۴۲۴).

پس معقولات ثانیه منطقی به گونه‌ای است که ما به هیچ وجه نمی‌توانیم بگوییم در خارج مصداقی دارند، مانند همان کلیت، جزئیت و موضوعیت و محمولیت و معرفیت؛ ولی ما سلسله معانی دیگری داریم که در عین اینکه از سنخ معقولات اولیه نیستند، در خارج صدق پیدا می‌کنند؛ یعنی به نحوی در ظرف خارج وجود دارند و این معانی به نحوی هستند که اشیا در خارج متصف به اینها می‌شوند، مانند ضرورت و امکان و حتی امتناع. وقتی گفته می‌شود «اگر علت تامه پیدا شود وجود معلول ضروری است»، آیا منظور این است که وجود معلول در ظرف ذهن

ضروری است یا در ظرف خارج؟ مسلماً مقصود ما این است که در ظرف خارج ضروری است. همه معقولات ثانیة فلسفی از این قبیل اند.

تقسیم بندی اولیه احکام در نظر کانت

احکام در یک حصر عقلی به طور کلی به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. تحلیلی پیشینی که مصداق عمده و بارز آن احکام منطقی و ریاضی به شمار می‌آید؛
۲. تحلیلی پسینی که استحالة آن بی نیاز از ارائه برهان است؛
۳. ترکیبی پیشینی که مورد نفی و انکار دیوید هیوم بوده و کانت در پی اثبات آن است و از جمله ابداعات اوست؛
۴. ترکیبی پسینی که احکام تجربی را از جمله مصادیق این گونه احکام می‌توان برشمرد.

هیوم و پوزیتیویست‌های منطقی از بین این چهار قسم، احکام تحلیلی پیشینی و ترکیبی پسینی را اخذ کردند و رأی به استحالة آن دو قسم دیگر دادند. کانت علاوه بر اینکه آن دو قسم را در تقسیم احکام ذکر می‌کند و با آنها در این دو قسم اتفاق نظر دارد، از احکام ترکیبی پیشین نیز سخن می‌گوید که با اینکه محمولشان در موضوعشان مندرج نیست، ولی از لحاظ منطقی از هر حکمی در وصف تجربه‌های حسی مستقل‌اند. ریاضیات، پیش‌فرض‌های بنیادی علوم طبیعی و اخلاق را از جمله این احکام می‌داند.

کانت در تقسیم اولی این احکام در نقد عقل محض چنین می‌گوید:

در کلیة احکامی که نسبت موضوع به محمول تعقل می‌شود... این نسبت به دو طریق ممکن است؛ یا محمول ب به موضوع الف تعلق دارد، به عنوان چیزی که (به طور ضمنی) در تصور الف مندرج است، یا ب یکسره بیرون از تصور الف است، هر چند در واقع با آن پیوستگی دارد، در حالت نخست حکم را تحلیلی و در حالت دوم ترکیبی می‌نامم (Kant, Critique of Pure Reason, R. 33, B 10).

علاوه بر این، چنان که اشاره کردیم هر حکم در نظر کانت، یا پیشینی است یا پسینی. حکم پیشینی حکمی است که از هر نوع تجربه و حتی کلیة ارتسامات حسی مستقل باشد (ibid., R. 28, B 2). هر حکمی که پیشین نباشد پسین است، یعنی از لحاظ منطقی مبتنی بر تجربه‌ها و ارتسامات حسی است.

از جمله ویژگی‌هایی که برای احکام تحلیلی پیشین ارائه می‌شود این است که در این احکام:

۱. محمول به نحو ضمنی در مفهوم موضوع مندرج است؛

۲. محمول چیزی را چه به نحو ضمنی و چه آشکارا بر مفهوم موضوع نمی‌افزاید؛

۳. انکار این نوع قضایا و احکام مستلزم تناقض منطقی است.

اما در احکام تألیفی:

۱. محمولی را ایجاباً یا سلباً بر موضوع حمل می‌کنند که در مفهوم موضوع مندرج

نیست؛

۲. آنها چیزی بر مفهوم موضوع می‌افزایند؛

۳. انکار آنها مستلزم ارتکاب تناقض منطقی نیست.

مباحث کانت در باب احکام تجربی و تألیفی پیشینی می‌تواند شباهت زیادی با معقولات اولی در فلسفه اسلامی داشته باشد. کانت با تفکیک بین ماده و صورت داشتن شناخت و امر پدیداری و محدود کردن آن به «فنون»، آن را به فاهمه و عاقله نیز تعمیم داده است. هر شهود حسی مسبوق به صور پیشینی زمان و مکان است. مفاهیم تجربی صورتاً ساخته و پرداخته ذهن‌اند و با همه ابهام این مطلب مشخص است که عنصر صوری به هر حال حاصل خودانگیختگی و مداخله و تأثیر ذهن در شناخت می‌باشد. به عبارت دیگر، صورت در فعالیت ذهن اندیشیده می‌شود، حال آنکه ماده نتیجه پذیرندگی شهود است (یاسپرس، ص ۸۵).

از سوی دیگر، در فلسفه اسلامی نیز دستیابی به فصول حقیقی اشیا متعسر و بلکه متعذر است (ابن سینا، کتاب الحادود، ص ۲۱) و فصولی که ذکر می‌شوند نوعاً فصول مشهوری هستند. از اینجا می‌توان پلی برای تطبیق بین این دو فلسفه در حد معقولات اولی و احکام تجربی زد، زیرا جهان خارج آن گونه که هست برای ما معلوم نیست، چرا که شیء فی نفسه، از شیء نزد ما یا عالم نومن از فنومن متمایز می‌شود و آنچه بر ما معلوم شده منطبق بر اقتضائات و صور پیشینی ذهن است، لذا آنچه از طریق مفاهیم تجربی و معقولات اولی درمی‌یابیم در حد پدیداری صرف باقی می‌ماند که معلوم نیست تا چه حد گویای واقعیت نفس الامری شیء فی نفسه است.

در سنت فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه هم ادراکات حسی و معقولات اولی برخی از خواص، جلوه‌ها، آثار و ابعاد بیرونی موجودات را منعکس می‌کنند و این شناخت نمی‌تواند ما را به حقیقت و کنه اشیا رهنمون سازد (یا به تعبیر کانتی نومن قابل دستیابی نیست). البته نه فلاسفه اسلامی و نه کانت، هیچ یک اصل وجود واقعیت و عینیت آن (نومن) را محل شک و تردید قرار نداده‌اند و لکن دریافت حقیقت آن به همان نحوی که در صقع واقع تقرر و عینیت دارد و توانایی قوای شناخت ما برای صیادت حقیقت و کنه آن با اما و اگرهایی همراه بوده است. هر چند که تفصیل سخنان هر دو گروه نیازمند مجال مفصلی است که نوشتار دیگری را می‌طلبد و از آن جایی که موضوع این نوشتار تطبیقی بین معقولات ثانیه و فاهمه است در بخش معقولات اولی و احکام تجربی به همین مقدار اکتفا می‌شود.

احساس، فهم، عقل

کانت با تجربی مسلکان در این امر که کل معرفت انسانی را مأخوذ از تجربه می‌دانند، همدل و همراه نیست. زیرا او قائل به نوعی معرفت پیشینی است که توجیه آن بر حسب اصول تجربی محض ممکن نیست و در عین حال با تجربه‌ها در این امر که اعیان در تجربه حسی داده می‌شوند، موافق است. او می‌گوید:

علم انسانی دو منشأ دارد که شاید هر دو ناشی از یک ریشه مشترک، ولی مجهول باشند؛ یکی احساس و دیگری فهم است. اعیان از طریق اولی به ذهن عرضه و از طریق دومی اندیشیده می‌شوند (Kant, Critique of Pure Reason, p.24).

از آن جایی که مفاهیم پسین از مدرکات تجربی انتزاع شده‌اند، در احکام دوباره به همان مدرکات تجربی باز می‌گردند، اما در ربط و نسبت مفاهیم پیشینی آنچه باید مورد توجه و دقت قرار گیرد این است که چگونه اصولاً ممکن است مفاهیم پیشینی به چیزی بیرون از ذهن دلالت کنند و وجه دلالت آنها را چگونه می‌توان توجیه کرد.

از نگاه فلسفه کانت دو پاسخ اهمیت ویژه‌ای می‌یابد:

۱. مفاهیم پیشین ممکن است وصف جزئیاتی باشند که نحوه داده شدن و به ادراک در آمدنشان با داده شدن و ادراک شدن مصادیق مفهوم‌های پسین متفاوت باشد. این جزئیات را می‌توان جزئیات پیشین نام داد که در نظر کانت مکان و زمان از جمله این

جزئیات‌اند، احکام ترکیبی پیشین که در آنها مفاهیم پیشین حساب و هندسه به کار رفته باشد، ساختار این گونه جزئیات را توصیف می‌کند.

۲. در اطلاق مفاهیم پسین فقط مدرکاتمان را توصیف می‌کنیم، ولی شاید با اطلاق مفاهیم پیشین، تصرفی در آنها می‌کنیم که این تصرف ممکن است فی المثل قسمی نظم و ترتیب برقرار کردن باشد (کرنر، ص ۱۵۴). کانت به این کشف و امکان که بعدها از آن به عنوان « انقلاب کپرنیکی کانت » اشاره می‌شود، در پیشگفتار ویراست دوم نقد عقل محض اشاره می‌کند و می‌گوید که وقتی مفاهیم پیشین را بر اشیا و اعیان تطبیق می‌کنیم، اشیا را با مفاهیم مطابقت می‌دهیم نه بعکس. او سپس این اندیشه را به اندیشه اساسی کپرنیک تشبیه می‌کند که به جای قائل شدن به اینکه سیارات دور ناظر می‌گردند، ناظر را به گردش در آورد و ستارگان را ساکن نگه داشت (Kant, Critique of Pure Reason, R. 12, BXVI).

آنچه در باب برخی از اصطلاحات کانت به اختصار می‌توان گفت این است:

حس: قوه دریافت جزئیاتی است که در ظرف زمان و مکان یا هر دو به ما داده می‌شوند و نیز قوه دریافت خود زمان و مکان است که آن دو نیز از جزئیات هستند. مکان و زمان جزئیات پیشین یا صورت‌های محض ادراکند که از مدرکات انتزاع نشده‌اند.

فهم: قوه شناخت از طریق مفاهیم است و مفاهیم به جزئیاتی دلالت می‌کند که توسط حس داده شده‌اند. مفهوم یا پسین است - یعنی انتزاع شده از مدرکات - یا پیشین، یعنی مدرکات را به شیوه معینی منظم و مرتب می‌کند.

صور معقول یا عقلی: این مفاهیم گر چه پسین نیستند، اما با مفاهیم پیشینی همچون مفهوم علیت نیز متفاوت‌اند. کانت این گونه معانی را که نه از مدرکات انتزاع شده‌اند و نه بر آنها قابل اطلاق‌اند « صور معقول » یا « صور عقلی » می‌نامد. او مفاهیم خدا، اختیار و نفس را مصادیق این صور معقول می‌داند و معتقد است که اگر عمل این صور را در تفکراتمان فهم نکنیم، مابعدالطبیعه را محکوم به این کرده‌ایم که تا ابد از غموض و تناقض‌رهایی نیابد و هم چنان صحنه منازعات بی پایان بماند.

در این مقال آنچه مطلوب و مورد نظر است تحقیق در ماهیت احکام ترکیبی پیشین است و از آن جایی که به دنبال آن بوده‌ایم که این احکام و مفاهیم پیشین در حس و فاهمه را با معقولات

و مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم، لذا در جریان این پژوهش و تحقیق از تدقیق در حس محض آغاز می‌کنیم و با بررسی مقولات فاهمه آن را به پایان می‌بریم و حاجتی به بحث از عقل محض نظری و عملی - چون ارتباطی به ما نحن فیه ندارد - نمی‌بینیم.

حسیات استعلایی (زمان و مکان)

در نظر کانت زمان و مکان شرایط لازم پیشینی تجربه حسی هستند، آنچه در شهود تجربی عرضه شده است، یعنی آنچه از آن آگاهییم در قالب زمان و مکان نظم و نظام یافته و بر ما عرضه می‌شود، زمان و مکان همچون چارچوبی است که کثرات حس در آن منظم و مرتب شده و سامان می‌پذیرند.

مکان صورت جمیع جلوه‌های ظاهر حس خارجی است، یعنی شرط ذهنی احساس است که شهود خارجی فقط تحت آن ممکن می‌گردد (*ibid.*, R.24). کلیه اعیان خارجی در مکان پدیدار می‌شوند. زمان صورت حس درونی است یعنی شهود خودمان و حالات درونی آن (*ibid.*, R.49). حالات نفسانی ما یا به توالی یا به معیت در زمان ادراک می‌شود، ولی در مکان ادراک نمی‌شود.

کانت زمان و مکان را مفاهیم مأخوذ از تجربه نمی‌داند دلایلی که او ارائه می‌دهد، عبارت‌اند

از:

۱. مکان، یک پیش‌فرض ضروری است تا ما اصولاً قادر به مشاهده باشیم، هر شیئی می‌باید ضرورتاً در جایی قرار داشته باشد و این حقیقتی است کلی و ضروری (یا پیشینی)؛

۲. مکان یک تمثیل ضروری و پیشینی است که شالوده همه شهودهای بیرونی است. هیچ کس نمی‌تواند تصور کند که مکان مطلقاً وجود نداشته باشد، اما می‌توان تصور کرد که در این مکان مطلقاً هیچ چیز وجود نداشته باشد. فرض اینکه با حذف مکان از ذهن خویش باز هم بتوانیم تمثیلی داشته باشیم، فرضی بی‌معناست (هارتناک، ص ۴۰، ۳۹).

هندسه از نظر کانت تعینی است تألیفی و پیشینی از خواص و اوصاف مکان؛ زیرا علمی است که در آن ما در وضعی قرار داریم که می‌توانیم در خصوص مفاهیمی مکانی از قبیل خط‌های

مستقیم و کوتاه‌ترین فواصل، احکام تألیفی پیشینی صادر کنیم. شرط صدور چنین احکامی پیشینی بودن مکان است و گرنه ممکن نبود احکام مربوط به خواص مکان پیشینی باشد (همان، ص ۴۲، ۴۳).

در بررسی زمان، کانت همچون مکان عمل می‌کند و برای اثبات پیشینی بودن آن چنین استدلال می‌کند:

۱. زمان یک مفهوم تجربی نیست، ما مفهوم زمان را با انتزاع از تجربه به دست نمی‌آوریم، بلکه اساساً اگر زمان را از قبل مفروض نگیریم قادر به هیچ تجربه‌ای نخواهیم بود.

۲. زمان یک تصور ضروری و واجب است. هیچ کس نمی‌تواند دنیایی تصور کند که در زمان نباشد؛ دنیایی که در آن هیچ چیز قبل و بعد و همزمان با چیز دیگری روی ندهد. زمان جریان مستمری است که نمی‌توان آن را در ذهن حذف کرد (همان، ص ۴۵، ۴۴).

کانت در نقد عقل محض نظر خود را در ارتباط زمان با علم حساب بیان می‌کند. کانت بر این اعتقاد است که اعداد با افزوده شدن متوالی آحاد ساخته می‌شوند. همین در پی هم آمدن متوالی در زمان است که به حکم اینکه زمان یک شهود پیشینی است، به احکام تألیفی در باب اعداد تعیین می‌بخشد (Kant, Critique of Pure Reason, R.182).

نظر به اینکه زمان و مکان صور پیشینی احساس بشری هستند حدود اطلاق آنها منحصر به چیزهایی است که بر ما پدیدار گشته و ظهور می‌یابند و دلیلی بر اطلاق آنها بر اشیای فی نفسه وجود ندارد. زمان و مکان ذاتاً شرط امکان ظهور پدیدارها برای ما هستند و نسبت به هر آن چیزی که به تجربه نمی‌توان دریافت اطلاق زمان و مکان وجهی ندارد.

پس از دیدگاه کانت زمان و مکان به لحاظ تجربی واقعی و به لحاظ استعلایی ایده‌آل و مثالی هستند، به این معنی که عرصه پدیدارها یگانه عرصه اعتبار آنهاست و به اشیای فی نفسه به تفکیک از ظهور و جلوه آنها بر ما اطلاق نمی‌شود (کاپلستون، ص ۲۵۶، ۲۵۵).

منطق استعلایی

معرفت انسانی از دو منشأ عمده در ذهن حاصل می‌شود: نخست قوه و یا استعداد دریافت انطباعات است که عین از آن طریق بر ما عرضه می‌شود. شهود حسی ذهن را با داده‌ها مجهز

می‌سازد که به این منبع معرفتی «احساس» گفته می‌شود منبع عمده دوم، معرفت انسانی قوه تفکر درباره داده‌ها توسط مفاهیم است که «فهم» نامیده می‌شود و در فرایند شکل‌گیری معرفت مشارکت هر دو قوه ضروری و لازم است. «فکر بدون مضمون تهی و شهود بدون مفاهیم نایبناست... فهم قادر به شهود نیست و حواس قادر به تفکر نیستند، فقط از طریق اتحاد و همکاری هر دوست که معرفت حاصل می‌شود» (ibid., R.75). درباره منبع نخستین معرفت و شناخت در بحث حسیات استعلایی سخن گفتیم، اکنون به بحث در مورد قوانین فاهمه که همان منطق استعلایی است می‌پردازیم.

منطق استعلایی مفاهیم و اصول پیشینی فاهمه را به عنوان شرایط لازم برای اینکه اعیان (یعنی داده‌های شهود حسی) مورد تفکر قرار گیرند بررسی می‌نماید. فاهمه با استفاده از مفاهیم پیشینی که در انبان خود دارد، کثرات پدیدارها را ترکیب می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه اطلاق درست این مفاهیم به ایجاد آن دسته از احکام ترکیبی پیشین می‌انجامد که به عقیده او شرط مقدم استفاده از اندیشیدن و تفکر متعارف درباره طبیعت است. کانت این بخش از منطق استعلایی را «تحلیلات استعلایی» نام می‌نهد و به آن بخش از منطق استعلایی که چگونگی اطلاق نادرست مفاهیم پیشین و صور عقلی بررسی می‌نماید، «جدل استعلایی» می‌نامد که ما در این مقاله به بحث از تحلیل استعلایی می‌پردازیم که در ارتباط با موضوع نگاشته ماست.

کانت برای تبیین مقولات میان دو نوع از احکام تمیز می‌دهد:

الف: احکام ادراکی یا حاصل شده از ادراک که کاشف از تأثری ذهنی است. «این سنگ به نظر من سنگین است.»

ب: احکام تجربی عینی که این حکم اگر صادق باشد برای همه کس صادق است و شرط و قیدی در آن نیست که این حکم اعتبار کلی داشته، یعنی برای همه کس و در نزد همه آگاهی‌ها معتبر است. «این سنگ سنگین است.»

چنان که در تأملات این گونه این دو دسته از احکام را مورد اشاره قرار می‌دهد که:

کلیه احکام ما نخست احکامی هستند ادراکی، یعنی منحصرأ برای خود ما و ذهنیت ما اعتبار دارند و فقط در مرحله بعد می‌خواهیم دلالت جدیدی بیابند - دلالت به یکی از اعیان - و همه وقت نزد خودمان و همه کس اعتبار داشته باشند (Kant, Prolegomena to any Future)

(Methaphysics, p.298). کانت از رهگذر کندوکاو در اعتبار کلی احکام تجربی عینی به کشف مقولات می‌رسد و معتقد است که این مفاهیم محض فاهمه و نه مدرکات صرف، اعتبار عینی و کلی به احکام می‌بخشد (Ibid., p.302).

اکنون باید پرسید این مقولات ماتقدم یا مفاهیم محض فاهمه چند است و کدام است. به اعتقاد کانت در صورتی که همه صورت‌های ممکن احکام تجربی را بتوانیم فهرست کنیم، فهرست جامع کلیه مقولات را به دست آورده‌ایم. کانت در احکام نخست چهار وجهه نظر کلی و متمایز تشخیص می‌دهد و بر حسب آنها احکام را از لحاظ کمیت و کیفیت و نسبت و جهت تقسیم بندی می‌کند. آن گاه ذیل هر یک از این اقسام سه نوع حکم می‌گنجاند و جدول منطقی احکام را به نحو ذیل ارائه می‌کند.

۱. از لحاظ کمیت، هر حکم یا کلی است: هر انسان فانی است.

یا جزئی است: بعضی انسان‌ها فانی هستند.

یا شخصی است: سقراط فانی است.

۲. از لحاظ کیفیت، هر حکم یا ایجابی است: هر انسانی فانی است.

یا سلبی است: چنین نیست که سقراط فانی باشد.

یا عدولی است: سقراط غیر فانی است یا خداوند نامیراست.

۳. از لحاظ نسبت: هر حکم یا حملی است: سقراط انسان است.

یا شرطی است: اگر باران بیارد خیابان خیس می‌شود.

یا انفصالی است: وجود جهان یا به واسطه اتفاق محض است یا ضرورت ذاتی یا علت خارجی.

۴. از لحاظ جهت، هر حکم یا ظنی «احتمالی» است: در کره مریخ حیات هست.

یا قطعی است «اثبات محمول برای موضوع صحیح است»: آهن مغناطیسی است.

یا یقینی «ضروری» است. یعنی محمول برای موضوع ضرورت دارد $2+2=4$.

کانت از این فهرست صور دوازده گانه احکام به مقولات دوازده گانه می‌رسد. احکام ادراکی همه صورت‌های منطقی فهرست شده را دربر نمی‌گیرد و با این عنوان که صرفاً مشعر بر ادراکات هستند نمی‌توانند کلی یا سالبه یا شرطی یا ظنی باشند. در این احکامی که ما در آن تصورات را وحدت بخشیده‌ایم، کانت در این ترکیب یا یگانه‌سازی، ارکان زیر را تشخیص

می‌دهد. نخست باید کثرات تصورها داده شود - یعنی داده‌هایی که ادراک شده یا به یاد آمده یا تخیل شده است - زیرا بدون کثراتی که بخواهیم به آنها وحدت بدهیم، عمل ترکیب امکان پذیر نخواهد بود. دوم اینکه این تصورات باید با تخیل که عمل کورکورانه ولی ضروری ذهن است (Kant, Critique of Pure Reason, R.91, B.103)، به نحو شایسته همه یکجا جمع شوند. در مرحله سوم با اطلاق مفاهیم، وحدت ترکیبی لازم - یعنی دلالت عینی - به این مجموعه داده می‌شود.

پس اطلاق مقولات به معنای عینیت بخشیدن از طریق وحدت دادن به کثرات ادراک محض است. به صرف حکم کردن محال است به چیزی عینیت بخشید، مگر آنکه چیزی که از این عینیت برخوردار می‌شود - یعنی عین در مقابل صرفاً مجموعه‌ای از تأثرات ذهنی - قبلاً در ادراک ساخته شده باشد. هیچ عینی در ادراک وجود نخواهد داشت مگر آنکه با اطلاق یکی از مقولات به آن عینیت ببخشیم. هیچ خاصیت عینیت وجود نخواهد داشت مگر آنکه با وحدت دادن به کثرات محض، عینی در ادراک بسازیم. ساختن عین در ادراک و اطلاق مقوله دو جنبه مختلف از یک عمل‌اند (کرنر، ص ۱۸۳).

آنچه به اجمال در باب روش استنتاج مقولات از جدول احکام می‌توان گفت این است که هر حکم تجربی عینی را که اخذ و مفهومی را پیدا کنیم، اگر اطلاق نشود آن حکم به حکم ادراکی صرف مبدل خواهد شد و بهره‌ای از عینیت نخواهد داشت. چون هر حکم تجربی عینی از لحاظ صوری دارای کمیت و کیفیت و نسبت و جهت است، باید چهار مفهوم موجود باشد که چنین اثری ببخشد. اگر معادله‌ای داشته باشیم به این عبارت که حکم تجربی عینی O منهای مقوله $X =$ حکم ادراکی، این معادله به ازای هر یک از مقادیر O دارای چهار جواب و به ازای کلیه مقادیر ممکن O دارای دوازده جواب خواهد بود.

چنانچه این حکم را که می‌گویید «این جوهری است با خاصیت‌های عرضی» از این حکم که می‌گویید «این سنگ سنگین است» کم کنیم، حکم ادراکی، «این سنگ به نظر من سنگین می‌رسد» به دست می‌آید؛ پس مقوله مندرج در حکم حملی مورد نظر یا هر حکم حملی دیگر مقوله «جوهر و عرض» است.

چنانچه حکمی را که می‌گویید «این یکی از مصادیق نسبت علت و معلول است» از حکم دیگری که می‌گویید «اگر آفتاب بتابد سنگ ضرورتاً گرم می‌شود» کم کنیم، این حکم به

دست می‌آید: «چنین به نظر من می‌رسد که اول آفتاب روی سنگ می‌تابد و سپس سنگ گرم می‌شود»؛ پس مقوله مندرج در حکم شرطی مورد نظر و هر حکم شرطی مقوله «علیت» است و به همین ترتیب کانت جدول مقولات را به نحو ذیل از جدول احکام استنتاج می‌کند.

جدول استعلایی مفاهیم فاهمه

۱. کلی	مقوله وحدت	} ۱. مقولات کمیت: احکام
۲. جزئی	مقوله کثرت	
۳. شخصی	مقوله تمامیت	
۱. ایجابی	مقوله واقعیت	} ۲. مقولات کیفیت: احکام
۲. سلبی	مقوله سلب	
۳. عدولی	مقوله حصر	
۱. حملی	مقوله جوهر و عرض	} ۳. مقولات نسبت: احکام
۲. شرطی	مقوله علیت و معلولیت	
۳. منفصل	مقوله مشارکت (فعل و انفعال)	
۱. ظنی	مقوله امکان عام و امتناع	} ۴. مقولات جهت: احکام
۲. تحقیقی	مقوله وجود و عدم	
۳. ضروری	مقوله وجوب و امکان خاص	

وجه اطلاق مقولات فاهمه بر داده‌های حسی (شاکله‌سازی)

مهم‌ترین و بارزترین نقش زمان در فلسفه نظری و بحث معرفت کانت در شاکله‌سازی آشکار می‌شود. دو قوه حس و فاهمه هر چند که به ظاهر مستقل از یکدیگرند، اما به شدت محتاج همدیگر نیز هستند چرا که « فاهمه بدون داده‌های حسی، تهی و حس بدون مقولات فاهمه نایبناست» (Kant, Critique of Pure Reason, R.B75).

به اعتقاد کانت انتقال ابژه‌ها و متعلقات شهودی به مرحله مفاهیم و اندراج آنها تحت مفاهیم معین گوناگون، محتاج واسطه‌ای است که خود از یک سو با مفاهیم محض فاهمه و از سوی دیگر با شهودات حسی سنخیت و تجانس داشته باشد و بدین ترتیب با قرار گرفتن میان حساسیت و فاهمه سبب برقراری نوعی تجانس میان این دو مرحله گردد، قوه‌ای که چنین وظیفه‌ای را بر عهده دارد، قوه تخیل است و عامل واسطه‌ای که توسط این قوه هر شهود معینی را به مفهوم متناظر آن مرتبط می‌سازد، شاکله نام دارد و زمان عهده‌دار انجام چنین نقشی است. زمان حلقه واسطی است که دو رکن فاهمه و حساسیت را به هم پیوند می‌زند. زمان از یک سو با مفاهیم محض فاهمه مشابهت دارد، زیرا امری ماتقدم و در نتیجه ضروری و کلی است و از سوی دیگر با شهودات حسی تجانس دارد، زیرا زمان امری است که در هر تصویر تجربی موجود است. شهود بودن و محض بودن زمان آن را قادر و قابل می‌سازد تا هم در شهود حسی و هم در فاهمه حضور داشته باشد و این دو را به هم متصل سازد. زمان این قابلیت را دارد که به صورتی استعلایی انواع مختلف تعینات متعین شود و هر تعینی از زمان شهود حسی همراه با آن را، برای اندراج در ذیل یکی از مفاهیم فاهمه مناسب می‌سازد. فی المثل توالی یکی از قابلیت‌های زمان است و در توالی میان زوال آن قبل و ظهور آن بعد، رابطه‌ای ضروری برقرار است، بدین معنی که برای آمدن آن بعد، آن قبل باید بالضروره معدوم شود.

کانت این ضرورت حاکم بر توالی را در آنات زمان، یک تعین استعلایی از زمان می‌داند و معتقد است شهود حسی با وساطت چنین تعینی از زمان به سوی مقوله یا مفهوم محض علیت نامیده می‌شود و در ذیل آن مندرج می‌گردد. شاکله‌سازی نه کار حس است و نه کار فاهمه، بلکه کار قوه خیال است که در حکم قوه سومی میان حس و فاهمه قرار دارد. زمان همانند یک سیم نازک نامریی است که با شکل خود و به تعبیر کانت با تعین استعلایی خود، شهود حسی را که همچون خمیری بی‌شکل است، قابل آن می‌سازد تا یکی از قالب‌های منطقی ذهن یا مفاهیم محض فاهمه را بپذیرد و در ذیل آن مندرج شود (کانت، ص ۴۸، ۴۹).

بررسی تطبیقی معقولات ثانیه و مقولات فاهمه کانتی

در بخش نهایی این نوشتار، پس از آنکه به نحو نسبتاً مبسوط و مفصلی معقولات در فلسفه اسلامی و مقولات فاهمه کانتی را بحث و بررسی کردیم، می‌بینیم چه تشابه‌ها و افتراق‌هایی را بین این دو نظر می‌توان یافت و آیا می‌توان از تطبیق بین آنها سخن گفت یا نه. سعی می‌کنیم در این نوشتار به نکات ظریفی که از تطبیق این دو رویکرد می‌توان به دست آورد اشاره کنیم.

مقولات فاهمه و مقولات ثانیه منطقی

اگر بحث مقولات و نظریه شناخت کانت را تبیین نوعی انطباق و توافق لایه فعالیت ذهن با لایه عمیق‌تر دیگری از خود ذهن بدانیم، باید آن را در زمره مقولات ثانیه منطقی قرار دهیم؛ چنان که شهید مطهری در مورد برخی از مقولات کانتی بر این اعتقاد بود (مطهری، مجموعه آثار، ص ۳۱۵). چنان که کانت جدول مقولات را در تناظر یا جدول منطقی احکام پی می‌ریزد و در جدول منطقی احکام سخن از مقولات ثانی منطقی و نه فلسفی است و اگر مقولات را ما حاصل فعالیت ذهن در جدول احکام تلقی کنیم، تردیدی در این نکته باقی نمی‌ماند که مقولات فاهمه را مقولات ثانیه منطقی بدانیم.

در ارتباط با عینیت اشیا نیز چنان که اشاره شد کانت آن را با توجه به عناصر پیشینی قابل تحقق دانسته و آن را امری نفس الامری نمی‌داند و ابژه شدن به معنای وحدت بخشی من استعلایی و اعمال و به کارگیری مفاهیم پیشینی بر داده‌های شهود حسی است و مراد او از عینیت کلیت و ضرورت احکام پیشینی صادر شده از سوی ذهن است و مقولات عامل پیوند ضرورت و کلیت در داده‌های حسی است؛ پس عینی بودن به معنای اعتبار عمومی و بین‌الذهانی داشتن است (کانت، ص ۱۲۸). پس مراد کانت از عینیت انطباق مدرکات حسی با قواعد ضروری و پیش ساخته ذهن است، در نتیجه مقولات عامل نظام بخش مدرکات ذهنی است که خاستگاه آن ذهن است و ادعای کانت در باب اینکه ترجیح می‌دهد خود را ایدئالیست استعلایی بنامد و بداند و خود را از اتهام ایدئالیسم تبرئه کند شاهد دیگری بر این مدعاست که مقولات کانتی را می‌توان با مقولات ثانیه منطقی آشنا کرد و در کنار هم نهاد. کانت گر چه تلاش فراوانی کرده که مسیر خود را از ایدئالیست‌ها با قائل شدن به نومن جدا کند و بین خود و آنها فاصله‌ای در اندازد لکن با توجه به نظام فلسفی کانت قائل

شدن به نومن را نمی‌توان چیزی جز یک فرض تحکمی تلقی کرد که به نحوی می‌خواهد خود را پشت نقاب رئالیسم پنهان و آبرویی برای خود کسب کند و به همین دلیل کانت نتوانسته رد پای نومن را در انقلاب کپرنیکی‌اش نشان دهد، لذا مورد انتقاد فیخته و هگل نیز قرار گرفته است. مگر تبدیل شیء به متعلق شناخت می‌تواند گره از کار فرو بسته معرفت و شناخت بگشاید و راهکاری نوین برای معضل معرفت قرار بگیرد الا اینکه آن را پیچیده‌تر و امروزی‌تر ساخته است.

به هر روی، عین را ذهنی کردن و آن را ناشی از فاعل شناسا دانستن، ایدئالیسم است که البته کانت با قید «نقدی» «صوری» و «استعلایی» آن را پذیرفته است و شیء دایر مدار عناصر پیشینی ذهن ما قرار می‌گیرد و برای «عینیت» حیثیتی مستقل از ذهن نمی‌توان تعریف کرد و از این حیث مقولات کانتی مقارنت و مشابهت بیشتری با مقولات ثانیه منطقی می‌یابند، چرا که پا را فراتر از ذهن نمی‌گذارد و اطلاق مقولات ذهنی بر داده‌های ذهنی در ساحت ذهن صورت می‌گیرد و هیچ ربط و نسبتی با خارج پیدا نمی‌کند و یا حداقل با توجه به نظام فلسفی خویش از ربط و نسبت آن با خارج توجیه مقبول و معقولی ارائه نمی‌دهد.

مقولات فاهمه و مقولات ثانیه فلسفی

آنچه در باب سنخیت مقولات با مقولات ثانیه فلسفی می‌توان گفت این است که کانت در پی طرح پروژه‌ای است که علم و معرفت و شناخت کلی و ضروری ما را که در ریاضیات و فیزیک رخ می‌دهد، توجیه و برای آن محمل عقلانی و برهانی ارائه کند، لذا او در نظام فلسفی خود گزاره‌هایی از این دست را ترکیبی و نه تحلیلی می‌داند و ریشه‌های آنها را در تجربه جستجو کرده، کلیت و ضرورت آنها را از دل مقولات بیرون می‌کشد و لذا او در فرایند جریان شناخت فقط بر ذهن اتکا نمی‌کند که ما فلسفه او را ایدئالیستی از نوع بارکلی بدانیم و مقولات او را با مقولات ثانیه منطقی یکی بدانیم. به همین دلیل است که کانت خود را رئالیسم تجربی نام می‌نهد و از اتهام ایدئالیست بودن تبری می‌جوید. در نظریه معرفت کانت، تجربه عینی است که علت برای شهود داده‌های حسی شده است و عینیت شناخت ما تا حدودی در ظل و سایه آن تضمین می‌شود و لذا نوعی عینیت و خارجیت را می‌توان در فلسفه او ملاحظه کرد.

وانگهی نقش شهود در کانت تحقق بخش عینیت است، هر شیء جزئی اصولاً در شهود داده شده و یا قابل ارائه در شهود است و لذا کانت در بحث پیش یابی‌های ادراک حسی، اجسام پیرامون ما را، صرفاً نه مجموعه‌ای از احساس‌ها، بلکه اعیانی می‌داند که مستقل از ادراک ذهنی در فضای ذهن قرار دارند و علت از برای احساس‌های ما هستند (Kant, Critique of Pure Reason, B,208.209).

پس با توجه به جزمیتی که کانت در فرض شیء فی نفسه و نومن و تأثیر آن بر حصول ادراکات دارد و نیز از آن جایی که عامل شهود حسی در کنار مقولات فاهمه شناخت را ایجاد می‌کند و ماده شناخت را از عالم پدیداری اخذ می‌کند و صورت آن را از پیش یافته‌های ذهنی می‌گیرد، مشابهت مقولات فاهمه کانتی را با مقولات ثانیه فلسفی آشکارتر می‌سازد و تطبیق و بلکه انطباق آنها را با یکدیگر تقویت می‌کند.

در پایان این مقال برای اینکه این بحث را به نحو مستوفی و منقح ارائه کرده باشیم به نحو کلی به چند مورد از موارد تشابه و اختلاف مقولات فاهمه با مقولات ثانیه اشاره می‌کنیم: شاید بتوان نکات ذیل را از جمله موارد تشابه میان این دو نگرش ذکر کرد:

۱. چنان که اشاره شد کانت طرح مقولات فاهمه را که در تعبیری دیگر از آن به عنوان امری پیشینی می‌توان یاد کرد، برای عینیت بخشیدن به تصورات و تأثرات ذهنی و کلیت و ضرورت بخشیدن به آنها - و به عبارت دیگر برای فرار از دام ایدئالیسم - پیش نهاده است، لذا از این جهت که مقولات ثانیه فلسفی هم در نظر فیلسوفان اسلامی منشأ انتزاع دارند و نحوه‌ای وجود - ولو نه به نحو وجود نفسی بلکه به وجود ربطی - برای آنها در عالم خارج می‌توان تصویر کرد، لذا می‌توان در یک بیان - البته با کمی تسامح - اکثر مقولات فاهمه کانتی همچون وحدت، کثرت، علیت، معلولیت، امکان، امتناع، وجود و عدم را مقولات ثانیه فلسفی قلمداد کرد، زیرا در هر دو دیدگاه برای آنها عینیت و خارجیتی تعریف شده است.
۲. توجه به مراتب طولی داشتن تصورات و مفاهیم و اصطلاحاً اول و ثانی دانستن آنها و نیز اینکه مقولات ثانی در درجه دوم تعقل هستند در نزد هر دو فیلسوف دیده می‌شود. لازمه این سخن توجه به ذومراتب بودن ذهن است که در هر دو فلسفه مورد توجه و عنایت بوده است. کانت به این نکته در موارد متعددی اشاره می‌کند که برخی

مفاهیم ناظر به شهود حسی هستند، اما پاره‌ای دیگر متعلقشان خود مفهوم دیگری است (*ibid.*, B. 93) و حتی شاید بر همین اساس بتوان گفت که برخی شارحان و مفسرین کانت مفاهیم تجربی را محمول درجه اول^۱ و مقولات را محمول درجه دوم^۲ نامیده-اند (هارتناک، ص ۸۶).

۳. در هر دو فلسفه، ذهن در مقام حصول مقولات ثانیه و مقولات فعالیت دارد و منفعل صرف نیست چنان که در فلسفه کانت این ویژگی در مقولات سوم که حاصل پیوند دیالکتیکی مقوله اول و دوم در جدول مقولات است ظهور و جلوه بیشتری می‌یابد) مثلاً مقوله تمامیت حاصل پیوند دیالکتیکی بین دو مقوله وحدت و کثرت است (

۴. مقولات فاهمه کانتی دارای سه ویژگی کلیت، ضرورت و محض بودن‌اند که آنها را از مفاهیم تجربی متمایز می‌سازد. منظور از کلیت این است که بر خلاف مفاهیم تجربی اختصاص به چیز معینی ندارد و مراد از ضرورت این است که در فرایند شکل‌گیری شناخت لازم و ضروری است و منظور از محض بودن این است که مشروط و موقوف به تجربه نیست و بدیهی است که این ویژگی‌ها را در مقولات ثانیه فلسفی نیز می‌توان سراغ گرفت .

۵. هیچ یک از مقولات فاهمه و مقولات ثانیه واجد صورت حسی و خیالی نیستند و تصویری حسی و یا خیالی از آن در موطن ذهن وجود ندارد، بلکه هر دو مفاهیمی هستند که به کار شناخت می‌آیند و شناخت ما را از جهان خارج تمشیت می‌بخشند .

۶. شباهت دیگری که بین این دو نظر می‌توان یافت این است که هم مقولات ثانیه فلسفی و هم مقولات فاهمه کانتی هیچ یک در خارج وجود مستقل نداشته و به وجود نفسی موجود نیستند و خارج ظرفی برای وجود نفسی آنها محسوب نمی‌شود و به تعبیری دیگر اینها فاقد وجود مستقل و نفسی هستند و نمی‌توان ما به‌ازاء مستقلی در خارج برای آنها تصویر کرد.

۷. هم کانت و هم فیلسوفان مسلمان شناخت عالم خارج را به این معنی که هر چه در ذهن است باید در جهان خارج نیز موجود باشد نمی‌گیرند و عینیت داشتن شناخت را به معنای ما به‌ازاء مستقل داشتن هر یک از مفاهیمی که در ذهن است نمی‌دانند.

۸. هم کانت و هم فیلسوفان مسلمان از تجربه حسی شروع و مواد خام شناخت را از تجربه و حس اخذ می‌کنند و چنان که اشاره شد فیلسوفان مسلمان چهار مرتبه را در فرایند شکل‌گیری شناخت و معرفت مورد توجه قرار می‌دهند، در حالی که در کانت حس به همراه فاهمه به کار شناخت می‌آید و در همان مرحله نیز خلاصه می‌شود و فرا رفتن از آن افتادن در دام دیالکتیک و قضایای جدلی طرفین است.

اما آنچه که در تفاوت و اختلاف میان این دو رویکرد می‌توان گفت بدین شرح است :

۱. کانت با تفکیک بین نومن و فنومن و یا پدیدار و شیء فی نفسه، محدودهٔ اطلاق مقولات را در سطح پدیدارها ذکر می‌کند و آنها را صرفاً بر پدیدارها قابل اطلاق دانسته و فراروی از آن و اطلاق آن بر اشیا فی نفسه را گرفتار آمدن در جدلیات و مغالطات و تعارضات عقل محض می‌داند، لکن معقولات ثانیه در سنت فلسفه اسلامی بر همهٔ موجودات و به همهٔ مراتب و درجات هستی اطلاق می‌شود و وصف برای همهٔ این موجودات در تمام مراتب هستی می‌تواند قرار بگیرد. لذا در سنت فلسفه اسلامی معقولات ثانیه فلسفی را هم به ضعیف‌ترین موجود (هیولای صرف و مادهٔ اولی) و هم به کامل‌ترین و بالاترین و برترین موجود (خدای متعال) می‌توان اطلاق کرد در حالی که مقولات فاهمه کانتی فاقد این اطلاقات نامحدود هستند و منحصرأ بر پدیدارها قابلیت اطلاق دارند.

۲. عینیت و خارجیتی که از طریق احکام تألیفی پیشین و به تبع آن مقولات فاهمه برای آنچه که از طریق داده‌های حسی برای انسان به دست آمده، تضمین می‌شود، عینیت و خارجیت پدیداری و فنومنال است، اما آن عینیتی که معقولات ثانیه فلسفی و به تبع آن موصوفات آنها دارا می‌باشند، عینیت و خارجیت نفس الامری است.

۳. کانت تعداد مقولات را منحصر به آنچه که از احکام دوازده گانه استنتاج می‌شود می‌داند، هر چند که متفرعاتی برای آنها قائل می‌شود، چنان که در تأملات می‌گوید، پس از آن که مفاهیم محض فاهمه را به دست آوردم، بی‌هیچ تردید دانستم که این تعداد و نه بیش و کم از مقولات است که به کل شناخت ما از اشیا توسط فاهمه محض تقوم می‌بخشد. اما حق افزودن همهٔ مفاهیم متفرع از آنها را برای خود

محفوظ دانستم، خواه آن مفاهیم از ارتباط مقولات با یکدیگر حاصل شود؛ خواه در ارتباط با صورت‌های محض پدیدار « زمان و مکان » یا با ماده آنها مادام که هنوز تعیین تجربی نیافته باشند (کانت، ص ۱۶۸)، اما نزد فیلسوفان مسلمان از انحصار و محدودیت مقولات ثانیه سخنی به میان نیامده و امکان افزایش مقولات همواره جود دارد .

۴. کانت مقولات را صورت‌های پیشینی ذهن می‌داند و آنها را در اعماق ذهن جستجو می‌کند، لذا به تعبیری این مقولات را پیش ساختارهای ذهن پیش از هرگونه ارتباط و ربط و نسبت با خارج می‌داند که ذهن آنها را بر خارج تحمیل می‌کند در حالی که مقولات ثانیه فلسفی در خارج منشأ انتزاع دارند و یا خارج ظرف وجود آنهاست و این گونه نیست که ذهن از پیش خود آنها را بر خارج تحمیل کرده باشد. لذا از یک سو مقولات فاهمه کانتی تشابهی با مقولات ثانیه منطقی دارند که ساخته ذهن هستند و در ظرف ذهن موجودند و ریشه و پیشینه ذهنی فعالیت‌های منطقی ذهن‌اند و آنچه در ذهن موجود است - و به تعبیر کانت برای انسان پدیدار گشته است - متصف به آن می‌گردد و از سوی دیگر مسانختی با مقولات ثانیه فلسفی دارند که پدیدارها عینی - هر چند که در فلسفه کانت عینیت در پدیدارها ظهور و بروز می‌یابد - به این مقولات متصف می‌شوند.

۵. در دیدگاه کانت نحوه خاص وجود انسان، موجب تناهی و محدودیت درک انسان از عالم می‌شود و انسان همواره وجود را از منظر انسانی و مشروط به شرایط خاص انسان می‌شناسد و در نتیجه ادراک او محدود به توانایی‌های انسان در فهم و درک عالم است و انسان با عینک فاهمه و شهود حسی به دیدار جهان خارج می‌رود و آن را ملاقات می‌کند، اما در نظر فیلسوفان اسلامی به انسان از منظر وجودی نگریسته‌اند و ادراک آدمی و شهود او از عالم شأنی از شئون وجود و مرتبه‌ای از مراتب هستی است و مقولات ثانیه فلسفی شأن وجودی داشته (به این معنی که صرفاً امری ذهنی نیست آن گونه که کانت همه مقولات فاهمه را ذهنی می‌داند) و آنها را نمی‌توان صرفاً در حد ابزارهایی که ذهن برای شناسایی عالم خارج به کار می‌برد فرو کاست .

۶. کانت از رهگذر زمان که شرط پیشینی هر شهود حسی درونی و بیرونی است، اطلاق مقولات فاهمه را بر داده‌های حسی توجیه می‌کند - چنان که در بحث شاکله‌سازی

کانت اشاره شد - و آنچه در خارج از قلمرو حس قرار داشته باشد، زمان‌مند نیست و لذا در تور شناخت و معرفت آدمی قرار نمی‌گیرد، قابلیت برای اطلاق مقولات فاهمه نخواهد داشت، اما مقولات ثانیه فلسفی گر چه اولاً و بالذات با واقع متصل و مرتبط نیستند، اما اطلاق آنها بر امور واقعی و خارجی نیازمند شهود حسی زمان به عنوان شرط پیشینی شناخت و زمان‌مند کردن متعلقات شناخت نیست.

نتیجه‌گیری

البته تردیدی در این نکته نمی‌توان داشت که آنچه در تطبیق مقولات ثانیه و مقولات فاهمه کانتی در این مقال اشاره شد، اندکی با تسامح و نادیده انگاشتن اختلاف نظرهای آنها در مبانی و بنیان‌های نظری دو سنت فلسفی است و اگر تأکیدی بر این مبانی و بنیان‌های انسان‌شناسانه و هستی‌شناسانه این دو مکتب فکری و فلسفی شود، سخن گفتن از تطبیق را صعب و دشوار می‌سازد و زمینه‌ای برای تطبیق این دو نگاه و نظر فراهم نمی‌آورد، ولی از این نکته نیز نباید غفلت کرد که در فلسفه تطبیقی - اگر امکان و وقوع چنین فلسفه‌ای را بپذیریم - گریز و گزیری از آن نیست که با نگاهی همدلانه تطبیق اندیشه‌ها و افکار فیلسوفان را بازبینی کنیم، والا راهی برای تطبیق و فلسفه تطبیقی گشوده نخواهد شد و حتی شاید از امکان آن نیز دیگر نتوان سخن گفت.

توضیحات

1. first order predicables
2. second order predicables

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیر طوسی و قطب الدین رازی، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- _____، *کتاب الحدود*، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- شیرازی، سیدرضی، *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.

- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- کانت، امانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴.
- کرنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۸۳.
- _____، شرح مختصر منظومه، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۱.
- هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه دکتر غلامعلی حداد عادل، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸.
- یاسپرس، کارل، کانت، ترجمه عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، کتابخانه ظهوری، ۱۳۷۲.
- Kant , Immanuel , *Critique of Pure Reason* ,Translated by Norman Kemp Smith, Martins Press , 1929.
- _____, *Prolegomena to any Future Methaphysics* , Manchester University Press , 1971.

همواره برای همه اذهان مطرح است و از این رو پرسشی فراگیر است. از طرف دیگر، این پرسش در کلام و فلسفه و عرفان مطرح است و این امر گویای سطوح گوناگون و عمق این پرسش است. از طرف سوم، این پرسش در نوع نگاه و جهان‌بینی آدمی تأثیر به سزا دارد و از این رو پرسشی بنیادی است. همچنین این بحث در متون دینی وارد شده است. از جمله در حدیث قدسی است که حضرت داود علیه السلام از حق تعالی پرسید: *لِمَ خلقت الخلق؟* یعنی خداوند از چه روی جهان را آفریدی؟ علی‌هذا بحث در باره غایت مطلوب در ایجاد عالم، بحثی فراگیر، عمیق و بنیادی است.

نظر علامه رفیعی (ره) در این یادداشت کوتاه به بحث حکمی و فلسفی معطوف است، لیکن تنقیح و تبیین بحث ایجاب می‌کند که به اختصار به تلقی کلامی این بحث پرداخته شود.

اندیشه‌های کلامی در تحلیل افعال الهی

می‌دانیم که مبانی فکری متکلمان در تحلیل افعال باری تعالی به مسئله حسن و قبح ارجاع می‌شود و چون آراء متکلمان در این مسئله متفاوت است، پاسخ ایشان بدین پرسش نیز متفاوت شده است.

برخی از متکلمان بر آنند که فعل فاعل مختار بر حسب عقل یا شایسته سرزنش و قبیح است و یا درخور سرزنش نیست و حسن است. متکلمانی چون قاضی عبدالجبار (متوفای ۴۱۵ ق)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، علامه حلّی (م ۷۲۶ ق) و ملا عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) از این دسته‌اند. بیان خواجه طوسی (م ۷۶۲ ق) در *تجريد الاعتقاد* چنین است:

الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبیح و الحسن اربعة (حلّی، کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، ص ۳۰۲).

ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز در تبیین حسن و قبح عقلی می‌گوید:

مراد از حُسن فعل آن است که فاعل آن فعل، مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبح فعل آن است که فاعل آن به سبب آن مستحق مذمت و تندیم گردد... و مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، گرچه شرع بر آن وارد نشده باشد (ص ۵۹).

از نظر این دسته از متکلمان، خداوند فاعل مختار و حکیم است و حکیم، فعل قبیح انجام نمی‌دهد، فعل بی‌غرض نیز عبث و قبیح است و لذا از خداوند صادر نمی‌شود. علی‌هذا خداوند

در افعال خود غرض دارد و چون خدای متعال، تمام و فوق تمام و منزه از هر گونه نقص می‌باشد پس غرض الهی به خودش بر نمی‌گردد و به خلق برمی‌گردد. نتیجه آنکه غرض و غایت باری تعالی در خلق، ایصال نفع به مخلوقات است. بیان خواجه طوسی در این زمینه کوتاه و گویاست: و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده اليه (حلی، کشف المراد، ص ۳۰۶؛ نیز رک. *انوار الملکوت*، ص ۱۵۰؛ شیخ طوسی، ص ۱۰۷؛ قاضی عبدالجبار، ص ۸۰).

این نظریه کلامی از جهات متعدد مورد نقد حکما واقع شده است. از جمله اینکه حسن و قبح عقلی در حوزه فاعلیت آدمی جاری است و در باره خداوند شمول ندارد. دیگر آنکه رساندن نفع به مخلوقات، فاقد شأنیت غرض بودن برای حق تعالی است، زیرا هم چنان این پرسش قابل طرح است که چرا خداوند می‌خواهد به مخلوقات نفع برساند؟ در واقع این پرسش هنوز پاسخ تام خود را باز نیافته است و تنها وقتی پاسخ نهایی را خواهد یافت که به کمالی که به فاعل برمی‌گردد دلالت نماید (ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۳۰۵). تسلسل غایات و انتقای آفرینش نیز از دیگر انتقادات حکما بر این نظریه است (فیض کاشانی، ص ۶۱)، زیرا آنچه به عنوان غرض برای فاعل در نظر گرفته می‌شود تا وقتی به فاعل ارجاع نگردد، غرض متوسط (نه غرض نهایی) خواهد بود و از این رو، خود، محتاج غرض و غایت دیگری است. این غرض نیز اگر به ذات فاعل ارجاع نشود نیازمند غرض دیگر بوده و بدین ترتیب تسلسل ایجاد می‌شود. روشن است که با فرض تسلسل در غایات و فقدان غرض نهایی هیچ فعلی از فاعل مختار صادر نخواهد شد. بر این اساس از خدای متعال نیز هیچ مخلوقی صادر نشده و آفرینش منتفی می‌شود. اما دسته دیگر از متکلمان منکر حسن و قبح عقلی و قائل به حسن و قبح شرعی هستند. از نظر این دسته، اراده و فرمان حق تعالی - هر چه که باشد - عین حُسن است و هر آنچه را که خداوند از آن نهی کرده، قبیح است. بدین ترتیب حتی اگر فرض شود خدای سبحان بهترین بندگان خود را به دوزخ و بدترین آنها را به بهشت ببرد عین خوبی و نیکویی است. اشعری (م ۳۲۴ ق) جوینی (م ۴۷۸ ق) تفتازانی (م ۷۹۳ ق) و شریف جرجانی (م ۸۱۶ ق) از این دسته‌اند.

علی‌هذا از نظر این دسته از متکلمان، حُسن و قبح ملاک فعل الهی نیست، بلکه فعل الهی ملاک حسن و قبح است، لذا چرایی در افعال خداوند جاری نیست و اراده الهی، مطلق و آزاد است.

این دسته از متکلمان دلایل متعددی برای نفی داعی و غرض از حق تعالی ارائه کرده‌اند. از جمله اینکه فرض هرگونه داعی و غرض برای حق تعالی، محدود کننده قدرت مطلقه و اراده آزاد باری تعالی و مستلزم جبر و ایجاب است. حاصل سخن فخر رازی (م ۶۰۶ ق) در این خصوص چنین است که صدور فعل از فاعلِ قادر مختار یا محتاج داعی است و یا محتاج داعی نیست. اگر صدور فعل محتاج داعی باشد یا با وجود داعی به حد ضرورت و وجوب می‌رسد و یا به حد ضرورت نمی‌رسد. حالت اول، موجب شدن فاعل را در پی دارد که بر خلاف فرض است که فاعل، قادر مختار است و حالت دوم نیز باطل است، زیرا فعل تا به حد ضرورت نرسد، صادر نمی‌شود. پس جز آن باقی نمی‌ماند که فاعل قادر مختار، نیازمند داعی نیست).

غزالی (م ۵۰۵ ق) نیز بر آن است که اراده فاعلِ قادر مختار، آزاد است و تحت هیچ گونه داعی و غرض نیست (غزالی، ص ۵۷).

دلیل دیگر این دسته از متکلمان چنین است که فاعلِ دارای غرض، ناقص است و درصدد تحصیل کمالی است که فاقد آن است. بنابراین اگر خدای متعال دارای غرض باشد ناقص خواهد بود، در حالی که خدای متعال از هرگونه نقص منزه است (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۵۴۳؛ تفتازانی، ج ۴، ص ۳۰۱؛ جرجانی، ج ۸، ص ۲۰۳).

این نظریه متکلمان نیز مورد نقد حکما واقع شده است، زیرا نفی داعی از فاعل مختار و تعلق اراده به یک طرف بدون هیچگونه داعی مستلزم ترجیح بدون مرجح و محال است و چنین تصویری از اراده چیزی جز هوس و هذیان () نیست. توضیح مختصر اینکه وقتی فاعل قادر مختار فعلی را انجام می‌دهد، پیش از آن، آن را ترجیح داده است و فرض ترجیح بدون علت رجحان (مرجح) ناممکن است. مرجح نیز چیزی جز همان غایت و غرض نیست. به بیان دیگر تعلق اراده به یک طرف بدون علت، به بهانه اراده آزاد مستلزم معلول بدون علت است که بطلان آن بدیهی است.

و اما این مطلب که غرض و غایت داشتن دلالت بر نقص فاعل دارد، گرچه در برخی موارد صحیح است، اما همواره چنین نیست. توضیح این مطلب پس از این خواهد آمد.

اندیشه حکمی در تعلیل افعال الهی

اینکه پس از طرح کلامی بحث به تلقی حکمی و فلسفی آن مطابق با یادداشت علامه رفیعی (ره) می‌پردازیم:

متن: اعلم انه قد اختلفا تعابیرُ الحكماء المتألهين عن حقيقة الغاية المطلوبة في ايجاد العالم . فقال بعضهم انّ الغاية و الداعی هو العلمُ بالنظام الخیر و قال بعضهم انه نفسُ ذاته الحقّة الواجبيّة عبّر بعضهم انه صرفُ الجودِ والاحسان .

تعبیر حکمای الهی در باره حقیقت غایت مطلوب در آفرینش، متفاوت است. برخی از ایشان گفته‌اند: غایت و داعی، علم به نظام خیر است و برخی دیگر گفته‌اند: غایت و داعی، ذات حقّه واجب تعالی است و برخی نیز تعبیر کرده‌اند که غایت و داعی، صرف جود و احسان است.

بیان حکما در تعلیل افعال الهی با توجه به پیشینه کلامی آن بر دو محور استوار است. نخست آنکه فاعل قادر مختار در افعال خود دارای داعی و غرض است، زیرا چنان که گذشت تعلق اراده به یک طرف، بدون داعی و غرض مستلزم معلول بدون علت است که محال است. دوم آنکه خداوند متعال از هر گونه نقص منزّه است و همه کمالات را به طور نامحدود واجد است. بنابراین غرض و غایت الهی هیچ گونه کمالی را برای خداوند در پی ندارد.

به نظر می‌رسد چنین تحلیلی مشتمل بر تناقض است، زیرا از یک سو خداوند را دارای غرض می‌داند و غرض نیز جز به فاعل بر نمی‌گردد و از دیگر سو بر آن است که هیچ کمالی به حق تعالی بر نمی‌گردد. پس از این در این باره سخن خواهیم گفت. به هر روی تعبیر حکما در تعلیل افعال الهی متفاوت است.

تعبیر برخی از حکیمان آن است که غایت الهی در آفرینش، «علم به نظام خیر» است و تعبیر برخی دیگر آن است که «حقیقت ذات الهی» غایت ایجاد عالم است و برخی نیز آن را «جود و احسان محض» دانسته‌اند. البته باید توجه داشت که چه بسا هر سه تعبیر فوق در کلام یک حکیم به کار رفته باشد، لیکن ممکن است هر حکیمی بر یکی از تعبیر فوق تأکید بیشتری نماید. در اینجا به برخی از تعبیر متفاوت حکما در حدود گنجایش این مقاله اشاره می‌کنیم:

فارابی (م ۳۳۹ ق) تصریح می‌کند که غایت در فعل الهی، حقیقت ذات الهی است (فارابی، ص ۱۲۷). ابن سینا (م ۴۲۸ ق) نیز بر آن است که غایت الهی، ذات اوست (ابن سینا، التعلیقات، ص ۸۰). ابن سینا خیریت ذات را نیز منشأ آفرینش دانسته و می‌گوید سبب

نظام خیر در موجودات، خیریت ذات الهی است (همان، ص ۱۲۵). وی بر آن است که خدای متعال عالم به نظام خیر و علت نظام خیر و راضی به آن است و این همان معنای عنایت است (همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۴۵۰). میرداماد (م ۱۰۴۱ ق) نیز علم حق تعالی به نظام اکمل را که عین ذات الهی است، داعی در فعل الهی معرفی می‌کند (میرداماد، ص ۳۳۲). ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق) نیز گاه ذات حق تعالی (الاسفار الاربعه، ص ۲۸۱) و گاه علم حق تعالی به نظام احسن (همان، ص ۲۷۳)، و گاه ابتهاج الهی (همان، ص ۲۶۳) را غایت فعل الهی دانسته است. ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) بر ظهور الهی در صور موجودات تأکید کرده و بر آن است که خدای سبحان ظهور در صور موجودات را دوست دارد و از همین رو در آنها ظاهر شده است پس داعی در ظهور جز ذات حق نیست (فیض کاشانی، ص ۸۰). حکیم سبزواری (م ۱۲۸۹ ق) بر آن است که اراده در حق تعالی همان داعی و داعی همان علم عنایی حق تعالی است که عین ذات است (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۱۸۵). علامه طباطبایی نیز آورده است که علم حق تعالی در مرتبه ذاتش به نظام خیر، غایت فاعلیت ذاتی است (طباطبایی، ج ۲، ص ۷۱).

البته از نظر همه حکیمان، خدای تعالی جواد حقیقتی است و جواد حقیقی کسی است که فواید از او نه به خاطر شوق و طلب چیزی افاده شود و بدین ترتیب خلقت الهی از روی جود و احسان و تفضل خواهد بود.

متن: *و لعلَّهُ تَوْهَمٌ مَتَوَهَّمٌ اِخْتِلَافًا مَعْنَوِيًّا بَيْنَ هَذِهِ التَّعَابِيرِ وَ الْحَقُّ اَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ وَاٰحَدٌ. وَ ذَلِكُ مَوْقُوفٌ عَلٰى مَقْدَمَةٍ.*

ممکن است کسی توهم نماید که بین این تعابیر گوناگون، اختلاف معنوی است و حال آنکه مرجع همه آنها واحد است. بیان مطلب، موقوف به ذکر مقدمه‌ای است.

این پرسش قابل طرح است که چرا حکما در بیان حقیقت غایت الهی از آفرینش، تعابیر متفاوتی ارائه کرده‌اند؟ آیا این تفاوت تعابیر به معنای تفاوت آراء و نظرات آنهاست به گونه‌ای که هر تعبیری دلالت بر نظریه‌ای مستقل از سایر تعابیر دارد یا اینکه نظر غایی، نظر واحدی است و اختلاف تعابیر از جمله حاکی از وجوه متفاوت همان حقیقت واحد است که احیاناً هر حکیمی بر وجهی خاص از آن حقیقت واحد تأکید بیشتر داشته است؟

پاسخ این پرسش منوط به بررسی و تحلیل نظریه حکماست. چنین تحلیلی حکایت از ارجاع همه آن تعابیر مختلف به حقیقت واحد دارد. توضیح مطلب به ذکر مقدمه‌ای وابسته است که در ادامه خواهد آمد.

متن: و هی انّ من المحققات انّ العالی بل مطلق الفاعل المختار لا یرید فی فعله الا کمالاً لیس حاصللاً بدون الفعل و الواجب تعالی حیث کان تاماً فوق التمام لیس کمالاً فوق مرتبة ذاته یریدهُ فی فعله، بل لانّ الحقّ لَمَّا کان عالماً بذاته، و ذاته الحقیة فی غایة البهجة و البهاء و الثناء فیریدُ ذاته و یعشَقُ بذاته لانّ محبوبیة الکمال ذاتیة. و لَمَّا کان خیراً محضاً فمحبته بذاته الّتی هی خیرٌ محضٌ توجب ارادته و محبته لكلّ خیر بعده بالعرض، فإرادته تعلق اولاً بذاته ثم لكل موجود فیهِ خیریه.

و آن مقدمه اینکه، محقق است که موجود عالی بلکه هر فاعل مختاری در فعل خود در جستجوی کمالی است که آن کمال بدون انجام فعل حاصل نمی‌شود و چون خدای متعال، تام و فوق تمام است پس کمالی برتر از حق تعالی نیست تا حق تعالی در فعلش آن را اراده نماید، بلکه حق تعالی از آن رو که به ذات خود عالم است و ذات الهی نیز در نهایت بهجت و بها و ثناست پس حق تعالی مرید و عاشق ذات خود است. زیرا محبوب بودن کمال، ذاتی است. نیز از آنجا که خداوند خیر محض است پس محبت حق تعالی به ذاتش که خیر محض است، موجب اراده و محبت خداوند به هر خیر دیگری بالعرض خواهد شد، پس اراده الهی اولاً به ذات الهی و سپس به هر موجودی که در آن خیری است تعلق می‌گیرد.

ارجاع تعابیر حکما به حقیقت واحد مبتنی بر مقدمه‌ای است و آن، اینکه می‌دانیم فاعل قادر مختار بر اساس اراده خود عمل می‌کند. اراده فاعل مختار نیز بر اساس علم و آگاهی فاعل مختار به انجام کاری تعلق می‌گیرد. بدین ترتیب علم و آگاهی، مرجع تعلق اراده به فعل و انجام آن است. مقصود از این علم و آگاهی، علم فاعل به کمالی است که فاعل، فاقد آن است و جز از طریق انجام فعل حاصل نمی‌شود. علی هذا داعی و غایت در فاعل‌هایی که فاقد برخی از کمالات هستند، تحصیل آن کمال برای فاعل است.

حال باید ملاحظه کرد که اگر فاعلی واجد همه کمالات و منزله از هرگونه نقص و فقدان باشد، آیا داعی و غایتی برای انجام فعل خواهد داشت یا خیر؟ اگر پاسخ منفی باشد مستلزم عدم صدور فعل از او خواهد بود، زیرا صدور فعل در این صورت، مستلزم ترجیح بدون مرجع و توالی فاسد متعدد دیگر است و اگر دارای داعی و غایت باشد، نوعی ناسازگاری رخ می‌نماید:

از یک سو دارای غایت و داعی است که دلالت بر فقد و نقص دارد و از دیگر سو هیچ کمالی را فاقد نیست و از هر نقصی مبرا است و لذا جایی برای فرض داعی و غایت باقی نمی ماند .
می دانیم که خدای متعال، تام مطلق، غنی محض، ملک مطلق و جواد حقیقی است و هر یک از این اوصاف بر نفی هر گونه غایت و غرض برای خداوند که از طریق فعل الهی حاصل گردد، دلالت می نماید .

فارابی (ص ۱۲۷)، ابن سینا (الاشارات و التنبيهات، ص ۱۴۹، ۱۴۵، ۱۴۰)، میرداماد (ص ۳۱۶)، ملاصدرا (المبدء و المعاد، ص ۱۴۷؛ الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۶۹)، فیض کاشانی (ص ۷۹) و سایر حکما از طریق این اوصاف بر نفی هر گونه غرض و غایتی که حق تعالی بخواهد از طریق فعل خود بدان نایل گردد، استدلال کرده اند. حکما همچنین از طریق قاعده العالی لا یفعل شیئاً لاجل السافل (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۲۰۰؛ فیض کاشانی، ص ۷۰) بر مطلب فوق استدلال نموده اند. بر حسب این قاعده هیچ موجود برتری به دلیل وجود پایین تر فعلی را انجام نمی دهد، زیرا هر کمالی که در وجود مادون است در وجود برتر به نحو کامل تر محقق است و لذا کمال مادون، غرض و غایت برای موجود عالی واقع نمی شود. نیز رساندن خیر به موجودات مادون و رساندن نفع به آنها نیز غرض برای خداوند واقع نمی شود، زیرا چنانکه گذشت ایصال نفع به مخلوقات، فاقد شأنیت غرض است و هم چنان این پرسش باقی خواهد بود که چرا خداوند خواهان ایصال نفع به خلق است؟ و این پرسش مادامی که به کمالی که به فاعل برگردد ختم نشود پاسخی نهایی خود را نخواهد یافت. حاصل آنکه خدای متعال بنابر دلایل فوق از هر گونه غرضی که دلالت بر نقص نماید و کمالی را برای او تحصیل نماید منزّه است. بنابراین حق تعالی در افعال خود در جستجوی کمالی که فاقد آن باشد نخواهد بود .

از طرف دیگر، چنانکه گذشت نفی هر گونه غایت و داعی در افعال باری تعالی مستلزم ترجیح بدون مرجح است، زیرا فاعل مختار بر حسب اراده عمل می کند و تعلق اراده به فعل همواره به لحاظ مرجحی است که در فاعل است و این مرجح نیز در نهایت به کمالی منتهی می شود که مطلوب به ذاته است. بر این اساس، نقش داعی پیش از صدور فعل به علت علیت فاعل برمی گردد و با فقدان آن، فاعلیت نیز محال و ممتنع خواهد شد .

اینکه باید ملاحظه کرد که آیا می توان این ناسازگاری را در تحلیل افعال باری تعالی حل نمود و بین دو مطلب فوق جمع کرد؟ هنر حکیمان ارائه تحلیلی از فاعلیت باری تعالی است که

این هر دو مطلب به خوبی در آن جمع شده‌اند و آن در یک جمله چنین است: غایت و داعی حق تعالی در آفرینش، ذات حق تعالی است. این جمله‌ای است که البته نیازمند توضیح است. توضیح مختصر اینکه خدای متعال به حسب ذات، مستجمع همه کمالات و در نهایت بهاء و جمال و ثناء است. نیز حق تعالی به علم حضوری به همه آن کمالات آگاه است. چنین علمی - که عین ذات الهی است - به همه آن کمالات - که آنها نیز عین ذات الهی است - مستلزم رضا و بهجت الهی به ذات خود است. رضا و بهجتی که فوق آن متصور نیست و در نهایت ابتهاج و رضاست. پس حق تعالی محب و عاشق و مرید ذات خود است و این حب و اراده نیز عین ذات الهی است. این «خیر» و «علم» و «حب» مقتضی ظهور و تجلی است. زیرا حب هر چیزی مستلزم حب ظهور و صدور آن است. بر این اساس ابتهاج الهی به ذات خود مستلزم ابتهاج الهی به تجلیات و آثار خود است و همین امر کافی برای صدور آفرینش از حضرت باری تعالی است. توضیح بیشتر اینکه وقتی فاعلی دست به انجام کاری می‌زند، پیش از انجام فعل، آن را «می‌خواهد» و این خواستن، کاشف از «دوست داشتن» است و این دوست داشتن، حاصل «علم به کمال» است. علی‌هذا وقتی فاعلی به «خیر و کمالی» آگاهی یافت آن را دوست خواهد داشت. این دوست داشتن در خواستن منعکس می‌شود و سپس اراده به آن تعلق می‌گیرد و فعل صادر می‌شود. بنابراین می‌توان گفت دوست داشتن کمال، مصدر انجام فعل واقع می‌شود.

اینکه می‌گوییم دوست داشتن خیر و کمال منحصر در محبت کمالات مفقود نیست، بلکه شامل کمالات موجود در فاعل نیز می‌شود. به عبارت دیگر، فاعل، هم کمالاتی را که فاقد است و هم کمالاتی را که واجد است، دوست دارد، زیرا کمال فی حد ذاته مطلوب است.

بر این اساس فاعلی که فاقد کمال است، برای تحصیل آن کمال مبادرت به انجام فعل می‌نماید و فاعلی که واجد کمال است بنابراین قاعده که کسی که چیزی را دوست دارد، آثار و تجلیات آن را نیز دوست دارد، مبادرت به انجام فعل و ظاهر ساختن آن کمال می‌نماید. در فاعل ناقص، فعل، وسیله تحصیل کمال است ولی در فاعل کامل، فعل، ظرف ظهور و تجلی کمال است.

بدین ترتیب دربارهٔ خدای سبحان - چنانکه گذشت - گفته می‌شود حق تعالی جامع همهٔ کمالات است، نیز به همهٔ آن‌ها آگاه است و در نتیجه به همهٔ آنها مبتهج است. این ابتهاج مستلزم ابتهاج به ظهور آنهاست و همین امر علت غایی در آفرینش است.

بیان جامع ملاصدرا در این خصوص چنین است:

واجب الوجود بزرگ‌ترین مبتهج به ذات خود است و ذات او مصدر همهٔ اشیاست و هر موجودی که مبتهج به چیزی باشد مبتهج به همهٔ آنچه که از او صادر می‌شود نیز هست، از آن رو که از او صادر می‌شوند. پس خدای تعالی اشیا را اراده می‌کند، لیکن نه به خاطر ذات اشیا، بلکه از آن جهت که صادر از او هستند. پس غایت حق تعالی از ایجاد عالم، نفس ذات مقدس الهی است (الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۶۳).

ابن سینا نیز بر آن است که خداوند عاشق ذاتش است و نظام خیر معشوق بالعرض است (الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۹۰). بر این اساس، غایت در فعل الهی، ذات مقدس خداوند است. خدای سبحان، عاشق ذات خودش است و همهٔ اشیا مراد الهی به تبع ذات الهی هستند (التعلیقات، ص ۱۲۷). فیض کاشانی نیز آورده است که غایت و داعی در ایجاد و ظهور جز ذات مقدس الهی نیست (ص ۸۰). بیان حکیم سزواری نیز چنین است که اراده در حق تعالی همان داعی و داعی همان علم عنایی حق است که عین ذات الهی است (شرح المنظومه، ص ۱۸۵). علامه طباطبایی نیز آورده است که علم حق تعالی در مرتبهٔ ذاتش به نظام خیر، غایت فاعلیت اوست (ج ۲، ص ۷۱).

حاصل آنکه بر حسب تحلیل حکمی، حق تعالی مرید و محب ذات خود است و در مرتبهٔ بعد مرید و محب سایر خیرات است. ارادهٔ او در مرتبهٔ نخست به ذات مقدسش و سپس به هر خیر دیگری تعلق می‌گیرد.

با این توضیح ناسازگاری مذکور نیز برطرف خواهد شد، زیرا معلوم شد که نه غایت داشتن همواره مستلزم ناقص بودن فاعل است و نه تمام و فوق تمام بودن مستلزم نفی هرگونه غایت و داعی است، بلکه ذات تمام و کامل الهی، خود، غایت و داعی در افعال الهی است.

متن: ثم ان ارادته المتعلقة بنظام الخیر لما كان عين علمه، فعلمه بذاته المستتبع لعلمه بنظامه الخیر هو الباعث علی الایجاد، و كما یصح ان یقال محبویته الخیر و ارادته عين ارادته لذاته لأنه رجع الیه فكذا یصح ان یقال هی علمه بنظامه الخیر و كذلك یصح ان یقال هی صرف

الجود و الاحسان . لان الارادة الخيرية لكل ممكن ليس الا عين الاحسان به والجود عليه . و
الحاصل ان هنا امرأ واحداً و هو الذات المقدسة الالهية و هو علم بذاته و ارادته لذاته و كذا
علم بنظام الخير و كذا ارادة لنظام الخير .

از آنجا که اراده الهی به نظام خیر عین علم حق تعالی است، پس علم حق تعالی به
ذاتش، که علم حق تعالی به نظام خیر تابع آن است، داعی و باعث آفرینش است و همان-
گونه که می توان گفت اراده الهی به خیر و کمال و محبوب بودن خیر و کمال برای حق
تعالی عین اراده ذاتی الهی است، زیرا مرجع آن به حق تعالی بر می گردد، همان گونه نیز
می توان گفت اراده الهی عین علم حق تعالی به نظام خیر است و نیز
می توان گفت که صرف جود و احسان است، زیرا اراده خیر برای هر ممکن الوجودی جز
احسان و جود به او نیست. حاصل آنکه در اینجا حقیقت واحدی است و آن ذات مقدس
الهی است که عین علم و اراده ذاتی الهی و علم به نظام خیر و اراده نظام خیر است .

ملاحظه تحلیل فوق الذکر حاکی از قرار گرفتن چند حقیقت در کنار یکدیگر است : خیر
و کمال بودن حق تعالی، علم حق تعالی به ذاتش و حب و ابتهاج ذاتی الهی. بر این اساس حب
ذاتی الهی به خودش که عین خیر و کمال است بالتبع مستلزم اراده و حب هر خیر دیگری
است، نیز اراده الهی به نظام خیر به علم الهی به نظام خیر بر می گردد و علم الهی به نظام خیر تابع
علم الهی به ذات خودش است و همه اینها نیز در مقام تحقق عین ذات الهی اند. علی هذا
می توان از غایت و داعی حق تعالی در آفرینش، هم به «خیر و کمال الهی» و هم به «علم الهی به
نظام خیر» و هم به «حب و ابتهاج الهی» تعبیر کرد. همان طور که می توان آن را صرف جود و
احسان و تفضل الهی دانست.

حاصل آنکه همه این تعابیر مختلف به حقیقت واحدی بر می گردند و آن ذات مقدس الهی
است که از وجوه گوناگون - علم و خیر و اراده و حب - مورد نظر قرار گرفته است .

متن : ثم لا يخفى على العاقل الخبير و العارف البصير انه كما ان اصل وجود الاشياء تابع
لوجوده الحق و رشح جوده فكذا ارادة الاشياء و علمه بالاشياء و رضاه بها تابع لعلمه
بذاته و ارادته .

بر عاقل خبیر و عارف بصیر پوشیده نیست که همان طور که اصل وجود اشیا، تابع وجود حق تعالی و رشح جود الهی است، اراده، علم و رضای حق تعالی به اشیا نیز تابع علم و اراده ذاتی الهی است.

بر حسب آنچه گفته شد این نکته معلوم است که همان طور که اصل وجود اشیا تابع وجود حق تعالی است، به همان نحو، اراده، علم، رضا و ابتهاج الهی به اشیا نیز تابع اراده و علم و رضای ذاتی حق تعالی به خودش می باشد. بر این اساس حب الهی به اشیا تابع حب حق تعالی به ذات خودش است و غایت الهی در خلق و آفرینش ما سوی، مشاهده ذات مقدس خودش در آینه تجلیاتش است:

نظری کرد ببیند به جهان قامت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد

متن: و هنا کلام آخر عرشی یضیقُ الاذهانُ عن درکه و یجب کتمانهُ و هو انه انّ کما مرادیه الاشیاء عین مرادیه لذاته کذلک مریدیه الاشیاء عین مریدیه الحقیقه و ذلک محققٌ لمن حققَ التوحید الخاصی الاخصی . تدبّر تعرف . لمحرره الجانی ابوالحسن الحسینی القزوینی.

در اینجا کلامی عرشی است که اذهان از درک آن ناتوانند و کتمان آن ضروری است و آن، اینکه همان طور که مراد بودن اشیا برای حق تعالی عین مراد بودن حق تعالی برای خودش است، به همان گونه مرید بودن حق تعالی برای اشیا عین مرید بودن حق تعالی به ذات خود است و این حقیقت بر کسی که به توحید خاصی و اخصی نایل شده باشد، محقق است.

در اینجا کلام عالی تر و راقی تری نیز وجود دارد که اکثر اذهان از درک آن ناتوانند و از این رو کتمان آن جز به اشارت ضروری است و آن اینکه اگر کسی به توحید خاصی اخصی^۱ محقق شده باشد و دریافته باشد که وجود حقیقی منحصر در وجود حق تعالی و مابقی مظاهر و تجلیات آن وجود یگانه است، درخواهد یافت که مراد بودن اشیا برای حق تعالی عین مراد بودن حق تعالی برای ذات خود است، همان طور که مرید بودن حق تعالی نسبت به اشیا عین مرید بودن حق تعالی به ذات خود است.

اگر بخواهیم شرح حکمی این مطلب را به اجمال بیان کنیم باید بگوییم بر حسب قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» حقیقت بسیط محض، واجد همه حقایق اشیا به نحو اکمل و اعلی است، در عین آنکه هیچ یک از آن اشیا نیست. در مقام تمثیل نور قوی در متن خود همه مراتب نورهای ضعیف را واجد است اما هرگز خودش نور ضعیف نیست. بدین ترتیب اگر نور قوی به ذات خود آگاه باشد، به حقیقت همه نورهای ضعیف نیز آگاه خواهد بود.

بر این اساس خدای متعال که حقیقت بسیط محض است در متن ذات خود واجد همه حقایق اشیا به نحو اکمل است و هیچ کمالی از ذات حق تعالی بیرون نیست. بدین ترتیب مراد بودن اشیا برای حق تعالی عین مراد بودن حق تعالی برای خودش است، همان طور که مرید بودن حق تعالی نسبت به اشیا عین مرید بودن حق تعالی به حسب ذات خودش می باشد.

این است که مرید و مراد، طالب و مطلوب و عاشق و معشوق جز حقیقت واحد الهی نیست و مابقی، همه، نمود و ظهور همین عشق و حب ذاتی الهی در مقام تجلی است:

هست بی صورت ، جناب قدس عشق	لیک در هر صورتی خود را نمود
در لباس حُسن لیلی جلوه کرد	صبر و آرام از دل مجنون ربود
در حقیقت، خود به خود، می باخت عشق	لیلی و مجنون به جز نامی نبود

بر این اساس همه مخلوقات، جز نمودها و ظهورات حق تعالی نیست، بی آنکه حق تعالی در آنها حلول کرده باشد و یا با آنها متحد شده باشد.

به بیان حکیم رفیعی، حق تعالی در ایجاد و تکوین ممکنات به علم و قدرت و اراده و حیات، ظهور در ممکنات نموده مانند کسی که در مقابل چندین آینه نشسته و در همه آنها ظهور کرده باشد. بر حسب این معنی آنچه از شخص در آینه هویداست، ظهور اوست نه وجود او و نه حلول او در آینه و نه اتحاد او با آینه. اگر این معنا را لحاظ نماییم، حق تعالی، وجود حقیقی و مابقی ظهور اوست و اگر کسی در این ظهورات، فقط ظهور حق تعالی را دید و جهات خلقیه اشیا را ندید به وحدت وجود در نظر بار یافته است.^۲

در پایان این مقاله ذکر این نکته ضروری است که تحلیل حکمی فلاسفه در غایت و داعی ایجاد عالم مسبوق به دریافت عرفانی آن و تبیین عرفانی آن نیز مسبوق به تعلیم الهی و قرآنی و روایی است .

از همین روی است که گفته‌اند کسی در نزد شیخ ابوسعید ابی‌الخیر آیه «یحبههم و یحبونه» را خواند. شیخ گفت حق آن است که خداوند آنها را از آن رو درست دارد که خودش را دوست دارد چرا که در هستی جز خدا و خلق او نیست و وقتی خالق از خلقتش تعریف می‌کند در حقیقت خودش را مدح می‌نماید (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۶۴). در حدیث قدسی نیز آمده است که خداوند در پاسخ حضرت داود که از غرض الهی در خلقت پرسیده بود، فرمود: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق (آملی، ص ۱۵۹).
یعنی گنج پنهانی بودم دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق را آفریدم.

توضیحات

۱ .

۲ .

یته

...

منابع

- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیة، بی‌تا.
- _____، الاشارات والتنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین شیرازی، جزء ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، ۱۳۷۶.

- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلا عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، جزء ۴ و ۵ در یک مجلد، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف مع حاشیئین*، جزء ۷ و ۸ در یک مجلد، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق محمد نجمی زنجانی، چ ۳، قم، الرضی، بیدار، ۱۳۶۳.
- _____، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۰۷ق.
- خمینی، روح الله، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، ترجمه سید احمد فهري، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه*، ج ۱، تهران، مکتبه الاسری، ۱۹۶۶.
- _____، *البراهین فی علم الکلام*، مقدمه، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- رفیعی قزوینی، میرزا ابوالحسن، *مجموعه رسائل و مقالات سبزواری*، مقدمه و تصحیح غلامحسین رضانژاد، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومه (حکمت)*، دارالعلم، بی تا.
- _____، *شرح الاسماء شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۵، ۶، ۲، ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

- _____، المبدء و المعاد، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۴.
- طباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمه، تعليق محمد تقى مصباح، ج ۱، ۲، در يك مجلد، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
- طوسى، محمد بن حسن، الاقتصاد فى ما يتعلق بالاعتقاد، چ ۲، بيروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
- عبد الجبار بن احمد (قاضى عبد الجبار)، شرح الاصول الخمسه، عليق احمد بن حسين بن ابى هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، قاهره، مكتبة وهبه، ۱۳۸۴ ق.
- غزالى، ابو حامد، تهافت الفلاسفه، تحقيق موريس بريج، مقدمه ماجد فخرى، چ ۳، بيروت، دار المشرق، بى تا.
- فارابى، ابونصر، التعليقات، در كتاب التنبه على سبيل السعادة، التعليقات، رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، تهران، حكمت، ۱۴۱۲ ق.
- فيض كاشانى، محسن، اصول المعارف، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسى، ۱۳۵۴.
- لاهيجى، عبدالرزاق، سرمایه ايمان، تصحيح صادق لاريجاني آملی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.
- مير داماد، محمد بن محمد، القبسات، به اهتمام مهدى محقق و ...، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان

دکتر محسن جوادی*
قباد محمدی شیخی*

چکیده

حسن و قبح یکی از مسائل بسیار مهم است که توجه متکلمان را به خود جلب کرده است. عدلیه، بر ذاتی - عقلی بودن حسن و قبح افعال شخص عاقل اصرار دارند، در حالی که اشاعره، بر الهی - شرعی بودن چنین افعالی تأکید می‌ورزند. پرسش اصلی این است که هر کدام از این واژگان (حسن و قبح، ذاتی و الهی و عقلی و شرعی) چه معنایی دارد و مراد اندیشمندان مسلمان از کاربرد آنها کدام معنا و چه چیزی بوده است؟ در پژوهش حاضر چهار معنا برای حسن و قبح در نظر گرفته شده و نشان داده شده که اختلاف نظر عالمان مسلمان اغلب به معنای چهارم (استحقاق مدح و ذم) مربوط است. بنابراین، با توجه به مقام ثبوت و اثبات چهار صورت برای مسئله حسن و قبح به معنای چهارم می‌توان در نظر گرفت.

- الف. حسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، الهی و از حیث مقام اثبات، شرعی باشند؛
ب. حسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، ذاتی و از حیث مقام اثبات، شرعی باشند؛
پ. حسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، الهی و از حیث مقام اثبات، عقلی باشند؛
ت. حسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، ذاتی و از حیث مقام اثبات، عقلی باشند.

moh_javadi@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم
** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

منظور اشاعره از حسن و قبح به گزینۀ «الف» مربوط است، اگر چه ظاهر سخن آنان، نفی مقام ثبوت - خواه ذاتی یا الهی - است، ولی منظور عدلیه، به گزینۀ های «ب، پ و ت» مربوط است که توضیح آنها در خلال تحقیق خواهد آمد.

واژگان کلیدی: حسن و قبح، اشاعره، معتزله، شیعه.

مقدمه

یکی از موضوعاتی که قرن‌ها، مورد توجه عالمان مسلمان بوده و هنوز هم هست، مسئله حسن و قبح افعال شخص عاقل - به ویژه انسان - است. گذر زمان و طرح دیدگاه‌های جدید در باره اخلاق، فلسفه اخلاق و فرا اخلاق، ضرورت و اهمیت و تفسیر و نقد و بررسی این مسئله را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

از قرن‌ها پیش تا کنون شهرت یافته که عدلیه هوادار عقلانیت حسن و قبح و اشاعره هوادار شرعی بودن حسن و قبح‌اند. تفاوت عمده‌ای که میان دیدگاه عدلیه و اشاعره وجود دارد، این است که گروه نخست، حسن و قبح را در حوزه افعال هر شخص عاقل - اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود - جاری می‌دانند و به همین دلیل پیگیر طرح و قالبی درباره حسن و قبح‌اند تا افعال هر شخص عاقل را مورد داوری ارزشی و تجویزی قرار دهند. راز نامگذاری آنان به عدلیه این است که معتقدند خداوند نیز در قالب حسن و قبح عقلی، فعالیت می‌کند.^۱ حال آنکه گروه دوم، جریان حسن و قبح را فقط در حوزه افعال شخص عاقل ممکن‌الوجود قبول دارند و منکر وجود معیاری مستقل برای ارزیابی افعال خداوند هستند.

هر دو گروه عالمان مسلمان - عدلیه و اشاعره - چهار معنا برای حسن و قبح در نظر می‌گیرند که عبارت‌اند از: حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع، حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با غرض، حسن و قبح به معنای کمال و نقص نفسانی، حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم عقلی.

اشاعره همه معانی یاد شده را قبول دارند، ولی معنای چهارم را شرعی، غیر از معنای مدح و ذم عقلی می‌دانند و از سوی دیگر آن را خاص افعال شخص عاقل ممکن‌الوجود می‌دانند.

عدلیه اما، اولاً سعی دارند برای هر کدام از معانی چهارگانه حسن و قبح، تقسیماتی قائل شوند تا برخی را به همان معنای چهارم (مدح و ذم) برگردانند و ثانیاً حسن و قبح عقلی را اصل

و مقدم بر حسن و قبح شرعی قرار دهند و ثالثاً حسن و قبح عقلی را معیار داوری در باره افعال هر شخص عاقل - اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود - قرار دهند.

اشاعره علاوه بر شرعیت حسن و قبح، گاهی از الهی بودن حسن و قبح نیز نام می‌برند و عدلیه علاوه بر عقلانیت - عقلیت - حسن و قبح، گاهی از ذاتی بودن حسن و قبح نیز بحث می‌کنند. بنابراین محور پژوهش حاضر، سه چیز چیز خواهد بود:

۱. معانی اجماعی حسن و قبح میان عالمان مسلمان؛
۲. معنای اختلافی حسن و قبح میان عالمان مسلمان؛
۳. معنی ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح.

۱. معانی اتفاقی حسن و قبح میان عالمان مسلمان

عالمان مسلمان، چهار معنا برای حسن و قبح در نظر گرفته‌اند که سه معنای آن تقریباً اتفاقی و یک معنای آن اختلافی است. ما نخست سه معنای مورد توافق عدلیه و اشاعره و پس از آن معنای مورد اختلاف را بررسی می‌کنیم.

۱.۱. حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع

از نظر اندیشمندان مسلمان، یکی از معانی حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با طبع است (تفتازونی، ص ۲۸۲)، بدین گونه که هر چه موافق میل و خوشایند موجود زنده باشد، حسن و هر چه مخالف و ناخوشایند آن باشد، قبیح است. بنابراین خوشایندی و ناخوشایندی را حسن و قبح می‌گوییم.

از ظاهر سخن متکلمان درباره حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع، این معنا به دست می‌آید که وقتی گزاره «الف خوب است» را بیان می‌کنیم، منظورمان این است که «الف برای من خوشایند است» یا «من الف را دوست دارم». در حقیقت، این نوع حسن و قبح، گویای نوعی شخص‌انگاری است که مستلزم نوعی نسبی‌نگری افراطی به معنای پذیرش تفاوت حسن و قبح از شخص به شخص دیگر - می‌باشد. جان کلام این است که حسن و قبح به این معنا، چیزی غیر لذت و الم نیست.^۲

متکلمان مسلمان، حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع را - چنانچه مراد از طبع همان میل و مراد از سازگاری و ناسازگاری، همان لذت و الم یا خوشایندی و ناخوشایندی

باشد - ملاک داوری اخلاقی در باب افعال شخص عاقل به حساب نمی‌آورند و چنین معنایی را محل نزاع نمی‌دانند.

البته اگر مراد از طبع را در این تعریف سرشت و طبع عقلانی شخص عاقل - در نظر بگیریم، در این صورت به تعریف چهارم که محل نزاع عدلیه و اشاعره است برمی‌گردد، ولی بر اساس آنچه گذشت، سخن متکلمان درباره حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری باطبع، محدود به همان معنای حداقلی - لذت و الم - است. علامه طباطبایی معتقدند حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت با طبع است، اما نوع دیگری یا مرتبه بالاتری از این حسن و قبح به وسیله عقل عملی در نظام اجتماعی دست می‌آید که در اصل از همین معنای حسن و قبح به معنای موافقت و منافرت با طبع ساخته می‌شود (رک. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۱۷، ۲۰۰-۱۹۹).

به نظر می‌رسد حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری باطبع - که از منظر متکلمان مسلمان، معیار داوری در باب حیات اخلاقی انسان نیست - امروزه همان است که به عنوان یک نظریه اخلاقی، میان عالمان و فیلسوفان اخلاق در غرب مطرح است (گنسلر، ص ۶۱).

۲.۱. حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با غرض

از دیگر معانی‌ای که متکلمان مسلمان برای حسن و قبح در نظر گرفته‌اند - به ترتیب - سازگاری و ناسازگاری با اغراض و مصالح است (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۸۶). این معنا از حسن و قبح برای ابهاماتی که در باره آن وجود دارد نیاز به توضیح و بررسی تکلف‌آوری دارد، اما سعی ما بر آن است تا در حد امکان، تبیین ساده‌ای از آن ارائه کنیم. غرض، غایت و مصلحت از واژگان قریب‌المعنی اما با تفاوت‌هایی دقیق می‌باشند که بررسی تفصیلی آن، مجال ویژه‌ای می‌طلبد، ولی ما به جنبه مشترک معنایی آنها در بادی امر که بر اهل نظر پوشیده نیست، اکتفا کرده و آنها را در حال حاضر به یک معنا و به جای یکدیگر به کار می‌بریم و ادامه بحث را پی می‌گیریم. غرض و مصلحت را می‌توان به عنوان غایات متناسب با وجود خاص هر موجود در نظر گرفت به گونه‌ای که هر موجود - واجب یا ممکن - را دارای غرض و مصلحت متناسب با مرتبه وجودی‌اش بدانیم.

اگر چنین تفسیری را صواب بدانیم به نظر می‌رسد در این صورت، می‌توان همه اعیان - ذوات اشیا - صفات و افعال آنها را واجد غرض و مصلحت دانست و آنچه را با غرض و مصلحت آنها، سازگار باشد، حسن و آنچه را ناسازگار باشد، قبیح به شمار آورد.

بر اساس چنین تفسیری، داوری ما در بارهٔ افعال شخص عاقل - خواه اختیاری، اضطراری و طبیعی - یکسان خواهد بود. مثلاً اگر درختی رشد کند و غرض طبیعی مترتب بر رشد آن را، میوه دادن بدانیم، در این صورت، آن رشد، به عنوان فعل طبیعی درخت، ابزار مناسبی برای غرض طبیعی آن - میوه دادن - خواهد بود و در نتیجه، سازگاری رشد با میوه دادن درخت را حسن و خود رشد را حسن می‌نامیم. همچنین، آب، خاک و نور نیز می‌توانند ابزار مناسبی نسبت به درخت و رشد آن و در نتیجه نسبت به میوه دادن آن به شمار آیند.

بر اساس این نگرش، می‌توان فعل شخص ساهی یا نائم را - در صورتی که منجر به گونه‌ای از آسایش بدنی یا آرامش نفسانی یا بر عکس منتهی به آزار بدنی و پریشان حالی او بشود - واجد صفت حسن یا قبح به حساب آورد. در اینجا می‌توان آسایش بدنی و عدم آن یا آرامش نفسانی و عدم آن را نسبت به افعال متناسب با آنها، غرض به شمار آورد و آن افعال را از حیث تناسب یا عدم تناسب با آنها، حسن یا قبح دانست، اگر چه این گونه غرض از قبیل «ما لاجله الفعل» نیست بلکه از قبیل «ماینتهی الیه الفعل» است (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۶۳-۶۲). بنابراین این گونه افعال از حیث انتهای به نوعی غایت نادانسته یا ناخواسته، حسن بوده و نسبت یا تناسب آنها با اغراض یاد شده را حسن و بر خلاف این را قبح می‌خوانیم. همین طور است وقتی که فردی به واسطهٔ تهدید جدی فردی دیگر وادار می‌شود برای مصلحت و غرضی، تحت شرایط اضطراری، مرتکب فعلی بشود در این صورت آن فعل اضطراری نیز در قیاس با غایت و مصلحتی که فرد مضطر به خاطر آن، اقدام به انجام یا ترک عملی می‌کند، ابزار مناسبی به حساب آمده و نسبت آن فعل با آن غایت را، حسن و مقابل آن را قبح می‌دانیم.

به نظر می‌رسد باید این معنا از حسن و قبح - سازگاری و ناسازگاری با غرض - را محدود کنیم و چند نکته را دربارهٔ آن یادآور شویم:

۱. غرض می‌تواند شخصی، عمومی و نوعی باشد. اگر منظور از غرض، غرض شخصی باشد می‌توان حسن و قبح را به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع (۱.۱) به شمار آورد ولی الزاماً سازگاری و ناسازگاری با غرض شخصی به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع - اگر طبع به معنای میل حسی، خیالی و وهمی باشد - نیست، زیرا ممکن است فردی به غرض اصرار به دیگری، به عمل ناخوشایندی برای خودش نیز دست بزند.

اگر غرض را غرض نوعی - غرضی که لازمه نوعیت انسان است - بدانیم می‌تواند به همان معنای کمال و نقص باشد (۳.۱) که توضیح آن می‌آید.

اگر غرض را، غرض عمومی یا اکثری بدانیم به احتمال قوی همان چیزی است که متکلمان آن را در باب نظام اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهند.^۳

۲. سازگاری و ناسازگاری با غرض و مصلحت را در حوزه افعال - به ویژه افعال اختیاری - شخص عاقل در نظر می‌گیریم نه درباره اعیان، صفات و افعال. زیرا در مسئله حسن و قبح، بحث بر سر افعال شخص عاقل است با این حساب که مسئله حسن و قبح از دیدگاه اشاعره فقط درباره افعال انسان مطرح است ولی از دیدگاه عدلیه درباره افعال هر شخص عاقل، اعم از واجب و ممکن.

۳. غرض را چیزی بدانیم که به نحو ما تقدم در اندیشه فاعل یک فعل، تقرر دارد به صورتی که اگر تصور ذهنی غرض نبود، فاعل، اقدام به کاری نمی‌کرد. در این صورت، غرض در مقام تصور ذهنی، مقدم بر فعل و در مقام تحقق عینی، مؤخر از آن و مترتب بر آن است. این مطلب را به این جهت گفته‌ایم تا آثاری را که ناخواسته و نادانسته بر یک فعل مترتب است، از بحث خارج کرده باشیم. اگر چنین است، پس میان اثری که مترتب بر افعال عمدی و قصدی است با اثری که مترتب بر فعل غیر قصدی است، تفاوت وجود دارد.

۴. سازگاری یاد شده میان فعل، غرض و فاعل برقرار است به گونه‌ای که میان فعل و غرض از یک سو و میان فعل و فاعل و در نتیجه میان فاعل و غرض از سوی دیگر، سنخیت و نسبتی برقرار است. البته باید دید آیا غرض می‌تواند خود فعل یا فاعل به حساب آید و این همان چیزی است که در کلام اسلامی مطرح است. ما اینجا فرض می‌کنیم که غرض، فعل و فاعل - با همه نسبتی که دارند - سه چیز متمایزند به گونه‌ای که فعل، ابزاری است تا فاعل به وسیله آن، تصویری را که از غایت دارد محقق سازد و این را «تناسب ابزار - غایات» می‌گوییم. ابزار به این معنا، همان فعل است - خواه غرض را اثری مربوط به خود فاعل بدانیم به گونه‌ای که پس از تحقق فعل، در فاعل نمایان گردد یا آن را اثری بدانیم که پس از تحقق فعل و بیرون از فاعل محقق گردد یا آن را اعم از این دو مورد در نظر بگیریم.

۵. اگر فاعل همواره فعل را برای غرضی انجام دهد که آن غرض در مقام تحقق عینی، اثری باشد راجع به خود فاعل - اگر چه در پرتو تحقق این غرض، دیگرانی نیز متضرر شوند - در واقع

به نوعی خودنگری توصیفی قائل شده‌ایم که از دل آن معمولاً خودگرایی اخلاقی درمی‌آید که معتقد است «آدمی باید همواره خیر شخصی خود را در مقام غایت به حداکثر برساند» (هولمز، ص ۲۷۱-۲۷۰، ۱۴۳-۱۳۹). حال اگر خود محوری اخلاقی را یک اصل و قاعده‌ای که همه ملزم به رعایت آن هستند، در نظر بگیریم، حداقل ایراد پیش روی مان این است که گرفتار تراحم و تعارض در باب اغراض و مصالح و در نتیجه، درگیری عملی انسان‌ها خواهیم بود و نتیجه ناخواسته آن، هرج و مرج در زندگی است (همان، ص ۱۴۴؛ سبحانی، ص ۲۹). این برداشت را می‌توان سازگاری فعل با اغراض و مصالح شخصی به شمار آورد (سبحانی، ص ۲۹-۲۸).

۶. اگر فاعل برای غرضی که در مقام تحقق عینی، بیشترین سود را برای همه یا اکثریت به بار می‌آورد، فعل را انجام دهد، در این صورت به نوعی سودنگری قائل شده‌ایم. یعنی: «خیر را برای همگان به حداکثر برسان» (هولمز، ص ۲۷۱). سودنگری به این معنا، الزاماً به معنای نادیده انگاشتن سود شخصی نیست. همان‌گونه که سودنگری مبتنی بر خود محوری اخلاقی الزاماً به معنای چشم‌پوشی از سود دیگران نبود ولی در مقام اجرا دچار مشکل می‌شد. اما این ایراد مهم به ذهن می‌رسد که ما از کجا بدانیم چه عملی بیشترین خیر و سود را برای همگان از جمله خودمان، در بردارد؟^۴

عالمان مسلمان، برای تبیین حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با غرض و مصلحت، عدل و ظلم را به عنوان معیار نهایی در این خصوص ذکر می‌کنند و عدل، از منظر آنان، چیزی است که بقای نوع بشر را تأمین کرده و با غرض نوع انسان سازگار است^۵ (تفتازونی، ص ۲۸۲).

متکلمان مسلمان - عدلیه و اشاعره - اغلب، این معنا از حسن و قبح را، محل نزاع نمی‌دانند ولی برخی عدلیه - مانند حکیم سبزواری - معتقدند موافقت و مخالفت با غرض در افعال اختیاری به همان مدح و ذم برمی‌گردد و مدح و ذم اعم از این است که از جانب عقلاء یا از جانب خداوند - به عنوان یکی از عقلاء بلکه به عنوان خالق و رئیس آنان - باشد (سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۲۱).

۳.۱. حسن و قبح به معنای کمال و نقص نفسانی

یکی دیگر از معانی حسن و قبح از دیدگاه متکلمان مسلمان - به ویژه اشاعره - عبارت از کمال و نقص نفسانی است (فخر رازی، المحصل، ص ۴۷۹). اگر حسن را به معنای کمال و قبح را به معنای نقص لحاظ کنیم، اگر به چنین تفسیری رضایت دهیم، می‌توانیم حسن را معنایی وجودی و قبح را معنایی عدمی بدانیم. بر اساس این تفسیر، حسن مطلق به وجود مطلق - خداوند - و قبح مطلق به عدم مطلق مربوط می‌شود، ولی حسن و قبح ممکنات، نسبی خواهد بود، به این معنا که هر کدام از موجودات امکانی بر حسب شدت و ضعف مرتبه وجودی خود، فقط حسن دارد، اما اگر آنها را با هم مقایسه کنیم، هر کدام که نسبت به دیگری از کمال بیشتری برخوردار باشد، دارای حسن و هر کدام از کمال کمتری بهره‌مند یا از کمال بیشتری نا برخوردار باشد، دارای قبح یا نا برخوردار از حسن است و اموری مانند سیئات اعمال انسان - خواه سیئه بودن آنها از حیث نافرمانی از فرمان خداوند یا عقل باشد - از حیث جنبه وجودی و ثبوتی حسن و از این حیث که مانع کسب کمالات بیشتر و برتر می‌شوند، قبیح به حساب می‌آیند (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۵، ص ۱۶-۱۲؛ ملاصدرا، ص ۳۷۵).

اگر کمال و نقص را تعمیم معنایی و توسعه مصداقی بدهیم، باید نفس - نفسانی - را نیز تعمیم معنایی و توسعه مصداقی بدهیم و آن را به معنای ذات و حقیقت هر چیزی تعبیر کنیم (مجلسی، ص ۵۸).

به نظر می‌رسد تذکر چند نکته در این باره لازم است:

الف. عالمان مسلمان اغلب این معنا از حسن و قبح را محدود به صفات نفس آدمی می‌دانند، ولی برخی هم حسن و قبح به معنای کمال و نقص را درباره هر موجودی به کار می‌برند (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۵، ص ۱۶-۱۲؛ ملاصدرا، ص ۳۷۵).

ب. برخی از عدلیه و همه اشاعره بر سر اینکه این معنا از حسن و قبح از محل نزاع آنان خارج است (تفتازونی، ص ۲۸۲)، اتفاق نظر دارند ولی برخی از عدلیه - از جمله حکیم لاهیجی - معتقدند که کمال و نقص هم به معنای ممدوحیت و مذمومیت عقلانی است و هر چه قابل مدح و ذم عقلی باشد، قابل مدح و ذم نزد خداوند نیز می‌باشد و مدح و ذم در پیشگاه خداوند به معنای ثواب و عقاب است (لاهیجی، ص ۳۴۵). بنابراین حسن و قبح به معنای کمال و نقص هم به معنای مدح و ذم عقلی خواهد بود.

۲. معنای اختلافی حسن و قبح میان عدلیه و اشاعره

از دیگر معانی‌ای که متکلمان مسلمان برای حسن و قبح در نظر گرفته‌اند، حسن و قبح به معنای مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم می‌باشد. این معنا همان چیزی است که عدلیه و اشاعره به صراحت و به طور جدی بر سر آن اختلاف نظر دارند. بر اساس اینکه استحقاق مدح و ذم و خود مدح و ذم را الهی - شرعی یا ذاتی - عقلی در نظر بگیریم، دیدگاه عدلیه و اشاعره از یکدیگر متمایز می‌گردد. اشاعره به مدح و ذم الهی - شرعی و عدلیه به مدح و ذم ذاتی - عقلی، رأی می‌دهند، اما باید دید که منظور هر دو گروه از این تعابیر چیست؟ در این قسمت از پژوهش حاضر، نخست به بررسی نظریه اشاعره و پس از آن به بررسی نظریه‌های عدلیه می‌پردازیم.

۱.۲. نظریه فرمان الهی اشاعره

یکی از معانی حسن و قبح که از میان عالمان مسلمان، اشاعره بر آن اصرار دارند و آن را تابع شرع یا فرمان الهی می‌دانند، حسن و قبح - به ترتیب - به معنای استحقاق مدح فوری و ثواب مؤجل فاعل یا استحقاق ذم فوری و عقاب مؤجل فاعل، در حکم و پیشگاه خداوند می‌باشد (تفتازونی، ص ۲۸۲؛ سبزواری، شرح الأسماء، ص ۲۳۰؛ لاهیجی، ص ۳۴۵).

این معنا از حسن و قبح از نگاه اشاعره، امری فراطبیعی، فرابشری و فرا عقلی است و عقل توان داوری در این مورد را ندارد و فقط فرمان الهی می‌تواند در این باره داوری کند و پیش از ورود فرمان الهی و پس از آن، حسن و قبحی در کار نیست. سخن اشاعره تا حدودی پیچیده به نظر می‌رسد و خالی از ابهام نیست، بنابراین با توجه به مطالب زیر، می‌توان به درک روشن‌تری از این نظریه نائل آمد:

الف. اشاعره معتقدند برخی از افعالی که انسان انجام می‌دهد یا ترک می‌کند، در پیشگاه خداوند، ممدوح یا مذموم است و انجام دهنده این گونه افعال، نزد خداوند و بر اساس فرمان الهی، استحقاق مدح و ذم فوری دارد و از آنجا که بحث درباره افعال بندگان است - نه افعال خداوند که فراتر از داوری ما قرار دارند - استحقاق ثواب یا عقاب مؤجل را نیز باید بر مدح و ذم یاد شده بیفزاییم.

اشاعره تأکید می‌کنند که این استحقاق، پس از ورود فرمان الهی است و عقل حتی پس از ورود فرمان الهی نیز توان فهم چنین حسن و قبحی را ندارد. زیرا خداوند، هرگاه بخواهد می‌تواند متعلق فرمان خود را از حیث حسن و قبح دگرگون سازد و حتی عدل و ظلمی را که

عقل ما می فهمد نیز دگرگون سازد. با تغییر فرمان الهی، حسن و قبح نیز دگرگون خواهد شد (تفتازونی، ص ۲۸۲).

ب. از نگاه اشاعره نه تنها فرمان الهی، جاعل و آفریننده حسن و قبح - مدح و ذم و ثواب و عقاب - است بلکه حسن و قبح، چیزی جز امر و نهی الهی نیست (همان، ص ۲۸۳). بنابراین اشاعره، فرمان الهی را فقط کاشف حسن و قبح نمی دانند بلکه آن را جاعل نیز می دانند به گونه ای که حیثیت جاعلیت و کاشفیت فرمان الهی یکی خواهد بود و به تعبیری می توان گفت، فرمان الهی به جعل واحد و بسیط هم آفریننده حسن و قبح در مقام ثبوت و هم کاشف آن در مقام اثبات است (عبدالعال، ص ۲۳۵).

پ. از نظر اشاعره، افعال انسان نه تنها حسن و قبح ذاتی ندارند، حتی حسن و قبح نسبی و قیاسی نیز ندارند. به عبارت دیگر، افعال انسان هیچ جهت محسّنه و مقبّحه ای در ذات، اعتبارات یا در قیاس با نتایجی که ممکن است در برداشته باشند، ندارند و جز امر و نهی خدا، مدح و ذمی در کار نیست (جوینی، ص ۲۲۹-۲۲۸).

این دیدگاه به چند نکته، اشاره دارد:

الف. اشاعره به طور دقیق تعیین نمی کنند که چه نسبت یا تمایزی میان این امور - حسن و قبح، استحقاق مدح و ذم، خود مدح و ذم و ثواب و عقاب - وجود دارد؟ همین طور، تعیین نمی کنند که آیا خود فعل نیز مانند فاعل، استحقاق یاد شده را دارد یا فقط فاعل است که چنین استحقاقی را دارد؟ اگر در ذات یک فعل، خاصیتی که مؤثر در استحقاق است، موجود نباشد، چگونه ارتکاب یا ترک آن فعل، چنان استحقاقی را برای فاعل به بار می آورد؟ منظور ما این نیست که خود فعل، حسن و قبح ذاتی عینی داشته باشد به گونه ای که به خاطر آن، فرمان الهی صادر شده باشد - که اگر چنین چیزی را فرض بگیریم، همان دیدگاه عدلیه خواهد بود که پس از این خواهد آمد - بلکه مقصود این است که آیا فرمان الهی، نخست به فعل تعلق می گیرد و آن را واجد استحقاق می کند و به تبع آن، فاعل هم متعلق فرمان الهی و واجد استحقاق می گردد یا اینکه متعلق نخست فرمان الهی، فاعل است و به تبع آن، فعل هم متعلق فرمان الهی و واجد استحقاق می گردد؟

به نظر می رسد اشاعره، گرفتار خلط مبحث - میان مقام ثبوت و اثبات - شده اند و علاوه بر آن نتوانسته اند، نسبت دقیقی میان فعل و فاعل به دست دهند و شاید دلیل آن، این باشد که آنان

اغلب، عمل انسان را فعل واقعی او نمی‌دانند بلکه آن را فعل خداوند می‌شمارند و انسان را کاسب می‌دانند نه فاعل (همان، ص ۲۰۶). بنابراین اگر عنوان فعل و فاعل را بر انسان و اعمال او اطلاق کنند، معنای حقیقی فعل و فاعل، مراد آنان نیست بلکه مقصودشان، کسب و کاسب یا اکتساب و مکتسب است.

ب. ابهام دیگر نگرش اشاعره، عدم تعیین نسبت دقیق میان امر و نهی، مدح و ذم و حسن و قبح است. ممکن است حسن و قبح را همان مدح و ذم و مدح و ذم را پسند و ناپسند بودن چیزی نزد خداوند بدانیم و امر و نهی الهی را کاشف از مدح و ذم و مدح و ذم را علائم الهی^۷، حسن و قبح بدانیم، ولی به نظر می‌رسد، چنین چیزی، بر خلاف ادعای اشاعره است زیرا، در این صورت، پسند و ناپسند بودن چیزی نزد خداوند - مدح و ذم - فرع بر این است که فعل، فاعل یا هر دو، واجد خصوصیات حسن و قبح در عالم نفس الامر باشند.

اگر حسن و قبح را با مدح و ذم یکی بدانیم و آنها را به پسند و ناپسند بودن نزد خداوند تفسیر کنیم و امر و نهی الهی را کاشف از آنها بدانیم، در این صورت، حسن و قبح یا مدح و ذم، مستقل از مقام اثبات و دارای مقام ثبوت هستند ولی دیگر نقشی برای فعل و فاعل باقی نمی‌ماند. این احتمال می‌تواند با نظریه اشاعره سازگار باشد، زیرا آنان، انسان را فقط کاسب می‌دانند و فقط خداوند - نه انسان - را فاعل حقیقی فعل انسان می‌دانند (فخر رازی، المطالب العالیة، ص ۹؛ القضاء والقدر، ص ۲۳۱؛ علوی عاملی، ص ۱۷۸). لازمه این برداشت، این است که حسن و قبح را قالبی بدانیم که از جانب خداوند بر اندام فاعل یا فعل تحمیل می‌گردد.

اگر حسن و قبح را به معنای مدح و ذم و مدح و ذم را به معنای امر و نهی الهی فرض کنیم، در این صورت نه تنها فعل و فاعل واجد حسن و قبح واقعی نیستند بلکه پسند و ناپسند بودن نزد خداوند نیز منتفی است و امر و نهی الهی حتی نقش کاشفیت نیز ندارند بلکه ابزاری برای حث و تحذیر می‌باشند.

ب. اگر اشاعره هیچ مقام ثبوتی - خواه الهی یا ذاتی - برای حسن و قبح در نظر نگیرند و تنها معیار حسن و قبح چیزی، امر و نهی الهی باشد، آیا خود امر و نهی الهی فی نفسه دارای حسن و قبح‌اند و اگر چنین است آیا کاشف آنها عقل است یا باز هم امر و نهی الهی را کاشف می‌دانند؟ همین طور آیا به وسیله امر و نهی، چیزی واجد اوصاف حسن و قبح می‌گردد و اگر چنین است آیا کاشف این حسن و قبح عقل است یا باز باید سراغ شرع برویم؟

ت. مسئله دیگر این است که آیا میان افعال و نتایج احتمالی مترتب بر آنها رابطه لزومی وجود دارد یا خیر؟

پاسخ بر مبنای اشاعره این است که رابطه لزومی میان افعال با نتایج آنها - حتی میان افعال با حسن و قبح، مدح و ذم و ثواب و عقاب - وجود ندارد (سبزواری، شرح الأسماء، ص ۳۱۹، جرجانی، ص ۱۶۳)؟

در حقیقت اشاعره به یک نوع تکلیف‌نگری الهی - شرعی ناتیجه‌گرا معتقدند. به این معنا که هیچ نتیجه‌ای لزوماً بر نیات، صفات نفسانی و اعمال انسان مترتب نیست و همان گونه که خداوند می‌تواند، نیت، صفات نفسانی و افعال را در انسان ایجاد کند، می‌تواند در پرتو نیت و عملکرد شخص الف، عمل، صفت نفسانی، مدح و ذم و ثواب و عقابی را برای همان شخص الف یا برای شخص ب - هر کدام که خدا بخواهد - در نظر بگیرد و به طور کلی خداوند می‌تواند، محسن و مُسیبی را نیز از حیث احسان و اسائه و از حیث مجازات به جای یکدیگر قرار دهد و هیچ معنی در این کردار الهی نیز وجود ندارد (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۰۷).

خلاصه دیدگاه اشاعره را می‌توان این گونه بیان کرد:

- حسن و قبح در اصل به نیت انسان از حیث موافقت با اراده و رضایت الهی یا مخالفت با آن و به تبع آن به عمل انسان از حیث مطابقت و عدم مطابقت با فرمان تشریحی الهی تعلق می‌گیرد.

- نیت و عمل انسان نیز در اختیار انسان نبوده و در حقیقت حسن و قبح نفس الامری مستقل از آنچه در علم و اراده الهی است، ندارند. بنابراین، حسن به معنای ممدوحیت چیزی نزد خداوند و تعلق ثواب به آن در فرمان الهی و قبح به معنای مذمومیت چیزی نزد خداوند و تعلق عقاب به آن در فرمان الهی است.

- اشیا - از جمله افعال - حسن و قبح به معنای مدح و ذم مستقل از خواست و فرمان الهی ندارند و حسن و قبح هم به معنای مدح و ذم از نگاه دین و فقط تابع خواست الهی است و کاشف آن مدح و ذم هم فرمان الهی و شرع است و عقل هیچگونه ادارکی در این باره - حتی پس از ورود فرمان الهی - ندارد. یعنی میان فرمان الهی و حکم عقل رابطه لزومی وجود ندارد - نفی ملازمه عقلی میان حکم عقل و حکم شرع که می‌تواند یک مبحث اصولی - کلامی باشد (مظفر، ص ۱۶۳).

ما از دیدگاه اشاعره چنین استنباط کرده‌ایم، اگر چه اشاعره مدعی‌اند که مقام ثبوتی برای حسن و قبح غیر از امر و نهی الهی وجود ندارد ولی به نظر می‌رسد آنان، مقام ثبوت را همان الهی بودن و

مقام اثبات را شرعی بودن می‌دانند ولی عملاً نتوانسته‌اند این معنا را به روشنی بیان کنند و در عمل دچار خلط میان مقام ثبوت و اثبات شده‌اند (جوادی، مسئله باید و هست، ص ۸۰-۷۹). مسئله مهم و پایانی این است که الهی و شرعی بودن در نظریه اشاعره می‌تواند معانی مختلف داشته باشد. اما به نظر می‌رسد اشاعره، الهی بودن را به مقام ثبوت حسن و قبح - در مقابل ذاتی بودن که مربوط به مقام ثبوت از دیدگاه عدلیه است - و شرعی بودن را به مقام اثبات - در مقابل عقلی بودن که مربوط به مقام اثبات از دیدگاه عدلیه است - در نظر دارند.

۲.۲ نظریات عدلیه درباره حسن و قبح

پیشتر (۲) توضیح داده شد که اختلاف نظر عدلیه و اشاعره در باره حسن و قبح به معنای مدح و ذم است. همچنین دیدگاه اشاعره (۱.۲) را بیان کردیم. اگر بخواهیم صور مختلف مسئله حسن و قبح به معنای مدح و ذم را از حیث مقام ثبوت و اثبات، بیان کنیم، فرض‌های شش گانه زیر را خواهیم داشت:

- الف. حسن و قبح اموری واقعی ولی وابسته به خداوند باشند و راه کشف آن‌ها شرع باشد.
 - ب. حسن و قبح اموری واقعی ولی مستقل از خداوند - و مربوط به افعال - باشند و راه کشف آن‌ها عقل باشد.
 - پ. حسن و قبح، اموری واقعی و وابسته به خداوند باشند و راه کشف آن‌ها عقل باشد.
 - ت. حسن و قبح، اموری واقعی و مستقل از خداوند - و مربوط به افعال - باشند و راه کشف آن‌ها شرع باشد.
 - ث. حسن و قبح از حیث مقام اثبات و ثبوت یکی باشند و به معنای امر و نهی الهی باشند.
 - ج. حسن و قبح از حیث مقام اثبات و ثبوت یکی باشند و به معنای امر و نهی عقل باشند.^۸
- متکلمان مسلمان را با توجه به فرض‌های شش گانه یاد شده می‌توان این گونه تقسیم‌بندی کرد:
- الف. اشاعره هوادار صورت‌بندی الف هستند ولی سخن آنان ظهور در صورت‌بندی ث دارد که به نظر می‌رسد همان صورت‌بندی الف دقیق‌تر باشد.^۹
- ب. معتزله افراطی - که از عدلیه‌اند - هوادار صورت‌بندی ب هستند.
- پ. معتزله اعتدالی - که از عدلیه‌اند - هوادار تلفیق صورت‌بندی‌های ب و ت هستند.
- ت. امامیه - که از عدلیه‌اند - هوادار تلفیق صورت‌بندی‌های الف و ب یا تلفیق الف، ب، پ و ت هستند.^{۱۰}

ممکن است بتوان برخی عدلیه را هوادار صورت‌بندی ج دانست ولی این دیدگاه قابل قبول نیست. اگر از ایراد جعل اصطلاح - که ممکن است بر بررسی‌های ما وارد باشد - صرف نظر کنیم، می‌توانیم نظریه‌های یاد شده را این گونه معرفی کنیم:

الف. نظریه اشاعره را نظریه فرمان الهی یا تکلیف‌نگری شرعی نانتیجه‌گرا می‌نامیم.

ب. نظریه معتزله افراطی را تکلیف‌نگری عقل‌گرایی افراطی می‌نامیم.^{۱۱}

پ. نظریه معتزله اعتدالی را تکلیف‌نگری عقل‌گرایی اعتدالی می‌نامیم.^{۱۲}

ت. نظریه امامیه را تکلیف‌نگری عقل‌گرایی جامع‌نگر می‌نامیم.^{۱۳}

قابل توجه اینکه نظریه‌های یاد شده (ب، پ و ت) گاهی از حیث معتزلی یا امامی بودن تداخل می‌یابند، ولی تقسیم‌بندی یاد شده بیشتر بر اساس نظر غالبی است که میان اغلب آنان رواج دارد. در ضمن همه عدلیه بر سر اینکه برخی افعال، حسن و قبح ذاتی دارند و عقل تنها راه کشف آنهاست، اتفاق نظر دارند. این اتفاق نظر عدلیه را می‌توان نظریه حسن و قبح ذاتی - عقلی به حساب آورد که در حقیقت، نظریه پایه‌ای عدلیه به شمار می‌رود. اصرار بر داوری در باب افعال اختیاری هر شخص عاقل - خواه واجب یا ممکن - فقط بر اساس ذاتی - عقلی بودن حسن و قبح افعال (ب) ما را بر آن داشت تا آن را نظریه تکلیف‌نگری افراطی یا حداکثری بنامیم. برخی از عدلیه، برای رهایی از بن‌بست‌های واقعی یا فرضی که ممکن است بر نظریه بنیادی آنان وارد باشد، تغییرات و اصلاحاتی را در این نظریه پذیرفته‌اند که منشأ دو نظریه دیگر آنان (پ و ت) شده است. این نگرش که حسن و قبح، ارزشمندی ذاتی اشیا بوده و کاشف این گونه ارزشمندی‌ها، عقل است، دیدگاه پایه یا بنیادی عدلیه است. عدلیه دست کم حسن و قبح ذاتی - عقلی را در برخی امور قبول دارند اما در اینکه حسن و قبح در مقام ثبوت چه ارتباطی با افعال دارند، اختلاف نظر دارند که آنها را به شرح زیر بیان می‌کنیم:

الف. برخی معتقدند حسن و قبح مربوط به ذات افعال است (سبزواری، شرح‌الاسماء، ص ۳۱۸).

ب. برخی معتقدند حسن و قبح از صفات حقیقی موجود در افعال ناشی می‌شود (همانجا).

پ. برخی معتقدند فقط قبح از صفات حقیقی موجود در افعال ناشی می‌شود، ولی برای حسن یک فعل، نفی صفت قبح از آن، کفایت می‌کند (همانجا).

ت. برخی معتقدند حسن و قبح، به ذات افعال یا به صفات حقیقی موجود در آنها مربوط نیست بلکه حسن و قبح از وجوه و اعتبارات افعال به دست می‌آید (همانجا).

پیشتر (۱.۲) دیدگاه اشاعره درباره حسن و قبح به معنای مدح و ذم بیان شد، اکنون نوبت بررسی دیدگاه‌های سه گانه عدلیه است که نخست سه دیدگاه عدلیه و پس از آن معانی ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح را بررسی می‌کنیم. بر خلاف معانی الهی و شرعی بودن حسن و قبح که به عنوان زیر مجموعه نظریه اشاعره (۱.۲) بررسی شده است، ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح، به جهت اهمیت آنها در یک قسمت مستقل (۳) مورد بررسی قرار می‌گیرند. اکنون به بررسی سه دیدگاه عدلیه در باب حسن و قبح به معنای مدح و ذم می‌پردازیم.

۱.۲.۲ دیدگاه معتزله افراطی

این دیدگاه که از آن با عنوان تکلیف‌نگری عقل‌گرایی افراطی یاد شد، بیشتر در میان معتزله رایج است. این نظریه - فارغ از هر نسبتی که ممکن است میان اموری از قبیل افعال، حسن و قبح، ذاتیت و عقلانیت و ثواب و عقاب، وجود داشته باشد - بر استفاده افراطی از عقل، تأکید می‌ورزد. بر اساس این نظریه، عقل آدمی توان ادراک حسن و قبح همه افعال را دارد، خواه این افعال از شخص عاقل ممکن‌الوجود صادر شوند یا از واجب‌الوجود (همانجا).

این نظریه، همچنین بیان می‌کند که نه تنها افعال اختیاری انسان بلکه افعال الهی - خواه تکوینی یا تشریحی و تشریحی هم خواه گزاره‌ها و احکام ارزشی که خود به اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می‌شوند یا گزاره‌ها و احکام تجویزی که باز هم به اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می‌شوند و البته بیشتر، احکام ارزشی و تجویزی اخلاقی مراد است - نیز باید به وسیله عقل مورد داوری ارزشی و تجویزی قرار گیرند. بنابراین نه خداوند در جعل و آفرینش حسن و قبح اشیا - از جمله افعال اختیاری - نقشی دارد و نه فرمان الهی چیزی جز تأکید یا تأییدی بر یافته‌های عقلی خواهد بود.

معنای این استنباط معتزله این است که خداوند نیز در فرمان تکوینی و تشریحی خویش، تابع حسن و قبح عینی و ادراک عقلی، تصمیم‌گیری و رفتار می‌کند و خداوند کاری را انجام نمی‌دهد مگر در چارچوب حسن و قبح ذاتی - عقلی افعال. حال اگر خداوند، فعل یا حکمی صادر

کند که قابل ادراک و تشخیص به وسیله عقل نباشد، آن فعل یا حکم اساساً لغو، بیهوده و ضد اخلاقی - قبیح - است، اما از آنجا که خداوند عالم، قادر و خیرخواه مطلق است کار لغو و بیهوده و ضد اخلاقی - قبیح - انجام نمی‌دهد (حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۰۸؛ کشف المراد، ص ۲۳۱-۲۳۰). پس باید همه آموزه‌هایی دینی موافق عقل باشند اما اگر برخی از آموزه‌های دینی در ظاهر چنان به نظر برسند که گویا حسن و قبحشان قابل اثبات و ادراک عقلی نیست، باید آنها را تأویل کرد، تأویلی که با عقل آدمی سازگار باشد (حنافخوری و خلیل جر، ص ۱۳۴).

به نظر می‌رسد چند نکته از این دیدگاه استنباط می‌شود:

نخست اینکه استقلال اخلاق از دین لازم می‌آید اما از آنجا که دین می‌تواند از سویی مؤید و مؤکد آموزه‌های عقلانی و اخلاقی و بیدارکننده عقل و فطرت بشر از خواب غفلت باشد و از سویی با طرح مسئله وعد و وعید و ثواب و عقاب، آرامش روحی انسان را در پی داشته باشد، می‌تواند به حیات عقلانی و اخلاقی بشر مدد برساند ولی به هر حال هم مقام ثبوت حسن و قبح و هم مقام اثبات آنها مستقل از خدا و شرع است.

دوم اینکه لازمه این دیدگاه، تأویل‌گرایی افراطی در بخش عمده‌ای از آموزه‌های دینی است تا جایی که بسیاری از آنها را از محتوای ظاهری خود خالی می‌گرداند، چنانکه آموزه‌هایی مانند توزین اخروی اعمال، معراج جسمانی، کرام الکااتبین انکار شده است (اشعری، ص ۱۶۵-۱۶۴).

۲.۱.۲ دیدگاه معتزله اعتدالی

این دیدگاه را با عنوان تکلیف‌نگری عقل‌گروی اعتدالی ذکر کرده‌ایم تا تمایز آن را از دیدگاه افراطی یاد شده نشان داده باشیم. این دیدگاه نیز - مانند دیدگاه پیشین (۱.۱.۲) - حسن و قبح را اموری مستقل از خداوند می‌داند ولی علاوه بر عقل، شرع را نیز کاشف آنها به شمار می‌آورد. در این نگرش برخی از افعال، واجد حسن یا قبح نفس‌الأمری هستند و در واقعیت خارجی خود از حسن یا قبح، خالی نخواهند بود اما آگاهی ما از این حسن و قبح یا از سوی عقل یا از ناحیه شرع، تحقق پیدا می‌کند (ابن ملاحمی، ص ۱۲۵-۱۱۹؛ عبدالجبار، شرح الأصول خمسسته، ص ۲۲۰، ۱۸؛ سبزواری، شرح نبراس الهدی، ص ۴۷-۴۶). طبق این دیدگاه، آگاهی عقلانی نسبت به حسن و قبح، بیشتر به آن دسته از افعالی که واجد حسن و قبح ذاتی‌اند مربوط می‌شود،

اگر چه برخی از افعالی که حسن و قبح اقتضایی یا اعتباری دارند نیز در همین راستا قرار می‌گیرند، ولی آگاهی شرعی ما نسبت به حسن و قبح، بیشتر به آن دسته از افعال که واجد حسن و قبح اقتضایی یا اعتباری‌اند، مربوط می‌شود، اگر چه ممکن است بخشی از افعال دارای حسن و قبح ذاتی را در همین راستا به شمار آورد. خلاصه این دیدگاه را می‌توان این گونه بیان کرد:

الف. حسن و قبح مربوط به افعال و مستقل از خداوند هستند.

ب. عقل و شرع - هر دو - می‌توانند از منابع شناخت ما نسبت به حسن و قبح باشند.

پ. حسن و قبح افعال به صورت تفصیلی یا اجمالی، گاهی برای عقل معلوم‌اند و گاهی نامعلوم.

ث. شرع - مانند عقل - می‌تواند کاشف حسن و قبح به صورت تفصیلی یا اجمالی باشد (همانجا).

ت. حتی آنجا که شرع به صورت اجمال یا تفصیل، کاشف حسن و قبح است، داوری نهایی با عقل است، زیرا شرع هم اعتبار خود را از عقل دریافت می‌کند و هم کاشف حسن و قبح برای عقل است.

۳.۱.۲ دیدگاه جامع‌نگری امامیه

این دیدگاه، بیشترین طرفداران خود را در میان امامیه یا حکما و عرفا - خواه از امامیه یا اهل سنت - دارد. در این دیدگاه به همه ابعاد مسئله حسن و قبح عنایت شده است، زیرا هم به مقام ثبوت - خواه ذاتی یا الهی - و هم به مقام اثبات - خواه عقلی یا شرعی - توجه شده است. بر اساس این نگرش، انسان مظهر اسماء و صفات الهی و خلیفه اوست که بر صورت الهی آفریده شده است و همه اسماء الهی را - به صورت دفعی یا تدریجی - دارا می‌باشد (جامی، ص ۹۳-۸۸). بنابراین عقل انسان و شرع الهی در کشف اشیا و افعال از حیث حسن و قبح توافق دارند، زیرا خداوند دو گونه پیامبر برای انسان‌ها فرستاده است، یکی پیامبر باطنی که عقل است و دیگری، پیامبر ظاهری که رسولان الهی‌اند و پیامبر باطنی اساس و پیامبر ظاهری بناء است (راغب اصفهانی، ص ۲۰۷؛ سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۵۵؛ قبادیانی، ص ۱۰-۸). برخی از امامیه نه تنها بر ملازمه حکم عقل و شرع تأکید دارند بلکه بر یگانگی عقل و شرع اصرار می‌ورزند. اینان - با استناد به آیات قرآن - فطرت را همان عقل به حساب آورده و کسی را که اهل تعقل نباشد

در زمره کافران و موجودات غیر ذی شعور محسوب کرده‌اند (آملی، ص ۱۱۸؛ سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۵۵).

این دیدگاه بر مدعیات زیر استوار است:

الف. انسان بر صورت الهی آفریده شده است و خلیفه خداوند و مظهر اسماء و صفات اوست که مفهوم همه حقایق را از جانب خداوند دریافت کرده است. پس آنچه انسان از جهت عقلی ادراک می‌کند، منافاتی با آنچه خداوند از طریق شرع بیان می‌کند، ندارد، زیرا آنچه را خداوند از طریق شرع بیان می‌کند، همان است که پیش‌تر، خداوند بر عقل آدمی عرضه داشته است.

ب. صفات و لوازم هر موجودی که از جانب خداوند آفریده می‌شود، در عین حال که منسوب به آن موجود است، منسوب به خدا نیز می‌باشد. پس حسن و قبح به عنوان صفات و لوازم اشیا و افعال، در عین حال که به خود آن اشیا و افعال نسبت دارند، در پیشگاه خداوند نیز حسن و قبح‌اند.

پ. عقل همان فطرت است که هر انسانی از آن بهره‌مند است.

در پایان، یادآور می‌شویم که این نگرش، انسانیت انسان را به عقل و کمال عقل را به شرع می‌داند (آملی، ص ۱۲۱). حکم به حاجتمندی خود عقل به شرع و عجز و ناتوانی عقول بشری از ادراک برخی امور، نیز اعتراف و حکم صادر از جانب عقل است (همان، ص ۱۲۰؛ سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۵۴-۴۵۳). بنابر آنچه گفته شد، عقل حوزه‌های ادراکی وسیعی دارد که از جمله آنها، ادراک حسن و قبح افعال و نقش آنها در سعادت و شقاوت بشر است خواه این نقش را خود عقل به صورت مستقیم یا به واسطه شرع دریافت کند.^۴ (انصاری، ص ۱۹۲-۱۸۳).

۳. معنای عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح

بیشتر (۲.۲) نظریات عدلیه را ذیل تیرهای (۱.۲.۲ و ۲.۲.۲ و ۳.۲.۲) بیان کردیم و گفتیم که از نظر آنان برخی افعال دارای حسن و قبح ذاتی - عقلی‌اند و همین مسئله، وجه مشترک سه دیدگاه عدلیه بوده است. اگر چه تا حدودی معنای ذاتیت و عقلانیت حسن و قبح در سه نظریه یاد شده معلوم شده است ولی هنوز درباره این واژه (ذاتیت و عقلانیت) و مراد عدلیه از کاربرد

آنها ابهاماتی وجود دارد. در این فصل، نخست به بررسی معنای عقلانیت و پس از آن به بررسی معنای ذاتیت می‌پردازیم.

۱.۳ معنای عقلی بودن حسن و قبح

منظور از عقلی بودن حسن و قبح و مراد عدلیه از آن چیست؟ به نظر می‌رسد دو معنا برای عقلی بودن حسن و قبح می‌توان در نظر گرفت که حدودی در آثار عدلیه قابل ردیابی است:

۱.۱.۳ عقل به عنوان مدرک و کاشف حسن و قبح

یکی از معانی عقلی بودن حسن و قبح به مقام اثبات و ادراک حسن و قبح بر می‌گردد که در این صورت، عقلی بودن، مقابل شرعی بودن و به معنای استقلال عقل در ادراک و اثبات حسن و قبح افعال است (مطهری، ص ۴۴)، یعنی عقل هم شأن حکایتگری از حسن و قبح افعال در عالم واقع دارد یعنی استحقاق مدح و ذم افعال را به عنوان حقایق عینی که مربوط به افعال است، ادراک می‌کند و هم شأن داوری دارد یعنی پس از ادراک استحقاق عینی افعال، به داوری ارزشی اخلاقی و در نتیجه به داوری تجویزی اخلاقی درباره افعال می‌پردازد. اگر عقلی بودن حسن و قبح را به این معنا بدانیم، می‌توانیم، شئون زیر را برای عقل در نظر بگیریم:

الف. حسن و قبح، اموری واقعی و موجود در افعال‌اند که منجر به ایجاد بازتابی در عقل به نام مدح و ذم می‌شوند، بنابراین مدح و ذم عقلانی معلول حسن و قبح واقعی افعال به شمار می‌روند.

ب. عقل می‌تواند حسن و قبح واقعی افعال را ادراک کند و این ادراک را در قالب مدح و ذم نمایش می‌دهد و پس از آن مدح و ذم که داوری ارزشی اخلاقی است، به داوری تجویزی اخلاقی - باید و نباید - می‌پردازد.

پ. عقل توان ادراک حسن و قبح واقعی برخی افعال را به صورت اجمال یا تفصیل - خواه پیش از ورود شرع یا پس از آن - دارد.

ت. عقل توان ادراک حسن و قبح برخی افعال را از حیث وجوه و اعتبارات به صورت اجمالی یا تفصیلی - خواه پیش ورود شرع یا پس از آن - دارد.

ث. عقل توان ادراک حسن و قبح برخی افعال را به صورت اغلب اجمالی و گاهی تفصیلی - خواه پیش از ورود شرع یا پس از آن - دارد.^{۱۵}

۲.۱.۳ عقل به عنوان جاعل و موجد حسن و قبح

معنای دیگر عقلی بودن حسن و قبح این است که بگوییم افعال در عالم واقع از حسن و قبح خالی اند، اما این عقل است که برخی از افعال را به حسن یا قبح متصف می‌سازد و به عبارت دیگر، عقل نسبت به برخی افعال، مدح و نسبت به برخی دیگر، ذم را روا می‌دارد. از این دیدگاه می‌توان با عنوان «تحسین و تقبیح عقلی» یاد کرد.

منظور از تحسین و تقبیح عقلی این است که حسن و قبح با افعال - از حیث ذات یا صفات آنها - نسبتی ندارند بلکه مفاهیم حسن و قبح که در اینجا با مدح و ذم یکی اند، قالب‌هایی هستند که عقل بر اندام افعال می‌پوشاند. این نگرش را می‌توان مطابقت افعال با بُعد فطری - ملکوتی، علوی یا عقلانی - نامید (سبحانی، ص ۴۶-۴۷، ۳۱-۲۸، ۲۴). بنابراین اگر فعلی مطابق بُعد عقلانی باشد، حسن و اگر مطابق نباشد قبیح است. در حقیقت به جای واژه مطابقت باید از واژه تطبیق استفاده کرد، زیرا اولی گویای نوعی نقش - حسن و قبح خارجی - برای افعال است ولی دومی گویای این است که تحسین و تقبیح، قالب تحمیلی عقل بر اندام افعال است بدون اینکه برای افعال از حیث حسن و قبح واقعی، نقشی لحاظ گردد.^{۱۶}

به نظر می‌رسد ایراد جدی این برداشت از عقلانیت این است که بدون قائل شدن هیچ‌گونه نقشی برای افعال، عقل چگونه می‌تواند برخی افعال را حسن و برخی دیگر را قبیح به حساب آورد و در نتیجه، برخی را ممدوح و برخی دیگر را مذموم و در نهایت، برخی را جایز و برخی دیگر را ممنوع بشمارد؟

اگر کسی چنین برداشتی از عقلانیت داشته باشد در حقیقت، ذاتی بودن را به معنای عقلی بودن و تأکیدی بر آن دانسته و معنایی جدای از عقلانیت برای آن در نظر ندارد.^{۱۷}

لازمه اعتقاد به این معنا از عقلانیت، این است که تحسین و تقبیح را فرمان بی‌قید و شرط - مطلق - عقل بدانیم بدون اینکه حسن و قبح واقعی برای افعال در نظر بگیریم یا به نتایج حاصل از اعمال توجه داشته باشیم و این ما را به یک نوع تکلیف‌نگری عقلانی ناتیجه‌گرا می‌رساند که مشابه نظریه اشاعره خواهد بود با این تفاوت که آنجا فرمان مطلق الهی معیار بود و اینجا فرمان مطلق عقل، ولی اگر اصول و قواعد شناخته شده‌ای میان مردم حاکم نباشد، هر کس می‌تواند با توسل به اینکه عقلش چنین و چنان، حکم می‌کند، دست به هر کاری بزند.^{۱۸}

۲.۳. ذاتی بودن حسن و قبح

مراد عدلیه از کاربرد واژه ذاتی در مسئله حسن و قبح چیست؟ برای ذاتی بودن، تفسیرهای متعددی قابل ارائه است که برخی از آنها را در زیر بررسی می‌کنیم.

۱.۲.۳. ذاتی بودن به معنای عقلی بودن

ذاتی بودن می‌تواند به معنای عقلی بودن و تأکیدی بر آن باشد. این برداشت از ظاهر عبارات عدلیه مانند «حسن و قبح عقلی»، «تحسین و تقبیح عقلی»، «حسن و قبح یا تحسین و تقبیح ذاتی یا عقلی - ذاتی» می‌تواند به دست آید. زیرا گاهی واژه ذاتی و عقلی با هم به کار می‌روند که به نظر می‌رسد هم معنا یا تأکیدی بر یکدیگرند و گاهی هم یکی از این دو ذکر می‌شود که به نظر می‌رسد به دیگری نیازی نیست. در این صورت هر معنایی برای عقلی بودن در نظر بگیریم، ذاتی بودن هم به همان معناست.

۲.۲.۳. ذاتی مقابل شرعی

گاهی مراد از واژه ذاتی به معنای استقلال و بی‌نیازی عقل از شرع، در ادراک حسن و قبح افعال است. در اینجا ذاتی بودن عین عقلی بودن نیست، بلکه صفت عقلی بودن است. این مطلب را از عبارت حکیم سبزواری در *نبراس الهدی* می‌توان به دست آورد.^{۱۹} و این همان چیزی است که از آن با عنوان «مستقلات عقلیه» یاد می‌کنند (مطهری، ص ۴۴).

۳.۲.۳. ذاتی مقابل الهی

به نظر می‌رسد اشاعره به نفی مقام ثبوت از حسن و قبح رأی می‌دهند^{۲۰} اما به احتمال زیاد، مرادشان این است که حسن و قبح، اموری عینی ولی وابسته به خداوند هستند نه وابسته به افعال. بنابراین منظور آنان از کاربرد واژه الهی همین است. یعنی، به مقام ثبوت اعتقاد دارند ولی ثبوت الهی نه ذاتی. به عبارت دیگر حسن و قبح همان پسند و ناپسند بودن خداوند نسبت به امور است که این پسند و ناپسند بودن را از طریق فرمان تشریحی الهی می‌توانیم به دست آوریم. پس باید مراد عدلیه از ذاتی بودن، این باشد که افعال فی نفسه، واجد حسن و قبح‌اند و تا صفتی در فعلی که آن را حسن یا قبیح می‌نامیم در کار نباشد، مدح و ذم می‌خواه از سوی خداوند یا از سوی عقل - نسبت به آن افعال، صورت نمی‌گیرد و حتی فرمان یا امر و نهی الهی هم به میان نمی‌آید^{۲۱} (مظفر، ص ۱۶۲؛ رک: ابن ملاحمی، ص ۱۲۵).

۴.۲.۳. ذاتی مقابل غریب

گاهی منظور از ذاتی، عرض ذاتی است که به طور مستقیم - لذاته - ملحق به موضوعی می‌شود که می‌خواهیم درباره آن، بررسی علمی به عمل آوریم و مقابل آن را عرض غریب می‌گویند. برخی احتمال داده‌اند که شاید مراد عدلیه همین معنا از ذاتی بودن باشد. به عبارتی، ذاتی بودن عبارت است از عروض مستقیم و بی‌واسطه عرضی که بر موضوع یک علم وارد می‌شود (سبزواری، شرح الأسماء، ص ۳۲۳)، ولی این معنا از حسن و قبح هم به احتمال زیاد، مراد عدلیه نیست (همانجا).

۵.۲.۳. ذاتی مقابل عَرَض یا عَرَضی

ذاتی مقابل عَرَضی، به جزء مفهومی یک ماهیت - که در باب کلیات خمس یا ایساغوجی مطرح است - می‌گویند (طوسی، اساس‌الاعتباس، ص ۲۳-۲۱؛ رازی، ص ۱۳۲-۱۲۹). مثلاً وقتی می‌گوییم «انسان حیوان است، انسان ناطق است و داریوش انسان است»، محمول هر سه جمله به ترتیب «جنس، فصل و نوع» به شمار می‌روند. محمول جمله اول و دوم، قوام بخش مفهوم موضوع یا ماهیت انسان و محمول سوم نیز مقوم مفهوم موضوع یا ماهیت داریوش است. ماهیت انسان بدون مفاهیم حیوان و ناطق و ماهیت داریوش، بدون مفهوم انسان، قابل تصور نیست. حتی تحقق عینی ماهیت انسان بدون تحقق عینی حیوانیت و ناطقیّت و تحقق عینی داریوش، بدون ایساغوجی مطرح است، بحث ماهیت ذهنی انسان و داریوش است نه بحث تحقق خارجی آنها. در قضایای باب ایساغوجی، می‌توان جای محمول و موضوع را تغییر داد. حال پرسش این است که آیا ذاتی بودن حسن و قبح افعال از همین قبیل است؟ معمولاً سه ویژگی عمده برای ذاتی باب ایساغوجی در نظر می‌گیرند:

الف. ماهیت بدون تصور ذاتی، قابل تصور نیست؛

ب. ماهیت و ذاتی آن به یک علت محقق می‌شوند؛

پ. تفکیک ماهیت از ذاتی هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات محال است (طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۴۱ - ۴۰).

اشاعره وقتی به نفی حسن و قبح می‌پردازند، همین معنا از ذاتی بودن را به عدلیه نسبت می‌دهند (غزالی، المستصفی فی اصول الفقه، ص ۱۴؛ شهرستانی، ص ۳۷۰).

اشاعره بر اساس سه ویژگی یاد شده مدعی اند که ما می‌توانیم صدق و کذب را بدون تصور حسن و قبح، تصور کنیم. پس حسن و قبح ذاتی افعال نیستند (شهرستانی، ص ۳۷۲).

به نظر می‌رسد اگر حسن و قبح را ذاتی باب ایساغوجی بدانیم، سخن ناموجهی نگفته باشیم، زیرا بسیاری از مردم، تصویری از انسان دارند بدون اینکه تصویری از حیوانیت و ناطقیت را در معنای انسان لحاظ کرده باشند و به تعبیر خواجه طوسی: «يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات» (حلی، کشف المراد، ص ۲۳۹). یعنی تصورات متفاوتی که مردم از یک ماهیت دارند ممکن است دیدگاه آنان را در برداشتی که از یک قضیه دارند، متفاوت بگردانند. بنابراین همان‌گونه که احتمال تشکیک در بدیهی‌ترین بدیهیات - با توجه به شدت و ضعف تصوراتی که ما داریم - وجود دارد، احتمال تشکیک در معنای انسان - به عنوان مثال - نیز وجود دارد ولی از آنجا که دست کم ویژگی اول از ویژگی‌های ذاتی در رابطه صدق و کذب با حسن و قبح، منتفی است، مشکل است بتوان این معنا از ذاتی بودن را در مسئله حسن و قبح پذیرفت، اگر چه گفته می‌شود، قدمای عدلیه - بیشتر معتزله - همین معنا از ذاتی را در نظر داشته‌اند (جوادی، "نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار"، ص ۸۰).

۶.۲.۳. ذاتی مقابل غیری

گاهی مقصود از ذاتی، چیزی است که در باب برهان مطرح شده است و آن را بدیهی یا ضروری می‌گویند. مثلاً وقتی می‌گوییم «انسان ممکن است» مفهوم انسان به گونه‌ای است که وقتی عقل - ذهن - آن را تصور می‌کند، بدون نیاز به چیزی بیرون از مفهوم انسان، می‌تواند، صفت امکان را از آن انتزاع کند. ذاتی در اینجا نیز به معنای استقلال عقل است، اما نه فقط استقلال از شرع که پیشتر (۲.۲.۳) بیان کرده‌ایم، بلکه استقلال از هر چیزی بیرون از خود عقل یا بیرون از مفهوم انسان یا بیرون از عقل و مفهوم انسان هر دو. اگر ذاتی بودن را به معنای استقلال عقل بدانیم، می‌توانیم این استقلال را به معنای بی‌نیازی عقل از امور مانند فرهنگ، انفعالات نفسانی و... به حساب آوریم تا مقابل دیدگاه ابن‌سینا رأی داده باشیم، زیرا ابن‌سینا معتقد است بداهت عقلانی یک چیزی به این است که عقل مستقل از فرهنگ جامعه یا انفعالات نفسانی و... چیزی را ادراک کند و در مسئله حسن و قبح اخلاقی، عقل چنین استقلالی ندارد. البته برخی معتقدند که بدیهی بودن چیزی برای عقل به این معنا نیست که عقل، از امور دیگر کمک

نگیرد (سبزواری، شرح الأسماء، پاورقی، ص ۳۲۲).

گاهی گفته می‌شود که عدلیه تصریح نکرده‌اند مقصودشان از ذاتی بودن چیست و از آنجا که آنان متوجه دو معنای ذاتی - باب ایساغوجی و برهان - بوده‌اند و بر یکی از این دو، تصریح نکرده‌اند، احتمال دارد، هیچکدام از این‌ها، مرادشان نباشد (جوادی، "نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار"، ص ۷۹) ولی از ظاهر سخن برخی عدلیه - مانند خواجه طوسی - بر می‌آید که مرادشان از ذاتی، همین بداهت و ضرورت باب برهان است (حلی، کشف‌المراد، ص ۳۲۹). در ضمن، این ادعا وجود دارد که مراد عدلیه از ذاتیت، همین ذاتی باب برهان است (حائری یزدی، ص ۱۴۸-۱۴۷) که در دو ویژگی (ب. پ) از ویژگی‌های باب ایساغوجی، مشترک است.

۷.۲.۳. ذاتی به معنای مساوقت حسن با وجود و قبح با عدم

گاهی منظور از ذاتی بون به معنای مساوقت یک چیز نسبت به دیگری است. اگر کسی حسن و قبح را به معنای ممدوحیت و مذمومیت نزد عقلا حساب کند، در حقیقت، حسن و قبح را به معنای سودمندی و زیان‌مندی از جهت وجوه و اعتبارات نفس‌الامری افعال به حساب آورده است، اما اگر حسن را به معنای خیر بودن و قبح را به معنای شر بودن لحاظ کند به مساوقت خیر با وجود و شر با عدم رأی داده است و این مساوقت را ذاتی بودن حسن و قبح برای وجود و عدم می‌گوییم. (سبزواری، شرح‌الاسماء، پاورقی، ص ۳۲۲).

نتیجه‌گیری

۱. از نظر عدلیه، حسن و قبح را می‌توان هم به حوزه افعال خداوند و هم انسان - یا هر موجود عاقل دیگری - تعمیم داد، در حالی که اشاعره هیچکدام از معانی و مصادیق حسن و قبح را در حوزه افعال خداوند جاری نمی‌دانند.
۲. حسن و قبح را از حیث مقام اثبات - خواه عقلی یا شرعی - و مقام ثبوت - خواه ذاتی یا الهی - به چهار قسم می‌توان تقسیم کرد. اگر اشاعره مقام ثبوت الهی را بپذیرند نظریه آنان حسن و قبح الهی - شرعی خواهد بود و اگر نپذیرند نظریه آنان حسن و قبح شرعی خواهد بود که در این صورت اگر قید الهی بودن افزوده گردد به همان معنای شرعی بودن است.

اگر عدلیه فقط مقام ثبوت ذاتی و اثبات عقلی را بپذیرند، نظریه آنان، تکلیف‌نگری عقل‌گروی افراطی است و اگر مقام ثبوت ذاتی و اثبات عقلی و شرعی را بپذیرند، نظریه آنان تکلیف‌نگری عقل‌گرایی اعتدالی است و اگر مقام ثبوت ذاتی و الهی و مقام اثبات عقلی و شرعی را با هم بپذیرند، نظریه آنان، تکلیف‌نگری عقل‌گرایی جامع‌نگر یا تکلیف‌نگری عقلی - شرعی است.

۳. عالمان مسلمان صورت‌بندی دقیقی از حسن و قبح در دیدگاه‌های خود ارائه نکرده‌اند و ابهام‌های دیدگاه آنان به شرح زیر می‌باشد:

الف: عدم ارائه تعریف دقیق از حسن و قبح؛

ب: عدم ارائه تعریف دقیق از الهی، عقلی، شرعی و ذاتی بودن؛

ج: عدم تفکیک میان مقام ثبوت و مقام اثبات حسن و قبح.

۴. در پژوهش حاضر تلاش شده است، تفسیرهای احتمالی از معانی حسن و قبح، الهی، شرعی، عقلی و ذاتی بودن و نیز مقام ثبوت و اثبات حسن و قبح مورد بازکاوی و صورت‌بندی جدید و گاهی مورد نقد و بررسی قرار گیرند.

توضیحات

۱. بنابراین عدلیه عنوان عامی است که هم معتزله و هم شیعه را دربرمی‌گیرد. واضح است که اختلاف‌های مهمی به ویژه در باره تفسیر ایمان و مقوله امامت میان آنان وجود دارد، اما با توجه به اشتراک دیدگاه آنان در مسئله حسن و قبح به نام عدلیه معروف‌اند.

۲. برای آگاهی بیشتر از معانی نسبی‌نگری رک: گنسلر، ص ۵۵ - ۴۱؛ هولمز، ص ۳۶۶ - ۳۳۳.

۳. هر کدام از غرض شخصی، نوعی و عمومی از جهاتی قابل جمع‌اند و می‌توانند معیار حسن و قبح به معنای مدح و ذم نیز قرار بگیرند ولی به نظر می‌رسد، ظاهر سخن متکلمان، غرض عمومی را مد نظر قرار داده است. عدلیه دیدگاه‌های متعددی در این باره دارند به گونه‌ای که تفسیرهای آنان از هر سه غرض گاهی چنان است که معیار مدح و ذم قرار می‌گیرد.

۴. برای آگاهی بیشتر از نتیجه‌گرایی، سودنگری و اقسام آن دو به مبنای فلسفه اخلاق، هولمز، ص ۲۹۸ - ۲۶۷ مراجعه شود.

۵. دلیل اینکه، این معناشناسی از حسن و قبح را به آثار اشاعره ارجاع می‌دهیم این است که عدلیه معمولاً به طور مستقیم وارد بحث حسن و قبح به معنای مدح و ذم می‌شوند، ولی اشاعره برای اینکه اثبات کنند محل نزاع آنان با عدلیه، درست تقریر نشده است، تقسیم‌بندی‌هایی برای حسن و قبح ارائه کرده‌اند و خود عدلیه هم ضمن اینکه اغلب بر سر معانی یاد شده با اشاعره اتفاق نظر دارد این تقسیم‌بندی را به اشاعره نسبت می‌دهند.

۶. علامه مجلسی، اسم نفس را مشترک لفظی بین امور مختلف از جمله، نفس ناطقه آدمی، ذات شیئی و فعل شیئی می‌داند.

۷. برخی - از جمله محمد رضا مدرسی در *فلسفه اخلاق*، ص ۲۵۲ - احتمال داده‌اند که مدح و ذم علائم حسن و قبح هستند، اما علائم عقلی برای حسن و قبح ذاتی افعال.

۸. فرض‌های یاد شده به حضر عقلی به دست نیامده است بلکه با توجه به برداشتی است که می‌توان از خلال سخنان متکلمان مسلمان به دست آورد. در ضمن صورت‌بندی ج را می‌توان از برخی عبارات آقای جعفر سبحانی در کتاب *التحسین و التبیح العقلیین* به دست آورد.

۹. دلیل اینکه احتمالاً منظور اشاعره، صورت‌بندی الف بوده است، اما کلام آنان ظهور در صورت‌بندی ث دارد این است که اولاً مسئله تفکیک مقام ثبوت و اثبات برای آنان به صورت جدی مطرح نبوده است. ثانیاً به جهت همان عدم تمایز میان مقام اثبات و ثبوت، ناخواسته، کلام آنان به آن سو قابل تفسیر است. ثالثاً از نوشته‌های آنان، به ظاهر چنین به نظر می‌رسد که مقصودشان گزینه «ث» باشد اگر چه گزینه الف معقول‌تر به نظر می‌رسد.

۱۰. تلفیق صورت‌بندی‌های الف و ب با تلفیق صورت‌بندی‌های الف، ب، پ و ت تفاوتی ندارد.

۱۱. افراطی بودن این دیدگاه به جهت انکار جنبه الهی - شرعی حسن و قبح است، به گونه‌ای که مدح و ذم خداوند نسبت به افعال را تابع حسن و قبح عینی مستقل از خداوند و فرمان شرع را تابع حکم عقل آدمی از هر حیث می‌داند و جهت

تکلیف‌نگری این است که ما اساساً وظیفه داریم به مقتضای حکم عقل عمل کنیم فارغ از هر نتیجه ممکن.

۱۲. اعتدالی بودن این نظریه از این جهت است که حسن و قبح را اموری مستقل از خداوند می‌داند ولی دو راه - عقل و شرع - برای کشف آنها قائل است و جهت تکلیف‌نگری اعتدالی این است که میان حکم عقل و فرمان الهی نوعی هماهنگی وجود دارد خواه نتیجه‌ای را نیز لحاظ کنیم یا نکنیم.

۱۳. جامع یا کامل بودن این دیدگاه به این جهت است که هم به مقام ثبوت - خواه ذاتی یا الهی - و هم به مقام اثبات - خواه عقلی و شرعی - توجه دارد و در حقیقت نه تنها درصدد تلفیق ذاتی با الهی و عقلی با شرعی است بلکه درصدد اثبات یگانگی ذاتی با الهی و عقلی و با شرعی است و برخلاف دو نظریه پیشین عدلیه و نظریه اشاعره، تمایزی میان ذاتی با الهی و عقلی با شرعی قائل نیست یا در نهایت آنها را سازگار می‌داند و جهت تکلیف‌نگری جامع آن این است که علاوه بر توجه به حکم عقل و شرع، مصالح و مفاسد را نیز در نظر می‌گیریم.

۱۴. این دیدگاه تا حدود زیادی با دیدگاه پیشین (۲.۱.۲) یگانه به نظر می‌رسد اما یک تفاوت ظریف و دقیقی میان این دو دیدگاه قابل ردیابی است، زیرا در آنجا (۲.۱.۲) در نهایت تمایز و شاید تعارضی میان حکم عقل و شرع پیدا شود و عقل چیزی مستقل از شرع و داور نهایی خواهد بود اما در اینجا (۳.۱.۲) عقل با شرع یگانه و حکم آنان یکی خواهد بود و عقل مخلوق خدا و حکم آن، حکم شرع خواهد بود و تمایز و تعارض میان خالق و مخلوق و حکم عقل و شرع در میان نیست.

۱۵. حکیم سبزواری در برخی آثار خود مانند شرح *نبراس الهدی*، ص ۴۶ درباره عقلی بودن حسن و قبح چنین گفته است: «و المراد بعقلیتها أنه يمكن أن يعلم الممدوحية النفس الأمرية أو المذمومية النفس الأمرية، و إن لم يرد من الشرع أمر أو نهى فيهما، أو يمكن أن يعلم الجهة المحسنة أو المقبحة بعد ورود الشرع فيهما أما تفصيلاً أو اجمالاً، بأن يعلم أنه لو لم يكن في الفعل المأمور به جهة محسنة لما أمر به و لو لم يكن جهة

- مقبّحة فی المنهی عنه لمّا نهی عنه، و إن لم یعلمهما بخصوصهما، و الأحكام الشرعیة کواشف العقلیة». حکیم سبزواری مشابه این عبارت را در شرح الاسماء، ص ۳۱۹ دارد ولی از آنجا که شرح نبراس الهدی را پس از شرح الاسماء نوشته است، عبارت آن جامع تر است اما در عین حال همه مواردی را که ما در معنای عقلی بودن در مقام ادراک و اثبات حسن و قبح آورده‌ایم، می‌توان از عبارت وی استخراج کرد.
۱۶. این تفسیر را می‌توان از سخنان آقای جعفر سبحانی در کتاب التحسین و التقبیح العقلیین، ص ۴۶-۴۷، ۳۱-۲۸، ۲۴ به دست آورد اگر چه عبارات وی مختلف است ولی گاهی نیز عقل را حکایت‌گر حسن و قبح واقعی افعال به شمار می‌آورد.
۱۷. از عبارت ابن سینا در کتاب الإشارات و التنبیها، ص ۱۲۷، این گونه بر می‌آید که اگر اموری مانند فرهنگ، دین و انفعالات نفسانی مانند دلسوزی، خجالت و... ضمیمه عقل شوند، عقل حکم به حسن و قبح افعالی مانند راستگویی و دروغگویی می‌کند و الا راستگویی و دروغگویی در واقع هیچ حسن و قبحی ندارند. به نظر می‌رسد ابن سینا در اینجا میان عقل عملی و نظری، تمایزی قائل نشده است.
۱۸. عقلی بودن، بسته به اینکه اشاعره چه نسبتی میان الهی و شرعی بودن حسن و قبح قائل‌اند، می‌تواند معانی دیگری نیز داشته باشد. مثلاً اگر الهی بودن و شرعی بودن به یک معنا باشند، عقلی بودن می‌تواند به معنای ذاتی بودن و در نتیجه، مقابل الهی و شرعی بودن باشد.
۱۹. حکیم سبزواری در شرح نبراس الهدی، ص ۴۶ عبارت «و إن لم یرد [للفعل] من الشرع أمر أو نهی» را آورده است.
۲۰. عبدالکریم شهرستانی در نهایت الاقدام فی علم الکلام، ص ۳۷۳ - ۳۷۰، به صراحت اعلام می‌کند که حسن و قبح از دیدگاه اشاعره چیزی جز امر و نهی الهی نیست ولی باز هم به طور دقیق معلوم نیست که آیا امر و نهی الهی کاشف رضایت و کراهت الهی به عنوان حقایقی عینی‌اند یا فقط همین امر و نهی تشریحی را حسن و قبح می‌دانند و به هر حال ذاتی بودن از نظر عدلیه می‌تواند ناظر به مقام ثبوت ذاتی در مقابل ثبوت الهی باشد

و این در صورتی است که اشاعره مقام ثبوت الهی را چیزی مستقل از مقام اثبات شرعی به حساب آورند.

۲۱. از عبارت شریف مرتضی در کتاب *الملخص فی اصول الدین*، ص ۳۱۰، می‌توان ذاتیت را ناظر به صفات عینی افعال دانست، زیرا معتقد است قبح قبیح و حسن حسن فرع وجود صفاتی حقیقی در افعال است تا از یکدیگر متمایز شوند.

منابع

آملی، سید حیدر، *انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة*، ج ۲، قم، مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، ۱۳۸۵.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق از مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابن ملاحمی خوارزمی، رکن الدین، *کتاب الفائق فی اصول الدین*، به تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، ج ۲، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۹ق.

انصاری، ابواسماعیل عبدالله، *منازل السائرین*، ج ۳، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۵. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبدالله، *شرح المقاصد*، ج ۴، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.

جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص*، ج ۲، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق. جوادی، محسن، *مسئله باید و هست*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.

_____، "نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار"، *مجله علمی پژوهشی دانشگاه قم*، شماره ۳۳، ۱۳۸۶.

جوینی، ابوالعالی عبدالملک، *الارشاد*، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیة، ۱۴۰۵ق.

- حائری یزدی، مهدی، *كاوش های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- حلی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
- _____، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ج ۲، قم، شکوری، ۱۳۷۱.
- حنا الفاخوری و خلیل العجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۷، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر بن حسین، *القضاء والقدر*، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *المحصل*، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۸.
- _____، *المطالب العالیة*، ج ۹، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۷ ق.
- رازی، قطب الدین محمد بن محمد، *شرح الشمسیه*، ج ۴، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۶.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *الذریعة الی مکارم الشریعة*، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۳.
- سبحانی، جعفر، *التحسین و التقیح العقلیین*، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۰ ق.
- سبزواری، ملاحادی، *اسرار الحکم*، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- _____، *شرح الأسماء*، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- _____، *شرح نبراس الهدی*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، *الملخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، قاهره، بی نا، بی تا.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ۱، ۲، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ ق.
- _____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، ۱، ۲، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
- _____، *نهاية الحکمة*، ج ۲، ۱، ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ ق.

- طوسی، محمد بن محمد بن حسن، *اساس الإقتباس*، ج ۵، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۵، بی جا، بی نا، بی تا.
- ، *شرح الأصول الخمسة*، ج ۳، قاهره، مكتبة وهبة، ۱۴۱۲ ق.
- عبدالعال، احمد بن علی، *التکلیف فی ضوء القضاء و القدر*، لبنان، دار هجر للنشر و توزیع، ۱۴۱۷ ق.
- علوی عاملی، امیرسید احمد بن زین العابدین، *لطایف غیبیه*، بی جا، چاپ حیدری، ۱۳۹۶ ق.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *المستصفی فی اصول الفقه*، مصر، چاپ بولاق، ۱۴۳۲ ق.
- ، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۴۲۱ ق.
- قبادیانی، ناصر خسرو، *وجه دین*، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.
- گنسلر، جی. هری، *فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، آسمان خیال، ۱۳۸۵.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ق.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۵۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۹ ق.
- مدرسی، محمدرضا، *فلسفه اخلاق*، تهران، سروش، ۱۳۷۱.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱، ج ۲، قم، صدرا، ۱۳۷۰.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، فیروزآبادی، بی تا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، ج ۶، قم، منشورات مصطفوی، بی تا.
- هولمز، رابرت ال، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا^(ه)

دکتر محمد محمدرضایی*
محمد قاسم الیاسی**

چکیده

از دیر باز «سعادت حقیقی» در کنار کمال، خیر و لذت‌های انسان مورد گفت‌وگو حکیمان و فیلسوفان بوده است. به خاطر گستردگی این مفاهیم، به‌ویژه سعادت حقیقی، رویکردها و دیدگاه‌های گوناگونی در باره آن وجود داشته و تاکنون هیچ ملاک مورد توافق همگانی ارائه نشده است. بدین روی، در این مقاله کوشش شد، تا زوایای ناپیدای سعادت حقیقی آشکار و لایه‌های گوناگون آن در عرصه‌های مختلف دنیا و آخرت از منظر صدرای معرفتی شود. بر این اساس، رهیافت‌ها و فرضیه‌های «سعادت مادی و حسی» «سعادت روحانی» و «سعادت باطنی و نشاط درونی» به عنوان فرضیه‌های احتمالی و رقیب و «سعادت جامع‌نگر» با رویکرد خاص صدرایی، به عنوان «خود شکوفایی عقلی و سعادت حقیقی» فرضیه اصلی تحقیق، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است.

در این مقاله با کمک مبانی نظری مانند: اصالة الوجود، تشکیکی بودن وجود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، حرکت جوهری و اختیار انسان، رابطه دنیا و آخرت، اتحاد نفس با قوا، و اتحاد عاقل و معقول به راحتی امتیاز دیدگاه صدرالمثالین با حکیمان دیگر در رهیافت جامع‌نگر روشن گردیده و سعادت حقیقی تثبیت شده است.

mmrezai391@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران (پودیس قم)

** دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی جامعه المصطفی العالمیة

بنابراین، از دیدگاه صدرای، سعادت یا حقیقی یا غیر حقیقی است؛ این دو یا دنیوی یا اخروی می باشند؛ این چهارتا، یا وابسته به حواس ظاهری، باطنی و قوای تحریکی است، یا معلول عقل نظری و عقل عملی است؛ سعادت حقیقی انسان مربوط به عقل انسان به دلیل اتم بودن، اقوی، الزم، اشد و اکثر بودن آن است. هر کدام این سعادت عقل نظری و عملی یا حداقلی یا حد متوسطی یا حداکثری هستند.

واژگان کلیدی: سعادت، جایگاه سعادت از دیدگاه صدرای، سعادت حقیقی از دیدگاه صدرای.

مقدمه

از دیرباز، بحث سعادت، کمال، خیر و لذت‌های انسان مورد گفتگوی فلاسفه، دین‌پژوهان، به ویژه فلاسفه اخلاق و سیاست، بوده است. کاربرد مفهوم گسترده سعادت جریان‌های فکری متعددی را در حوزه اخلاق، حقوق و سیاست پدید آورده است.

دیدگاه‌های گوناگون و رویکردهای مختلف موجب شده است که برخی سعادت حقیقی را بر اساس فایده‌گرایی (اصالت فایده‌دنیایی) و لذت‌گرایی دنیایی تفسیر کنند و برخی دیگر خود را از دنیا، امور و لذت‌های دنیایی به حاشیه رانده و در فکر سعادت روحی و آخرتی خویش باشند؛ بعضی به سوی آرامش درونی، نشاط و رهایی از درد و رنج، یعنی لذت‌های درونی روی آورده‌اند. به باور گروهی دیگر انسان هم می‌تواند به سعادت دنیایی اهمیت دهد، هم به سعادت اخروی و چون انسان ناگزیر است برای رسیدن به سعادت حقیقی و ابدی از متن دنیا، دردها و رنج‌ها، لذت‌ها و سعادت‌های آن عبور کند، باید برای به‌دست آوردن سعادت حقیقی تلاش کند تا هم میان سعادت‌های دنیایی تعادلی ایجاد کند و هم به سعادت‌های ابدی خویش دست یابد.

در این میان صدرالمتألهین ضمن آنکه به مسئله سعادت هم نگاه هستی‌شناسی دارد و هم نگاه معرفتی، معتقد است که آدمیان باید به دنبال سعادت بگردند که هم مطلوب بالذات باشد و هم غایت انسانیت را در دنیا و آخرت تأمین و نجات آدمیان را تضمین کند و آن سعادت از لذت قوی‌تر و شدیدتری برخوردار باشد.

تمام دغدغه‌های فکری انسان را رسیدن به سعادت تشکیل می‌دهد؛ با وجود این، آیا بشر تاکنون درباره سعادت به توافق نظر دست یافته است؟ آیا می‌توان برای درک سعادت حقیقی به ملاک و میزان واحد و همگانی دست یافت تا مورد پذیرش همگان باشد؟

با وجود اینکه همگان، تمام هم و غم خویش را در خصوص نشان دادن راه‌های کمال و سعادت مبذول داشته‌اند؛ به نظر می‌رسد تاکنون درباره مفهوم سعادت حقیقی، توافق نظری و ملاک و میزان همه‌پسند و مورد قبول همگان به دست نیامده است. بر این اساس، فرضیه‌ها و رهیافت‌های مختلفی را درباره سعادت حقیقی طرح کرده‌اند که حداقل می‌توان به چهار فرضیه به طور کلی اشاره کرد:

۱. رهیافت‌های سعادت

طرفداران نظریه سعادت مادی و حسی

به عقیده این گروه، سعادت انسان یعنی تأمین لذت‌های جسمانی و حسی، هر کسی بتواند به تمام امکانات اعم از خوراکی‌ها، چشیدنی‌ها، زیبایی‌ها و دیدنی‌ها، بوهای دل‌انگیز، شنیدنی‌های روح‌بخش و لمس کردنی‌های لذت‌بخش در این دنیا دست یابد، به بهترین سعادت دست یافته و این سعادت حقیقی است. می‌توان به عنوان نماینده این تفکر، حوزه کورنائیان (کاپلستون، ترجمه مجتبوی، ص ۱۴۴) و در رأس آن‌ها آریلیستیوس و در دوره جدید بنتام را نام برد (همان، ترجمه خرمشاهی، ص ۲۴).

طرفداران نظریه سعادت درونی و باطنی

این گروه معتقدند لذت‌های زودگذر حسی، بخشی از سعادت نازل انسان را تشکیل می‌دهد. سعادت حقیقی، لذت‌های حواس باطنی انسان است. به عبارت دیگر انسان در همین دنیا باید به جای یأس، اضطراب و نگرانی، به امید، شادابی و آرامش برسد، نماینده این طرز تفکر حوزه اپیکور و در صدر آن‌ها شخص اپیکور را می‌توان نام برد. (فروغی، ص ۶۳، ۴۴؛ کاپلستون، ترجمه مجتبوی، ص ۴۶۷).

طرفداران نظریه سعادت روحانی

این گروه لذت و سعادت حقیقی را در دنیا می‌سور نمی‌دانند؛ زیرا: ۱. سعادت دنیایی، زودگذر، فریب‌دهنده و تأمین آن بسیار دشوار است؛ ۲. در صورت تأمین، حفظ آن بسیار دشوار است؛ ۳. از دست دادن آن رنج‌آور است؛ پس بهتر است با ذلت و رنج زندگی کنیم، از حاشیه امور و لذت دنیایی عبور کنیم تا به سعادت روحانی - که سعادت حقیقی و ابدی ما را

تأمین می‌کند - دست یابیم. نمایندگان این نظریه را می‌توان کلیون، (فروغی، ص ۶۴) پیروان اوپانیشادها، (کریشان، ص ۶۰) بودایی، (همان، ص ۱۶۸) هندویی و چینی دانست.

طرفداران سعادت جامع‌نگر

این گروه به نحوی سعادت‌های دنیایی و آخرتی، سعادت ظاهری و باطنی، حسی، خیالی و عقلانی، با حفظ مراتب از ضعیف‌تر به شدیدتر را جمع کرده‌اند. می‌گویند انسان موجودی دو بعدی است، بر حسب اقتضای این دو بعد، باید زمینه رسیدن به هر دو نوع سعادت را فراهم آورد؛ باید برای رسیدن به سعادت عقلی، باطنی و حسی به اندازه اقتضای طبیعت آدمیان، میان افراط و تفریط موازنه برقرار کرد؛ اما مهم رسیدن به سعادت عقلی و اخروی است که هم سعادت بیشتر، قوی‌تر، پایدارتر، هم سعادت حقیقی و کمال حقیقی انسان را موجب می‌شود. با نگاه به رهیافت‌های چهارگانه، به نظر می‌رسد که سعادت حقیقی از منظر صدرا، تنها در رهیافت چهارم می‌گنجد؛ این رهیافت نیز به نوبه خود شاخ و برگ‌هایی دارد، اما دیدگاه صدرالمتألهین به طور کلی در قالب همین رهیافت قابل بررسی است.

۲. تعریف سعادت

اگر سعادت، لذت، کمال و خیر، در حکمت متعالیه، از حیث معنا مترادف یا مساوق نباشند، دست کم نزدیک‌ترین مفاهیم‌اند، زیرا در عبارات مختلف، به لحاظ‌های گوناگون، یکی به جای دیگری نشسته است. این گونه کاربرد واژگان، مترادف یا دست‌کم نزدیکی مفاهیم را نشان می‌دهد. بر این اساس، تعاریف این مفاهیم و حقایق، ماهوی نیست و بیشتر یکی با دیگری تعریف می‌شود. از سوی دیگر، مفهوم سعادت مانند مفهوم آزادی، عدالت و حق، به ظاهر روشن، اما دارای معنای بسیار وسیع و گسترده‌ای است؛ بدین روی هر کس به دلخواه، آن را تعریف کرده است.

در این نوشتار در پی دانستن سعادت حقیقی از منظر حکمت متعالیه‌ایم. صدرالمتألهین به مسئله سعادت هم به لحاظ وجود شناختی می‌نگرد هم به نحو معرفتی، لذا هرگاه می‌خواهد آن را تعریف کند، ضمن آنکه آن را از سنخ ادراک می‌داند که سازگار با قوه ادراکی است، توجه به مصداق آن را به لحاظ وجودی می‌داند. از سوی دیگر، مفهوم سعادت

هر چند حاکی از سعادت است، در تعریف برای صدرا آنچه اهمیت دارد وجود و مصداق سعادت و نحوه رسیدن به آن است. براین اساس در تعریف آن می گوید:

سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به وسیله آن وجودش کمال یابد. وجود، خیر و سعادت است و آگاهی به آن نیز خیر و سعادت است (صدرا المتألهین، اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۱).

به عبارت دیگر، وجود هر شیء لذیذ است و ادراک حاق واقع، و ذات هر شیء لذیذتر، زیرا ادراک گنه ذات، ادراک علت آن شیء است و علت هر شیء مقوم ذات و کمال هویت معلول می باشد (همان، ص ۱۲۲). پس برای رسیدن به سعادت، متن واقع باید درک شود، یعنی خود وجود خارجی نه مفهوم آن (همان، ص ۱۲۸). این نوع ادراک، کمال و سعادت حقیقی است در صورتی که مانع وجود نداشته باشد با قوه ادراکی سازگار است (همو، مفاتیح الغیب، ص ۶۲۷).

خیر، کمالی است که هر موجودی به آن اشتیاق دارد، آن را برگزیده و اراده کرده است؛ خیر آن است که اراده و خواست آدمیان به خاطر او تحقق یافته و او سبب ترجیح و ملاک ترجیح قرار گرفته است (همو، اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۴۱؛ ج ۷، ص ۵۸).

لذت از حیث ادراک، کمال خاص مدرک است؛ چنان که درد و رنج، در مقابل آن و در تضاد با آن است. به عبارت دیگر لذت، عین همان ادراک سازگار با قوه ادراکی است و الم، عین ادراک ناسازگار خواهد بود (همان، ج ۴، ص ۱۲۳).

بنابراین در حکمت متعالیه سعادت به معنای کمال، لذت و خیر به کار رفته که دست یافتن به آنها به معنای کمال وجودی است و راه رسیدن به آنها، ادراک حاق وجود و متن واقع - که سازگار با قوه ادراکی است - می باشد. اما باید توجه داشته باشیم که این ادراک و استکمال تنها مربوط به قوه نظری انسان نیست بلکه قوه عملی انسان نیز نقش مهم و سازنده دارد (همو، المبدأ والمعاد، ص ۳۸۴-۳۸۳).

۳. جایگاه سعادت از دیدگاه صدرا

به نظر می رسد جایگاه سعادت، بیشتر در بستر حکمت عملی طرح و بررسی می شود، آن گونه که حکیمان پیشین درباره آن در فلسفه اخلاق گفتگو می کردند، اما از نظر صدرا و برخی فلاسفه مشاء در گام نخست چنین به نظر می رسد که سعادت هم در بستر حکمت نظری و هم

در حوزه حکمت عملی جای دارد، زیرا با نگاهی اجمالی به تعریف حکمت درمی یابیم که تعریف حکمت، به لحاظ غایت بیانگر سعادت انسان نیز می باشد. از باب نمونه در تعریف حکمت گفته اند:

سعادت یعنی استکمال نفس انسانی بر اثر شناخت حقایق موجودات، یک نوع شناخت تحقیقی و قطعی به اندازه طاقت بشری (همو، *سفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۱، ۲۰).

در تعریف دیگری می گوید:

حکمت (فلسفه) عبارت است از نظم علمی به اندازه توان بشر و تحصیل شباهت به باری تعالی (همانجا).

این دو تعریف از حکمت به لحاظ عقل نظری انسان است که استکمال نفس انسانی را به عهده دارد، ولی در پی این تعریف، صدر المتألهین بلافاصله به قوه عملی اشاره می کند که با اعمال خیر و پسندیده هیئت استعلائیه و استکمال نفس را پدید می آورد، چنانکه در تعریف مزبور «تشبه به باری تعالی» اشاره به تحصیل ملکات دارد که بدون اراده و اختیار آدمیان محقق نخواهد شد. به عبارت دیگر، حکمت نظری، کمال و سعادت انسان را تأمین می کند؛ ولی نکته دقیق تر این است که هم حکمت عملی و هم حکمت نظری سعادت و کمال حقیقی انسان را تأمین می کند.

به نظر می رسد جایگاه سعادت حقیقی بهتر است در بستر حکمت عملی طرح و بررسی شود، زیرا:

حکمت علمی عهده دار شناخت حقایق می باشد که هستی آنها در اختیار انسان نیست... ولی حکمت عملی، مختص به اموری است که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می گیرد (جوادی آملی، همانجا؛ ص ۱۲۲).

پس سعادت و کمال در حوزه بایدها و نبایدها قرار دارد که انسان با اراده و اختیار خویش به سوی آن حرکت می کند. شناخت حقایق، استکمال نفس انسانی، برقراری نظم علمی و تشبه به باری تعالی - که عین سعادت آدمیان است - در گرو تصمیم و اراده انسان تحقق می پذیرد.

بر این اساس، راه رسیدن به این کمالات و سعادت حقیقی آدمیان کدام است و سعادت حقیقی چیست؟

به نظر می‌رسد یکی از راه‌های مهم و شاید بهترین راه رسیدن به کمال، کشف حقایق و آموختن حکمت نظری است. پس سعادت بدون تحقق ارادهٔ آدمیان به خودی خود حاصل نخواهد شد؛ از این رو، سعادت آدمیان در دایرهٔ اختیار و کوشش و تلاش‌های ارادی آنان تحقق می‌پذیرد.

بنابراین جایگاه سعادت هر چند به زبان دقیق‌تر در بستر حکمت عملی خواهد بود، در واقع، هر دو حکمت، حاصل فعالیت‌های عقل نظری است و از یک حقیقت پیروی می‌کنند و از آب‌شخور واحدی سیراب می‌شوند.

۴. پیشینهٔ تاریخی سعادت حقیقی

پیشینهٔ تاریخی سعادت در دیدگاه فلاسفهٔ یونان

فیلسوفان پیش از سقراط، بیشتر با روش حسی و تجربی و مادی‌گرایانه می‌اندیشیدند. در مورد سعادت نیز با نگرش احساسی و دنیایی فکر می‌کردند، اما سقراط نخستین فیلسوفی بود که در بارهٔ سعادت، در حوزهٔ رهیافت چهارم، دیدگاه عقلانی و اخلاقی داشت. سقراط معرفت و فضیلت را یکی می‌دانست و معتقد بود که شخص عاقل کسی است که می‌داند حق چیست و طبق آن عمل می‌کند؛ منظورش از «حق» عملی بود که برای انسان، در حقیقت مفید باشد و سعادت حقیقی او را تأمین کند نه هر لذتی (کاپلستون، ترجمهٔ مجتبوی، ص ۷۲)، پس لذت پایدار، سعادت حقیقی انسان است. سعادت حقیقی عبارت است از یک حالت نفسانی که حاصل جمع فضیلت و سعادت یا خوبی توأم با خوشی است (ملکیان، ج ۱، ص ۱۹۲).

افلاطون به این اندیشه - که فضیلت و معرفت یکی است - پایبند ماند و برترین سعادت حقیقی انسان را رسیدن به خیر اعلی دانست. برترین خیر انسان، تکامل حقیقی شخصیت انسان به عنوان موجود عقلانی و اخلاقی و رشد و پرورش نفس است. به اعتقاد افلاطون نیک‌بختی و سعادت باید با پیروی از فضیلت به دست آید و سعادت اخلاقی را به معنای آن لذتی می‌دانست که درد و رنج را در پی ندارد. بنابراین لذات عقلانی و ادراک علت‌های نخستین را سعادت حقیقی می‌داند، چنان که می‌گوید:

از این رو، ما باید به دو نوع علل قائل شویم: نوع اول علل خدایی است و نوع دوم علل ضروری و در همه چیزها باید نخست بکوشیم به علل خدایی پی ببریم تا بتوانیم به زندگی سعادت‌مندی دست یابیم (افلاطون، ج ۳، ص ۱۷۱).

او رسیدن به خیر اعلی و تشبه به خدا را سعادت آدمیان دانسته و می گوید:

ازین رو، بکوشیم تا هر چه زودتر از اینجا بدان عالم بگریزیم و راه رسیدن به آن عالم این است که تا آنجا که برای آدمی میسر است، همانند خدایان شویم و همانند خدایان هنگامی توانیم شد که از روی دانش از عدالت پیروی کنیم (همان، ص ۱۳۲۶).

افلاطون معتقد است انسان بر اساس حقیقت جویی، خیر خواهی و جمال خواهی که دارد طالب مثال حقیقت، مثال خیر و مثال جمال است و رسیدن به آنها سعادت حقیقی انسان است (ملکیان، ج ۱، ص ۲۳۰؛ افلاطون، ج ۲، ص ۵۰۵، ۴۶۵). سرانجام میان لذت‌هایی که حقیقتاً سعادت و خیر است با لذت‌های معمولی فرق می‌گذارد و باور دارد که هر لذتی نمی‌تواند لذت حقیقی باشد. لذتی خیر است که ۱. با اعتدال همراه باشد؛ ۲. با گناه، آلوده نشده باشد، یعنی با دستورات الهی مخالفت نکرده باشند؛ ۳. درد و رنج را در پی نداشته باشند و بالاترین لذت و سعادت همان معرفت عقلی است (ملکیان، ج ۱، ص ۲۵۶، ۲۰۷).

ارسطو نیز سعادت حقیقی را به تفصیل بررسی کرده است. ارسطو مصداق سعادت را یکی از سه قسم می‌داند: ۱. لذت جسمانی و طبیعی؛ ۲. حیات مفاخر سیاسی؛ ۳. حیات با تفکر و تأمل اخلاقی (ارسطو طالیس، ص ۵۱). وی دو قسم از لذت - حیات جسمانی و طبیعی و حیات سیاسی - را نقد می‌کند، تنها زندگی اخلاقی همراه با تأمل عقلانی را سعادت حقیقی انسان می‌داند. به عبارت دیگر، کمال و سعادت آدمی در شکوفا کردن قوه عقل نظری و عملی است، زیرا این تنها سعادت است که هم عامل امتیاز انسان از سایر حیوانات و هم مطلوب بالذات است (همان، ص ۶۵-۶۳؛ رک. کاپلستون، ترجمه مجتبی، ص ۳۸۲).

پیشینه تاریخی سعادت در میان فیلسوفان مسلمان

فارابی می‌گوید که نخستین ویژگی سعادت خیر بودن آن است؛ ویژگی دوم آن برتری آن بر خیرهای دیگر است که مطلوب بالذات است و چون آدمی درصدد یافتن سعادت است که آن را کمال خود می‌داند؛ پس کمال و سعادت را غایت شور و اشتیاق آدمیان - که از برای آن همواره می‌کوشند - می‌داند. از دید وی برترین سعادت، عالی‌ترین خیر و مطلوب بالذات است و دسترسی به آن، آخرین مرتبه کمال انسانی و غایت آرزوی آدمیان است (فارابی، ص ۷۹-۴۷).

ابن سینا، سعادت را به تناسب قوه‌ای نفسانی، لذت‌های غریزی، غضبی، خیالی، وهمی و حفظ به ترتیب، لذت‌های حسی، خیالی، امید، تذکر و یادآوری می‌داند. آن‌گاه می‌گوید بالاترین

لذت و سعادت آن است که از حیث مدرک، مدرک و ادراک کامل تر، با فضیلت تر، تمام تر، زیاده تر، شدیدتر و بادوام تر باشد (ابن سینا، *الهیات شفاء*، ص ۴۶۲). از این رو، برتری لذات عقلانی را نسبت به لذات حسی حداقل در سه ویژگی می‌داند: ۱. ادراک عقلی ثابت است و ادراک حسی تغییرپذیر است؛ ۲. ادراک عقلی راه‌یابی به کنه ذات اشیاست، اما ادراک حسی تنها ظاهر اشیا را درک می‌کند؛ ۳. ادراک عقلی غیر محصور و ادراک حسی محصور و محدود است. وی برای ادراک عقلی مراتبی را برمی‌شمارد: ادراک عقلی حداقلی، متوسطی و حداکثری است، سعادت حقیقی نیز به تناسب درجات آن متفاوت می‌شود؛ پس ادراک عقلی برترین و بهترین سعادت آدمیان است (ابن سینا، *شرح اشارات و تنبیهات*، ص ۹۷۷-۹۷۶).

خواجه نصیر الدین طوسی، کمال انسانی را در چیزی می‌داند که سایر موجودات با آن شریک نباشند و آن مربوط به عقل انسانی است. وی عقل را دارای قوه نظری و عملی دانسته و کمال قوه نظری را اشتیاق و کسب معارف عقلی، کشف مراتب و حقایق موجودات، تا درک توحید می‌داند که برترین کمال نظری است. کمال قوه عملی را فعلیت‌یافتن نیروهای فکری و به تبع آن فعالیت‌های عملی می‌داند. همان گونه که علم بدون عمل و عمل بدون علم ناتمام است، این دو کمال قوه نظری و عملی نیز مکمل همدیگر و تفکیک‌ناپذیرند (طوسی، ص ۷۷، ۶۰).

به عقیده وی عقل عملی و نظری مانند ماده و صورت در فرایند تکامل انسان توأمان مؤثر است. از این رو، آخرین سعادت را پذیرایی فیض معبود و راه رسیدن به آن را تعامل عقل نظری با عقل عملی می‌داند که به خود شکوفایی انسان می‌انجامد.

۵. سعادت حقیقی از دیدگاه صدرا

همان گونه که از تعریف سعادت دریافتیم، صدرا المتألهین سعادت را مساوق لذت، کمال، خیر و گاهی وجود می‌داند و لذت را به معنای ادراک ملایم و سازگار با طبع انسانی؛ پس سعادت نیز از سنخ ادراک است. ادراک بر حسب نیروهای متعدد ادراکی و مدرکات متفاوت می‌شوند، پس سعادت هر قوه به تناسب ادراک خویش، لذت و سعادت ویژه‌ای دارد. از باب نمونه ادراکات حواس ظاهری و باطنی، ادراک مربوط به پدیدارها و متن واقعیت‌ها، ادراک حصولی

یا حضوری، ادراک از راه دور یا نزدیک، ادراک شدیدتر یا ضعیف‌تر، ادراک زودگذر یا دائمی، ادراک محدود یا نامحدود.

بنابراین ادراکات به نسبت هر قوه ادراکی و لایه‌های گوناگون آن متفاوت است؛ از این رو، ضمن پذیرش این نکته - که هر قوه، ادراک مخصوص به خود را دارد و از آن لذت می‌برد - بالاترین لذت و سعادت، مربوط به آن قوه‌ای خواهد بود که به لحاظ ادراک، مدرک و مدرک قوی‌ترین، شدیدترین، دائمی و اکثری باشد، هر قوه ادراکی که این ویژگی را داشته باشد، بهترین سعادت، برترین کمال، بیشترین لذت، عالی‌ترین خیر و قوی‌ترین و شدیدترین وجود را خواهد داشت.

عقل، یگانه گوهر وجودی انسانیت و تنها عامل امتیاز انسان از سایر موجودات است؛ پس بالاترین قوه‌ای خواهد بود که ویژگی‌های فوق را به تنهایی در خود دارد. از این رو، سعادت حقیقی مربوط به عقل آدمیان است؛ اما در ارتباط با چگونگی رسیدن به این سعادت حقیقی با توجه به اینکه عقل دارای دو نشئه علمی و عملی می‌باشد نیازمند ترتیب، طبقه‌بندی و تحلیل دقیق عقلانی می‌باشیم؛ زیرا باید بدانیم که سعادت انسان متناسب با استعداد، شوق و تلاش، هم در بعد نظری و هم در بعد عملی، دارای مراتب و درجات حداکثری، حد متوسطی و حداقلی خواهد شد.

بنابراین برای روشن شدن سعادت حقیقی از منظر صدرا و شناختن تفاوت آن با دیدگاه‌های حکیمان پیشین - به‌رغم اشتراکات، به ویژه در رهیافت چهارم - از جهات مختلف، نخست مبانی تاثیرگذار در سعادت حقیقی را بررسی خواهیم کرد.

۶. مبانی نظری سعادت حقیقی از منظر صدرا

اصالة الوجود

واقعیت عینی، مصداق مفهوم وجود است، نه ماهیت آن. نفس نیز به لحاظ وجود اضافی خود - که عین تعلق و اضافیت است برخلاف نظر حکیمان پیشین - مدبر بدن و کمال جسم است (صدرالمألهین، *اسفارالاربعه*، ج ۸، ص ۴۷). از این رو، وجود نفس بر اثر حرکت اشتدادی، لحظه به لحظه از کمالات برتر و بیشتری برخوردار می‌شود؛ لکن این اشتداد وجودی تنها در یک معنا کمال و سعادت حقیقی است:

معنای عام: ممکن است پس از حرکت ارادی، نفس انسانی راه فرشته‌خویی را پیماید که به سعادت و خیر حقیقی منجر شود و ممکن است راه شیطنت و درنده‌خویی را پیماید که به شقاوت منجر می‌شود:

ما من نفس الا و تخرج من القوة الى الفعل في مدة حياتها الجسمانية و لها بحسب الافعال و الاعمال حسنة كان او سيئة ضرب من الفعلية و التحصل في الوجوب الوجود (همان، ج ۹، ص ۲).

معنای خاص: استکمال نفس انسانی بر اثر شناخت حقایق و تشبه به باری تعالی به اندازه‌ی توان خود، مسیر سعادت حقیقی را می‌پیماید. تنها در این صورت معنای ارزشی و فرشته‌خویی به خود می‌گیرد. پس واقعیت عینی نفس به لحاظ وجود، به سعادت حقیقی می‌رسد: فسعادة النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالی المجرد و التصور للمعقولات و علم بحقایق الاشياء علی ما هی علیها و مشاهدة الامور العقلية و الذوات النورانية (همان، ج ۹، ص ۱۲۸).

تشکیکی بودن وجود

وجود، یک حقیقت واحد ذومراتب و تشکیکی بر حسب کمال و نقص است. مرتبه‌ی پایین‌تر نسبت به مرتبه‌ی مافوق ضعیف‌تر است و تنها بخشی از کمالات وجودی مرتبه بالاتر را دارد و نسبت به مرتبه‌ی مادون خود هم تمام کمالات وجودی آن را و هم کمالات فراتر و قوی‌تر از آن را دارد وجود نفس انسان نیز در هر مقطع فرضی خویش تمام کمالات مادون را کامل‌تر از آن به دست می‌آورد؛ سعادت انسان به طبع وجود نفس و قوای ادراکی، ظاهری و باطنی نفس، لحظه به لحظه نو به نو شده و در مرتبه‌ی قوی‌تر و کامل‌تر قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که مراتب وجود به طور یکنواخت از پایین به بالا شدید و شدیدتر می‌شود (همان، ج ۷، ص ۱۵۶؛ ج ۹، ص ۲، ۷، ۱۸). وجود نفس آدمی هم در این سیر تشکیکی با قوا و صورت‌های ادراکی خود اتحاد می‌یابد و شدیدتر می‌شود. شدیدتر شدن نفس به معنای سعه وجودی یافتن آن است. سعادت انسان با حرکت ارادی به سوی شناخت نظری و فضایل اخلاقی و به دست آوردن ملکات انسانی شدیدتر و قوی‌تر می‌شود. پس سعادت انسان نیز به طبع وجود، تشکیکی و ذومراتب است:

اعلم ان الوجود هو الخیر و السعادة و الشعور بالوجود ايضاً خير و سعادة ان يكون الوجودات متفاضلة متفاوتة بالکمال و النقص فکلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اکثر و سعادة فيها اوفر (همان، ج ۹، ص ۱۲۱).

خیریت وجود

خیر چیزی است که هر موجودی به آن اشتیاق دارد و آن را برمی‌گزیند. کمال چیزی است که هر شیء به سوی آن حرکت اشتدادی و تکاملی پیدا می‌کند. وجود، عین تحقق و حصول است، از این رو اشیا به هر میزانی که از شدت وجود برخوردار باشند به همان درجه از خیر و کمال برتر برخوردارند. وجود و خیر مانند نوری می‌ماند که همواره از فیاض علی الاطلاق به مخلوقات افاضه می‌شود (همان، ج ۱، ص ۳۴۰؛ ج ۴، ص ۱۲۲؛ ج ۷، ص ۵۸). صدر المتألهین وجود را خیر محض می‌داند، زیرا این خیریت وجود، تنها در بعد نظری و کمالات هستی‌شناسی کاربرد ندارد بلکه بعد ارزشی و حکمت عملی انسان را نیز می‌تواند تحت پوشش قرار دهد؛ چون وجود خیر است، خیر و کمال ارتباط تنگاتنگ با استکمال نفس انسانی و ادراک عقلانی و سعادت انسانی دارد، خواه این ادراک مربوط به قوه نظری باشد یا عملی، بهجت لذت و سعادت انسان را در پی دارد (همو، مفاتیح الغیب، ص ۴۷۲؛ اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۱).

نفس انسانی؛ جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست (همو، اسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۰). جنین در رحم مادر نامی بالفعل و حیوان بالقوه است، پس از تولد حیوان بالفعل و انسان بالقوه می‌شود، آن‌گاه دارای قوه ناطقه می‌شود و حرکت استکمالی خویش را آغاز می‌کند. انسان در حرکت ارادی استکمالی خود، هم در قوه نظری خود هم در قوه عملی به کمال و سعادت خویش می‌رسد. در بعد نظری این حرکت تکاملی از عقل بالهیولی به عقل بالملکه می‌رسد؛ بعد که مدرک کلیات می‌شود این مسیر حرکت تکاملی را تا حد عقل بالفعل و نفس قدسیه و سعادت‌های معنوی می‌پیماید. در بعد عملی با پرداختن به تهذیب ظاهر و تهذیب باطن، به صفات الهی آراسته می‌شود (همو، شواهد الربوبیة، ص ۳۵۹-۲۲۹؛ المبدأ و المعاد، ص ۴۱۹ و ۳۷۸؛ رک. عرشیه، ص ۴۰ به بعد). به عبارت دیگر - نفس که هویت وجودی هر فرد را تشکیل می‌دهد - مطابق با عوالم سه‌گانه - عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل -، تطورات سه‌گانه دارد. نفس در آغاز تکون، وجود طبیعی و مادی دارد، سپس در مرتبه نفس انسانی، تجرد مثالی و

قدرت تخیل پیدا می‌کند و در آخر کمالات عقلانی را به دست می‌آورد تا به عقل فعال می‌رسد؛ لذا گفته‌اند:

فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة و بعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالحيوانية و النباتية و الجمادية و طبيعة العنصرية و النشآت اللاحقة كالعقل المنفعل و الذى بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه (همو، سفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۷۸؛ ج ۹، ص ۲۲-۲۱).

حرکت جوهری نفس و اختیار انسان

حرکت جوهری رابطه میان قدیم و حادث، ثابت و متغیر، ماده و ماورای ماده، دنیا و آخرت است و در ایجاد این رابطه به انسانی که دارای بعد ملکوی و ملکوتی و حلقه وصل بین خلق و خالق است، می‌تواند برای رسیدن به صفات جلال و جمال و تشبه به باری تعالی یاری رساند. انسان می‌تواند با حرکت از نفس مثالی و پذیرفتن معقولات به استكمال عقل نظری و با تزکیه باطن و پاکی روح در استكمال قوه عملی و سعادت خویش کمک کند (همان، ج ۷، ص ۲۹۲، ۲۸۲).

نقش حرکت جوهری پس از اراده و تصمیم هماهنگ با «من» و روح انسانی، اختیار وی را پدید می‌آورد و چون اراده و تصمیم توسط روح قابل کنترل است، هر اندازه که «من» از فعلیت و کمالات بیشتر و برتر انسانیت برخوردار شود به همان اندازه از شدت اختیار بیشتر برخوردار می‌شود. یعنی انسان اگر در مسیر استكمال قرار گیرد، هم می‌تواند آزادی خویش را به دست گیرد و به آزادی درونی و عدالت درونی برسد، هم می‌تواند به سعادت و کمال حقیقی نایل شود، ولی به هر میزانی که انسان از کمالات انسانیت فاصله گیرد به سوی شیطنت و درنده‌خویی منحرف شود، به همان میزان از شدت اختیار و آزادی وی کاسته شده و از رسیدن به سعادت باز می‌ماند. بدین روی بین حرکت استکمالی نفس و اراده و اختیار انسان در رسیدن به سعادت و کمال پیوند ناگسستنی وجود دارد.

فالحدوث و التجدد انما يطراء ان لبعض نشآتھا، فنقول: لما كانت للنفس الانسانية ترقیات و تحولات من نشئة اولی الی نشئة اخرى... فاذا ترقت و بعث من عالم الخلق الی عالم الامر یصیر وجوداً مفارقاً عقلياً (همان، ج ۸، ص ۳۹۳).

رابطه دنیا و آخرت

دنیا منزلی از منازل سایرین الی الله است و انسان در این دنیا مسافری است که باید توشه آخرت را بردارد، از جهان محسوس به جهان معقول، از سعادت دنیایی به سعادت ابدی عبور کند. صدرالمتألهین به رغم تصور صوفی مسلکان، رابطه دنیا و آخرت، غیب و شهادت، محسوس و معقول را ناگسستگی می‌داند. دنیا بستر حرکت و به فعلیت رسانیدن استعدادهای وجود و انسانی است؛ دنیا مزرعه آخرت و وجودش ضروری است، منزلی از منازل سایرین است و نفس انسانی مسافری می‌باشد که باید از این گذرگاه عبور کند تا به سعادت آخرت برسد (همو، المبدأ، المعاد، ص ۶۲۶؛ کسر الاصلنام الجاهلیة، ص ۱۸۹). پس سعادت و کمال دنیایی بدون سعادت اخروی و بالعکس قابل تصویر نیست. سعادت حقیقی دنیایی مقدمه و سبب سعادت اخروی است.

اتحاد نفس با نیروهایش

نفس در هر مقطعی مفروض، امر بسیط ممتد و سیالی است که در عین بساطت و وحدت تمام قوای مادون خود می‌باشد، یعنی نفس تمام مراتب نیروهای مادون خود را، اعم از نیروهای ادراک باطنی و ظاهری و نیروهای تحریکی و کنشی، به گونه‌ای تحت پوشش دارد که تمام مراتب نازل‌تر از شئونات نفس شمرده می‌شود و نفس حقیقت بسط یافته‌ای است که وجود جمعی تمام قوای مادون خود می‌باشد و در مرتبه هر قوه از متن همان قوه ادراک می‌کند، می‌بیند، می‌شنود و رفتار می‌کند. بر این اساس، به هر میزان که نفس با حرکت استکمالی قوی‌تر می‌شود اتحاد، یگانگی و تجرد نفس با قوایش شدیدتر و بدنش لطیف و ظریف‌تر می‌شود تا اینکه در نشئه دوم، بدن صورت مثالی به خود می‌گیرد و در نشئه سوم عقل محض می‌شود و حتی نفس با قوایش از تجرد، اتحاد و استقلال نسبی برخوردار می‌شوند؛ آن‌گاه تمام ادراکات حسی، خیالی و عقلی، نه تنها در این دنیا، بلکه در آخرت و نشئه دوم نیز با نفس همراه بوده و سعادت‌های اخروی نفس را تشکیل می‌دهد. پس نفس با اتحاد و تجرد یافتن با قوا و صورت‌های ادراکی خود، از سعادت، کمال و لذت‌های حسی، خیالی و عقلی هم در دنیا و هم در آخرت بهره‌مند می‌شود (همو، اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۹۹، ۶۵؛ ج ۶، ص ۲۷۷؛ ج ۸، ص ۲۵۵، ۷۱).

اتحاد عاقل و معقول

سعادت و لذت از سنخ ادراک است و با قوای ادراکی انسان ارتباط مستقیم دارد. از این رو، ناگزیر یکی از مبانی سعادت و کمال انسان اتحاد عاقل و معقول خواهد بود، چون با فرض قبول این اتحاد، لحظه به لحظه با صورت‌های ادراکی که نفس می‌پذیرد و همگام با او اتحاد می‌یابد و کمال وجودی پیدا می‌کند.

نظریه اتحاد عاقل و معقول (اتحاد عالم و معلوم) در خصوص تعقل انسان شامل دو بخش می‌شود:

۱. صورت عقلی، عاقل (عالم) خویش است، یعنی صورت ذهنی به خودش علم حضوری دارد و به تبع آن علم حصولی به مطابق خویش نیز خواهد داشت؛

۲. نفس با صورت عقلی، به گونه‌ای متحد می‌شود که عاقلیت صورت نسبت به خویش، به عینه همان عاقلیت نفس است.

بنابراین میان نفس و صورت رابطه اتحادی به گونه‌ای است که علم نفس به صورت، عیناً همان خود علم صورت، به خویش است (همان، ج ۴، ص ۲۴۳؛ ج ۳، ص ۴۴۸، ۲۱۷؛ ج ۸، ص ۱۸۱؛ ج ۶، ص ۱۶۵).

بنابراین نفس در فرایند تکاملی خویش - که با ادراک سروکار دارد و لذت و سعادت هم، از سنخ ادراک به شمار می‌آیند- در هر مرتبه از ادراک، همان گونه که صورت‌های ادراکی، خواه ادراک حسی و خیالی، به ویژه ادراک عقلی ارتقا می‌یابد، نفس نیز هماهنگ و متحد با آنها ارتقا یافته و دم به دم با آنها سعه وجودی می‌یابد.

بر این اساس هر چه ادراک قوی‌تر، شدیدتر، بیشتر، دائمی باشد و نیروهای ادراکی نیز قوی‌تر شوند، نفس آدمیان در این تکاپو و سیورورت تکاملی، به بالاترین لذت و سعادت‌های دنیوی و اخروی تا مرز اتحاد با عقل فعال به پیش می‌رود.

۷. تحلیل سعادت حقیقی بر اساس رهیافت جامع‌نگر

با توجه به مبانی مذکور، از نظر صدرا می‌توان به سعادت حقیقی و خودشکوفایی عقلی، به راحتی دست یافت و امتیاز دیدگاه او را با حکیمان پیشین تعیین کرد، زیرا وجود نفس را که

عین اضافیت نفس است جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانسته که با حرکت جوهری اشتدادی نو به نو تغییر ذاتی پذیرفته و با تشکیکی بودن وجود تکامل وجودی او را تضمین کرد آنگاه با تجرد و اتحاد آن با قوا و صورت های ادراکی، سعه وجودی نفس و سعادت دنیوی و اخروی او را توجیه عقلانی می کند. پیش از تحلیل سعادت حقیقی و خودشکوفایی عقلی لازم است یک تقسیم بندی جامع و اختصاری از لذت ها و سعادت های انسانی، بر اساس، نشئات سه گانه، مراتب متفاضل، قوای گوناگون و نگاه های متفاوت داشته باشیم.

تقسیم اجمالی سعادت

۱. سعادت انسان بر اساس مقتضیات سه گانه نفس آدمیان مطابق با سه نشئه عالم - عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقلی -، به لذت های احساس ظاهری، تجرد شناسی و کمالات عقلی تقسیم می شود.

۲. سعادت انسان بر حسب دو نشئه دنیا و آخرت، به سعادت و لذت دنیا و سعادت و لذت های اخروی تقسیم می شوند.

۳. سعادت انسان بر اساس دو بعدی بودن نفس و بدن می تواند به سعادت بدنی و جسمی و سعادت نفسانی و روحانی تقسیم پذیرد.

۴. سعادت انسان بر اساس قوای ادراکی آن، متناسب با هر قوه، به حواس ظاهری، باطنی و عقلی تقسیم می شود.

۵. تقسیم دیگری را نیز بر اساس قوه عاقله، شهویه و غضبیه می توان متناسب با لذت هایشان در نظر گرفت.

با توجه به این تقسیم بندی ها، نخست لذت و سعادت دنیایی را بر حسب نیروهای مختلف بررسی می کنیم تا از این طریق با سعادت حقیقی از منظر صدرا، با استفاده از تعبیرات گوناگون ایشان آشنا شویم؛ آن گاه ادله و ملاک سعادت حقیقی را از غیر حقیقی و مراتب سعادت حقیقی را بر اساس تشکیکی بودن آن و قوای ادراکی تبیین خواهیم کرد، سرانجام موانع سعادت را بر شمرده و به انواع سعادت اخروی با دلایل اشاره می کنیم.

چگونگی دستیابی به سعادت حقیقی در دنیا

سعادت هر قوه به تناسب خود: سعادت و کمال هر قوه ادراکی به اندازه ظرفیت و اقتضای همان قوه و از جنس و نوع آنهاست و در صورت عدم مانع و آفتی، برای آنها حاصل خواهد شد. از باب نمونه: کمال و سعادت قوه شهویه، لذت‌های حسی است؛ کمال و سعادت قوه غضبیه، غلبه و پیروزی، کمال و سعادت قوه واهمه، امید و آرزو می‌باشد؛ کمال و سعادت خیال، به تصویر کشیدن زیبایی‌ها. کمال و خیر نفس به تناسب ذات عقلی‌اش رسیدن به کمالات عقلی و پذیرش صور موجودات از عالی‌ترین موجود تا ادنی‌ترین وجود است. همچنین سعادت هر یک از حواس ظاهری: سعادت و لذت بینایی، دیدن نورهای روشن، رنگ‌ها و منظره‌های زیبا؛ سعادت و لذت شنوایی، شنیدن صداهای دلنشین، نغمه‌ها و آهنگ‌های روح‌بخش؛ لذت و سعادت بوایی، بوهای خوش و لذت بخش، لذت و سعادت چشایی، چشیدن طعم‌ها و مزه‌های خوش طبع؛ سعادت و لذت قوه لامسه (بساوایی) مطابق با اعتدال مزاجش ایجاد تعادل میان سردی و گرمی، نرمی و خشکی، نرمی و سختی، صافی و ناصافی است (همان، ج ۹، ص ۱۲۶؛ مبدأ و معاد، ص ۴۷۳).

سعادت نفس از حیث تدبیر: سعادت و کمال نفس از حیث تدبیر و مشارکت با بدن عبارت‌اند از صدور افعال بر اساس پدید آمدن ملکه‌های درونی به ویژه عدالت درونی، آزادی و استقلال نفس. ملکه درونی در نفس ناطقه زمانی پدید می‌آید که انسان بتواند در میان خلیقات و خواسته‌های متضاد درونی تعادل ایجاد کند، زیرا ارتباط بین نفس و بدن به گونه‌ای طراحی و برنامه‌ریزی شده که هر کدام از دیگری تأثیر و تأثر می‌پذیرد. در این تأثیر و تأثر گاهی نفس بر بدن فایق آمده او را تدبیر و رهبری می‌کند و گاه بالعکس، نفس تسلیم خواسته‌ها و خواهش‌های بدن می‌شود، عنان قدرت خویش را از دست داده و اسیر منویات بدن می‌گردد؛ در صورتی که نفس بتواند بر بدن غلبه کند و به آزادی درونی، عدالت درونی و استقلال خویش برسد (همان، ص ۱۳۶، ۱۲۵). در بعد عملی و بستر حکمت عملی، به مراتب چهارگانه سعادت که در ذیل بیان می‌کنیم خواهد رسید. اگر قضیه بالعکس شود و نفس تسلیم خواسته‌های بدن و هواهای شیطانی درونی گردد، موانع پنج‌گانه سعادت پدید خواهد شد.

سعادت حقیقی ادراک عقلی است: نفس در بعد نظری، به حقایق اشیا آن گونه که آن حقایق هستند علم می‌یابد و ذوات عقلیه و نورانیه را مشاهده می‌کند. همان گونه که وجود قوه عاقله اشرف از نیروهای ادراکی و اندام‌های حسی است، پس سعادت و لذت عقلی اصل و اتم

می‌باشد (همانجا). بنابراین لذت و سعادت عقلی به نظر صدرا همان سعادت حقیقی است که اگر انسان با تمام استعداد و ظرفیت‌های خود و با کوشش و تلاش‌های زیاد، بتواند معارف عقلی را درک کند و به سوی ذات حقیقی خویش و مبدع خود روی آورد به بهجت و بالاترین لذتی دست خواهد یافت که زبان قاصر از وصف آنها می‌باشد، زیرا به هر میزان که قدرت درک انسان قوی‌تر باشد، لذت و سعادت بیشتر، خیر و وجود قوی‌تر نصیبش می‌شود؛ پس سعادت حقیقی در بعد نظری درک کمالات عقلی و صورهای عقلی است، اما در بعد عملی استقلال نفس و پدید آمدن تعادل نفسانی و پرهیز از افراط و تفریط ملاک سعادت حقیقی محسوب می‌شود. اگر انسان بتواند از خواسته‌های قوای مادون خود، استقلال خویش را به دست گیرد و بین خواسته‌های درونی تعادل ایجاد کند و به سوی رفتارهای شایسته و پسندیده گرایش یابد و فضایل اخلاقی را در وجود خویش تا حد رسیدن به ملکه‌های نفسانی پرورش دهد، به آزادی درونی و عدالت درونی خواهد رسید که مرز سعادت حقیقی در بعد عملی انسان خواهد بود. بنابراین اگر انسان در بعد نظری، صورت‌هایی را به خوبی درک کند؛ در بعد عملی ظاهر، گناه نکند و رفتار خوب داشته باشد؛ در بعد عملی باطن، با پروراندن اخلاق و ملکات پسندیده در خود، به نشاط و آرامش درونی برسد و چون نفس تمام این معقولات و ملکات را با خود دارد و با آنها متحد و یک پارچه باقی می‌ماند، بدین صورت انسان در دنیا و آخرت سعادت‌مند خواهد بود (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۴-۳۸۳).

ادله حقیقی بودن سعادت عقلی: اکنون این پرسش پیش می‌آید که چرا سعادت عقلی، سعادت حقیقی است و از کجا بدانیم که این سعادت بالاترین لذت و کمال خواهد بود؟ ارسطو و پیروانش می‌گویند؛ چون هویت انسان، گوهر وجودی و انسانیت انسان، در گرو عقل و ادراکات عقلی است و قوه عاقله عامل امتیاز انسان از جانداران است (ارسطاطالیس، ص ۶۳، ۵۰؛ کاپلستون، ترجمه مجتبی، ص ۳۸۰).

افلاطون می‌گوید که انسان با تعقل و تفکر اصل خویش را باز می‌یابد، بازگشت به اصل خویش و بازیابی علوم پیشین، سعادت حقیقی است (کاپلستون، همان، ص ۱۳۰؛ ملکیان، ج ۱، ص ۲۵۵؛ افلاطون، ج ۳، ص ۱۳۷۷، ۱۳۲۶). سقراط معتقد است فضیلت یعنی معرفت، سعادت بر اساس فضیلت و معرفت بنا شده است (کاپلستون، ترجمه مجتبی، ص ۷۳). ابن سینا می‌گوید که لذات عقلی به لحاظ مدرک، مدرک و ادراک اتم، افضل، اکمل، اکثر و پربرتر و

شدیدتر می‌باشند (الهیات شفاء، ص ۴۶۳). صدر المتألهین می‌گوید که لذت و سعادت از سنخ ادراک است، لذت عقلی بدین روی که اسباب آن، قوی‌تر، تمام‌تر، بیشتر و لازم‌تر برای انسانی سعادت‌مند و ابتهاج یافته است، سعادت حقیقی می‌باشد:

۱. اقوی است، چون اسباب لذت ادراک، مدرک و مدرک قوی‌تر است، زیرا قدرت ادراک به قدرت مدرک وابسته است. به هر میزانی که مدرک قوی‌تر باشد به همان میزان ادراک و مدرک نیز قوی‌تر خواهد بود.

۲. اتم است، اگر با درون‌نگری و شهود درونی، لحظه به نفس، نیروهای ادراکی خود، ادراکات و مدرکات خویش بنگریم، به راحتی درمی‌یابیم که صورت‌های عقلی ما، خواه با کشف تحلیلی و استدلالی به دست آمده باشند یا با شهود قلبی و علم حضوری، اتم می‌باشند. پس لذت بردن از حیات عقلی ما اتم و افضل می‌باشند.

۳. اکثر است، چون مدرکات قوه عقلیه، موجودات و تمام اشیا می‌باشند. در حالی که مدرکات قوای حسی بعضی محسوسات می‌باشند؛ تازه آن بخش از محسوسات که با قوای حسی قابل درک‌اند، نمی‌توانند تمام‌شان سعادت و لذت باشند، چون خیر و لذت در محسوسات با ادراک آنها برابر نیستند؛ زیرا لذت عبارت است از آن ادراک ملایم با طبع آن قوه ادراکی، محسوسات بعضی‌شان به خاطر تغییر، آفت، غیر لذیذ و ناسازگار با طبع‌اند. قلمرو ادراکات عقلی نسبت به ادراکات حسی بسیار وسیع و گسترده است.

۴. الزم به ذات نفس می‌باشند، چون صور عقلیه را هر گاه عقل تعقل کند، ذات آن صور عقلیه، با این فرایند استکمالی ذات عقل می‌گردد. چنان که گفتیم یکی از مبانی سعادت اتحاد عاقل و معقول است، پس نفس دم به دم با پذیرفتن صور عقلیه تکامل و ارتقا می‌یابد و باعث بهجت و خود شکوفایی می‌شود (صدر المتألهین، سفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۵-۱۲۲).

پرتوین سعادت؛ کمال عقل نظری: سعادت حقیقی از منظر صدرا، لذت و ادراک عقلی یا ایجاد تعادل بین قوای مختلف، گرایش‌ها و تمایلات متضاد است. کدام یک از سعادت‌های عقل نظری یا سعادت‌های عقل عملی برتری دارد؟ صدر المتألهین جزء نظری را برتر از سعادت جزء عملی می‌داند و می‌گوید: سعادت جزء نظری عقل به این دلیل برتری دارد که به خودی خود، ذاتش را تعقل می‌کند؛ در حالی که سعادت جز عملی نفس، به خاطر وابستگی به بدن و تدبیر، ناگزیر باید او را درک کند و سعادت و لذت متناسب با آن را نیز برآورده سازد، زیرا هر کدام

از این سعادت و لذت‌های عملی یا به خاطر سلامتی جسمی و روانی از درد و رنج و برقراری نشاط، امید و آرامش است یا به خاطر طهارت باطنی از آلودگی‌ها، پلیدی‌ها و پروراندن ملکات پسندیده و صفای باطن می‌باشد، یا به خاطر طهارت ظاهری، رسیدن به بهشت و دوری از جهنم است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۴-۳۸۳). پس سعادت عقلی مطلوب بالذات و غایت حقیقی است که به خودی خود، موجب خود شکوفایی می‌شود. سعادت عملی، مطلوب بالعرض و در ضمن غایت دیگر قرار دارد. اکنون برای روشن شدن مرز دقیق سعادت عقل نظری و عملی، به مراتب سعادت و درجات تشکیکی آنها اشاره کنیم.

مراتب سعادت عقلی نظری: ابن‌سینا مراتب سعادت آدمیان را - بر اساس استعداد، شوق و کوشش متفاضل و متفاوت - سه مرتبه می‌داند؛ سعادت حداقلی، حد متوسطی و حد اکثری (ابن‌سینا، الهیات شفاء، ص ۶۴۲)

صدرالمتألهین مراتب سعادت را بر اساس حرکت استکمالی جوهری نفس و مراتب عقل نظری بررسی می‌کند. هر چند شاید هر دو دیدگاه به یک نتیجه ختم شوند و با توجه به مبانی صدرالمتألهین در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی که اشاره کردیم، سعادت حقیقی را، به راحتی می‌توان توجیه و تبیین کرد و مرتبه به مرتبه آن را درجه‌بندی و ارزش‌یابی کرد. پس دیدگاه صدرالمتألهین محکم‌تر و از اصول و مبانی بهتری برخوردار است. از این رو ایشان می‌گوید:

اولاً: نفس انسانی در آغاز آفرینش فطرتاً استعداد درک معانی عقلی و آمادگی به فعلیت رسیدن را دارد، اما فاقد معقولات بدیهی و نظری می‌باشد؛ یعنی نفس استعداد محض بوده و فاقد هر گونه صورت عقلی است. این مرتبه را «عقل هیولانی» می‌گویند.

ثانیاً: هرگاه برای نفس، آن دسته از معقولات اولی که تمام آدمیان در او شریکند حاصل شد، مانند استحالة اجتماع نقیضین، کل بزرگ‌تر از جزء است و مانند اینها. به طور طبیعی با داشتن آنها، قدرت تأمل و تفکر، اشتیاق و توانایی بر استنباط و استنتاج، و تحلیل صورت‌های عقلی نیز پیدا خواهد شد؛ این مرتبه را «عقل بالملکه» می‌گویند. به عقیده صدرالمتألهین سعادت حقیقی انسان از همین مرحله شروع می‌شود، زیرا انسان در حیات بالفعل خویش بدون اتکا به ماده به فعلیت رسیده است:

و اما ذلک الکیمال العقلی فهو السعادة الحقیقیة التي یصیر بها الانسان حیاً بالفعل
غیر محتاج فی قوامه الی مادة (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۷۶).

بنابراین مرز سعادت حقیقی و عقلی مرتبه رسیدن نفس به عقل بالملکه می‌باشد. سعادت‌های فکری و عملی بر اساس اراده و اختیار انسان در این مرتبه، محاسبه و ارزش‌گذاری می‌شوند، زیرا:

۱. در حیات فکری، انسان توانایی این را دارد که با اراده خود این معقولات اولی و بدیهیات اولیه را به عنوان حد وسط استدلال‌ها و تعاریف برای کسب معقولات نظری به کار گیرد.

۲. در حیات بدنی و افعال آن، آن دسته از افعالی که انسان را به فضایل اخلاقی و سعادت حقیقی می‌رساند و از رذایل اخلاقی می‌رهاند، یا آن دسته از افعالی که موجب شقاوت ابدی و یا مانع سعادت ابدی می‌شود، در دایره اراده انسان پس از گذر نفس از مرتبه عقل بالملکه پدید می‌آید. پس به نظر می‌رسد این مرز مسئولیت‌پذیری و سعادت حقیقی، بهترین مرز و ملاک خواهد بود و در این مرتبه انسان از سعادت حداقلی برخوردار است.

ثالثاً: وقتی نفس به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند معقولات نظری را از طریق استدلال‌ها و تعاریف به دست آورد، این مرتبه اگر به گونه‌ای باشد که دم به دم با چیدن صغری و کبری و ترتیب دادن حد وسط، نظریات را نتیجه بگیرد «عقل بالفعل» می‌شود؛ اگر به گونه‌ای باشد که با اندک‌ترین تأمل از سوی عقل فعال هر گونه نظریات را که اراده کرد به دست آورد، «عقل بالمستفاد» می‌شود؛ پس بین عقل بالفعل و عقل بالمستفاد مرز مشخص وجود ندارد (همان، ص ۳۸۱-۳۷۸).

بنابراین به نظر می‌رسد: انسان پس از رسیدن به عقل بالملکه سعادت حداقلی خواهد داشت و بعد از عقل بالفعل از سعادت حد متوسطی بهره‌مند می‌شود و پس از عقل بالمستفاد بشر به جایی می‌رسد که سعادت حداکثری و کمال انسانیت را دارا می‌باشد و بعد از این مرتبه مراتب زیادی وجود دارد که زبان از توصیف آنها ناقص می‌باشد.

مراتب سعادت عقل عملی: سعادت حقیقی انسان در بعد عملی و نظری، پس از تحقق اراده عقلانی و رسیدن به عقل بالملکه شکل می‌گیرد. اکنون بر اساس مراتب قوه عملی سعادت حقیقی در چهار مرتبه بررسی می‌شود:

اولاً: تهذیب ظاهر به وسیله احکام و شرایع و پیروی از اوامر و نواهی الهی صورت می‌گیرد.

ثانیاً: تهذیب قلب و تطهیر باطن و صفای روح: در این مرتبه انسان فضایل اخلاقی را در وجودش تا حدی پرورش داده که آنها در وجودش رسوخ کرده و ملکه‌جانش می‌شود. بر این

اساس از تعادل، آزادی و استقلال نفسانی و درونی برخوردار شده و کاملاً لجام خواسته‌های بدنی را در دست گرفته و می‌تواند او را از سرکشی مهار کند.

ثالثاً: آراسته شدن نفس ناطقه به صور قدسیه و زینت یافتن نفس به آنها؛ در این مرتبه، انسان مورد تأیید، تسدید و هدایت خداوند قرار گرفته و لحظه به لحظه نور قدسی را از راه بصیرت قلبی شهود می‌کند.

رابعاً: فانی شدن نفس از خودش و محو شدن در نور جلال و جمال الهی و رسیدن به بالاترین صفات و اسماء الهی، این آخرین سعادت و سفر انسانی می‌باشد (همان، ص ۳۸۴-۳۸۳)، اما پس از این مرتبه، مراتب و مقامات زیادی وجود دارد که مربوط به مقامات عارفان و فلسفه عرفان می‌شود.

بنابراین به نظر می‌رسد انسان با تهذیب ظاهر، مقدمه سعادت حقیقی عملی خویش را فراهم می‌کند و با تهذیب باطن به سعادت حقیقی حداقلی می‌رسد و با آراسته شدن نفس به صور قدسیه، به سعادت متوسطی و سرانجام با فانی شدن و محو شدن در نور جلال و جمال الهی به سعادت حداکثری خواهد رسید.

هماهنگی یا عدم هماهنگی بین سعادت عقلی و عملی: آیا بین سعادت حقیقی عقل نظری با سعادت عقل عملی، ممکن است تطابقی پدید آید؟ بدین معنا که هرگاه سعادت عقلی، حداقلی یا حد متوسطی باشد، سعادت عملی نیز متناسب و هماهنگ با آن در مرتبه حداقلی یا حد متوسطی قرار گیرد یا چنین هماهنگی وجود ندارد؟ یا ممکن است بعضی به لحاظ نظری به بالاترین سعادت یا به سعادت حد متوسطی برسند، اما به لحاظ عملی از سعادت حداقلی تجاوز نکنند یا بالعکس ممکن است کسی به لحاظ عملی، سعادت متوسطی را به دست آورد یا سعادت حداکثری را، ولی به لحاظ نظری بیشتر از سعادت حداقلی کسب نکند؟

به نظر می‌رسد تطابق و هماهنگی کامل در تمام آدمیان وجود ندارد، زیرا صدرالمتألهین همانند سقراط و افلاطون اعتقاد ندارد که معرفت و فضیلت یکی باشد؛ هر چند وی سعادت جزء نظری را برتر از سعادت جزء عملی می‌داند. از سوی دیگر، نمی‌توان پذیرفت بین سعادت عقل نظری و عقل عملی، فاصله فاحشی بیفتد؛ شاید بتوان فاصله حداقلی تا متوسطی یا حداکثری تا متوسطی را تصویر کرد و پذیرفت، نه بیشتر از آن را، زیرا هیچ‌گاه سعادت حداقلی عملی را با سعادت حداکثری نظری، یا بالعکس، در متن واقع و خارج نمی‌توان یافت،

ولی در مقام ذهن تقسیم‌های سه‌گانه قابل تصویرند که برآیند این تقسیم در ابتداً نه قسم خواهد شد؛ مثلاً شخصی سعادت حداکثری نظری دارد و سعادت حداکثری یا حد متوسطی یا حداقلی عملی دارد یا سعادت حد متوسطی نظری دارد، سعادت حداکثری، حد متوسطی یا حداقلی عملی دارد یا سعادت حداقلی نظری دارد در مقابل سعادت حداقلی، حد متوسطی یا حداکثری عملی دارد. دلیل اصلی در این تصویر این است که به نظر صدرالمتألهین سعادت حقیقی همان سعادت عقلی ملائک است، سعادت عملی با توجه به مراتب عقل عملی به سعادت عقلی بر می‌گردد که به معرفت و حکمت شهودی می‌انجامد؛ حتی ایشان تصریح دارد که سعادت عقلی اگر به مرتبه کامل برسد، در عمل هر چند متوسطی باشد، بدین مفهوم است که کامل‌ترین سعادت را دریافت کرده است:

و اما النفوس المبالغة الى حد العقل بالفعل الى الكاملون في العلم سواء كملو في العمل او توسطو فيه (همو، اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۶).

مؤید این مطلب این است که نفس هرگاه به آخرین فعلیت رسید، یعنی با عقل فعال متحد شد، در واقع به ذاتش بر می‌گردد، زیرا مخرج نفس هم عقل فعال است و غایت نفس هم عقل فعال، وقتی هر چیزی به غایت خویش، به اصل و سبب خویش برگردد نهایت لذت و سعادت نصیبش می‌شود (همان، ص ۱۴۰).

مراتب موانع سعادت

صدرالمتألهین ذات و هویت انسان را مانند آینه می‌داند که قابل انعکاس و پذیرفتن صورت‌های ادراکی است. آنچه مانع و حاجب این انکشاف و انعکاس صور در ذات نفس می‌شود یکی از این پنج قسم خواهد بود:

۱. نقصان جوهری نفس و بالقوه بودن آن: نفس مانند آینه پُر داخت نشده‌ای است که هیچ استعداد و قابلیت پذیرش صورت‌های ادراکی را ندارد.
۲. تراکم تیرگی بر نفس: گرد و غبار شهوات و گناهان، صورت جوهری نفس را می‌پوشاند و مانع تجلی حق در آدمی می‌شود، مانند تیرگی و غبار که ظاهر و باطن آینه را بپوشاند و مانع انعکاس صور اشیا در آینه شود.

۳. **عدول:** انحراف از عالم حقایق: نفس از عالم حقایق عدول کرده و به جای توجه و التفات به حقایق به عالم مادی و زندگی و لذت‌های دنیایی روی بیاورد، به گونه‌ای که جوهر وجودی خویش، قوه عاقله و مسئولیت‌های خویش را در برابر او به‌تمامی از یاد برد، مانند آینه که به جای صورت از پشت به آن نگرسته شود.

۴. **عقاید باطل:** حجاب بین نفس و صور علمیه قرار گیرد؛ این امر با تقلید و تعصب از آغاز فطرت و شکل‌گیری ذهن عقلانی پدید می‌آید و آهسته آهسته مانع از ادراک حقایق و عقاید حق می‌شود، مانند دیواری که بین آینه و صورت حایل باشد.

۵. **ناآشنایان راه نجات، راه رسیدن به سعادت را ندانند:** زیرا هر صورت علمیه، خود مقدمه و حد می‌شود، برای صورت علمیه دیگر؛ مانند بدبیهات اولیه که حد در نظریات قرار می‌گیرند و نظریات به دست آمده مقدمه برای سایر نظریات و مجهولات قرار می‌گیرند و این فرایند راه رسیدن به نظریات جدید می‌شود و بدین صورت آدمیان به مطلوب حقیقی می‌رسند؛ اما اگر راه هدایت مستقیم را نشناسند و راه انحرافی را در پیش گیرند جهل به طریق، جهل مقصود را در پی خواهد داشت؛ مانند شخصی که بخواهد با یک آینه پشت سرش را ببیند، این امر میسر نیست جز با دو آینه (همان، ص ۱۳۷-۱۳۶).

بنابراین مراتب موانع و حجاب‌های سعادت حقیقی نیز پنج قسم است، این موانع بعد نظری عقل است، اما موانع رسیدن به سعادت عملی نیز قابل تصویر است که مانع عبادت‌های عارفانه و اطاعت‌های خالصانه و تهذیب نفس و شرح صدر می‌شود که در این جا مجال بررسی آن‌ها نیست (همو، رساله سه اصل، ص ۹).

سعادت حسی و خیالی اخروی

در ارتباط با نفوس انسانی ساده و هیولانی که در مرتبه استعداد محض باقی مانده و هیچ گونه صور معقولات حتی اولیات را کشف نکرده‌اند دو دیدگاه بین فلاسفه پیشین وجود داشته است. عده‌ای معتقد بودند این نفوس همراه با بدن‌شان متلاشی می‌شوند و از بین می‌روند. این گروه چون به تجرد نیروهای باطنی ادراکی، صور مثالی حسی و خیالی باور نداشتند به طور طبیعی باید اعتقاد به فساد و نابودی این نفوس داشته باشند.

گروه دیگر اعتقاد دارند که این نفوس به همراه صورهای مثالی و خیالی خویش باقی می‌مانند، صدرالمآلهین از این گروه جانبداری می‌کند؛ زیرا وی برای نفس سه نشئه طبیعی، مثالی و عقلی قائل است، پس از نشئه طبیعی، نشئه مثالی، حسی و خیالی است. این صور مثالی حسی و خیالی امر مجرد از ماده و از باب اتحاد حاس و محسوس، متخیل و متخیل با نفس خود متحدند؛ بنابراین با بقای نفس در آخرت آن صورهای مثالی، حسی و خیالی نیز باقی می‌مانند و چون این نفوس به خاطر ضعف عقلانی، مسئولیت ندارند، عذاب نمی‌بینند، بلکه به اندازه بهره وجودی‌شان از نوع سعادت غیر حقیقی و لذت هم برخوردار می‌باشند (همو، *اسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۱۴۷).

اگر نفس از مرتبه استعداد محض و بالقوه بودن خارج گردد و به یک نوع فعلیت، نیز دست یابد، مانند به دست آوردن بدیهیات اولیه و آراء مشهوره، در این صورت، هر چند هنوز به مرتبه عقل بالملکه و کمالات عقلایی نرسیده، اما چون شور و اشتیاق دریافت عقلی را داشته، به بدیهیات اولیه و آرای مشهوره رسیده است، پس این نفوس وقتی از بدن مفارقت می‌کنند، اگر خیر و نیکوکار باشند، سعادت غیر حقیقی از جنس همان تمثالات وهمی و خیالی را دارند. فلاسفه مشاء معتقدند اینان همانند کسانی که خواب می‌بینند، صورت‌های خیالی و وهمی‌شان را می‌بینند؛ ولی ملاحظه را باور دارد که همه صورهای مثالی، حسی و خیالی‌شان را حقیقتاً می‌بینند و از آنها لذت می‌برند؛ افزون بر آن هم از وعده‌های بهشتی به تناسب شایستگی‌شان بهره‌مندند! و اگر خیر نبوده بلکه شریر باشند نوعی عذاب بر اساس وعیدهای تشریحی خواهند دید؛ اگر نه خیر باشند و نه شریر با همان صورهای مثالی خیالی خویش باقی می‌مانند و از نوعی لذت و سعادت غیر حقیقی برخوردارند.

سعادت عقلی و حقیقی اخروی

چگونگی رسیدن آدمیان به سعادت حقیقی اخروی مانند چگونگی رسیدن آنان به سعادت حقیقی دنیوی است یعنی نفس در بعد عمل به سبب انجام دادن افعال و اعمال پسندیده که تطهیرکننده ظاهر و باطن نفس می‌باشد و بر اثر ریاضت‌هایی که تزکیه‌کننده نفس از آلودگی هاست، به بهترین سعادت و بهجت دست می‌یابد. همین طور در بعد نظری، به سبب

تلاش‌های فکری و شناخت موجودات و حقایق، به معرفت حقیقی دسترسی یافته و دارای عقل بالملکه و بالفعل و بالمستفاد می‌شوند؛ آن‌گاه به تناسب آنها از سعادت و بهجت حقیقی بهره‌مند شده و به خود شکوفایی می‌رسند. وقتی نفس در این بدن خاکی و عنصری قرار دارد، لذت، سعادت و خود شکوفایی را به اندازه‌ای که نفس از بدن مفارقت می‌کند درک نمی‌کند؛ اما زمانی که نفس از بدن مفارقت کند لذت و سعادت ادراکات عقلی، به اندازه‌ای اوج می‌گیرد که نه قابل مقایسه با این سعادت و خود شکوفایی دنیایی است و نه قابل وصف (همان، ص ۱۲۵)، زیرا اشتغال‌های بدنی، حجاب‌های جسمی، موانع مادی، نفس را از بالاترین لذت و سعادتش باز می‌دارد. از این رو برای نفس در دار دنیا حداقل دو مانع داخلی و خارجی وجود دارد.

۱. **مانع داخلی:** بالقوه بودن نفس و تعلقی بودنش با بدن به عنوان مانع داخلی نفس از لذت و سعادت حقیقی است، وقتی نفس از بدن مفارقت می‌کند، این موانع و حجاب‌ها برداشته می‌شود، به ذات خویش نگاه می‌کند و با عقل فعال متحد می‌شود. شدیدترین لذت را درک کرده و بالاترین سعادت را شهود می‌کند.

۲. **مانع خارجی:** بدن عنصری و حواس مانند غلاف برای آینهٔ نفس می‌ماند، وقتی این غلاف از سیمای نفس برچیده شود، تعلق خاطر نفس از بدن و نیاز نفس از آلات و ابزار مادی برطرف می‌شود. نفس استقلال یافته، خودشکوفای شده، بالاترین لذت را احساس کرده و پرشکوه‌ترین سعادت عقلی را شهود می‌کند. لذا نفس تا در دنیاست ناگزیر نیازمند حواس و ابزارهای بدنی می‌باشد، اما پس از بلوغ عقلی و مفارقت از بدن خود را کاملاً بی‌نیاز دیده و به بهترین خود شکوفایی عقلی خود می‌رسد.

بنابراین به هر درجه برای سعادت حقیقی در دنیا تصویری از مراتب چهارگانهٔ عقل نظری و عقل عملی ارائه گردید، در آخرت وقتی از بدن مفارقت می‌کند، چون حجاب برچیده می‌شود به نحو کامل‌تر، شدیدتر، لذیذتر، ادراک و شهود می‌کند. همان‌گونه که به اندازهٔ کوشش و تلاش‌های خویش در دنیا در بعد نظری و عملی به مراتب از سعادت‌های حداقلی یا حد متوسطی یا حداکثری می‌رسید، در آخرت نیز، این مراتب را به تناسب شایستگی خویش به حداقلی، یا حد متوسطی یا حداکثری به نحو کامل‌تر، شدیدتر، دائمی‌تر ادراک و شهود می‌کنند و هر قدر ادراک و شهود در دنیا قوی باشد و به هر اندازه که استعداد و توانایی داشته باشد و به هر درجه که مدرک حقیقی‌تر و کامل‌تر و از وجود اعلیٰ برخوردار باشند، مانند

درک و شهود خداوند و صفات و اسمای خداوند به همان اندازه در آخرت از ادراک و سعادت به نحو کامل تر، شدیدتر و دائمی تر برخوردارند، زیرا دنیا مزرعه آخرت است.

نتیجه گیری

با توجه به مبانی یادشده و تحلیل و ارزیابی رهیافت چهارم، به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه صدرالمتألهین در باره سعادت حقیقی دنیایی و آخرتی بهترین دیدگاه است، زیرا به خوبی می‌تواند از اصول و مبانی منطقی برخوردار باشد و هم به راحتی می‌توان آن را در بعد دنیایی و اخروی توجیه و تبیین کرد. از این رو، انسانی که استعداد و شوق رسیدن به سعادت حقیقی را دارد و به سوی آن تکاپو و فعالیت‌های عملی و علمی را نیز شروع کرده، خواهی نخواهی به سعادت دنیایی و آخرتی می‌رسد.

بنابراین از نظر صدرا سعادت حقیقی و غیر حقیقی، دنیایی و آخرتی است، زیرا دنیا زمینه‌ساز سعادت آخرت است. سعادت دنیا و آخرت یا حقیقی‌اند یا غیر حقیقی، چون سعادت حقیقی، یا مطلوب بالذات و مربوط به عقل انسانی است که گوهر انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد یا مربوط به آن بخش از رفتارهای حیاتی آدمیان است که ریشه در آگاهی و عقلانیت آنها دارد؛ آن‌گاه سعادت حقیقی و غیر حقیقی یا مربوط به عقل نظری است یا مربوط به عقل عملی؛ سعادت عقل نظری و عملی، یا حداقلی یا حد متوسطی یا حداکثری‌اند که وابسته به تلاش‌ها، توانایی‌ها و فعالیت فکری و عملی انسان است. سپس سعادت در تقسیم دیگر یا مربوط به ادراک است یا مربوط به عمل؛ آن‌جایی که مربوط به ادراک می‌باشد، یا مربوط به اندام‌های حسی است یا مربوط به حواس باطنی، یا وابسته به عقل نظری است و آن‌جایی که مربوط به عمل است یا مربوط به تطهیر ظاهر و رفتارهای بیرونی است یا وابسته به تطهیر باطن و پرورش ملکات انسانی. دوباره این دو قسم - تطهیر ظاهر و باطن - یا پایدارند، یعنی انسان هم به رفتارهای بیرونی عادت کرده و هم در پرورش فضایل اخلاقی ملکات پسندیده اخلاقی را در وجودش نهادینه کرده و یا حتی خود را به زینت‌های کمالات بیشتر آراسته است؛ یا ناپایدارند، یعنی هنوز رفتارهای بیرونی و درونی به صورت ملکه و عادت درنیامده‌اند، بلکه نیازمند پرورش و رفتار بیشتری باشد. در آخر دو امر پایدار یا ناپایدار یا حداقلی‌اند یا حد متوسطی، البته حداکثری

همواره باید پایدار باشد؛ بدین صورت سعادت حقیقی و غیر حقیقی در دنیا و آخرت بر حسب قوای مختلف و فعالیت‌های اخلاقی و تحریکی، شقوق متعددی را می‌پذیرد.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الهیات شفاء*، تصحیح: حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

_____، خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات و تنبیهات*، ج ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

ارسطاطالیس، *اخلاق نیکو ماخوس*، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

افلاطون، *مجموعه آثار افلاطون*، محمد حسین لطفی، ج ۳، ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.

جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختم*، ج ۱، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۲.

شیرازی، صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ۷، ۶، ۴، ۳، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۹م/ ۱۴۱۹ق.

_____، *رساله سه اصل*، ترجمه خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۶.

_____، *شواهد الربوبیة*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.

_____، *عرشیه*، تصحیح غلام حسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.

_____، *کسر الاصنام الجاهلیة*، تصحیح دکتر محمد حسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملا صدرا، ۱۳۸۱.

_____، *مبدأ و معاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

_____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

_____، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۴ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، نسخه خطی.

فراہی، *التنبیه علی السبیل السعادة*، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.

- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۸، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- _____، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ج ۴، ترجمه غلام رضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- کریشنان، سروپالی رادا، تاریخ فلسفه شرق، ترجمه خسرو جهان‌داری، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ۱، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.

نور و مباحث مشترک آن در فلسفه اشراق و شعر مولوی

محبوبه عبدالهی اهر *

چکیده

اساس فلسفه اشراق «نور برتر» است که اصل و منشأ هستی به شمار می‌رود و با حکمت خسروانی و پهلوی ایرانیان باستان و نیز حکمت یونانیان قدیم مرتبط است و سهروردی احیا کننده این فلسفه، در دامن عرفان و حکمت اسلامی است. با توجه به کاربرد واژه «نور» و ترادفات آن با بسامد بالا در اشعار مولانا، متوجه جایگاه خاص این واژه در افق فکری وی می‌شویم. براین اساس، در این نوشته سعی شده است مناسبات و مشابهات محتوایی نور در آثار سهروردی و اشعار مولانا بررسی و نمایانده شود. واژگان کلیدی: نور، حکمت اشراق، اشعار مولانا، مراتب هستی، نشأت انسانی.

مقدمه

از نظر حکمت اشراق، بر همه هستی، نور الهی می‌تابد و هر پدیده و موجودی به اندازه استعداد خود نور دریافت می‌کند. بر این اساس، نور از جهت شدت و ضعف مراتبی پیدا می‌کند و به تبع آن، هستی نیز در چند سطح وجودی قرار می‌گیرد که در قوس نزولی خود از اشتداد به ضعف تجلی می‌یابد. آن عوالم علاوه بر عالم لاهوت که مرتبه ذات و صفات الهی است، عبارت‌اند از: عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ناسوت.

پایین‌ترین این مراتب و ضعیف‌ترین آنها از جهت نورانیت، عالم ناسوت است که انسان و دنیای مادی او را شامل می‌شود و در این جهان خاکی، آدمی تنها موجود دو بُعدی است که بُعد جسمانی وی مربوط به این دنیای سفلی و محسوس و بُعد روحانی او، نفس انسانی است که

جوهری قدسی و از عالم علوی و غیب است و واسطه بین این دو بُعد، روح حیوانی است. پس نشأت وجودی در انسان نیز سه است. عقل و نفس و جسم و این مشابهت با عالم کبیر سبب شده تا او را عالم صغیر خوانند؛ اما نوع زندگی انسان طی حیات و توجه و تمرکز او به هر یک از نشأت وجودی، وی را با مراتب هستی که هم سطح با آن نشئه باشد پیوند می‌دهد و به دنبال این هماهنگی و ارتباط، انوار وجودی او نیز به تبع آن، قوی یا ضعیف می‌شود.

در فلسفه اشراق سهروردی مباحث مربوط به «نور» به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. وی در آثار متعدد خویش از جمله در حکمة الاشراق که به زبان عربی است به طور ویژه به آن موضوع پرداخته، ولی ترجمه و شرح‌هایی از آن به زبان فارسی در دست است که کتاب/نواریه یکی از آنهاست. در مجموعه سوم مصنفات نیز که مشتمل بر مجموعه آثار فارسی اوست مباحثی در این مورد طرح شده است. همچنین پژوهش‌های متعددی در مورد این حکمت صورت گرفته که از برخی از آنها در این نوشته بهره برده‌ام.

بازتاب واژه «نور» در اشعار مولانا نیز به اندازه‌ای است که دکتر شمیسا در این باره می‌گوید: «ظهور فرقه مولویه که نقطه اوج آن مولاناست ظهور مجدد فلسفه نور در ایران اسلامی است و منظومه فکری این فرقه نور و خورشید است. مذهب «نور» ظهور دیگری هم در فلسفه اشراق داشته است» (ص ۳۹) که اشاره به حکمت اشراق سهروردی دارد؛ لذا با عنایت به مبحث مشترک یعنی «نور» در حکمت اشراق و اشعار مولوی، مشابهت آنها در این زمینه بررسی می‌شود.

حکمت اشراق

حکمت اشراق، مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که بدان از برای انسان، حقیقت وجود چنانکه هست پدیدار می‌گردد. لفظ اشراق همان طور که در عالم محسوس دلالت دارد بر فروغ بامدادی و لحظه‌ای که در آن سپیده صبحگاهی در نخستین پرتو خورشید پدیدار می‌آید، در آسمان معقول جان نیز دلالت دارد بر آنی که در آن نور مجرد معرفت به پیدایی می‌گراید و بدین اعتبار است که نسبت «اشراقی» بر این حکمت اطلاق می‌گردد (معین، ص ۳۸۳).

مولانا در بیان این معنی گوید:

چون شوی محرم گشایم با توب لب تا ببینی آفتابی نیم شب

جز روان پاک او را شرق نه در طلوعش روز و شب را فرق، نه
روز، آن باشد که او شارق شود شب، نماند شب، چو او بارق شود
چون نماید ذره پیش آفتاب؟ همچنان است آفتاب اندر لباب

(مثنوی، ۵۸۷/۴-۵۸۴)

پس «هر نوع حکمتی را که مبتنی بر تنویر و اشراق عقل باشد، حکمت اشراق گویند.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۲) یا به سخن دیگر، آن حکمتی را که بنیان آن اشراقی که عبارت از «کشف» است، حکمت اشراق نامند و آن ویژگی مشترک اشراقیون است که دربرگیرنده حکمت خسروانی ایرانیان باستان و نیز حکمت یونانیان قدیم هم می‌شود، ولی به معنی خاص، کلمه اشراق چنانکه در ایران اسلامی پس از شیخ اشراق به کار برده شود «مقصود همان حکمتی است که سهروردی مبتنی بر فلسفه مشایی بوعلی و تصوف اسلامی و اندیشه‌های فلسفی ایران باستان و یونان به وجود آورد.

حکمت اشراقی، بر مبنای ذوق است در عین حال، فلسفه استدلالی را پایه و لازمه خود به شمار می‌آورد و تربیت منظم عقل نظری و نیروی استدلال را اولین مرحله کمالی طالب معرفت می‌شمارد، پس حکمت اشراقی حکمتی است که می‌کوشد رابطه‌ای بین عالم استدلال و اشراق یا تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند (همانجا).

«رئیس اشراقیون در فلاسفه یونان، افلاطون و پیشوای ایشان در فلاسفه اسلامی، شیخ شهاب الدین سهروردی است. شیخ اشراق مبادی افلاطونیان جدید و اصطلاحات حکمت مغان را به هم آمیخته و هر چند حکمت خود را بر قاعده نور و ظلمت قدمای فرس می‌بیند، ولی از مقالات ثنویه مجوس و عقاید ثنویه مانویه پرهیز می‌کند و برخلاف دیدگاه ایشان ظلمت را امری مستقل در مقابل نور نمی‌بیند بلکه نسبت آن با نور را نسبت عدم در برابر وجود می‌داند طوری که گویی تصدیق به وجود و حضور نور خود مستلزم تصدیق به عدم ظلمت است.

پیشوایان این حکمت یعنی افلاطون در یونان و شیخ شهاب الدین سهروردی در میان فلاسفه اسلامی هر دو حکمت خویش را حاصل تجرید از بدن و مشاهده حقایق به کمک عنایات ربانی می‌شمارند و در آثار خود به این تجربیات فردی اشاره می‌کنند.

افلاطون به مشاهده افلاک نورانی و رؤیت نور در ذات خویش، در هنگام تجرید از کالبد خود، اشاراتی کرده است.

همچنین سهروردی نیز بیان کرده که مطالب و حقایق مذکور در کتابش از راه ذوق و یافت برای او حاصل شده نه از راه فکر و اندیشه» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص هشت الی بیست و یک، ۲۸۰-۲۷۹؛ علیجانیان، ص ۶۷-۶۶؛ زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۵-۱۲۴؛ یثربی، مفاهیم و اصطلاحات فلسفی در ادبیات فارسی، ص ۲۱، ۱۰۲؛ با تلخیص).

مولانا نیز در اشعار خویش به بیان این تجربیات ذوقی و کشفی به وفور پرداخته برای مثال در ابیات ذیل، ضمن اشاره به نور ذات خویش، به حضورش در جمع مقربان در عالم انوار اشاراتی کرده است:

عالم گرفت نورم، بنگر به چشمه‌هایم نامم بها نهادند، گرچه که بی بهایم
زان لقمه کس نخورده‌ست، یک ذره زان نبرده‌ست بنگر به عزت من که آن را همی بخایم
گر چرخ و عرش و کرسی از خلق سخت دورست بیدار و خفته هر دم مستانه می برآیم
آن جا جهان نورست، هم حور و هم قصورست شادی و بزم و سورست، با خود از آن نیایم
جبریل پرده دار است، مردان درون پرده در حلقه شان نگینم، در حلقه چون درآیم
(دیوان کبیر، ۱۷۸۰۴/۴-۱۷۸۰۰)

نور

شیخ اشراق معتقد است «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیاز به تعریف نداشته باشد به ناچار باید خود ذاتاً ظاهر باشد و چون در عالم وجود چیزی ظاهرتر و روشن‌تر از نور نیست، پس چیزی از نور بی نیازتر از تعریف نیست؛ اما اگر به دنبال تعریفی برای نور باشیم باید بدانیم که: نور آن است که در حقیقت ذات خود، ظاهر بوده و ذاتاً عامل و سبب ظهور دیگران گردد» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۹۷؛ یثربی، حکمت اشراق سهروردی، ص ۱۰۴-۱۰۳؛ با تلخیص).

مولانا این ویژگی نور را، به غماز بودن آن تعبیر کرده است:

به شهر ما توجه غمازخانه بگشادی؟! دهان بسته تو غماز باش همچون نور

(دیوان کبیر، ۱۲۱۶۳/۳)

و به این سبب، رؤیت اشیا و تشخیص رنگ آنها را به واسطه حضور نور میسر می‌داند:

کی بینی سرخ و سبز و فور را تا بینی پیش از این سه نور را؟

(مثنوی، ۱۱۲۱/۱)

و حتی در خصوص شناسایی حقایق معنوی نیز بیان می‌کند که ادراک آنها منوط به تابش

انوار عالم غیب است:

راه هستی کس نبردی گرنه نور روی او روشن و پیدا نکردی، همچو روز آن راه را

(دیوان کبیر، ۳۴۷۴۶/۷)

برای همین است که خداوند تعالی در آیه ۳۵ سوره نور می‌فرماید: *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ*

الْأَرْضِ (خدا، نور آسمان‌ها و زمین است). ذات احدیت، سبب ظهور هیاکل ماهیات و

موجودات شده است. از این رو، یکی از اسماء حق تعالی، «نور» است (زمانی، ج ۱، ص

۳۲۷).

نور و ظلمت و رابطه آن با جهان هستی

برای رسیدن به تعریفی از نورالانوار (واجب الوجود) نخست لازم است که شناختی از هستی

داشته باشیم. «شیخ اشراق موجودات جهان را در دو مقوله نور و ظلمت قرار داده و واجب

الوجود را نیز با ممکنات طبقه بندی مقوله‌ای کرده است و گفته است که هر چیزی به لحاظ

حقیقتش یا نور است و یا غیر نور و هر یک از آن نیز بر دو قسم اند: بی نیاز از محل (جوهر) و

نیازمند محل (عرض).

نور بی نیاز از محل، همان جوهر نوری یا «نور مجرد» است و نور نیازمند به محل، «نور

عارض» است. غیر نور یا ظلمت بی نیاز از محل، جوهر غاسق یا تاریک و به عبارت دیگر همان

جسم است که آن را «برزخ» می‌خوانند و غیر نور نیازمند به محل، همان مقولات عرضی

معروف اند که آنها را «هیئت های ظلمانی» می‌نامند.

با توجه به موارد مذکور درمی‌یابیم که سهروردی جهان هستی را در چهار مقوله یاد شده

طبقه بندی کرده است و با دلایل متعدد اثبات می‌کند که سه مقوله از این چهار مقوله، یعنی نور

عارض، جوهر غاسق (جسم) و هیئت ظلمانی (عرض) در وجود و پیدایش به امری جز خودشان

محتاج هستند و آن نور مجرد است و چنین استدلال می‌کند که جسم در تحقق ذاتش نیازمند هیأت ظلمانی است و خود این هیأت ظلمانی نیز در وجود وابسته به جسم است همچنین نور عارض هم چون مشارئیه است، پس قائم به جوهر غاسق (جسم) و نیازمند آن است. در این بین فقط نور مجرد است که در ذات خود و برای خود نور است و در ضمن مشارئیه هم نیست لذا تنها موجودی است که چون از خود غایب نمی‌شود، پس ذات خود را ادراک می‌کند. همچنین به جهت نور بودن، ذاتاً فیض بخش و فعال هم هست و این دو از ویژگی‌های موجود زنده است. پس می‌توان گفت که هر نور مجردی زنده و هر زنده‌ای نور مجرد است.

و می‌افزاید که اگر این نور مجرد هم در تحقق ذاتش محتاج باشد به ناچار محتاج به نوری خواهد بود که قائم و استوار به ذات خود باشد و چون سلسله انوار مجرده که دارای ترتب علی و معلولی هستند، به طور بی نهایت محال است، بنابراین واجب است که در نهایت به نوری منتهی شود که ورای وی نور دیگر بدان سان نباشد و آن «نورالانوار» است (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۹۸، ۲۰۴-۲۰۰، ۲۱۵-۲۱۱، ۲۲۰-۲۱۹؛ یثربی، حکمت اشراق سهروردی، ص ۹۹-۹۸، ۱۱۲، ۱۴۸، با تلخیص).

براین اساس است که سهروردی در مورد کیفیت آن نور اعظم می‌گوید:

در عالم هستی چیزی اشد نوراً از آن نبود که در حقیقت ذاتش نور بود آن که خود متجلی و فیاض لذاته بود بر هر قابلی و ذات او تابع و برای چیز دیگری نبود (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۴۳).

مولانا نور مجرد را نور باقی و بی سایه و نور عارض را نور مستعار می‌خواند و در اشعارش به تمایز و تفاوت آنها اشاراتی لطیف دارد.^۱ وی در ابیات زیر ضمن بیان ویژگی‌های این انوار، به ترتب علی و معلولی برخی از انوار حسی و مجرده در سلسله انوار هستی اشاره می‌کند:

نیست دید رنگ بی نور برون	همچنین رنگ خیال اندرون
این برون از آفتاب و از سها	واندرون از عکس انوار علی
نور نور چشم، خود نور دلست	نور چشم از نور دل‌ها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست	کوز نور عقل و حس، پاک و جداست

شب نبد نوری، ندیدی رنگ را پس به ضد نور، پیدا شد ترا
دیدن نورست، آنکه دید رنگ وین به ضد، نور، دانی بی درنگ ...
نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصارنا لا تُدرکهُ وَهُوَ یُدْرِکُ بَیْنَ تَوَازِ مَوْسَى وَکُتُبِهِ

(مثنوی، ۱/۱۱۳۵-۱۱۲۲)

وی نیز این جهان را که از مجموعه مقوله‌های نیازمند به نور مجرد تشکیل شده، سایه‌ای از آن نور ناب و مقدس می‌شمارد که اصل و مایه حیات است و فراتر از حد زمان و مکان و مسبب تمام سبب‌هاست و با وجود بی‌نشانی به هستی غبارآلود و سایه‌گون، روشنایی و حیات و تحرک می‌بخشد و بقا و فنای این عالم وابسته به آن نور اعلی و غنی است:^۲

جهان سایه توست، روش از تو دارد ز نور تو باشد بقا و فنایش

(دیوان کبیر، ۳/۱۳۶۲۲)

و آن نور را که زنده است، جان هستی می‌خواند و جهان را بی آن، مانند نقشی بی روح می-

بیند:

خوداین پیدا و پنهانست، جهان نقش است و اوجان است ببندیش این چه سلطان است! مگر نور خدا باشد

(دیوان کبیر، ۲/۶۰۱۴)

ارتباط نور عالی (برین) و سافل (زیرین) و چگونگی تکثر

سهروردی در حکمة‌الاشراق نوشته است که «نور زیرین به نور برین محیط نمی‌شود، زیرا نور برین همواره نور زیرین را مقهور خود می‌گرداند و بر آن نور می‌تاباند، با وجود این چیرگی، نور زیرین، نور برین را مشاهده می‌کند و نسبت به آن شوقی و عشقی دارد. در هستی، انوار عالم وجود کثیر و متکثر است، لذا جهان وجود کلاً از محبت و قهر انتظام می‌گیرد» (حکمة‌الاشراق، ص ۲۴۷-۲۴۶؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۳۳، ۱۳۶؛ با تلخیص).

مولانا چیرگی نور برین، بر نور زیرین را در ابیات زیر به تصویر کشیده است:

نور حق بر نور حس را کب شود آنگهی جان سوی حق راغب شود
اسب بی را کب چه داند رسم راه شاه باید تا بداند شاه راه
سوی حسی رو که نورش را کب ست حس را آن نور نیکو صاحب ست
نور حس را نور حق تزین بود معنی نور علی نور این بود

(مثنوی، ۱۲۹۳/۲-۱۲۹۰)

و بیان می‌کند که این نور قاهر و عالی است که به همه ذرات هستی - «که در متعارف بعضی متوحده عبارت است از هر معنی که از اشعه شمس ذات واجب درو تحرکی و هیجانی، به حسب وجود به ظهور آید.» (صفا، ج ۶، ص ۲۶) - نمود و حیات می‌بخشد و آنها را مجذوب خود می‌کند، چنانکه مولانا نیز گوید:

گر نور خود نبودى ذرات کسى نمودى؟ ای ذره چون گریزی از جذبه عیانم؟!

(دیوان کبیر، ۱۷۷۹۲/۴)

قل تعالوا آیتیست از جذب حق ما به جذبه حق تعالی می‌رویم

(دیوان کبیر، ۱۷۵۴۳/۴)

از این رو، حرکت نورهای ناقص زیرین به سوی نور عالی که از عشق آنها نسبت به آن انوار حاصل می‌شود سبب حیات و زندگی در هستی می‌شود، چون از دیدگاه این حکمت «حرکت به طبیعت حیات نوریه نزدیک‌تر است زیرا حرکت مستدعی علت وجود نور است برخلاف سکون که امری عدمی است و با ظلمات میته مناسب است. بنابراین اگر در این عالم نوری نبود، اعم از نور قائم و یا نور عارض اصلاً حرکتی واقع نمی‌شد (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۳۲۹).

مولانا در ابیات متعدد اشتیاق و عشق این انوار ضعیف را که موجب حرکت و تحول و تعالی آنهاست و در جهت تقرب ایشان به حق (نور الانوار) صورت می‌گیرد، بسیار زیبا به تصویر کشیده^۳ و آن نور برتر را سبب افروخته شدن شمع عشق می‌داند که با آن، کل هستی حیات می‌یابد:

نور او شمع‌های عشق فروخت تا بشد صد هزار سر معلوم

(دیوان کبیر، ۱۸۴۵۰/۴)

دور گردون‌ها ز موج عشق دان	گر نبودى عشق بفسردى جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آن دمی	کز نسیمش حامله شد مریمی
هریکی بر جا تُرنجیدی چو یخ	کی بُدی پُرآن و جویان چون ملخ
ذره ذره عاشقان آن کمال	می شتابد در علو همچون نهال

(مثنوی، ۳۸۵۸/۵-۳۸۵۴)

و این نوع حیات که حاصل عشق است توأم با سرور و شادی است چون نورهایی که به صورت متصل و پیوسته از انوار برین بر آنها می‌تابد، با خود لذت‌های بی پایان پیاپی به همراه می‌آورد. از این روست که در این حکمت می‌خوانیم: «سرور را با نور مناسبتی هست» (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۳۴۵) لذا هر قدر این بهره در کسی اندک باشد حرکت او نیز کم و وجودش ناگزیر سرد و بی روح است:^۴

در روزن من نور تو روزی که بتابد در خانه چون ذره به طرب رقص کنانم

(دیوان کبیر، ۱۵۷۰۰/۳)

چو ذره پای بکوبی چو نور دست تو گیرد زسردی است و ز تری که همچو ریگ گرانی

(دیوان کبیر، ۳۲۳۱۰/۶)

ای آسمان، این چرخ من از آن ماه روآمختم خورشید او را ذره‌ام، این رقص از او آمختم

(دیوان کبیر، ۱۴۵۸۷/۳)

با توجه به مطالب گفته شده در مورد رابطه نور عالی و سافل درمی‌یابیم که چیرگی انوار عالی و محبت انوار زیرین، اشراقات انوار برین و عشق انوار زیرین و شهود آنها، منشأ تکثرات عالم وجود است.

مراتب هستی

خلقت جهان در عرفان نظری و حکمت اشراقی و ذوقی عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید و از نظر این فلاسفه، «هستی» به طور کلی در قوس نزولی خود دارای مراتب زیر است: غیر از عالم لاهوت که مرتبه ذات و صفات الهی است، عوالم سه است: عالم عقل، و آن ذواتی‌اند مجرد از ماده و جهت از جمله وجوه و آن را «عالم جبروت» خوانند و «ملکوت بزرگ»، و عالم نفس، و آن ذواتی‌اند مجرد از ماده ولیکن متصرف باشند در ماده و آن را «ملکوت کوچک» خوانند و عالم جرم است و آن را «عالم ملک» خوانند و آن نیز بر دو قسم است: عالم اثری است و آن افلاکند و عالم عنصریاتست (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۶۵).

مولانا به اشتداد و ضعف انوار در بالاترین و پایین‌ترین این عوالم (لاهوت و ناسوت) چنین

اشاره می‌کند:

هرچه ناسوتی ز ظلمت راه ها را بسته بود نور لاهوتی ز رحمت بسته ها را می گشاد
(دیوان کبیر، ۷۷۲۷/۲)

چگونگی آفرینش مراتب هستی

۱. عالم لاهوت (مرتبه ذات و صفات الهی)

ذات حق، نورالانوار، در صدر این مراتب قرار دارد. شیخ اشراق در مورد کیفیت نورالانوار
گوید:

بدان که غنی به حقیقت آن است که او را در ذات و صفات خویش به هیچ چیز حاجت
نیفتد و هرچه او را در ذات یا در صفات به غیرى حاجت افتد فقیر باشد و ملک به حق آن
است که ذات همه چیز او را باشد و ذات او هیچ چیز را نباشد؛ پس ملک و غنی مطلق
واجب الوجودست که همه در وجود و کمال محتاجند بدو و او را حاجت نیست به
چیزی (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۶).

لذا ذات نخستین نور مطلق یعنی خدا پیوسته نورافشانی (اشراق) می کند و از همین راه متجلی
می شود. از این رو، مولانا نیز به اعتبار فیضان وجود مطلق بر همه موجودات، او را نور منبسط
خوانده که از شدت نورانیت نهان است و با وجود نهانی و لامکانی، هر شش جهت را روشن و
غرق در نور خود کرده است، به طوری که شعاع آفتاب در برابر آن ناچیز می نماید:^۵

ز نور افشان ز نور افشان نتانی دید ذاتش را بین باری بین باری تجلی صفاتش را
(دیوان کبیر، ۸۳۰/۱)

همه در نور نهفته، همه در لطف تو خفته غلط انداز بگفته که خدایا تو کجایی
(دیوان کبیر، ۲۹۹۹۹/۶)

ز آفتابی که آفتاب آسمان یک جام اوست ذره ها و قطره ها را مست و دست انداز بین
(دیوان کبیر، ۲۰۶۰۳/۴)

صد توی بر تو جسمها وین رنگها و اسمها در بحر نور منبسط بی هیچ کیف اویی بود
(دیوان کبیر، ۵۷۶۳/۲)

«با توجه به اینکه نورالانوار، موجود مجرد قائم به ذات و از شائبه کثرت و ظلمت بری است،
لذا از او جز نور صادر نمی شود و چون واحد است، جز یک نور از او صادر
نمی شود که آن نیز «نور مجرد» است و تفاوت آنها جز به کمال و نقص به چیز دیگری نیست.
سهروردی آن نور عظیم را «نور اقرب» و عده ای از پهلویان آن را بهمن نامیده اند. این نور در

ذات خود فقیر است، ولی به این سبب که اولین صادر از نورالانوار است، غنی است» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۳۰-۲۲۷؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۶، با تلخیص).

۲. عالم جبروت یا ملکوت بزرگ (عالم عقول)

نور اقرب نیز از لحاظ بی نیازی و وجوبش به وسیله نورالانوار و نیز به سبب مشاهده جلال و بزرگی او «نور مجرد» دیگری را ایجاد می کند که «عالم مجردات» یا «عالم انوار» است. این عالم، منقسم به طبقاتی می شود که عبارت است از: «انوار قاهره» و «انوار مدبره» که انوار قاهره به ازای «عقول» مشائیان و انوار مدبره به ازای «نفوس» ایشان است.

انوار قاهره (عقول) که از جهت استغناء نور اقرب به وجود می آید و هیچ گونه وابستگی به ماده ندارد، خود بر دو قسم است: انوار قاهره اعلون، که انوار طولیه در نزول هستند و دیگر، انوار قاهره صوریه عرضیه که صادر از انوار قاهره اعلون است، و انوار قاهره سافله نامیده می شود که همان ارباب اصنام اند. این طبقه از عالم مجردات اعم از مراتب طولیه و عرضیه انوار قاهره، «جبروت» یا «ملکوت بزرگ» خوانده می شود. (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۱۲۸؛ حکمة الاشراق، ص ۲۴۲-۲۴۱، ۲۶۳-۲۶۱؛ یشربی، حکمت اشراق سهروردی، ص ۱۴۸، با تلخیص).

انوار قاهره را که از نظر سهروردی طبقه ای از عالم مجردات محسوب می شود، مولانا با عنوان «عقل کل» در اشعارش به کار برده و به نور آن اشاره کرده است:^۶

ز نور عقل کل، عقلم چنان دنگ آمد و خیره کز آن معزول گشت افیون و بنگ و باده شیره

(دیوان کبیر، ج ۷، ترجیعات، ب ۳۵۰۹۱)

و در مقام مقایسه عقل جزوی انسان با عقل کل که با واسطه نورش را از آن اخذ می کند، گوید:

عقل عقلم مغز و عقل توست پوست	معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
مغز جوی، از پوست دارد صد ملال	مغز، نغزان را حلال آمد حلال
چونکه قشر عقل صد برهان دهد	عقل کل کی گام بی ایقان نهد؟
عقل، دفترها کند یکسر سیاه	عقل عقل، آفاق دارد پر ز ماه
از سیاهی وز سپیدی فارغ است	نور ماهش بر دل و جان بازغ است

(مثنوی، ۲۵۳۲/۳-۲۵۲۸)

۳. عالم ملکوت کوچک (عالم نفوس)

طبقه دیگر عالم مجردات، انوار مدبره‌ای است که از جهت استغناى انوار صوریه عرضیه (ارباب اصنام) ایجاد شده‌اند و اجسامی را تدبیر می‌کنند، اگرچه در آن اجسام نقش نبسته باشند و خود به دو نوع منقسم می‌شوند: انوار مدبره فلکیه اسفهدیه، که مدبرات افلاکند و انوار مدبره انسانیه (نفس ناطقه) که، مدبر کالبد می‌باشد. این طبقه از عالم مجردات را، که به ازای «نفوس» مشائیان است، «ملکوت» گویند (همانجا).

با عنایت به مختصات نور مجرد است که مولانا عالم مجردات (عالم انوار قاهره و مدبره) را، که نور مجردند، زنده و سخن گو و نکته‌دان می‌داند:

آن جهان چون ذره ذره زنده‌اند نکته دانند و سخن گوینده‌اند

(مثنوی، ۳۵۹۱/۵)

وی همچنین ضمن بیان قدرت آفرینندگی و تدبیرگری عقل کلی و نفس کلی، بر چیرگی عقل کلی بر نفس کلی تأکید می‌کند و در نهایت این انوار را مقهور نور عالی نورالانوار می‌بیند که هر لحظه از اشراق آن نور مستفیض می‌گردند و هر دم نیروی خلاقیت و کیاست خود را، از او اخذ می‌کنند و عالم انوار را در مقابل عالم ظلمات که جهان تحولات و کون و فساد و حرکت است، جهان قرار و ثبات و دوام می‌داند:^۷

...خنک آن زمانی که هر پاره ما	به رقص اندر اید که ربی سقانی
گرانی نماند، در آنجا و غیری	که گیرد سرمست از وی گرانی
بگفت اندر آیند اجزای خامش	چنان که تو ناطق در آن خیره مانی
چه ها می کند مادر نفس کلی!	که تا بی لسانی بیابد لسانی
ایا نفس کلی، به هر دم کیاست	کیت می فرستد، به رسم نهانی؟
مگوعقل کلی، که آن عقل کل را	به هر دم کسی می کند مستعانی
که آن عقل کلی شود جهل کلی	گر آبی نیاید ز بحر معانی

(دیوان کبیر، ۳۳۳۰/۱۷-۳۳۲۹۵)

تو عقل کل چو شهری دان، سواد شهر نفس کل و این اجزا در آمد شد مثال کاروانستی

(دیوان کبیر، ۲۶۶۸۵/۵)

۴. عالم ناسوت (ملک، شهادت، خلق)

بیشتر گفته شد که عالم جرم بر دو قسم است: عالم اثیری و آن افلاکند و عالم عنصریات که انسان و دنیای محسوس او را شامل می‌شود. چون سهروردی اشراقات انوار برین و عشق انوار زیرین و شهود آنها را منشأ تکثرات عالم وجود می‌داند، هر فلکی را معشوقی است که آن، جز علت او نیست، از این رو صورت حال آفرینش افلاک را می‌توان چنین بیان کرد که «با توجه به اینکه نور اقرب (معلول اول) ذاتاً فقیر است و به سبب نور اول (نور الانوار) غنی، لذا دو چیز از او صادر می‌شود، یکی نور مجرد و دیگر برزخ. به این صورت که نور اقرب از لحاظ بی‌نیازی و وجوبش به وسیله نور الانوار، نور مجرد دیگری ایجاد می‌کند که عالم «انوار قاهره» (عقول) است که طبقه‌ای از عالم مجردات است، ولی در مقام مقایسه خود با نور الانوار، خود را تاریک و ظلمانی می‌بیند و نیاز و تاریکی ذاتش بر او آشکار می‌شود و زمینه را برای پیدایش سایه‌ای از او آماده می‌کند. این سایه همان برزخ اعلی است که بزرگ‌تر از آن در عالم برزخی نیست که همان فلک محیط یا سپهر برین است که در اصطلاح مشائیان «فلک الافلاک» و در زبان متشرعین «عرش» خوانده می‌شود» (همانجا).

مولانا در توصیف عظمت و نور بی حد عرش که سایه نور اقرب است، چنین گوید:

آفتابی را که رخشان می‌شود دیده پیشش کند و حیران می‌شود
همچو ذره بینیش در نور عرش پیش نور بی حد موفور عرش

(مشنوی، ۵۸۹/۴-۵۸۸)

و نیز به همین صورت، از جهت فقر این انوار قاهره (عقول) نسبت به نور اقرب، «فلک ثوابت» پدید می‌آید که در اصطلاح شرع، «کرسی» خوانده می‌شود.

مولانا در بیت زیر در ضمن آرایه ایهام تناسب، اشاره‌ای ظریف به ترتیب صدور عرش و

کرسی دارد:

با آیت کرسی به سوی عرش پریدیم تا حی بدیدیم و به قیوم رسیدیم

(دیوان کبیر، ۱۵۶۲۶/۳)

انوار مدبره فلکیه اسفهدیه و خورشید

«از دیدگاه سهروردی نظام ثوابت، سایه‌ای از یک نظام عقلی است. او شمار ستارگان را بیرون از حد دانش انسان‌ها می‌داند و معتقد است که انوار مدبر آسمانی (نفوس) به وسیله ستارگان بر

این سپهرها فرمان می‌رانند. او «هورخش» (خورشید) را که به رب النوع «شهریر» وابسته است، یک روشنایی قوی و آفریدگار روز و رئیس آسمان می‌داند و می‌گوید نور حقیقی نورالانوار که به سبب نامحسوس و غیرقابل اشاره بودن، رؤیت نمی‌شود، چون به سلسله نظام، بدین عالم جسمانی می‌رسد به یکی از اجسام، مانند آفتاب چندان نور می‌دهد که به واسطه او چندین چیز در عالم کون و فساد پدید می‌آید و هر یک از موجودات این عالم به قدر حظ خویش از وجود آن نور نصیب می‌برند. از این رو او ضمن ستایش از خورشید، او را به اعتبار اینکه مانند حق تعالی که در جهان عقلی نوری، نور همه انوار است و او در جهان مادی، نور همه انوار است، مثل اعلاهی الهی می‌داند و به اعتبار اینکه با وحدت خود، وحدت حق است، او را به زبان اشراق «وجهه علیای الهی» می‌خواند و با استناد به آیات قرآنی در این باره در بزرگداشت «خورشید» بین نظر اسلام و آیین ایران باستان، سازش می‌دهد و کاملاً پیداست که پرستشی مطرح نیست، ولی در سنت تعالیم اشراقیان، بزرگداشت او بر همگان واجب است» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۱ و ج ۴، ص ۱۰-۹؛ حکمة‌الاشراق، ص ۲۶۴-۲۶۳ و یشری، حکمت اشراق، سهروردی، ص ۱۴۹، با تلخیص).

با عنایت به اینکه منظومه فکری مولانا و فرقه او هم نور و خورشید است و این واژه‌ها و کلمات مترادف و مرتبط با آنها با بسامد بسیار بالایی در اشعارش به کار رفته، از این رو او نیز همان ویژگی‌های نورالانوار را به شمس نسبت می‌دهد و به همین جهت در توصیف خداوند (نورالانوار) از «خورشید» بهره می‌برد:

در دلش خورشید چون نوری فشاند پیش اختر را مقادیری نماند

(مثنوی، ۲۸۷۵/۶)

و همان گونه که نورالانوار را به سبب فرط نورش نهان می‌داند و با اوصافی نظیر «آشکار صنعت پنهان» و «ظاهر نهان» یاد می‌کند:

بانگ آمد چه می‌دوی؟! بنگر درچنین ظاهر نهان که منم

(دیوان کبیر، ۱۸۴۴۷/۴)

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها ازوست آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست

(دیوان کبیر، ۴۶۴۲/۱)

در مقام تشبیه و همانداندگاری نیز شدت نورانیت خورشید را به منزله نقابی برای او می‌داند که مانع از رؤیتش می‌گردد:

می‌رود بی روی پوش این آفتاب فرط نور اوست رویش را نقاب
(مثنوی، ۶/۹۹۱)

چیست پرده پیش روی آفتاب جز فزونی شعشعه و تیزی تاب
پرده خورشید هم نور رب است بی نصیب از وی خفاش است و شب است
(مثنوی، ۶/۱۲۰۵-۱۲۰۴)

وی مانند اشراقیان، نور آفتاب را ناشی از نور عرش و با سلسله نظام از نور رب می‌داند، که خورشید را غرقه در نور خود کرده است و از این روست که آن نور را، به صورت همیشگی پاک و اصیل می‌بیند که با تابیدن بر ناپاکی‌های روی زمین آلوده نمی‌شود و در نهایت پاک به اصل خود برمی‌گردد و همانند سهروردی چون خورشید را مظهر «الله» در زمین می‌بیند از این رو او را منبع همه انوار و سرچشمه تمام وجودها در زمین می‌داند که با نور افشانی مداوم خود به همه چیز در زمین فیض می‌رساند و حیات می‌بخشد:^۸

شد غذای آفتاب از نور عرش مر حسود و دیورا از دود فرش
(مثنوی، ۲/۱۰۸۷)

نور خورشیدار بیفتد بر حدث او همان نورست نپذیرد خبث
(مثنوی، ۲/۳۴۱۱)

ارجعی بشنود نور آفتاب سوی اصل خویش باز آمد شتاب
نه ز گلخن ها بر او ننگی بماند نه ز گلشن ها بر او رنگی بماند
(مثنوی، ۵/۱۲۶۳-۱۲۶۲)

بیا که نور سماوات خاک را آراست شکوفه نورحق است ودرخت چون مشکات
(دیوان کبیر، ۱/۵۱۱۵)

انوار مدبره انسانیة اسفهدیه (نفس ناطقه) و انسان

پیشتر گفته شد که سهروردی در باب انوار مدبره انسانی، خود نفس ناطقه (روح انسانی) را مدبر کالبد می‌داند. منتها یادآور می‌شود که «این نور اسفهد (نفس ناطقه) نمی‌تواند در برزخ (جسم) تصرف کند جز به واسطه امری که با آن مناسب باشد و آن مناسبت در «روح حیوانی» هست؛

چون که عنصری است که به سبب لطافت در تمام بدن پراکنده است و می‌تواند حامل قوای نوری باشد از این رو نفس ناطقه می‌تواند به میانجی وی در کالبد انسان تصرف کند.

در مورد این نور یعنی نفس ناطقه (روح انسانی) گفته شده که «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كَلَّ الْقَوَى» پس همه این قوت‌ها که در کالبد انسان است، سایه‌ای است از آنچه در نور اسفهد است. از این رو نور اسفهد، رب النوع کالبد انسان و محیط به بدن و قوای اوست و کالبد انسانی، طلسم نور اسفهد است به عبارت دیگر رب النوع صاحب طلسم (رب و پروردگار این نوع) محسوب می‌گردد که از نظر حقیقت نوع قائم به ذات همین انواع مادی است» (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۳۴۴-۳۴۲، ۳۵۵-۳۵۳؛ با تلخیص).

مولانا به حضور و وجود روح انسانی و روح حیوانی در جسم انسان و شرف هریک بر دیگری و به اینکه این کالبد ظلمانی فقط با آن نوری (روح انسانی) که از عالم روحانی است، روشن و منور می‌گردد اشاراتی دارد:^۹

جان ز ریش و سبلی تن فارغ است	لیک تن بی جان بود مردار و پست
بارنامه روح حیوانی است این	پیش‌تر رو روح انسانی ببین
(مثنوی، ۱۸۸۷/۴-۱۸۸۶)	
ما همه تاریکی و الله نور	ز آفتاب آمد شعاع این سرای
در سرا چون سایه آمیزست نور	نور خواهی زین سرا بر بام آی
(دیوان کبیر، ۳۰۸۴۳/۶-۳۰۸۴۲)	

با توجه به اینکه سهروردی مراتب هستی را به حسب چیرگی یکی از مراتب بر دیگری تشریح کرده و در نهایت نتیجه گرفته که: «افلاک در قهر نفوس منطوی اند و نفوس در قهر عقل و عقول در قهر معلول اول و معلول اول در قهر نور و عزت بار خدای عز سلطان» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۶۵) می‌بینیم که در وجود انسان نیز مراتب و نشأتی هست که هریک مانند مغزی در درون دیگری قرار گرفته و بر آن غلبه دارد و از این لحاظ با عالم هستی همانندی دارد. مولانا در بیان این نشأت گوید:

جسم ظاهر، روح، مخفی آمدست	جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح، مخفی تر بود	حس سوی روح زوتر ره برد ...
روح وحی از عقل پنهان تر بود	ز آنکه او غیب است، او ز آن سر بود

(مثنوی، ۳۲۵۸/۲-۳۲۵۳)

برای پی بردن به نقش هریک از این نشآت در انسان نخست باید نفس ناطقه را شناخت. نفس ناطقه انسان، در ابتدای آفرینش و اتصال به بدن انسانی، ساده و مجرد از صورت است و دو پیوند دارد: «یکی با این بدن و یکی با آن عالم که خاص اوست و همچنین او را کمالی هست و نقصانی و کمالش یا علمی است یا عملی» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۶). نفس انسانی که روی به دو سو دارد برای رشد در هریک از دو سو، به قوتی نیاز دارد که آن قوت در رابطه با آن عالم، قوت نظری (علمی) و در مورد بدن، قوت عملی است. «اما قوت علمی آن است که نفس انسانی می خواهد با یاری جستن از آن عالم، خود را شبیه نفوس آسمانی کند تا بدین طریق صورت معقولات را در خود حاصل و کلیات را ادراک کند و منقش شود به صورت های جمله موجودات روحانی و جسمانی چنانکه در وجود هست. قوت علمی مراتبی دارد که هریک از مراتب آن را، عقل گویند - «عقل هیولانی، با لملکه، بالفعل و مستفاد» (سجادی، ج ۲، ص ۱۲۸۷) - پس کمال نفس انسانی وقتی است که به مرتبت «عقل مستفاد» که مرحله چهارم نفس انسانی است نایل می شود و آن، اتصال نفس ناطقه انسانی به عقل فعال (آخرین عقل در سلسله طولیه) است که در اثر تابش نور عقل فعال بر نفس انسانی، او صورت معقولات را ادراک می کند و فقط در آن صورت است که در ذات به کمال می رسد چون که معلول (نفس انسانی) از جنس علت خود (عقل فعال) است. نفس انسانی در این اقبال و رویکرد، محل اندیشه است و این ویژگی خاص انسان است که او را از سایر موجودات ممتاز می کند» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۸۹، ۲۷۶ و ج ۳، ص ۴۲۳-۴۲۲، ۴۳۰-۴۲۹، ۴۳۷-۴۳۶؛ علیجانیان، ص ۱۱۶، با تلخیص).

بر همین اساس، مولانا در اشعارش به این خصوصیت عقل یعنی نور بودن آن و پیوندش با عقل کل اشاره می کند و «حقیقت انسان را اندیشه او می داند و مابقی را هرچه که هست جز استخوان و ریشه ای نمی شمارد» (زرین کوب، سرنی، ج ۱، ص ۵۴۸، با تلخیص) و ارزش وجودی او را نیز وابسته به نوع اندیشه اش می داند:^{۱۰}

رقص در این نور خرد کن کز او تحت ثری تا به ثریا خوش است

(دیوان کبیر، ۵۴۴۵/۱)

جزو عقل این از آن عقل کل است جنبش این سایه ز آن شاخ گل است

(مثنوی، ۳۶۴۳/۴)

اما روی دیگر نفس انسانی، به سوی عالم سفلی است تا آنجا تدبیر بدن کند و غرض از آفرینش بدن انسان نیز روح حیوانی است که منشأ حیات و حس و حرکت است تا آلت نفس ناطقه باشد که با آن تخیل و تفکر و توهم کند، چون تا محسوسات و خیالات نباشد، عقل از قوت به فعل در نیاید. روح حیوانی که آلت نفس ناطقه است، نفس ناطقه را به غرض به کمال رساند نه در ذات چون که تعلق نفس به بدن از باب تعلق معلول به علت ذاتی خود نیست و روح حیوانی و بدن، علت بالعرض برای نفس است نه علت حقیقی (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۲۴-۴۲۱، ۴۳۲-۴۲۹؛ با تلخیص).

اما قوت نفس ناطقه انسانی برای حصول کمال در این سوی، «قوت عملی» است که همانند قوت علمی، خود دارای مراتبی - «تجلیه، تخلیه، فناء فی الله (سجادی، ج ۲، ص ۱۲۹۰) - است.

پس معلوم می‌شود منتهای کمال عملی نفس انسانی، فناء فی الله است و آن چنان است که «نفس مجرد شود از علایق بدنی تا هیچ اثری از آثار بدنی در وی نماند که به وقت مفارقت او را از این عالم سفلی جاذبه باشد و نیز تا متصل نبود به بدن و او را لذت و الم بدنی از حالتی به حالتی نگرداند و متاع و طیبات دنیا او را مغرور نکند» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۷).

مولانا این طریقه عملی را که راه دیگری برای رسیدن نفس ناطقه به کمال و نور است و مستلزم محو و فناست، چنین بیان می‌کند:

سایه خویشی فنا شو در شعاع آفتاب چندینی سایه خود؟! نور او را هم بین
(دیوان کبیر، ۲۰۳۹۵/۴)

ناگاه بدید زان سوی محو ز آن سوی جهان، نور بی چون
(دیوان کبیر، ۲۰۳۰۴/۴)

از موارد فوق آشکار می‌شود که به سبب پیوند نفس ناطقه (روح انسانی) با عالم علوی و سفلی است که «نفس ناطقه انسانی مدرک جزئیات و کلیات است با این تفاوت که جزئیات را به وسیله آلاتی از قبیل چشم و گوش و وهم و خیال و کلیات را مستقلاً ادراک می‌کند» (فروزانفر، ج ۲، دفتر اول، ص ۴۳۲). از این روست که همان طور که در پیش گفته شد این نور مدبر (نفس ناطقه)، همه قوت‌هاست.

لذا انسانی که به همه کمالات نظری و عملی دست یافته باشد، انسان کاملی است که به صورت‌های همه موجودات روحانی و جسمانی و نفس منقش شده و با صورت عالم کلی مشابهت یافته است و به این سبب عالم صغیر نامیده می‌شود و وی کسی است که خداوند وی را خلیفه خود می‌خواند (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۰-۴۲۹، ۴۲۰-۴۱۹؛ ملاصدرا، ص ۸۵؛ با تلخیص).

پس پروردن نفس انسانی با نور کمال دو قوت نظری و عملی که «مجموع آن دو قوت، قوت عقلی است» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۲۴) مطابق با فطرت انسان است:

نیست غیر نور، آدم را خورش از جز آن جان نیابد پرورش

(مثنوی، ۱۹۵۵/۴)

و این نوع خورش است که وی را با عالم انوار پیوند می‌دهد زیرا: «چون آینه دل به تدریج ... صقالت یابد و زنگار طبیعت و ظلمت صفات بشریت از او محو شود ... پذیرای انوار غیبی گردد و سالک به حسب صقالت دل و ظهور انوار مشاهده آن انوار شود ... و چندانکه صقالت زیادت می‌شود انوار به قوت تر و زیادت تر می‌گردد» (نجم رازی، ص ۲۹۹).

ولی چنانکه نفس انسانی از نور قوت عقلی، (قوت علمی و عملی) بی بهره بماند، دچار ضعف می‌شود. از این رو در برابر کمال نفس ناطقه انسانی، «نقصان آن، زمانی است که از عالم روحانی غافل می‌شود و شوقی به معشوق اعلی ندارد و به جهت علایق جسمانی و تمایلات حیوانی مجذوب این جهان مادی می‌شود» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۶) لذا این انحراف از فطرت انسانی، در حکم بیماری است که بر او عارض شده و او را به خوردن قوت حیوانی و می‌دارد که مایه قوت روح حیوانی و کالبد است:^{۱۱}

جان حیوانی، فزاید از علف آتشی بود و چو هیزم شد تلف

(مثنوی، ۴۲۱۹/۳)

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مر او را ناسزا است

لیک از علت درین افتاد دل که خورد او روز و شب زین آب و گل

(مثنوی، ۱۰۸۴/۲-۱۰۸۳)

پس هرگاه نفس انسانی در تنگنای حیات بهیمی گرفتار شود، نفس حیوانی که از ویژگی‌های ممیزه حیوان است، بر او دست یافته و همه کار او زشت و بی نور می‌کند:^{۱۲}

عقل نورانی و نیکو طالب است نفس ظلمانی برو چون غالب است؟
زان که او در خانه، عقل تو غریب بر در خود سگ بود شیر مهیب
(مثنوی، ۲۵۵۹/۳-۲۵۵۸)

زان همه کار تو بی نورست و زشت که تو دوری دور از نور سرشت
(مثنوی، ۱۷۳۲/۴)

و سبب این انحراف از سرشت انسانی را سهروردی به جهت تفاوتی می‌داند که مابین نفوس
فلکی و نفوس انسانی هست و می‌گوید:

افلاک را میلی مخالف با میل نفوس آنها نمی‌باشد و بیش از یک میل ندارند لکن ابدان
انسانی را میلی باشد مخالف میل نفوس خود یعنی مثلاً ابدان مایل به سفلی اند و نفوس می-
توانند مایل به علو باشند و تن را به طرف بالا سیر دهند (سهروردی، حکمة‌الاشراق،
ص ۲۴۰).

مولانا با باریک‌بینی خویش به تفاوت تمایلات جسم و جان، اشاره‌ای ظریف می‌کند:

میل تن، در سبزه و آب روان ز آن بود که اصل او آمد از آن
میل جان، اندر حیات و در حی است ز آن که جان لامکان، اصل وی است
میل جان در حکمت است و در علوم میل تن، در باغ و راغ است و کروم
میل جان، اندر ترقی و شرف میل تن در کسب و اسباب علف
(مثنوی، ۴۴۳۹/۳-۴۴۳۶)

و اختلاف گرایش انسان به هریک از نشآت را، سبب تمایز و تفاوت آنها می‌داند:

وین بشر هم، ز امتحان قسمت شدند آدمی شکلند و، سه امت شدند
یک گره مستغرق مطلق شدند همچو عیسی با ملک ملحق شدند ...
قسم دیگر با خران ملحق شدند خشم محض و شهوت مطلق شدند ...
ماند یک قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان، نیم حی با رشاد
(مثنوی، ۱۵۰۵/۴، ۱۵۰۶، ۱۵۰۹، ۱۵۳۱)

با توجه به موارد فوق و با عنایت به سخن سهروردی که می‌گوید «عقول در افاضت نور،
بخیل نیستند و افاضت نور بر موجودات هر دو عالم، در ذات آنهاست، اما قصور از قابلان و
مستعدان است» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۱، با تلخیص)، آشکار
می‌شود که استعداد انسان‌ها نیز در کسب نور به جهت تمایل آنها به هریک از ابعاد وجودی،
متفاوت است؛ چرا که نزول روح انسانی، سبب افول نور و عروج آن، منجر به طلوع نور می-

گردد. به همین جهت است که عده‌ای از ایشان مانند سنگ سیاه کم بها و بی‌نور و برخی مانند عقیق ارزشمند و نورانی‌اند:

به قدر روزنه افتد به خانه نور قمر اگر به مشرق و مغرب ضیاء عام بود

(دیوان کبیر، ۹۹۱۱/۲)

زان که او سنگ سیه بُد این عقیق آن عدوی نور بود و این عشیق

(مثنوی، ۲۰۳۷/۵)

به طور خلاصه همان طور که در پیش گفته شد «عالم کبیر پس از ذات نورالانوار (عالم لاهوت)، سه مرتبه کلی است: مرتبه عقل (عالم جبروت)، مرتبه نفس (عالم ملکوت) و مرتبه جسم (عالم ناسوت)، که به ترتیب انوارشان در قوس نزولی از اشتداد به ضعف می‌گراید. همین طور انسان نیز به جهت دارا بودن سه نشئه وجودی عقل، نفس و جسم، در صورت حصول کمال در دو قوت علمی و عملی، عالم صغیری است که عالم کبیر در وجودش مندرج است» (قلی‌زاده، ص ۱۰۴ با تلخیص) و همانند آن با مراتب اشتداد و ضعف انوار که آن نیز ناشی از کمال یا نقص اوست و این کمال و نقص را نیز نوع پرورش نفس انسانی و تمرکز او به هریک از نشئات، تعیین می‌کند،^{۱۳} که در هر حالت، نفس انسانی را با عوالم هستی هم سطح با آن نشئه ارتباط و پیوند می‌دهد که می‌تواند صور و انوار آن عوالم را در خود منعکس کند. لذا به این سبب است که انسان کامل با عالم انوار اتصال می‌یابد که در نتیجه بازتاب انوار آن عالم، خود نیز تبدیل به نور می‌گردد و از اینجاست که مولانا گوید:^{۱۴}

نور جستم خود بدیدم نور نور حور جستم خود بدیدم رشک حور

(مثنوی، ۱۰۸۷/۶)

نتیجه‌گیری

نکته قابل اعتنا و نقطه مشترک در آثار این دو انسان بزرگ، «نور» و جایگاه خاص آن در تفکر ایشان است.

وقتی از این منظر به آثار ایشان می‌پردازیم درمی‌یابیم که مولانا با اینکه از پیروان این حکمت نیست، ولی در خصوص کاربرد «نور» بیشترین تأثیر را از این حکمت پذیرفته و بدون توجه به مقوله‌های طرح شده در این فلسفه، در ضمن ابیات خویش به تعریف نور و انواع آن و چیرگی نور برین نور زیرین و عشق انوار پایین به نور عالی و ارتباط سرور با نور پرداخته و آن مضامین را با ظرافت خاصی در قالب اشعار خود بیان کرده است و با وجود اینکه از اصطلاحات

ابداعی خاص سهروردی، در مورد مراتب تنزلات وجود مطلق نظیر: نورالانوار، نور اقرب، انوار قاهره، انوار مدبره اسفهدیه فلکیه و انسانی، فلک محیط، فلک ثوابت و ... در اشعار او نشانی نمی‌توان یافت ولی اوصاف اغلب آنها را، که در حکمت مشاء معادلی داشته، در زیر نام آن اصطلاحات مشایی، مانند: الله، عقل کل، نفس کل، روح انسانی، روح حیوانی، عرش و کرسی، ذکر کرده است که با توصیفی که سهروردی از آنها و نور آنها را ارائه کرده، همانندی دارد و در خصوص انسان نیز ضمن پرداختن به ابعاد دوگانه او، به پیوند روح انسانی وی با دو سو و کمال و نقصان آن که منجر به اشتداد و ضعف انوار در او می‌گردد، اشاراتی دارد که در صورت چشم پوشی از توضیحات مبسوط حکمت اشراق در خصوص این موضوعات با آن انطباق دارد. اما موضوعی که این دو دیدگاه، در آن بسیار به هم نزدیک می‌شوند در زمینه خورشید و اوصاف آن و بزرگداشت آن در هر دو اثر است.

سرانجام می‌توان چنین استنتاج کرد که همان طور که حکمت اشراق بر محوریت «نور» پدید آمده و هر چیز را با نور تطبیق می‌دهد و برای استدلال درباره هستی هر چیز جنبه‌ای از نورانیت به آن نسبت می‌دهد، مولانا نیز این «نور» را در همه زوایای هستی و حیات باز می‌جوید و می‌نمایاند.

توضیحات

۱. در این باب نک: مثنوی، ۳۶۳۲/۵، ۱۲۹۵/۲-۱۲۹۴، ۳۲۲۴-۱۲۹۴، ۳۲۲۳-۱۵۴۵/۲، ۱۳/۱۵۴۲، ۲-۱۵۴۵/۲، ۱۳/۱۵۴۲ و دیوان کبیر، ۱۲۲۳۶/۳.
۲. نک: دیوان کبیر، ۳۴۰۲۴/۷، ۶۰۱۴/۲، ۳۲۲۸۲-۳۲۲۸۴/۷، ۱۳۶۲۲/۳، ۱۳۶۲۲/۳، ۱۲۲۳۶/۳، ۲۷۳۳۱/۵، ۲۵۰۴۸/۵ و مثنوی، ۳۱۵۴/۳-۳۱۵۳.
۳. نک: دیوان کبیر، ۱۸۱۹۷/۲۹۶۳۵، ۴/۶.
۴. نک: دیوان کبیر، ۵۴۴۵/۱، ۲۷۷۱۰/۵، ۷۱۷۶/۲، ۲۵۱۵۳/۱.
۵. نک: دیوان کبیر، ۱۷۷۸۶/۴، ۲۰۴۸۶/۴-۲۰۴۸۵، ۱۶۰۶۵/۳.
۶. نک: دیوان کبیر، ۱۴۶۸۹/۳، ۱۴۵۳۳/۳؛ مثنوی، ۹۷۸/۲-۹۷۶.
۷. نک: دیوان کبیر، ۱۴۵۳۳/۳، ۱۸۲۰۵/۴، ۱۴۶۸۹/۳، ۷۶۷۹/۲؛ مثنوی، ۹۷۸/۲-۹۷۶، ۱۷۶۰/۳.

۸. نک: مثنوی ، ۱۲۰۵/۶-۱۲۰۴ ، ۶۳۴/۶ ، ۱۲۶۴/۵-۱۲۵۸؛ دیوان کبیر ، ۸۷۲۳/۲ ، ۲۸۶۶/۱ ، ۱۸۴۴۷/۴ ، ۴۶۴۲/۱
۹. نک: دیوان کبیر ، ۶۲۴۴/۲ ، ۷۶۸۰/۲ ، ۳۶۰۵۰/۷ ، ۱۶۵۲۶/۳ ، ۳۶۴۳/۴ ، ۲۷۷-۲۷۸/۲ ، ۲۵۲۸-۲۵۳۲/۳ ، ۲۱۸۸-۲۱۹۰/۴؛ دیوان کبیر ،
۱۰. نک: مثنوی ، ۲۷۷-۲۷۸/۲ ، ۳۶۴۳/۴ ، ۲۵۲۸-۲۵۳۲/۳ ، ۲۱۸۸-۲۱۹۰/۴؛ دیوان کبیر ، ۹۶۲۱/۲ ، ۹۲۲۶-۹۲۲۶/۲ ، ۲۰۴۳۶-۲۰۴۳۷/۴
۱۱. در این باب نک: مثنوی ، ۱۹۵۵/۴ ، ۱۹۵۹/۴-۱۹۵۷ ، ۲۷۰۸/۵
۱۲. در این باب نک: مثنوی ، ۴۲۱۹/۳؛ دیوان کبیر ، ۹۶۶۸/۲
۱۳. نک: مثنوی ، ۱۵۱۰/۴-۱۴۹۷
۱۴. نک: مثنوی ، ۱۳۵۳/۲؛ دیوان کبیر ، ۱۷۸۶۱/۴

منابع

- قران کریم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵.
- استعلامی، محمد، متن و تعلیقات مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، زوار، ۱۳۶۲.
- الهروری، محمد شریف نظام‌الدین، انواریه، ترجمه و شرح حکمت اشراق سهروردی، متن انتقادی و مقدمه حسین ضیایی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۵.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چ ۵، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- _____، سرنی، ج ۱، چ ۳، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۱، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، چ ۲، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۶.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، (ج ۱ و ۲) ، تصحیح و مقدمه: هانری کربن: ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر و ج ۴، تصحیح و تحشیه و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، حکمت الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چ ۳، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.

- شمیسا، سیروس، *گزیده غزلیات مولوی*، چ ۲، تهران، چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۹.
- صفا، ذبیح الله، *گنجینه سخن*، ج ۶، چ ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- علیجانیان، مریم، *پژوهشی در اندیشه‌های عرفانی شیخ شهاب الدین سهروردی*، تهران، ترفند، ۱۳۸۴.
- فروزانفر، بدیع الزمان، *شرح مثنوی شریف*، ج ۲، چ ۳، تهران، زوار، ۱۳۶۱.
- قلی زاده، حیدر، "تحلیل ماهیت شعر با مبانی نظری عرفان"، *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، ش ۵، سال دوم، ص ۹۵-۱۱۵، ۱۳۸۴.
- معین، محمد، *مجموعه مقالات*، به کوشش مهدخت معین، تهران، معین، ۱۳۶۴.
- ملاصدرا، *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۶۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *دیوان کبیر (کلیات شمس)*، ۱۰ ج، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵=۲۵۳۵.
- _____، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد انیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، ج ۴، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- یثربی، سید یحیی، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، *مفاهیم و اصطلاحات فلسفی در ادبیات فارسی*، تبریز، دانشگاه تربیت معلم تبریز، ۱۳۷۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

میزان انطباق نظرات متکلمان در قاعده لطف با گفتار اهل بیت (علیهم السلام)

محمد جواد فلاح *

چکیده

مهم‌ترین دلیل عقلی ارائه شده در مورد اصل امامت، «قاعده لطف» است. این قاعده وجود امام و نصب وی را لطف می‌داند و از طرفی لطف را بر خداوند واجب دانسته و آنگاه نصب امام را بر خداوند واجب می‌داند.

در مورد کبری این قیاس اختلافاتی در دیدگاه شیعه و سنی وجود دارد. صغرای قیاس مذکور (لطف بودن وجود امام) به صورت‌های گوناگون تبیین شده است. تبیین کمال معنوی، تبیین کمال اجتماعی و حفظ بقای شریعت از جمله تقریرهای ذکر شده در این قاعده است؛ بررسی تطبیقی این قاعده با رویکرد تحلیلی، به خصوص با نظر به صغری این قاعده نزد متکلمان و کلام معصومان (علیهم السلام) وجوه اشتراک و افتراق این قاعده عقلی را بین متکلمان و کلام اهل بیت (ع) آشکار و کاستی‌های این قاعده در پرتو کلام معصومان تکمیل و بازسازی می‌شود.

واژگان کلیدی: قاعده لطف، وجوب لطف، امام، وجوب نصب امام.

طرح مسئله

دلیل عقلی «قاعده لطف» از آن جهت حایز اهمیت است که در اثبات شرایع، ارسال رسل، عصمت پیامبران، وجود امام، عصمت امام، وعد و وعید و ... مورد توجه دانشمندان اسلامی به

fallah790@yahoo.com

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران

ویژه متکلمان امامیه قرار گرفته^۱ و از این دلیل در اثبات وجوب و ضرورت مبانی دینی بهره جسته‌اند.

از مهم‌ترین مصادیقی که این قاعده در آن به کار برده شده وجوب و ضرورت وجود امام است که به دلیل اختلاف فرق و مذاهب اسلامی در بحث امامت حایز اهمیت است تقریر فشرده قاعده لطف بر بحث امامت بدین صورت است:

امام و نصب وی لطف است، لطف بر خداوند واجب است، پس نصب امام بر خداوند واجب است.

کبرای این قیاس «لطف بر خداوند واجب است» همواره مورد مناقشه بوده و در اصل وجوب لطف بر خداوند و در صورت وجوب، عقلی یا شرعی بودن آن اختلافاتی وجود دارد. در مورد صغرای قاعده لطف یعنی لطف بودن وجود امام تحلیل‌ها و تقریرهای متفاوت از سوی متکلمان ارائه شده است. تقریرهای آنها در سه وجه کلی قابل ارائه است: ۱. نقش امام در کمال معنوی؛ ۲. نقش امام در کمال اجتماعی؛ ۳. حفظ و بقای شریعت. اما این پرسش مطرح است که محدوده این تقریرها تا کجاست و متکلمان تا چه اندازه در تبیین آن موفق بوده‌اند.

روایاتی که لطف بودن پیامبران به نحو اعم و لطف بودن امام را به نحو اخص بازگو کرده‌اند تا چه اندازه به تبیین این قاعده عقلانی پرداخته‌اند. زوایای پیدا و پنهان این قاعده در پرتو کلام اهل بیت چیست؟ ما در این مقاله برآنیم که به مواضع خلاف و وفاق دیدگاه متکلمان و کلام اهل بیت در مورد این قاعده به ویژه مسئله امامت پردازیم و رویکرد آنها را در این قاعده به صورت تطبیقی مورد توجه قرار دهیم تا به نحوی به بازسازی این قاعده پرداخته، میزان انطباق نظرات متکلمان با گفتار اهل بیت روشن گردد.

هرچند بحث امامت خود متوقف بر این قاعده است ولی از آنجا که ما کلام اهل بیت را به لحاظ عقلی و تطبیقی بررسی می‌کنیم مشکل دور در آن منتفی است.

«لطف» در لغت و اصطلاح

واژه لطف در لغت از دو باب «فَعَّلَ» و «فَعَّلَ» آمده است و معنای مصدری دارد، لطف در اولی دارای دو معناست: ۱. مهربانی: «لَطْفَ به ای رَفَقَ به وَاوَصَلَ الیه ما یَحِبُّ بَرَفَقَ؛ به او لطف کرد یعنی مهربانی کرد و آنچه او دوست داشت با مهربانی به او رساند»؛ ۲. قرب و نزدیکی: «لَطْفَ

الشیءُ ای دنا» در باب «فَعَلَ» نیز دو معنا منظور گردیده، خردی و کوچکی و ظرافت و لطافت (فیروزآبادی، باب و فصل لام؛ فیومی، باب لام مع الطاء).

در اصطلاح متکلمان «لطف» به دو معنا به کار می‌رود: ۱. لطف محصل: فعلی است که در صورت وقوع آن، انسان مکلف با اختیار خویش فعلی را که اطاعت خداوند در انجام آن است، انجام می‌دهد یا از انجام معصیتی خودداری می‌کند؛ ۲. لطف مقرب: فعلی است که در صورت وقوع آن شخص مکلف به انجام طاعت و ترک معصیت نزدیک می‌شود به این معنا که زمینه مساعدی برای اطاعت از خداوند فراهم می‌آید.^۳

وجوب لطف (کبری)

اینکه لطف بر خداوند واجب است، منظور وجوب کلامی است یعنی این نصب مقتضای عدل، حکمت، جود، رحمت یا دیگر صفات کمال الهی است، شاید تعبیر فلاسفه از این وجوب بهتر باشد به این معنی که آنها می‌گویند: «وجوب عن الله» که این مستلزم آن است که قبیح محال است و از خداوند سر نمی‌زند و این به معنای عدم توانایی خداوند نیست بلکه فعل به نحوی است که از حکیم صادر نمی‌گردد؛ تعبیری که قرآن آورده: «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام/ ۵۴) یا «انَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى» (لیل/ ۱۲) وافی به مقصود است به این معنی که رحمت و لطف را کسی بر خدا واجب و لازم نمی‌کند بلکه خداوند از باب جود، رحمت و حکمت آن را بر بندگان ارزانی می‌دارد.

با توجه به مطالب پیش گفته روشن می‌شود که لازمه جود، رحمت، حکمت و صفات کمالیه حق آن است که لطف خویش را بر بندگان ارزانی ساخته تا آنها راه هدایت را طی کرده و به کمال برسند.

به لحاظ تاریخی قاعده لطف در کلام شیعه و اهل سنت به شکل متفاوتی استعمال شده است. این قاعده از دیرباز در کلام شیعه مطرح بوده و پیش از آنکه مباحث عقلی تحت تأثیر فلسفه یونان قرار گیرد، فضل بن شاذان و شیخ صدوق «قاعده لطف» و «اصلح» را مطرح کردند. در مورد اینکه آیا لطف از طرف خداوند ضرورت دارد یا خیر اختلاف نظر فراوانی است، اشاعره بر اساس انکار حسن و قبح عقلی به وجوب لطف اعتقاد ندارند، اما متکلمان امامیه و معتزله لطف را بر خداوند واجب می‌دانند و بر وجوب آن استدلال می‌کنند این استدلال بر گزاره «قبح

و امتناع نقض غرض از سوی فاعل حکیم» استوار است و تقریرهای مختلفی یافته است. شیخ طوسی می گوید:

لطف در عرف متکلمان عبارت است از آنچه (مکلف را) به انجام فعل واجب بخواند و از قبیح باز دارد (همو، تلخیص الشافی، ص ۶۹).

صاحب یاقوت لطف را امری از خدا نسبت به مکلف می داند که مستلزم ضرر نمی باشد و اطاعت مکلف را از نشانه های این لطف می داند (حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۵۳). شیخ مفید معتقد است:

لطف آن است که مکلف را به طاعت نزدیک و از قبیح دور می کند و نقشی در اصل تمکین و توانا ساختن مکلف نداشته باشد و به حدالجا نرسد (مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۱).

سید مرتضی (ص ۱۸۶) خواجه نصیر طوسی (طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۴۲) و نیز قاضی عبدالجبار همدانی (ص ۵۱۹) هر کدام به تعریف این قاعده پرداخته اند.

این نکته ضروری است که این قاعده مورد پذیرش امامیه و معتزله است هر چند بین معتزله بشرین معتمر و جعفر بن حرب را مخالف آن ذکر کرده اند، ولی اشاعره مخالف این قاعده هستند و قائلند مقصود از لطف ایجاد انگیزه در مکلف است و ممکن است این انگیزه در مکلف بدون لطف ایجاد شود (طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۴۲). اینان ایجاد انگیزه را امری ممکن می دانند که خداوند آن را ایجاد می کند و در این صورت وجوب لطف بی معنی است.

قوشچی (ص ۳۵۲) سعدالدین تفتازانی (شرح المقاصد، ص ۳۱۳) حمصی رازی (ص ۲۹۵) و نوبختی (ص ۵۵) از دانشمندان اهل سنت هستند که قاعده لطف را مورد توجه قرار داده اند. از متاخرین امامیه سیوری در اللوامع الالهیه وجوب لطف بر خداوند را این گونه تبیین کرده است:

لطف لازمه حکمت است و گرنه نقض غرض حکیم پیش می آید که امری باطل است، زیرا عقلا آن را سفه می دانند که از ناحیه خداوند محال است. اما بیان قاعده لطف (کبری) اینکه خداوند اراده کرده است که بندگان او را اطاعت کنند. پس وقتی بداند بنده، اطاعت را پیش نمی گیرد یا به آن نزدیک نمی شود مگر با فعل بدون مشقت و مبهم در این صورت حکمت او اقتضای وجوب دارد. در غیر این صورت، خلاف اراده او مکشوف می گردد (ص ۲۲۷).

آن چنان که از بیان فوق برمی آید غرض خداوند از تکلیف بندگان و وضع قوانین شرعی این است که آنان با انجام طاعت و ترک معصیت، شایسته پاداش و ثواب شوند. بر این اساس اگر خداوند بداند که در صورت وقوع فعلی (که مقدر اوست) مکلف، با اختیار خودش طاعتی را انجام می دهد (لطف محصل) یا دست کم به انجام آن نزدیک می شود (لطف مقرب) و با این حال خداوند آن را (فعل را) محقق نسازد لازم می آید که غرض خویش از تکلیف بندگان را نقض کند؛ اما عقل حکم می کند که نقض غرض کاری قبیح و از ساحت حکمت خداوند به دور است. بنابراین حکمت الهی اقتضا می کند که برای اجتناب از نقض غرض، فعل مورد بحث را انجام دهد و این همان وجوب لطف است.

برای تبیین بحث، سیوری مثالی را مطرح می کند که اگر شخصی کسی را به مهمانی دعوت کند و می داند که آمدن او منوط به مقدماتی است (مانند فرستادن راهنما یا اعلام نشانی محل مهمانی) اگر شخص میزبان بر انجام این مقدمات توانا باشد و با این حال از این کار خودداری کند، عقل او را به نقض غرض محکوم می کند و فعل او را قبیح و بر خلاف حکمت می شمارد (همانجا).

در روایات نیز به این قاعده اشاره شده است:

در روایتی از امیرالمؤمنان (ع) به مواردی از لطف اشاره شده است و نقش ترغیب و ترهیب در گرایش مردم به انجام وظایف دینی و ترک گناهان بازگو شده است:

همانا خداوند آنگاه که بندگان را آفرید، اراده کرد که آنان دارای آدابی والا و اخلاقی بلند مرتبه باشند. سپس دانست که چنین نخواهد شد مگر آنچه را به سود و زیان مردم است به ایشان بشناساند و آن جز از طریق امر و نهی نمی شود مگر با وعده و وعید و وعده جز از طریق ایجاد رغبت تحقق نمی یابد و وعید بدون ترساندن حاصل نمی شود (مجلسی، ج ۵، ص ۳۱۶).

حضرت زهرا (ص) فرمودند:

موجودات را بدون اینکه قبل از آنها پدیده ای باشد، آفرید تا حکمت خود را ثابت نماید، خلق را بر طاعت خویش فرا خواند و آنان را به عبودیت برگزید، آنگاه بر طاعت خود پاداش و بر معصیت خود، عقاب مقرر نمود تا انسان را از نقت خود بر حذر دارد و به جانب بهشت سوق دهد (طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ص ۹۸).

امام صادق (ع) فرمودند:

ای فضل خداوند تبارک و تعالی نسبت به بندگان خویش، جز آنچه برای آنان اصلاح است انجام نمی‌دهد و به آنان کمتر ظلمی روا نمی‌کند، ولی انسان به خویش ستم می‌نماید (صدوق، ص ۴۰۳).

لطف بودن وجود امام (صغری)

صغرای قاعده لطف از آن جهت که منشأ اختلاف امامیه و اهل سنت است حایز اهمیت است. منشأ اختلاف اینان را باید در دیدگاهشان در مورد امامت پی گرفت. اختلاف اهل سنت و امامیه در لطف بودن وجود امام مبنایی است. گروهی از متکلمان معتزله آن را واجب عقلی ندانسته‌اند و آنهایی هم که واجب عقلی و از مصادیق قاعده لطف دانسته‌اند از آن نوعی دانسته‌اند که انجام آن بر انسان‌های دیگر واجب است نه خداوند یعنی وجوبش بر مردم است که آن را انتخاب کنند نه خداوند. ولی متکلمان امامیه وجوب آن را به عنوان فعل خداوند از خداوند ضروری می‌دانند، آنچنان که شیخ طوسی گوید: «الامام لطف فیجب نصبه علی الله تحصیلاً للغرض». امامیه معتقد است امامت مسئله‌ای کلامی است، چون تعیین امام فعل خداست (بقره/۱۲۴) اما اهل سنت آن را مسئله‌ای فقهی می‌دانند، زیرا تبیین آن را کار خلق و عباد می‌دانند اما در دیدگاه متکلمان و به‌خصوص ائمه اطهار وجود امام لطف است از آن جهت که از خداوند ضروری است (ضرورت عقلی) اشخاصی را منصوب کند تا بدان وسیله بندگان خدا مقرب به طاعت و مبعذ از معصیت گردند. و عدم تحقق این امر مساوی است با نقض غرض از جانب خدا. لوازم آثار و نتایج لطف بودن امام نشان می‌دهد مسئله امامت یک اصل کلامی و عقلی است که بر خداوند ضروری و لازم است نه فرعی فقهی که لازمه‌اش نقض غرض باشد. از نظر امامیه ضرورت وجود امام اصولاً نمی‌تواند غیر از مسائل اعتقادی به شمار آید چرا که در ردیف بحث از افعال و اوصاف حق تعالی است.

از آنجایی که لطف خداوند به واسطه ارسال رسل تحقق می‌یابد می‌توان با تنقیح مناط و تسری ملاک در مورد وجود امام نیز آن را ضروری دانست؛ لذا ضمن بیان لطف و ملاک آن در مورد نبی به تحلیل لطف بودن وجود امام می‌پردازیم.

پیوند ضرورت وجود نبی و امام

بسیاری از متکلمان امامیه ضرورت وجود امام را در ردیف ضرورت وجود نبی و پیامبران قلمداد کرده و به تبیین آن پرداخته‌اند. علامه حلی در شرح کلام خواجه و پیروی از او آورده: نصب امام مانند بعثت پیامبران لطف است و لطف بر خدای حکیم لازم و واجب است، زیرا معنای لطف انجام کاری است که مردم را به سعادت نزدیک و از شقاوت ابدی دور می‌دارد (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۸).

در تقریر فوق همه شئون متصور برای نبی، برای امام نیز قابل تسری است. مرحوم ملا احمد نراقی در کتاب شهاب ثاقب آورده است:

هر چه دلالت می‌کند بر اینکه نبوت از اصول دین است و اعتقاد به آن جزء ایمان است همان دلیل بعینه دلالت می‌کند بر آنکه امامت نیز از اصول دین است. اهل سنت می‌گویند وقوف بر احکام الهی موقوف بر وجود نبی است و چنانچه پیغمبر نباشد، احدی مطلع بر شرایع الهی نخواهد بود، ما می‌گوییم که بقای دین و شریعت موقوف بر وجود امام است و چنانچه امام نباشد که محافظت نماید، آن دین برطرف خواهد شد و باقی نخواهد بود، فرقی که هست در حدوث و بقاست، پیامبر وجودش ضروری است در حدوث و امام وجودش ضروری است در بقا (ص ۴).

از آن جهت که لطف بودن وجود نبی ما را به ضرورت وجوب امامت می‌رساند (از طریق تنقیح مناط) به تبیین صغری قیاس به طور مختصر اشاره کرده سپس به تبیین روایی این صغری توسط اهل البیت می‌پردازیم. ما در اینجا به نقل سخن «فاضل مقداد» به جهت جامعیت اشاره می‌کنیم وی ضمن تقریر متکلمان در لطف بودن وجوب بعثت نبی آورده: «طریقه المتکلمان و هُوَ مشتملٌ عَلَى اللطف فی التکلیف العقلی و شرط فی التکلیف السمعی و کلّ ما کان کذالک فَهُوَ واجب» آنگاه می‌گوید:

اما بیان اولی الصغری فلان العبادات متلقاه من النبى، و لا شک ان المواظبة علیها باعثه علی معرفة المعبود الواجبة عقلاً فیکون لطفاً فیها، و لان الثواب و العقاب لطفان کما یحیی و لا یعلم تفصیلهما الا من جهته ایضاً...؛ بیان صغری: عبادات، برآمده از جانب پیامبر هستند و بدون شک مواظبت بر عبادات موجب معرفت معبود است که عقلاً واجب است پس در آن لطف است... (سیوری، ص ۲۴۱).

تحلیل و تبیین روایی

در قرآن، اهداف و فواید بسیاری بر وجود و ضرورت نبوت و نبی شمرده شده است. از جمله می‌توان، تعلیم دست نیافتنی‌ها (بقره / ۱۵۱؛ نساء / ۱۱۳)، تکامل عقل (آل عمران / ۱۶۴)، برپا داری قسط (حدید / ۲۵)، نجات از تاریکی (ابراهیم / ۱)، پرستش خدا و پرهیز از طاغوت (نحل / ۳۶)، داوری در اختلاف‌های مردم (بقره / ۲۱۳)، دعوت به حیات برتر و سازنده (انفال / ۲۴)، یادآوری نعمت‌ها (اعراف / ۶۹)، سفارش به اخلاق ستوده (انعام / ۱۵۱-۱۵۳)، آزادی (اعراف / ۱۵۷) را برشمرد (رک. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن، ص ۱۷۹).

ائمه اطهار(ع) که مبین و مفسر آیات قرآن هستند برای بعثت و ضرورت نبی مواردی را ذکر کرده‌اند، که حکمت وجود نبی را نشان می‌دهد، کلام معصومان(علیهم السلام) ما را در بازسازی و جامع‌نگری نسبت به صغری قاعده لطف و دلایل لطف بودن وجود نبی و به تبع آن ضرورت وجود امام یاری می‌رساند مابه اختصار به روایتی از امام رضا(ع) اشاره می‌کنیم:

امام رضا(ع) فرمودند:

اگر کسی بگوید چرا شناخت پیامبران و یقین و اقرار به آنان از طریق پیروی و اطاعت واجب است؟ گفته می‌شود، چون در بین مردم، چیزی نیست به سازنده و بیانگر آفرینش و گفتار و نیروهای آنان باشد تا مصالحشان را استوار و تکمیل کند. از طرف دیگر، حق تعالی به عنوان صانع و سازنده جهان برتر از آن است که با چشم ظاهری دیده شود. از ناحیه سوم ضعف و ناتوانی مردم از درک خداوند بسی روشن است. پس چاره‌ای جز وساطت پیامبری معصوم به عنوان رسول و واسطه بین خدا و مردم نیست تا امر و نهی و آداب و دستورهای خداوند را به مردم برساند و به آنچه در سود و زیان آنان نقش دارد آگاه کند؛ زیرا در آفرینش ابتدایی مردم، دانشی قرار داده نشده است که به وسیله آن منافع و مضرات خویش را بشناسند. پس اگر بر مردم، شناخت و پیروی رسول خدا واجب نباشد در آمدن پیامبر و رسول، نه سودی بود و نه نیازی، و نیز آمدن او عبث و بیهوده و بی منفعت و مصلحت می‌بود، و بیهوده کاری از اوصاف خدای حکیم نیست که هر چیزی (از جمله فرستادن پیامبر) را متقن محکم و استوار داشته است (مجلسی، ج ۶، ص ۵۹).

در بیان امام رضا(ع) نبوت لازمه حکمت الهی برشمرده شده است؛ زیرا حکمت اقتضا می‌کند که خداوند مردم را از فساد و تباهی نهی کند و به آنچه خیر و صلاح آنان در آن است

هدایت فرماید و این در سایه آمدن نبی و رسول است و این همان لطفی است که منبعث از حکمت است و بر خداوند لازم و ضروری است و متکلمان در بیان قاعده لطف بدان پرداخته‌اند. نکته دیگر این آنکه متکلمان لطف مقرب را مطرح کرده‌اند و در این روایت شناخت خداوند و اسماء و صفات او توسط وجود نبی و رسول و واسطه بودن آن بین خداوند و مردم زمینه این شناخت را به نحو صحیح و درست فراهم کرده در این صورت است که این شناخت به اسماء و صفات آنان را وادار به ترک گناه و معصیت و انجام ثواب تشویق می‌سازد. در این روایت دلیل لطف بودن از جهت مقربیت تحلیل شده که کمتر در بیان متکلمان آورده شده است. مسئله دیگر آنکه الگو بودن رسولان و معیار برای طی مراتب قرب و کمال که انسان همواره خواهان آن می‌باشد از زمینه‌های دیگر لطف بودن رسول می‌باشد که بر خداوند فرض شده است.

در روایات مسائلی دیگر مانند رهانیدن انسان از سلسه طاغوت‌ها (مجلسی، ج ۲۱، ص ۳۸۵)، آموزش کتاب و حکمت (مجلسی، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۳۵ و نهج البلاغه، خ ۱۸۳)، ترکیه اخلاق (متقی، ص ۳۱۹)، خروج مردم از تاریکی‌ها به روشنایی (نهج البلاغه، خ ۲۲۲)، انصاف و دادگری (همان، خ ۱۸۵)، از بین بردن اختلاف‌ها (همان، خ ۱۹۲)، رهنمون شدن به راه‌های سلامت و رهایی (نهج البلاغه، خ ۱۹۸)، و اتمام حجت بر بندگان (مجلسی، ج ۱۱، ص ۲۹، ح ۳۷) به عنوان حکمت وجود نبی و رسول ذکر شده که برای تبیین صغرای قاعده لطف بسیار مفید و راه‌گشا است.

قاعده لطف و بحث امامت (کبری)

از آنجایی که غیر از امامیه و بغدادیین از معتزله کسی قائل به وجوب امامت از طریق عقل نیست و دیگران وجوب امامت را از طریق سمع می‌دانند (وجوب نقلی) متکلمان امامیه بیشتر «قاعده لطف» را در بحث ضرورت وجود امام مطرح ساخته و تقریر کرده‌اند. در این زمینه، ما ابتدا به برخی از نقل‌های متکلمان امامیه پرداخته و به تبیین روایی آن در کلام معصومان (علیهم السلام) می‌پردازیم، پیش از پرداختن به این مسئله این نکته قابل توجه است که، نقض و ابرام‌های متکلمان مسلمان و مذاهب اسلامی دیگر در مورد قاعده لطف و بحث لطف بودن وجود امام باید در جای خود بررسی شود که مقصود کلام ما نیست و متکلمان امامیه در جای خود بدان پرداخته‌اند (رک. ربانی گلپایگانی، القواعد الکلامیه؛ سیوری، ارشاد الطالبین).

آن چنان که ذکر شد متکلمان امامیه قاعده لطف را یکی از نتایج و فروع قاعده حسن و قبح عقلی می‌داند. خواجه نصیر طوسی در این باره گفته است:

الامامیه یقولون: نصب الامام لطف؛ لانه یقرب من الطاعه و یبعُد عن المعصیه و الطف واجب علی الله تعالی؛ امامیه می‌گویند: نصب امام لطف است زیرا مردم را به طاعت نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌سازد و لطف بر خداوند واجب است (طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۰۷).

سید مرتضی در تقریر قاعده لطف آورده است:

امامت را به دو شرط لازم می‌دانیم، یکی اینکه تکلیف عقلی وجود داشته باشد و دیگری اینکه مکلفان معصوم نباشند، هرگاه هر دو شرط یا یکی از آن دو منتفی گردد امامت لازم نخواهد بود. دلیل وجوب امامت با توجه به دو شرط یاد شده این است که هر انسان عاقلی که با عرف و سیره عقلانی بشر آشنایی داشته باشد. این مطلب را به روشنی تصدیق می‌کند که هرگاه در جامعه‌ای رهبری با کفایت و مدبر وجود داشته باشد که از ظلم و تباهی جلوگیری می‌کند و از فضیلت و عدالت دفاع می‌نماید، شرایط اجتماعی برای بسط فضایل و ارزش‌ها فراهم‌تر خواهد بود و مردم از ستمگری و پلیدی دوری می‌گزینند و در اجتناب از پلیدی و تبهکاری، نسبت به جامعه‌ای که چنین رهبری در بین آنها نباشد وضعیت مناسب‌تری دارند و این مطلب چیزی جز لطف نیست، زیرا لطف آن است که با تحقق آن مکلفان به فضیلت روی می‌آورند و از پلیدی و تباهی دور می‌گزینند... نتیجه اینکه امامت و رهبری، لطف خداوند در حق مکلفان است، زیرا آنان را به انجام واجبات عقلی و ترک قبایح برمی‌انگیزد و مقتضای حکمت الهی این است که مکلفان را از آن محروم نسازد و این از بدیهیات عقلی است (سید مرتضی، ص ۴۱۰-۴۰۹).

شیخ مفید نیز گوید:

«امامت لطف الهی است و لطف، بر مبنای حکمت واجب است (شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۷)

شیخ طوسی برهان لطف بر وجوب امامت را با توجه به تکالیف عقلی تقریر کرده است:

آنچه دلالت به وجوب امامت می‌کند قاعده اثبات شده لطف است. امامت لطفی است در تکلیف عقلی، به طوری که بدون امامت تکلیف مزبور انجام نمی‌شود. بنابراین امامت مانند سایر الطاف در معارف و غیر معارف است که تکلیف به آنها بدون الطاف حسن نیست (طوسی، تلخیص الشافی، ص ۵۹، ۱).

ایشان ادامه می دهد:

آنچه بر لزوم ریاست (امامت) دلالت دارد این است که ریاست لطفی در واجبات عقلانی است، پس مانند معرفت که هیچ مکلفی از وجوب آن مبرا نیست، واجب است (همو، الغیبه، ص ۴) (نعمانی، ص ۴ و ۵).

شیخ طوسی در جایی لطف بودن امام را به عنوان زعامت دنیا و معیشت مردم تبیین می کند. علامه حلی گوید:

در نزد عقلا آشکار است که وقتی برای خردمندان رئیس و فرمانروایی باشد که آنان را از آزار رساندن به دیگران باز دارد، مانع گناه از طرف آنان شده، به انجام طاعات و دنبال کردن عدل و انصاف ترغیب کند، آنان به صلاح و نیکی نزدیکتر و از فساد دورتر می-شوند و این، مطلبی ضروری است که هیچ عاقلی نمی تواند آن را مورد تردید قرار دهد. پس وجود امام لطف است و چون لطف بر خداوند واجب می باشد، وجود امام بر خداوند لازم خواهد بود (حلی، کشف المراد فی شرح تجرید العقائد، ص ۳۶۴).

در این تقریر امام مجری عدل و به پادارنده قسط است که باید تدبیر جامعه را در دست داشته باشد (تبیین کمال اجتماعی).

این نکته است که شیخ الطائفه وجود امام را لطف و تصرف او در امور را لطفی دیگر می داند (شیخ طوسی، الغیبه، ص ۶).

این تبیین در سه گزاره قابل ارائه است:

۱. ریاست و فرمانروایی برای جامعه ضروری است؛

۲. عقل به این ضرورت حکم می کند؛

۳. نصب و تعیین امام بر خداوند لازم است.

لذا متکلمان اسلامی امامت را به «ریاست» در امور دینی و دنیوی تفسیر کرده اند و خواهی ریاست دنیوی را جزئی از تعریف امام می داند لذا امام صرفاً آموزگار عدل و داد نیست بلکه تدبیر جامعه و اداره اجتماع به عهده اوست و سیره ائمه این مسئله را نیز تأیید می کند.

ابن میثم بحرانی وجوب امامت بر اساس قاعده لطف را با توجه به تکالیف شرعی اثبات کرده، او می گوید:

نصب امام، لطفی است از جانب خداوند در انجام دادن واجبات و تکالیف شرعی و انجام دادن هر لطفی با ویژگی یاد شده، به مقتضای حکمت الهی، واجب است. پس نصب امام از

جانب خداوند تا وقتی که تکلیف باقی است، واجب است (قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۷۵).

گروهی از متکلمان نیز بدون توجه به عقلی یا شرعی بودن تکلیف به تبیین لطف بودن وجود امام پرداخته‌اند. اینان وجود امام و پیشوایی با کفایت و عادل در جامعه را عامل گسترش خیر و صلاح و عدم آن را زمینه‌ساز گسترش فساد و تباهی می‌دانند؛ ابو صلاح حلبی (ص ۹۵)، سدیدالدین حمصی (ج ۱۲، ص ۲۴۰)، علامه حلی (کشف‌المراد، ص ۴۹۰) و فاضل مقداد (ارشاد الطالبین، ص ۳۲۸). فاضل مقداد در کتاب خود، اللوامع الالهیه آورده است:

نصب امام از سوی خداوند واجب است عقلاً چون این نصب لطف است و هر لطفی از جانب خداوند واجب است... اما صغری (لطف بودن امام) مبرهن است به ضرورت زیرا بی‌تردید بی‌حضور امام منصوب از جانب خداوند در جامعه اسلامی زمینه را برای روی آوردن مردم به طاعت الهی و پرهیز از گناهان و معاصی آماده‌تر می‌سازد و با استقرار عدالت در جامعه، مقدمات صلاح و رستگاری فراهم‌تر می‌شود از سوی دیگر به حکم عقل، لطف بر خداوند لازم است، پس با انضمام دو مقدمه فوق، ثابت می‌شود که نصب امام بر خداوند لازم است (ص ۳۲۶).

آنچنان که از دیدگاه متکلمان برمی‌آید گروهی تبیین عقلی و گروهی نقلی و گروهی نیز جدای از عقلی و نقلی بودن این قاعده به طرح این قاعده پرداخته‌اند؛ آنچنان که در ابتدا کلام نیز متکلمان امامیه امامت را همان ادامه نبوت دانسته برای امام شئون نبی را قائل شدند و ضرورت آن را عقلی می‌دانند که از جانب خدا ضروری است، اما اینکه چگونه لطف بودن امام یک ضرورت عقلی است ما برای اختصار به تحلیل شیخ طوسی اشاره و به تطبیق آن در روایات می‌پردازیم. شیخ طوسی به ادله نقلی و عقلی در اثبات وجود امام اشاره و آنگاه ادله نقلی را دو قسم کرده است (عقلی صرف و عقلی - شرعی)، سپس دلیل عقلی خود را مستند به سه دلیل اقامه می‌کند که در جای خود قابل بررسی است و ما مختصر اشاره می‌کنیم. ایشان دلیل عقلی خود را مستند به تکلیف می‌کند و قائل است تا زمانی که تکلیف هست وجود امام هم ضروری است (ملازمه بین وجوب امامت و تکلیف) شیخ طوسی این دلیل را با دو مقدمه کلی به وسیله قاعده لطف قابل ارائه می‌داند:

مقدمه اول: از نظر هر خردمندی امامت لطفی است در تکلیف، پس هر کس امامت را نشناسد او را وارد در شک در عدالت خداوند خواهد کرد، در این صورت در شرایط تکلیفش صدمه

وارد خواهد شد؛ در نتیجه اخلال به امامت برمی‌گردد به اخلال در اصل توحید و عدالت خداوند (رک. تلخیص الشافی، ص ۴۹).

مقدمه دوم: هرگاه در شریعت افعال و تکالیفی بر مکلفان واجب شد، این افعال تا روز قیامت برای آنان لطف است؛ در این صورت اگر مکلف نداند که کسی این افعال را حفظ و به آن رسیدگی می‌نماید معلوم نیست به آن لطفی که شامل حال اوست، دست می‌یابد یا نه. در نتیجه این حیرت او را به وادی شک در عدالت خداوند سوق می‌دهد (همانجا).

با توجه به آرای متکلمان می‌توان لطف بودن امام را در این سه مورد تبیین کرد: کمال معنوی؛ کمال اجتماعی؛ حفظ و صیانت دین.

در نظر اهل بیت جایگاه امام چیست و ضرورت امام چگونه تبیین شده است. ما ابتدا به بیان اهل بیت اشاره و آن را با توجه به آراء متکلمان تحلیل و تبیین کرده تا وجوه اشتراک و افتراق این دو مشخص گردد.

اولی به تصرف بودن (ولایت)

شیعه قائل است ولایت نبویه همان ولایت خداوند است آن‌چنان‌که قرآن نیز به آن اشاره کرده است. «من يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (ساء / ۸۵) این اطاعت در آیات ۶۴ سوره نساء و ۷ سوره حشر نیز بیان شده است. از طرفی حدود ولایت رسول خدا در قرآن آمده «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (حزاب / ۶).

پس امام از آن جهت لطف است که ولایت دارد و ولایت او متصل به ولایت خداوند است و از این جهت وجودش ضروری است، و ضرورت آن در کلام اهل بیت این‌گونه آمده است: امام باقر (ع) فرمود:

بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَىٰ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ، عَلَى الصَّلَاةِ، وَالدَّكَاةِ، وَالحَجِّ، وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ، قَالَ زُرَّارَةُ: فَقُلْتُ: وَ أَيْ شَيْءٍ مِنْ ذَٰلِكَ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ (ع): الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ؛ وَ الْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَ؛ إِسْلَامٌ بِرِ بِنَجٍ شَيْءٍ اسْتَوَارَ اسْت: نَمَاز، زَكَات، رَوْزَه، حَجٌّ وَ وَلَايَةُ. زُرَّارَةُ مِي كَوَيْد: پَرَسِيدَم: اَز مِيَان أَنَهَا كَدَام بَرْتَر اسْت؟ فَرَمُود: وَلَايَةُ بَرْتَر اسْت؛ زِيْرَا وَلَايَةُ كَلِيد أَنَهَا اسْت وَ صَاحِب وَلَايَةُ، رَاهِنْمَاي بَه سَوِي أَنَهَا (كَلْبِي، ص ۱۸).

در این حدیث ولایت، وجه برتری و رجحان بر عناوین و ارکان دیگر وارد شده است و والی به عنوان راه و راهنما در اعمال و عبادات معرفی شده که لطف بودن امام را از جهت ولایت و اولی به تصرف بودن در امور نشان می‌دهد.

ضرورت تکوینی وجود امام

از جمله تقریرهایی که می‌توان در کلام اهل بیت سلام الله علیهم جستجو کرد و آن را مشاهده بر لطف بودن امام گرفت، ضرورت وجود امام از جهت تکوین است که همواره در کلمات معصومان به چشم می‌خورد. در این زمینه امام صادق (ع) می‌فرماید:

ان الارض لاتبقى بغير امام الا ان یخسط الله تعالى على الارض او على العباد
اگر زمین بدون امام باشد خداوند بر ساکنان زمین یا بر انسان‌ها خشم خواهد گرفت (همان، ح ۱۱).

این نکته در زیارت جامعه کبیره که منظومه امام‌شناسی است بیشتر رخ می‌نماید در این موضع، امام چیزی فراتر از آن است که متکلمان در «قاعده لطف» بیان می‌دارند. در این نگاه، امام خلیفه خدا، حجت و مجرای فیض او، فرمانده فرشتگان و تنظیم‌کننده روابط اسمای حسنا الهی است، به گونه‌ای که به برکت وجود او باران می‌بارد، آسمان پابرجاست، همه موجودات حتی کافران و دشمنان خدا و رسول و دشمنان امامان روزی می‌خورند و نظام هستی لحظه‌ای نمی‌تواند از وجود او بی‌نیاز باشد (مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره؛ نیز نک: جوادی آملی، ادب فنای مهربان، ص ۳۷۲) و از این جهت وجود امام لطف است و بر خدا واجب.

در این زمینه روایات ذیل قابل توجه است:

قال رسول الله (ص):

يا علی... بِهِم [الأئمة] تسقى امتی الغیث و بِهِم يُستجاب دعائهم و بِهِم یصرف الله عن الناس
البلاء و بِهِم تنزل الرحمه من السماء...؛ خداوند به وسیله آنها [فرزندان علی (ع)] بر امت من
باران می‌فرستد، دعایشان را به اجابت می‌رساند، از مردم بلا را دور می‌گرداند و رحمت
خویش را از آسمان نازل می‌کند... (فندوزی، ص ۲۰)

در جوامع روایی ما آمده است: لو خلت الارض طرفة عین من حجة لساخت بأهلها؛ اگر زمین به اندازه چشم برهم زدن از حجت خدا خالی گردد اهلش را فرو خواهد برد. (مجلسی، ج ۲۳،

ص ۲۹) « لو بقیة الارض بغير امام لساخت: اگر زمین بدون امام باشد زمین اهلش را فرو می‌بلعد» (کلینی، ج ۱، ص ۱۳۷، ح ۱۰).

امام باقر: لو ان الامام رفع من الارض ساعه لماجت باهلها كما يموج البحر باهله؛ اگر لحظه‌ای امام نباشد زمین ساکنان شرارا در خود فرو می‌خورد همان‌گونه که امواج دریا ساکنانش را در کام خود فرو می‌برد (همان، ح ۱۲).

امام باقر(ع) در جواب این پرسش که علت نیاز مردم به پیامبر و امام چیست فرمودند:

لبقاء العالم علی صلاحه، و ذلك ان الله عزوجل يرفع العذاب عن اهل الارض اذا كان فيها نبی او امام؛ چون دنیا به درستی و پاکی‌ها و پایدار است؛ به این صورت که خداوند عزوجل با وجود پیامبر یا امام در روی زمین عذاب را از اهل زمین برمی‌دارد (مجلسی، ج ۲۳، ص ۱۹، ح ۲۴).

این مسئله تأیید قرآنی نیز دارد همان‌گونه که در مورد پیغمبر اکرم(ص) ذکر شده که خداوند امت را عذاب نمی‌کند تا زمانی که توی پیامبر در بین آنها هستی. در روایت فوق الذکر نیز امام(ع) لطف بودن امام وجود امام را به زیبایی تبیین کرده است.

امام صادق(ع) از پدر بزرگوار خود از امام سجاد(ع): ... و لولا ما فی الارض منا لساخت باهلها؛ اگر کسی از ما بر روی زمین نباشد، زمین اهلش را فرو می‌برد (همان، ص ۵) در ادامه این روایت آمده است:

و لم تخل الارض منذ خلق الله آدم من حجته الله فیها ظاهر مشهور أو غائب مستور و لا تخلو الی ان تقوم الساعة من حجته الله فیها و لو ذالك لم یعبد الله؛ همواره زمین از نعمت حجت خدا برخوردار است و هرگز از آن خالی نخواهد شد. از زمان آدم تا کنون چنین بود و تا قیامت نیز چنین خواهد بود، اگر زمین خالی از حجت شود، خدا عبادت نخواهد شد. البته این حجت گاهی ظاهر و شناخته شده است و گاهی غایب و مستور (همانجا).

استدلالی شبیه استدلال فوق را امام علی(ع) در لطف بودن وجود امام ذکر می‌فرماید:

اللهم بلی، لا تخلو الارض من قائم الله بحجته؛ اما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً مغموراً لننسا تبطل حجج الله و بیناته؛ آری هرگز زمین از حجت الهی خالی نخواهد شد، خواه ظاهر و آشکار باشد یا ترسان و پنهان از دیده‌ها، [بدین سبب که] دلایل و نشانه‌های الهی باطل نگردد (همو، ج ۲۳، ص ۴۶، ح ۹۱).

تحلیل و تبیین

نزد متکلمان امام به عنوان یکی از اسباب تقرب بندگان به خدا و دوری آنان از عصیان معرفی شده، امامی که طاعت و عصیان را به انسان معرفی و ابعاد آن را تشریح نماید و زوایای آن را تبیین کند، بر خدا لازم است چنین امام و راهنمایی را نصب کند و این همان قاعده لطف است اما آنچه در کلام معصومان ارائه شده فراتر از این است که همه دین و دنیای انسان‌ها را دربردارد بلکه شامل همه نظام کیهانی شده و به عنوان انسان کامل واسطه فیض الهی است، لذا دیدگاه عرفا دلیلی عمیق‌تر از متکلمان را ارائه می‌دهد و جایگاه امام را به عنوان انسان کامل و همان جایگاه انبیاء قلمداد می‌کنند (رک. جوادی آملی، حماسه و عرفان، ص ۹۳). در این تقریر که توسط معصومان بیان شده وجود امام را زمینه عبادت بندگان خدا و عدم وجود امام را زمینه باطل شدن حجج الهی و بینات خداوند معرفی کرده‌اند و لازمه این امر حفظ دین و شریعت است. این تقریر از ائمه وجود امام و لطف بودن وجود حجت را فقط مخصوص زمان خاصی نمودند بلکه آن را تسری داده و شامل همه احوال و ازمنه دانسته و همواره آن را ثابت قلمداد می‌کند.

لطف بودن در کمالات معنوی

از جمله تبیین‌هایی که در صغری لطف بودن و جوب امام آورده شده و متکلمان به آن اشاره کرده‌اند برای نزدیک کردن انسان‌ها به خداوند و دور کردن آنها از گناه و معصیت است که اساس بیشتر تقریرات متکلمان را دربر دارد، این تبیین توسط معصومان به صورت‌های مختلف وارد شد.

امام صادق (ع) در دعای ندبه فرمودند:

فَكَانُوا هُمُ السَّبِيلَ إِلَيْكَ وَالْمَسْلُوكَ إِلَى رِضْوَانِكَ» پس آنها (ائمه اطهار) راه رسیدن به تو و طریق دست یافتن به رضوان و خشنودیت می‌باشند (مجلسی، ص ۱۰۲ و ۱۰۵).

امام رضا (ع): «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةٍ... وَالْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَّ» همان‌گونه که در روایت آمده والی به عنوان صاحب ولایت دلیل و راهنمای به سوی اعمال و فرائض واجب دینی است و بدون وجود امام طریق صحیح دستیابی به واجبات و در نهایت قرب به پروردگار ممکن نیست.

امام صادق (ع):

نحنُ أصلُ كلِّ خيرٍ، و من فروعنا كلُّ برٍّ، فمن البرِّ: التوحيدُ، و الصلاةُ، و الصيامُ و كظمِ
الغيظِ، و العفوُ عن المسمى، و رحمةُ الفقيرِ، و تعهُدُ الجارِ، و الاقرار بالفضلِ لِأهله؛ ما ريشةُ
همةُ خوبی‌ها هستیم و و هر نیکی ثمره شاخه‌های ماست، از جمله نیک‌هاست: توحید، روزه،
فرو خوردن خشم، گذشت از کسی که بد می‌کند، ترحم به فقیر، رسیدگی به همسایه و
اعتراف به فضل اهل فضل (کلینی، ج ۸، ص ۲۴۲ و ۳۳۶).

تحلیل و تبیین

این روایات به حق وجود امام را در تبیین کمال معنوی فرد و جامعه نمایانگر است، علمای دین معمولاً معارف این را در سه حوزه عقاید، اخلاق و احکام معرفی می‌کنند و این سه را شرط کافی و وافی در نیل به کمالات معنوی و قرب حق تعالی معرفی می‌کنند و امام صادق(ع) وجود امام را در هر سه حوزه لازم و ضروری دانسته و اصل و اساس عقاید، (توحید) احکام (نماز و روزه) و اخلاق (فرو خوردن خشم و...) را وجود امام دانسته و همه را مرهون وجود آنها قلمداد کرده‌اند. در روایات گذشته نیز راهنما بودن امام بر فرائض و سیل و راه بودن ائمه در قرب و سیر و کمال معنوی انسان‌ها ضروری بودن و به تبع آن وجوب لطف را روشن و آشکار می‌سازد.

لطف بودن در امور دین و دنیا

پیامبر فرمودند: در هر نسلی از امت منفردی عادل از هلیتم وجود دارد که تحریف غالیان و نسبت‌های ناروای تأویل گرایان و تاویل جاهل گرایان را از دین نفی می‌کند (کمال الدین ۲۲۱- باب ۲۲، ح ۷).

امام صادق: زمین هرگز از وجود امام خالی نخواهد بود، تا اگر مؤمنان چیزی را بر دین افزودند امام آن را رد کند و اگر چیزی را از آن کاستند امام آن را اتمام نماید (کلینی، ج ۱، ص ۱۳۶).

نقل شده شخصی در ایام حج به طرف امام صادق رفته پیوسته خود را می‌زد و موی خود را می‌کشید... به امام عرض کرد: آقا من انسان فقیری هستم که با دست خود کار می‌کنم و مختصر مالی گرد آورده‌ام تا به زیارت خانه خدا بیایم و مسئله را از کسی نپرسیده‌ام. این گروه (شاگردان ابوحنیفه) می‌گویند باید پیراهن خود را بشکافی و آن را از جانب پا بیرون آوری. علاوه بر آن حج تو فاسد است و باید شتری را قربانی کنی و بار دیگر حج خود را در در سال آینده تجدید کنی. امام(ع) ضمن آنکه مسئله را کامل موشکافی کرد فرمود: حج تو صحیح است و نیازی به تجدید ندارد هر انسانی کاری را از روی نادانی انجام دهد چیزی بر او نیست (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ۵، ۷۳؛ مجلسی، ج ۱۰، ص ۳۹۲).

امام علی(ع):

الامامة نظام الامة؛ امامت ریشه کار امت است (آمدی، ح ۱۰۹۵).

امام علی(ع):

مَكَانَ الْقِيَمِ بِالْأَمْرِ مَكَانُ النِّظَامِ مِنَ الْخَرْزِ، يَجْمَعُهُ وَيَضُمُّهُ، فَإِنَّ انْقِطَاعَ النُّظَامِ تَفَرُّقٌ وَ ذَهَبٌ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ بِخَدَافِيرِهِ أَيْدًا: زمامدار و ولی امر به منزله رشته‌ای است که مهره‌ها را گردآورده آنها را به هم پیوند می‌دهد، اگر رشته از هم بگسلد مهره‌ها از یکدیگر جدا شده پراکنده گردند و دیگر هیچ‌گاه همه آنها سرجمع نشوند (نهج البلاغه، خطبه ۴۶).

امام رضا(ع):

إِنَّ الْإِمَامَةَ زِمَامُ الدِّينِ، وَنِظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَصَلَاحُ الدُّنْيَا، وَعِزُّ الْمُؤْمِنِينَ؛ إِمَامَتُ زِمَامِ دِينِ اسْتِ وَرِشْتَةُ كَارِ مُسْلِمَانَانَ وَاصْلَاحُ وَآبَادَانِي دُنْيَا وَسِرْفِرَازِي مُؤْمِنَانِ (كَلِينِي، ج ۱، ص ۲۰۰).

امام رضا(ع) در پاسخ به این پرسش که: چرا خداوند مسئله اولی الامر را مقرر داشته و اطاعت از آنان را بر مردم واجب کرده:

خداوند برای بندگان خود، حدود و تکالیفی را مقرر داشته که عمل به آنها مایه سعادت بشر و مخالفت با آنها، موجب بدبختی او خواهد بود، از طرفی غریزه منفعت طلبی و لذت جویی، انسان را به قانون شکنی و تجاوز از حدود الهی برمی‌انگیزد. در این صورت، باید انسان امین و شایسته‌ای از جانب خداوند تعیین شود، تا آنان را از تعدی و تجاوز از حدود الهی باز دارد (مجلسی، ج ۲۳، ص ۳۲، ح ۵۲).

تکته

از روایت مذکور به دست می‌آید که امام(ع) در این روایت لطف بودن امام را در موارد زیر می‌داند.

۱. اجرای حدود و احکام الهی؛
 ۲. پاسداری از جامعه اسلامی در برابر هجوم بیگانگان؛
 ۳. تقسیم سرمایه‌های عمومی میان افراد جامعه؛
 ۴. ایجاد وحدت و انسجام، میان اقشار جامعه اسلامی؛
 ۵. حمایت از مظلومان؛
 ۶. حفظ دین از تحریف و دستبرد بدعت گزاران و کج‌اندیشان.
- امام علی(ع): انه ليس على الامام الا ما حمل من امر ربه الابلاغ في الموعظة، الاجتهاد في النصيحة، و الاحياء السنّة و اقامة الحدود على مستحقيها و اصدار السهمان على اهلها (نهج البلاغه، خ ۱۰۵) «بر امام جز آنچه که خداوند بر عهده او نهاده و وظیفه‌ای نیست.

تحلیل و تبیین

آن‌چنان که از گفتار پیش‌گفته برمی‌آید، ائمه اطهار در قالب‌های مختلف، گاه تحت عنوان ضرورت وجود امام، گاه در قالب وظایف امام و گاه شرایط و فلسفه امام و امامت به بحث لطف بودن امام پرداخته و جنبه‌ای وجودی امام را تبیین کرده‌اند در صورتی که متکلمان همواره لطف بودن امام را به طریق عقلی اثبات و مصداق آن را به مدد نص اثبات کرده‌اند.

با توجه به عبارات اهل بیت لطف بودن امام هم در عالم تکوین لحاظ می‌شده وهم در عالم تشریح، هم امور دنیوی و تنظیم امور مادی را در بر دارد و هم کمالات معنوی و دینی را، امام هم حافظ دین است و هم جامعه اسلامی و انسان‌ها؛ در کلام معصومان لطف بودن امام به بعد از پیامبر اختصاص ندارد و همواره مورد توجه و نظر است بدین معنی که از آدم تا خاتم این لطف شامل بشر بوده که امامی به عنوان حجت در بین مردم باشد. در کلام معصوم امام انسان کامل و واسطه فیض بین خلق و خدایند که همواره در عالم وجود دارند در هر دوره و هر زمان و هر جایی چه حضور داشته باشند چه غایب باشند، این عبارات می‌توانند صغری لطف بودن وجود امام را در قاعده لطف کامل‌تر گردانده تا اسباب پذیرش و گرایش بدین واسطه در جان انسان‌ها و طالبان را سعادت فراهم گردد، لذا امام چیزی فراتر از تعریفی است که متکلمان از آن ارائه کرده‌اند، متکلمان اسلامی امامت را به «ریاست و رهبری جامعه اسلامی در زمینه امور دنیوی و دینی» تعریف کرده‌اند: محقق طوسی: «الامامة رئاسة عامة في امور الدين و الدنيا، بالاصالة في دار التكليف؛ امامت رهبری عمومی و بالاصاله در زمینه امور دین و دنیا در سرای تکلیف است.

ابن میثم بحرانی در قواعد المرام، علامه حلی در باب حادی عشر، فاضل مقداد در ارشاد الطالبین، عضدالدین ایچی در مواقف، هر کدام تعریفی شبیه تعریف محقق طوسی در مورد امامت برگزیده‌اند: اما تعریف و جایگاه امامت در کلام اهل بیت فراتر از آنچه است که متکلمان ارائه کرده‌اند و در این زمینه کلام امام رضا(ع) راهگشا است که برای اختصار به ترجمه آن بسنده می‌کنیم:

امامت، منزلت انبیاء ارث اوصیاست. امامت خلافت خدای عزول، خلافت رسول مقام امیرالمؤمنین و میراث امام حسن و امام حسین است، امامت زمام دین، نظام مسلمین، صلاح دین و عزت مؤمنان است. امامت. امامت ریشه رشد یابنده اسلام و شاخه بالنده است.

به وسیله امام، نماز، روزه، حج و جهاد تمام می‌گردد، فیء و صدقات جمع می‌شود و احکام و حدود اجرا گردیده مرزها محفوظ می‌ماند. امام حلال خدا ار حلال و حرام او را حرام، حدود الهی را جرا و از دین خدا دفاع می‌کند و با حکمت موعظت و حجت بالغه به راه پروردگار فرا می‌خواند. امام آفتاب عالم تاب است و در افقی قرار دارد که دست‌ها به وی نمی‌رسد و چشم‌ها حقیقتش را درک نمی‌کند. امام ماه منور، چراغ روشن نورتابان و تاره هدایت‌گر در تاریکی گمراه‌کننده، در بیابان‌های بی آب و علف در میان امواج سهمگین دریاهاست.

امام، آب خوش‌گوار بر جگر تفتیده، دلیل راه هدایت و نجات‌دهنده از پستی‌هاست. امام آتش روشنی بخش بر بلندی است که هر کس به آن نزدیک شود، او را گرم می‌کند، در مهلکه‌ها راهنماست هر کس از او جدا شود، هلاک می‌گردد.

امام ابر پرباران، باران درشت قطره، آفتاب روشنی‌بخش، آسمان، سایه‌افکن، زمین گسترده چشمه پر آب تالاب و باغ (پرثمر) است. امام پدري نرم خو و مدارا کننده برادری دلسوز و پناهگاه مردم در سختی‌های روزگاره است.

امام، امین خدا در زمین، حجت او بر بندگانش، خلیفه او در شهرهایش، دعوت‌کننده به سوی خدا و دفاع‌کننده از محرمات الهی است. امام پاک شده از گناهان، میرای از عیوب، مخصوص به علم، موسوم به حلم و نظام دین، عزت مسلمانان، غیظ منافقان و مرگ افران است (مجلسی، ج ۲۵، ص ۱۲۲).

نتیجه

ضمن بحث از کبری این قاعده «لطف بر خدا واجب است». آنچه نیازمند تحلیل و تفسیر بیشتر بود صغری قیاس یعنی «وجود الامام لطف» بود که به صورت تطبیقی در آثار متکلمان و کلام معصومان بررسی شد؛ متکلمان لطف بودن امام را در سه حوزه امور معنوی، امور دنیایی و نظام اجتماعی و حفظ شریعت الهی دانسته‌اند، اما در کلام معصومان این قاعده گستره بیشتری را فرا می‌گیرد و علاوه بر اینکه، لطف بودن امام را تکویناً اثبات می‌کند در همه زمان‌ها و مکان‌ها آن را بر خداوند ضروری برمی‌شمارد. اهمیت وجود امام به ویژه از آن جهت که جایگاه الهی و منصوب خداوند است و همه شئون نبی را دربر دارد و به عنوان انسان کامل واسطه فیض الهی است از دیگر مسائلی است که در کلام معصومان به وفور به چشم می‌خورد. در نهایت تعریف متکلمان از امام و تعریفی که ائمه اطهار از امام ارائه کردند و ابعاد وجودی امام را به عنوان مجلا

و مظهر اسماء و صفات حق معرفی کرده‌اند وجه تمایز این دو دیدگاه را بیشتر نمایان می‌کند در نتیجه هرچند «قاعده لطف» که برحق جایگاه رفیعی در دلایل ضرورت امام در بین اندیشمندان دارد می‌تواند با رویکردی جدید با بهره‌گیری از تبیین‌ها و تقریرهای دقیق و عمیق که در کلام اهل بیت آمده بازسازی شده و به کارایی و پذیرش آن نزد عقول و دل‌های آماده بیافزاید.

توضیحات

۱. این قاعده در ادیان دیگر از جمله دین یهود نیز مورد توجه قرار گرفته است. مسیحیان اولیه مانند آگوستین و آکویناس بیشتر توجه عقلی به این قاعده داشته‌اند و معتقدند کتاب مقدس و آباء کلیسا وجود (نقلی) آن را مسلم دانسته‌اند (نک: آکویناس، رساله‌ای در باب لطف، فصل چهارم، باب دوم).
۲. هُوَ يَحْضُلُ عِنْدَهُ الطَّاعَةُ مِنَ الْمَكْلَفِ عَلَى سَبِيلِ الْاِخْتِيَارِ (حلبی، ص ۲۵۴).
۳. اللطف عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة و يعبده عن المعصية (حلبی، ص ۲۵۴).

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه، صبحی صالح، بیروت، ۱۳۷۸ ق.
- آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: میر سید جلال‌الدین محدث، دانشگاه تهران، ۱۴۱۶ ق.
- بحرانی، سید هاشم، غایة المرام و حجة الحضام، بیروت، مؤسسه تاریخ عربی، ۱۴۲۲ ق.
- بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۶ ق.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۴، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره)، ج ۱، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- _____، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- حرّانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم، مکتبه البصیرتی، ۱۳۹۴ ق.
- حلبی، ابوصالح، تقریب المعارف، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

- حلي، حسن بن يوسف، باب حادى عشر، قم، انتشارات مصطفوى، بى تا.
- _____ ، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۰۷ ق.
- _____ ، انوار الملكوت فى شرح الياقوت، قم، منشورات رضى، ۱۳۶۳ .
- حمصى رازى، سيد الدين، المنقذ من التقليد، ج ۱۲، ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۱۲ ق.
- حنفى قندوزى، سليمان، يتابع الموده، قم، مكتبة البصيرتى، ۱۳۸۵ ق.
- ربانى گلپايگانى، القواعد الكلاميه، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۸ ق.
- _____ ، على، كلام تطبيقي (نبوت، امامت، معاد)، قم، مركز جهانى، ۱۳۸۵ .
- سعيدى مهر، محمد، آموزش كلام اسلامى، قم، كتاب طه، ۱۳۸۱ .
- سيد مرتضى، الذخيره فى علم الكلام، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۱۱ ق.
- سيورى، مقداد ابن عبدالله (فاضل مقداد)، اللوامع الالهيه، قم، دفتر تبليغات حوزه علميه، ۱۳۸۰ .
- _____ ، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى، ۱۴۰۵ ق.
- صدوق، على بن الحسين، التوحيد، بيروت، دارالمعرفه، بى تا.
- صدوق، محمد بن على، كمال الدين و تمام النعمه، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۱۶ ق.
- طوسى، محمد بن حسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، دارالاوزاء، ۱۴۰۶ ق.
- _____ ، تلخيص الشافى، تحقيق: سيد حسين بحر العلوم، ج ۱، قم، منشورات عزيزى، ۱۳۹۴ ق.
- _____ ، تلخيص المحصل، بيروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق.
- _____ ، الغيه، قم، مؤسسه معارف اسلامى، ۱۴۱۱ ق.
- _____ ، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسانى، بيروت، دارالتعاضد، ۱۴۰۱ ق.
- طوسى، نصير الدين، قواعد العقائد، قم، مركز مديريت حوزه علميه قم، ۱۴۱۶ ق.
- فيومى، احمد بن محمد، مصباح المنير، ج ۱، مصر، بى تا، ۱۳۴۷ ق .
- فيروز آبادى، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج ۳، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۵ ق.

- قوشچی، ملا علی، شرح التجريد، قم، بیدار، بی تا.
- قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، نشر معروف، ۱۳۸۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۸، ۲، ۱، تهران، المكتبة الاسلاميه، ۱۳۸۸ ق.
- متقی، علاء الدین علی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۹، بیروت، مكتبة التراث الاسلامی، ۱۳۸۹ ق.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲۵، ۲۳، ۲۱، ۱۱، ۱۰، ۶، ۵، ۱، بیروت، مؤسسة الوفا، ۱۴۰۳ ق.
- محمدی ری شهری، میزان الحکمه، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ .
- مفید، محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقاد، قم، انتشارات رضی، بی تا.
- _____، النکت الاعتقادیه، قم، مجمع عالی اهل بیت، ۱۴۱۳ ق.
- نراقی، ملا مهدی، شهاب ثاقب، قم، کنگره نراقین، ۱۳۸۰.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، النعیبه، مكتبة النیونی، تهران، الحدیثه، بی تا.
- نوبختی، ابواسحاق، الیاقوت فی علم الکلام، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق.
- همدانی، قاضی عبدالجبار، شرح اصول خمسہ، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۲ ق.
- یزدی مطلق، محمود، (زیر نظر) اندیشه ای کلامی شیخ طوسی، ج ۳، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۲.

بازخوانی نظریه شک دکارت

دکتر مسعود امید *

چکیده

معمولاً در بحث از شک دکارت بر عنصر یا مؤلفه‌هایی چند از آن اشاره یا تأکید می‌شود و اغلب به جنبه‌ها و اضلاع متعدد آن، به تفکیک پرداخته نمی‌شود. این مقاله در پی آن است تا با موضوع تحقیق قرار دادن شک در فلسفه دکارت و با نگاهی تحلیلی و فلسفی به آرا و آثار وی، ابعاد مختلف و شبکه‌ای را که دکارت در فلسفه خود بر محور نظریه شک تنیده است، مطرح سازد. از این رو، به مؤلفه‌های متعددی در نظریه شک از قبیل تعریف، وجود، ملاک، چارچوب داری، هدف، فایده، حدود، مراتب، اقسام، توجیه‌پذیری، گستره و... می‌پردازد و بر این اساس پیشنهاد می‌کند تا با ملاحظه ابعاد مختلف مذکور و با لحاظ مجموع آنها، شک دکارتی را در افق یک «نظریه» مستقل فلسفی نظاره کنیم.

واژگان کلیدی: شک دکارتی، مؤلفه‌های شک دکارتی، تعریف، ملاک، توجیه و...، شک دکارت به منزله یک نظریه فلسفی.

مقدمه

در آثاری که در مورد دکارت به نگارش درآمده و در تحقیقاتی که در خصوص فلسفه وی تدوین شده، اغلب موضوع شک دکارتی عنوان یکی از فصل‌ها و بخش‌های این آثار و تحقیقات را به خود اختصاص داده است. با مروری بر این مکتوبات درمی‌یابیم که در اکثر موارد در خصوص موضوع مذکور به بیان عنصر یا مؤلفه‌هایی معدود - و در عین حال اساسی - بسنده

شده است. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد که تمرکز در آثار دکارت ظرفیت‌های جدید و متعددی را در مسئله شک آشکار می‌سازد و توان ارائه ابعاد و اضلاع ظریف و متنوعی را دارد. براساس نکات فوق در ادامه، نخست مروری خواهیم داشت بر برخی از آثار که به شک دکارت پرداخته و مؤلفه‌هایی را مطرح ساخته‌اند و آنگاه در گام دوم به طرح عناصر متعددی که در فلسفه دکارت بر محور شک شکل گرفته است، می‌پردازیم.

نگاهی به مؤلفه‌های نظریه شک دکارت در برخی از آثار

محققان فلسفه دکارت در آثار خود - با توجه به آثار وی یا استنباطات خویش - به عناصر و نکات خاصی در موضوع شک دکارتی پرداخته‌اند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. وسیله بودن شک برای وصول به غایت (Cottingham, p. 51)؛
۲. ماهیت نقدی شک، حدود شک، پیش فرض‌های یقینی شک، توجیه فلسفی شک، روشی بودن شک (صانعی، ص ۲۰-۱۷)؛
۳. روشی بودن شک، عمومیت شک، نظری بودن شک، دامنه شک، واقعی یا تصنعی بودن شک (کاپلستون، ص ۱۱۵-۱۱۰)؛
۴. روشی بودن شک، روش شک انتقادی، حدیقف در شک (راسل، ص ۷۷۷، ۷۸۲)؛
۵. دلایل شک، گستره شک، شکاکیت حسی و امکان علوم طبیعی (سورل، ص ۸۶-۸۱)؛
۶. شک نقطه آغاز فلسفه دکارت، درجات شک، هدفداری شک، دلایل شک (مجهدی، ص ۴۵-۴۳)؛
۷. شک به منزله روش، پرهیز از شکاکیت مطلق (اسکروتین، ص ۶۰-۵۷)؛
۸. گستره شک، شک معطوف به یقین، دلایل شک، روشی بودن شک، تفاوت شک روشی و شکاکیت (بریه، ص ۸۶-۸۳)؛
۹. روشی بودن شک، هدفداری شک، گستره شک، دلایل شک (تامسون، ص ۹۸-۷۹).

همان گونه که ملاحظه می‌شود در بیان شک دکارتی عموماً به طرح برخی عناصر بسنده می‌شود، اما شک دکارتی مشتمل بر شبکه‌ای از عناصر مهم، مؤثر و مرتبط است که لازم است به آنها توجه گردد. به همین دلیل است که جا دارد و موجه می‌نماید تا شک دکارتی از حالت یک موضوع یا اصل یا... درآمده و به مقام یک «نظریه» ارتقا یابد. در اینجا در ادامه به مؤلفه‌های متعدد نظریه شک دکارتی اشاره می‌شود.

مفهوم عام شک

از آنجا که تأمل نخستین دکارت در کتاب تأملاتش بدون توضیح و تعریف مفهوم کلی شک آغاز می‌شود می‌توان به این نتیجه رسید که فرض دکارت بر این است که آن تصویری آشکار است.

به بیان دقیق‌تر مفهوم شک از نظر دکارت از آنجا که تصویری ساده و بسیط (غیر مرکب) است، مفهومی روشن و متمایز است. هر شخصی تصویری روشن و متمایز از شک به معنای «تردید آمیز و غیر قطعی» و غیر یقینی بودن دارد (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۲۹).

وجود شک

واقعیت شک به عنوان حقیقتی در ارتباط با اندیشنده دارای بدهت است:

این موضوع که منم که شک می‌کنم... به خودی خود آن قدر بدیهی است که ... هیچ دلیلی برای تبیین بیشتر آن وجود ندارد (همان، ص ۴۲).

افزون بر این، وجود شک به عنوان یک اندیشه (در مقام وجود ذهنی) نیز امری آشکار است، چرا که اندیشه‌ها و تصورات دارای حیثیت وجود ذهنی نیز هستند:

هر تصور واضح و متمایزی بدون شک چیزی است و بنابراین محال است از عدم نشأت گرفته باشد، لازم است مفاهیم... را از آن حیث که در ذهن من است بررسی کنیم (همان، ص ۸۳-۸۲).

نیز می‌توان این تعبیر را داشت که شک به عنوان اندیشه‌ای در حال شک کردن و به عنوان رخدادی در حال وقوع (شک ورزی) وجود دارد:

اندیشه‌ای که در حال شک کردن است به رغم هم شبهات عجیب و غریب، برآستی وجود دارد (همو، فلسفه دکارت، اصل ۷، ص ۲۳۰).

توصیف مفهوم خاص شک

شک خاص عبارت از تردید معرفتی (زیر سؤال بردن یقین معرفتی) در مورد شناخت های نظری، برای از نو ساختن و بر پا کردن مجدد بنای نظری و هرم معرفتی به صورت یقینی، استوار و پایدار:

باید یک بار برای همیشه ... خود را از قید تمام آرای که پیش از آن پذیرفته بودم و ارهانم و اگر می خواستم بنای استوار و پایداری در علوم تأسیس کنم لازم بود کار ساختن را از نو، از پایه آغاز کنم (همو، تأملات در فلسفه اولی، ص ۲۹).

ملاک شک: ضابطه کشف مصداق

ملاک شک این است که در هر قضیه و ادعایی که به صورت مدلل، درجه ای از درجات شک امکان پذیر باشد و زدودن درجه ای از یقین آن ممکن گردد، می توان به آن شک کرد و مشکوک دانست:

در هر چیزی که هنوز با وضوح کافی درک نکرده ایم، می توانیم شک کنیم، به شرط آنکه شک ما مبتنی بر دلایل بسیار قوی و کاملاً سنجیده باشد (همو، اعتراضات و پاسخ ها، ص ۵۲۳).

برای توجیه رد مجموعه آنها کافی است بتوانم در هر کدام از آنها اندک زمینه ای برای شک پیدا کنم (همو، تأملات در فلسفه دکارت، ص ۳۰).

ما تمام معارف صرفاً محتمل را کنار می گذاریم و این مطلب را همچون قاعده ای [ضابطه ای] می پذیریم که فقط به آنچه که کاملاً شناخته شده است و نمی تواند مشکوک باشد، اعتماد کنیم (همو، فلسفه دکارت، قاعده ۲، ص ۹۱).

طرد کلیه قضایایی که امکان کمترین شک و شبهه ای در آنها وجود داشته است (همان، ص ۲۱۴).

درباره هر چیزی که کمترین اثری از بی یقینی در آن بتوان یافت، شک کنیم (همان، اصل اول، ص ۲۲۷).

مفهوم اخص شک

در نزد دکارت می توان از شک به معنایی اخص نیز سخن گفت. این معنا مربوط به قرار گرفتن شک در چارچوب اصول و مراحل ویژه ای است که وی در شیوه و منطق اکتشاف حقیقت آن را

بیان می‌کند. از نظر دکارت شک در هر چارچوب و شبکه‌ای منتج معرفت نیست بلکه شک دکارتی معطوف به جهت و سمت و سوی و مراحل و ضوابط خاصی است. به بیان دیگر شک دکارتی در شبکه ویژه‌ای معنادار است و به جهت خاصی التفات دارد نه هرجهتی.

شک در درون چارچوب و شبکه خاص

شک در نزد دکارت در بطن اصول و مراحل ویژه‌ای قرار گرفته است و در این شبکه خاص است که معنای خود را می‌یابد و معنادار می‌شود. اصول و مراحل و به طور کلی چارچوبی که شک به معنای اخص، در آن، معنای دقیق خود را می‌یابد، از این قرار است:

اصول کلی:

۱. به دنبال بداهت بودن و وضوح و تمایز؛
۲. پرهیز از شتابزدگی در طی مراحل و رسیدن به بداهت و معرفت یقینی؛
۳. پرهیز از سبق ذهن و پیش داوری.

مراحل کلی:

۱. شک؛
۲. تحلیل به اجزا؛
۳. ترتیب و برقراری تقدم و تأخر میان اجزا؛
۴. ترکیب میان اجزا؛
۵. بازدید و ملاحظه بندها و مراحل تحقیق از بند یک تا چهار (همو، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ص ۸۵-۸۴؛ تأملات در فلسفه اولی، ص ۳۹ و ۱۶-۱۵).

هدف شک

مراد از هدف شک، نتیجه نظری مترتب بر شک در مورد خود شناسایی است. در اثر شک، وصفی معرفتی برای «شناسایی» حاصل می‌شود که همانا یقین است. هدف از شک، یقینی شدن شناخت است:

هیچ گاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم جز آنچه درستی آن {بر اثر شک دستوری} بر من بدیهی شود (همو، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ص ۸۴).
می خواستم بنای استوار و پایداری در علوم تأسیس کنم، این مسیر را همچنان خواهم پیمود تا به چیزی برسم که قطعی باشد (همو، تأملات در فلسفه اولی، ص ۲۹، ۳۶).

فایده شک

مراد از فایده شک، نتیجه عملی مترتب بر شک در مورد فاعل شناسایی است. در اثر شک وصفی روانی برای «فاعل شناسایی» حاصل می شود که همانا اطمینان و اعتماد به معرفت و آرامش وسکون است:

ذهن من... نمی تواند رنج ماندن در مرزهای دقیق حقیقت را تحمل کند (همان، ص ۴۳، ۴۰).

یقین دکارتی

همان گونه که در ایده شک دکارتی ملاحظه می شود، عنصر و مؤلفه یقین پایه پای مفهوم شک حضور خود را نشان می دهد. از همین رو لازم است تا تأملی در معنای یقین نیز صورت بگیرد. حداقل دو معنای مهم از یقین را می توان در تفکر دکارت یافت:

الف. یقین نظری: این یقین معطوف به علوم و معارف است و بردو قسم است: یقین مطلق به معنای معرفتی که در مرحله نخست به طور فی نفسه، کاملاً غیرمشکوک و بسیط بوده و به نحو بی واسطه به شهود دریافته می شود مانند:

می اندیشم پس هستم (همان، ص ۳۷ و فلسفه دکارت، ص ۳۳-۳۴).

یقین نسبی به معنای یقینی که نه به طور فی نفسه بلکه با استناد به وراى خود از دام شکوک رهایی می یابد و فراتر از یقین عملی می رود، این همان یقین ریاضی است یعنی اموری که:

بیش از حد یقین اخلاقی متیقن هستند. مسلماً این یقین مبتنی بر این اساس مابعدالطبیعی است که چون خدا خیر اعلاست و ممکن نیست خطا کند، قوه ای که برای تشخیص حقیقت از خطا به ما عطا فرموده، تا آنجا که ما آن را درست به کار بریم و هر چیزی را صریحاً با آن درک کنیم، نمی تواند فریبنده باشد. از این نوع است براهین ریاضی (همو، فلسفه دکارت، اصل ۲۰۶، ص ۳۱۱).

ملاک هر دو یقین و وضوح و تمایز می‌باشد.

ب. یقین عملی: این یقین معطوف به زندگی و زیست انسانی است و براساس وجود احتمالات درجه بالا در مورد یک چیز قابل فهم و تعریف است مانند حکم به وجود شهر رم برای کسانی که آن را ندیده‌اند:

مقصود یقینی است که برای جریان زندگی کافی است و احتمال خلاف آن ضعیف است (همان، اصل ۲۰۵، ص ۳۱۰ و Cottingham, p.29-30).

رابطه شک و یقین

این رابطه را باید رابطه مکملیت دانست؛ به این معنا که این دو برای رساندن انسان به معرفت و حقیقت دست در دست هم دارند و مکمل هم هستند. این دو گام‌های روش دکارتی محسوب می‌شوند:

نخست اینکه هیچ گاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم [در آن شک خواهم کرد] جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود [به یقین برسم] (همو، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ص ۸۴).

حدود کلی شک

شک تنها در امور نظری و نه عملی باید صورت بگیرد. در امور نظری هم می‌تواند شامل هر امر ممکن الشک بشود:

با این همه باید توجه داشت که منظور من از شک، استفاده عام از آن [در همه زمینه‌های زندگی] نیست. شک را تنها در نظاره حقیقت باید به کار گرفت (همان، اصل سوم، ص ۲۲۸).

گستره شک نظری

موارد و محدوده اساسی شک‌ورزی در حوزه حقیقت یا حقایق نظری را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت:

۱. حواس، به دلیل وجود فریبکاری در آن و مسئله خواب؛
۲. بدن، براساس فرض خواب؛

۳. اجسام مرکب، مانند سنگ و درخت و... به دلیل پیشین؛
۴. علوم مربوط به اشیای مرکب، مانند مکانیک و پزشکی، به همان دلیل؛
۵. واقعیات بسیط، مانند اصل و خود امتداد، رنگ، زمان و مکان به دلیل فرض شیطان فریبکار؛
۶. علومی که موضوع تحقیق آنها حقایق بسیط است، مانند حساب و هندسه به دلیل پیشین و امکان خطا در استدلال (همو، تأملات فلسفه اولی، ص ۳۴-۳۰ و فلسفه دکارت، اصل ۵ و ۴، ص ۲۲۹-۲۲۸).

دلیل انحصار شک در حوزه نظری و نه عملی

شک در امور زندگی، اولاً فرصت‌های عمل و اقدام را از ما می‌گیرد و این خود به تدریج سبب سلب و فنای اصل زندگی می‌شود و حاصل آنکه فرصتی برای شک نظری نیز نمی‌ماند؛ ثانیاً امور مربوط به زندگانی چنان است که نمی‌توان از یقین منطقی و ریاضی در مورد آنها سخن گفت. در واقع عدم تعین و عدم یقین در ماهیت و ذات زندگی وجود دارد، به گونه‌ای که نافی رویکردی با یقین منطقی به آن می‌گردد. اینکه کار خاصی را انجام بدهیم یا نه (مثلاً شغل خاصی را انتخاب کنیم یا نه و...) نمی‌تواند با یقین منطقی آشکار گردد:

... زیرا روشن است که ما در امور زندگی ملزم به پیروی از عقایدی هستیم که فقط به ظاهر حقیقی‌اند، چون اگر غیر از این باشد، فرصت‌های اقدام، اغلب، پیش از آنکه ما بتوانیم خود را از قید تردیدهای خویش برهانیم، از دست می‌رود و اگر فرصت‌های متعددی برای اقدام در یک موضوع معینی پیش آید، با آنکه حقیقت هیچ کدام، از نظر ما، به ظاهر بیش از دیگری نیست، عقل حکم می‌کند که یکی را برگزینیم و چون این گزینش انجام شد، چنان عمل کنیم که گویی به حقیقت آن یقین داشته‌ایم (همانجا).

چگونگی زندگی در حال شک نظری

از نظر دکارت یک شکاک نظری در زمان و حال شک می‌تواند زندگی متعارف و مناسبی داشته باشد و در زیست خود از نوعی زندگی معقول و عقلانی (عقلانیت عملی) برخوردار باشد. زندگی عقلانی یعنی زندگی خوب و خوش داشتن در چارچوب یک سلسله

اصول و قواعد عملی. این بستر عملی می‌تواند زمینه مناسبی برای گذر از شک باشد. اصول و راهکارهایی که دکارت برای داشتن یک زندگی خوش و به‌دور از تردید و دودلی عملی برای یک شکاک نظری در حال شک ورزی بیان می‌کند، از این قبیل است:

پیروی از آداب و قوانین کشور خود، تبعیت از دینی که براساس آن پرورش یافته است، پیروی از عقاید خردمندانی که نظر معتدلی دارند و به آن عمل می‌کنند، انتخاب رأیی که درستی آن احتمال بیشتری دارد و استواری بر انجام همان نظر، اصل را بر تغییر و تسلط بر خود و اندیشه‌ها و آرزوهای خود قرار دادن تا تغییر و تسلط بر امور جهان و جز من، پایداری بر شغل خود یعنی پروردن عقل و شناخت حقیقت، معاشرت با مردم، زندگی آرام و بی‌آزار داشتن در عین داشتن غوغای درون، سود بردن از اوقات فراغت با استفاده از هرگونه تفریح نجیب (همو، گفتار در روش درست راه بودن عقل، ص ۹۵-۸۸).

مراتب شک

شک را می‌توان از جهت مراتب آن و آنگاه شدت و ضعف آن در سه مرتبه در نظر گرفت: شک در روئناهای معرفت؛ شک در زیر بناهای معرفت؛ شک در هر دو مرتبه. شک دکارتی شک از قسم سوم و بنابراین شک قوی محسوب می‌شود.

اقسام شک

دو قسم شک در نزد دکارت قابل ردیابی است:

۱. شک مطلق: این نوع شک دارای دو وصف اساسی است نخست آنکه دامنه آن شامل امور نظری و عملی است و دوم اینکه این شک گذرگاه نیست بلکه قرارگاه است و اصل در آن بر ماندن است نه گذر کردن:

منظور من از شک استفاده عام از آن نیست. شک را تنها در نظاره حقیقت باید به کار گرفت (همو، فلسفه دکارت، اصل سوم، ص ۲۲۸).

در این باب [شک] بر روش شکاکان نمی‌رفتم که تشکیک آنها محض شک داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند (همو، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ص ۹۳).

۲. شک روشی یا دستوری: شکی که در حوزه امور نظری بوده و در آن اصل بر گذر از شک به یقین بر اساس روش خاصی است (همانجا).

توجیه کلی و متعارف شک

آیا شک دکارتی موجه بوده و دارای دلیل است؟ به طور کلی، مبنای توجیه شک همانا تکیه بر اصل حصول یقین است. برای وصول به یقین، شک ورزی و تردید در معرفت ضروری است. ماهیت حقیقت یقینی چنان است که بدون شک قابل دسترسی نیست.

دلایل و توجیه کلی و متعارف این ضرورت از نظر دکارت چنین است:

۱. برخی از معارف فی نفسه احتمالی هستند و از یقین به دورند و برای دستیابی به حقایق یقینی باید آنها را از دسته اخیر تمیز داد. شرط تمیز امور غیر یقینی و یقینی شک است؛

۲. ساده انگاری غیر واقعی آدیان در مورد دسترسی سهل الوصول به یقین مستلزم آن است که برای جلوگیری از این ساده انگاری، جهت وصول به حقایق از شک استفاده کنند:

ضعف عمومی طبیعت انسان‌ها، آنها را بر آن داشته است که فرض کنند درک حقیقت امری است بسیار ساده و در دسترس همگان، بنابراین موجب شده است که آنها فراموش کنند که در باره چنین حقایقی بیندیشند (همو، فلسفه دکارت، قاعده ۲، ص ۹۱).

۳. عادت به باورها و تفسیرهای مجعول و تحقیق ناشده و ناآزموده در مورد واقعیات و گستره چشمگیر چنین تفسیرها و باورها (همان، ص ۹۲).

۴. رشد تدریجی عقل آدمی از عدم بلوغ به بلوغ معرفتی و وجود نارسایی‌های معرفتی و روانی حاصل از این فرایند، اقتضا می‌کند که به شک دست یازیم:

نظر به اینکه همه ما زمانی کودک بوده‌ایم، و در حالی که هنوز اختیار کاربرد عقل ما در دست ما نبوده، درباره اشیا و حواس ما درمی‌یافته‌اند، قضاوت‌هایی گاه خوب و گاه بد داشته‌ایم. پس بسیاری از قضاوت‌های شتابزده در ما هست که مانع رسیدن ما به شناخت حقیقت می‌شوند، و چنان پیش داوری شدیدی در ما ایجاد می‌کنند که گویی هیچ راهی برای نجات یافتن از آن وجود ندارد، مگر اینکه، برای یک بار در زندگی درباره هر چیزی که کمترین اثری از بی یقینی در آن بتوان یافت، شک کنیم (همان، اصل اول، ص ۲۲۷).

توجیه خاص و فلسفی شک

دکارت در توجیه شک به تحلیل و توجیه عمیق‌تر یا فلسفی نیز روی آورده است. در واقع با این کار دکارت به مسئله شک عمق بسیار می‌دهد و آن را جدی‌تر و مؤثرتر مطرح می‌سازد. وی از طریق تمرکز بر چند محور و موضوع، شک را امری موجه قلمداد می‌کند. موضوعاتی که از طرف وی برای توجیه فلسفی شک مبنا قرار گرفته‌اند، از این قبیل‌اند:

۱. حواس: «حواس گاهی در مورد اشیای بسیار ریز و بسیار دورما را فریب می‌دهد»؛
۲. خواب: «وقتی دقیق می‌اندیشم، به یاد می‌آورم که در خواب، فراوان با این قبیل اوهام فریب خورده‌ام»؛
۳. شیطان فریبکار: «فریبکار بسیار توانا یا بسیار تردستی است که همواره تمام توان خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد» (همو، تأملات در فلسفه دکارت، ص ۳۱، ۳۰، ۳۷).

شرایط و زمینه‌های درونی و بیرونی برای شک ورزی

دست زدن به شک و خود را در معرض آن قرار دادن نیازمند احراز شرایط و زمینه‌های درونی و بیرونی چندی، برای فیلسوف است. برخی از زمینه‌ها و شرایط از این قبیل است:

۱. بیزاری از خواب حقیقت به جای خود حقیقت؛
۲. بیزاری از فریب؛
۳. علاقه به دانایی بیشتر؛
۴. رنج بردن از نادانی؛
۵. حیرت پسندی؛
۶. قاطعیت در تصمیم به شک؛
۷. هدفداری در شک؛
۸. وصول به نوعی پختگی و شایستگی معرفتی و علمی؛
۹. امیدواری به امکان انجام کار؛
۱۰. احتیاط و سودبردن از عنصر به تعویق انداختن زمان شک برای احراز شرایط، در حد لزوم؛

۱۱. احراز اطمینان برای امکان خروج از شک؛
۱۲. داشتن روش برای خروج از شک؛
۱۳. تلاش و سعی وافر کردن در راه حل مسئله؛
۱۴. ایجاد فضای مناسب و آرام بیرونی برای عملی ساختن شک و فعالیت معرفتی مورد نیاز (همان، ص ۴۳، ۴۲، ۳۴، ۳۳، ۲۹).

تقید دکارت به روش خود در تأملات فلسفی خویش

با تأمل در سیر اندیشه دکارت می‌توان به این نکته اذعان داشت که مراحل و محتوای تفکر وی در آثارش، در قالب مراحل روش وی می‌گنجد و فهم می‌شود. دکارت تحقیق خود را از شک آغاز می‌کند و مراحل دیگر روش خود را به کار می‌برد. گام‌ها و مراحل کلی سیر اندیشه دکارتی را می‌توان به این ترتیب بیان داشت:

۱. شک در هر آنچه دلیلی بر تردید در آن وجود تواند داشت: شک در واقعیات بنیادی مانند بدن و اجسام مرکب و بسیط و عناصر اساسی شناخت آدمی یعنی حواس، علوم طبیعی و علوم ریاضی بر اساس امکان رخ دادن عناصری مانند فریب، اشتباه، خواب و فرض شیطان فریبکار.

این مرحله، مرحله تشکیل مسئله است؛ به این معنی که آیا تمام سطوح واقعیت و شناخت مشکوک است؟

۲. تحلیل اجزای مسئله: این مرحله مشتمل بر تحلیل تصویری و تصدیقی است. بدین معنی که معطوف به تعیین و تحلیل و توضیح اجزایی است که حل مسئله در گرو آن است. اجزای اصلی تصویری برای حل مسئله عبارت‌اند از: شک، خود یا من، جسم و خدا به علاوه حوزه‌ای از تصورات از قبیل: شهود، وضوح و تمایز، تصور، تصدیق، حقیقت، خطا، اراده، فاهمه، تخیل و....

اجزای اساسی تصدیقی حل مسئله عبارت‌اند از: تصدیق به وجود و هستی: خود، به شهود، به ملاک وضوح و تمایز، به تصورات با اوصاف خاص، به خدا با ویژگی‌هایی از قبیل عدم تناهی، کمال مطلق، خیرخواهی و نافریبکاری، به فاهمه و تخیل و اراده با اوصاف خاص، به اجسام بسیط و مرکب، به بدن، به اعتبار حواس و....

۳. ترتیب اجزا: تنظیم و ترتیب دقیق اجزای تحلیل شده در قالب کلی عناصر تصویری و تصدیقی و مرتب کردن آنها برحسب رعایت تقدم و تأخر تصویری و تصدیقی در هر مقام: تصورات: ۱. شک؛ ۲. ... ، تصدیقات: ۱. شک می‌کنم پس هستم؛ ۲.
۴. ترکیب اجزا: بیان اجزای معلوم یا معلومات حاصل شده و به عبارت دیگر تحلیل‌ها و استدلال‌ها به صورت خطی و متصل و در ارتباط با هم، براساس ترتیب منطقی آنها یا پیوستن اجزای مرتب شده در مرحله پیشین در قالب یک متن پیوسته و به صورت یک مکتوب واحد که منجر به حل مسئله و ارائه پاسخ می‌شود.
۵. بازدید و ملاحظه بندها یا استقصا: بررسی مراحل پژوهش از ۱ تا ۴ و تکمیل نواقص احتمالی.

نتیجه‌گیری

شک یکی از محورهای مهم فلسفه دکارت است. در عین حال که محققان فلسفه دکارت به آن پرداخته‌اند، اما لازم می‌نماید که جوانب و جنبه‌های متعدد آن مطرح و در مجموع مورد توجه قرار گیرند. این ابعاد و نگاه مجموعی به آنها شک دکارتی را از صرف یک موضوع، اصل محتوایی یا روشی، قاعده، پیش فرض و... فراتر می‌برد و آن را در افق یک «نظریه»، که دارای مفاهیم پایه، اصول و نتایج و جنبه‌های متعدد و خاصی بوده و از دلالت‌های ویژه یک نظریه فلسفی برخوردار است، نمودار خواهد ساخت. به نظر می‌رسد که توجه به جنبه‌های مختلف شک دکارتی و ملاحظه آن در مقام یک نظریه مستقل فلسفی، دیدگاه ما را در مورد فلسفه دکارت کامل‌تر خواهد کرد.

منابع

- اسکروتن، راجر، تاریخ مختصر فلسفه جدید، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- تامسون، گرت، فلسفه دکارت، ترجمه علی بهروزی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، ج ۳، تهران، سمت، ۱۳۸۱.

- _____، فلسفه دکارت (قواعد هدایت ذهن، اصول فلسفه، انفعالات نفس)، ترجمه
منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، الهدی، ۱۳۷۶.
- _____، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، مشهد،
دامون، ۱۳۸۵.
- _____، اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی افضلی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۲، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
- سورل، تام، دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- صانعی دره بیدی، منوچهر، فلسفه دکارت: مقدمه تحلیلی، تهران، الهدی، ۱۳۷۶.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- مجتهدی، کریم، دکارت و فلسفه او، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۲.
- Cottingham, john, *Dictionary of Descartes*, Blakwell, 1993.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.16 / Autumn 2008

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, Ph.D.

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, Ph.D.

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D.; Reza Akbaryan, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Mohsen Javadi, Ph.D.; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, Ph.D.; Hassan Saeidi, Ph.D.; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

Reviewers

Ahmad Ahmadi, Ph.D.; Reza Akbari, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Einollah Khademi, Ph.D. ; Hassan Saeidi, Ph.D. ; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Seyyed Esmail Seyyed Hashemi, Ph.D.; Mohammad Ali Sheykh, Ph.D. ; Seyyed Hamid Talebzadeh Ph.D.; Mahnaz Tavakoli, Ph.D.

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, .Ph.D.

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*'Ayeneh Ma'refat' Office, Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail:ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel**:+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com

www.srlst.com

ABSTRACTS

<i>A Comparative Study of the Philosophical Secondary Intelligible in the Tradition of Islamic Philosophy and Kantian Categories, Ali Fathi</i>	173
<i>An Investigative Look at Allameh Ghazvini's Notations on "The True Nature of the Ultimate Quest in Bringing the Universe into Existence", Amir Shirzad, Ph.D.</i>	174
<i>Meanings of 'Good' and 'Bad' from the Muslim Philosophers' Viewpoint Mohsen Javadi, Ph.D., Qobad Mohammadi Shikh</i>	175
<i>True Happiness from Mulla Sadra's Viewpoint, Mohammad Mohammad Rezaie, Ph.D., Mohammad Qasem Elyasy</i>	177
<i>Light and its Related Topics in Illumination Wisdom and Moulavi's Poems Mahboubeh Abdollahi Ahar</i>	179
<i>The Degree of Conformity between Theologians' Views on the 'Boon Rule' and the Ahl Beyt Narratives (Peace Be Upon Them), Mohammad javad Fallah</i>	180
<i>Reconsidering Descartes' Theory of Doubt, Masoud Omid, Ph.D.</i>	181

۸	بررسی و مقایسه معقولات ثانیه فلسفی در سنت فلسفه اسلامی با مقولات کانتی، علی فتحی
۳۲	پژوهشی در یادداشت علامه رفیعی قزوینی پیرامون «حقیقت غایت مطلوب در ایجاد عالم»، دکتر امیر شیرزاد
۴۸	معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان، دکتر محسن جوادی - قباد محمدی شیخی
۷۹	سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا ^(ره) ، دکتر محمد محمد رضایی - محمد قاسم الیاسی
۱۰۸	نور و مباحث مشترک آن در فلسفه اشراق و شعر مولوی، محبوبه عبدالهی اهر
۱۳۲	میزان انطباق نظرات متکلمان در قاعده لطف با گفتار اهل بیت (علیهم السلام)، محمد جواد فلاح
۱۵۶	بازخوانی نظریه شک دکارت، دکتر مسعود امید

A Comparative Study of the Philosophical Secondary Intelligible in the Tradition of Islamic Philosophy and Kantian categories

Ali Fathi*

Abstract

The issue of explaining the process of knowledge and cognition has been one of the most important concerns of philosophers throughout the history of thought and a source of many differences in opinions and disputes. In a nut shell, it can be said that in the modern era after Descartes and ultimately in Kant, philosophy has been reduced into epistemology and in a sense it has become a synonym to it. A comparative study of the formation of knowledge and/or comparing some of the elements involved in the process can not only reveal the strengths and weaknesses of the two philosophical traditions but it can also pave the way for more research and collaboration for getting at more desirable results. This article is intended to step in this direction through comparing the philosophical secondary intelligible in the context of the tradition of Islamic philosophy with the Kantian understanding categories.

* PhD Student of Western Philosophy of Alamah Tabtabi University
afathi1360@yahoo.com

Key Terms: *logical secondary intelligible, philosophical secondary intelligible, perception, understanding, schematism*

An Investigative Look at Allameh Ghazvini's Notations on "The True Nature of the Ultimate Quest in Bringing the Universe into Existence"

Amir Shirzad, Ph.D.*

Abstract

Allame Rafie Ghazvini has three short Arabic notations on "Alghabasat" written by MirDamad. The first notation is on the theologian's interpretations of the true nature of the ultimate quest in bringing the universe into existence. The God's ultimate quest in bringing the universe into existence has been the subject of discussion in Muslim scholastic philosophy, theosophy and mysticism. Some theologians have denied God's ultimate quest, while some others have proposed that the ultimate quest is to benefit the creatures. Both of these views are criticized by the theosophians.

From the theosophians' point of view denying any ultimate quest would necessitate preponderance without a preponderator and benefiting others would lack the status of purpose. In spite of their agreement on this issue, theosophians differ in their views on ultimate quest. Some have interpreted it as 'divine knowledge of the goodness system, some as the 'holy divine nature' and some others as just 'benevolence and generosity'.

* Razi University
amir shirzad214@yahoo.com

What is common to all these is that all interpretations come down to the true essence of divine unity. The present article intends to investigate this issue consistent with Allameh Rafie Ghazvini's notations.

Key Terms: *ultimate quest, benefiting, creative foreknowledge, self-esteem.*

Meanings of 'Good' and 'Bad' from the Muslim Philosophers' Viewpoint

Mohsen Javadi, Ph.D. *
Qobad Mohammadi Shikhi**

Abstract

The issue of good and bad has been one of the most important issues which has attracted the attention of scholars. The theologians called *Adlieh* insist on the essentiality and rationality of moral goodness and badness of the rational individual's actions. On the contrary *Ashaere* insist on the divinity and legitimacy of such actions. The central question is what Muslim theologians meant by the words 'good', 'bad'; 'essentiality', 'rationality'; and divinity, legitimacy. In this present article, four distinct meanings are attributed to 'Good' and 'bad' and it is demonstrated that the disagreement between the Muslim Philosophers can be traced to the fourth meaning. Therefore, considering the domain of reality (ontology) together with the domain of knowledge (epistemology) the following four probabilities are discussed for the fourth meaning.

- A) 'Good' and 'Bad' are ontologically based on divine will and they will be known by revelation.

* Associate Professor of Philosophy of Qom Unieristy

MOH_JAVADI@YAHOO.COM

** Ph.D. Student of Ferdousi University

- B) 'Good' and 'Bad' are ontologically essentials of the actions and they will be known by revelation.
C) 'Good' and 'Bad' are ontologically based on divine will and they will be known by independent reason.

D) 'Good' and 'Bad' are ontologically essentials of the actions and will be known by independent reason.

Ashaereh support the first option but *Adlieh* support one of the three other options.

Key Terms: *Good and bad, Ashaereh, Mu'tazela, Shiites.*

True Happiness from Mulla Sadra's Viewpoint

Mohammad Mohammad Rezaie, Ph.D.*

Mohammad Qasem Elyasy**

Abstract

Since a long time ago, real happiness along with perfection, good and pleasure has been the subject of discussion among philosophers. Different views have been expressed on these concepts particularly happiness due to their complexity. So far, no criterion has been provided to be used for the evaluation of the multiplicity of views. The present article is an attempt to provide a common ground through exploring the hidden aspects of happiness and revealing its different layers in the context of this world and the hereafter from the perspective of Mulla Sadra. For this purpose, the concept of 'comprehensive happiness' with the approach used by Molla Sardra as the major hypothesis and the concepts of 'material and sensual happiness', 'spiritual happiness' and 'esoteric and internal happiness' as the competing alternative hypotheses are examined and analyzed.

Relying on certain theoretical grounds such as the principality of existence, the gradation of existence, the

* Associate Professor of Tehran University
mmrezaie391@yahoo.com

** Ph.D. Student of Philosophy and Islamic Theology

theory that the soul is originally material but later becomes spiritual, the substantial movement, the free will, the relation between this world and the other world, the unity of soul and its faculties and the unity of knower

and known, the article tries to demonstrate the advantage of Mula Sadra's views over the other theologians' views on the concepts mentioned above.

From Sadra's point of view, happiness is either real or unreal. Each one is either related to this world or to the world after. These four are either related to external senses, internal senses and stimulating faculties or to theoretical and practical intellect. Real happiness goes to human intellect, as the happiness realized through intellect is more perfect, more intense, more inseparable and more inclusive. The happiness realized by theoretical and practical intellect is minimal, middle or maximal.

Key Terms: *happiness, the position of real happiness from Sadra's viewpoint, soul, the next world.*

Light and its Related Topics in Illumination Wisdom and Moulavi's Poems

Mahboubeh Abdollahi Ahar*

Abstract

The basis of illumination wisdom is the supreme light which is considered as the originator of existence. The supreme light is related to the royal and Pahlavi wisdom of ancient Iranians and also the wisdom of ancient Greek. Sohrevardi is considered the reviver of this wisdom in the context of Islamic wisdom and theosophy.

The highly frequent use of the word 'light' and its synonyms in Moulana's poems demonstrates the special position that this word has in his thought system. Accordingly, this article tries to investigate and manifest the content similarities and interrelations in the way light has been used in Sohrevardi's works and Moulana's poems.

Key Terms: *light, illumination wisdom, Moulana's poems, levels of existence, human ranks.*

* Instructor of Payame Noor Tabriz University, Ph.D. student,
Azerbaijan University of Tarbiat Moallem
Abdollahi346@yahoo.com

**The Degree of Conformity between Theologians’
Views on the ‘Boon Rule’ and the Ahl Beyt
Narratives (Peace Be Upon Them)**

Mohammad javad Fallah*

Abstract

The most important rational reason provided for the principle of leadership is the "boon rule". Based on this rule, the imam and his appointment is a boon and the boon is incumbent on God. So the appointment of imam is a boon. In relation to the major premise of this syllogism, there are differences between the Shiites’ and Sunnites’ viewpoints. The minor premise, that is the appointment of imam as a boon, has been explained in different ways. Explaining spiritual perfection, social perfection and the preservation of shariah are some of the statements mentioned under this rule. In this article an attempt has been made to reveal the similarities and differences between the theologians’ view of this rule and the way it is dealt with in the Ahl Bayt narratives in terms of the minor premise using a comparative method of study. The article then tries to use the Ahl Bayt narratives to renovate the “boon rule”.

Key Terms: *boon rule, boon incumbency, imam, imam appointment incumbency.*

* Ph.D. Student of Tehran University
Fallah790@yahoo.com

Reconsidering Descartes ' Theory of Doubt

Masoud Omid, Ph.D.*

Abstract

In the discussion of Descartes' doubt, it is often an emphasis on a few elements or components without a focus on those elements one by one. This article is intended to focus on doubt in Descartes ' philosophy and with an analytical philosophical look on his views and works introduce the different aspects of doubt as they mesh to form a net in his philosophy. To this end, the article deals with a number of elements like definition, criterion, framework, aim, principles, kinds, justification, domain, limits, etc. The purpose is to suggest that through considering these different elements one by one and as a whole we can see Descartes' doubt from the horizon of an independent philosophical theory.

Key Terms: *Descartes' doubt, components of Descartes' doubt, definition, criterion, justification, Descartes' doubt as a philosophical theory.*

* Assistant Professor of Philosophy of Tabriz University
masoud_omid1345@yahoo.com