شناسنامه نشریه

صاحب امتیاز

انجمن علمی-دانشجویی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

مدیر مسئول

هـادی ابـراهیمی

سردبیـر

معصومه رجب نژادیان

طراح و صفحه آراء

معصومه رجب نژادیان

هیئت تحریریه

هادی ابراهیمی

زهرا بنیاد داداش

فهیمه سیدی امراله

محدثه گل احمدی

ملیکا فریادی فرع

شبنم قوجاپور

دوماهنامه انجمن علمی- دانشجویی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

سال اول، شماره چهارم، اسفندماه ۱۴۰۲

فهرست

- سخن سردبیر ۱
- آیا فلسفه غرب متفاوت از فلسفه اسلامی است؟ ۲
- فلسفه و نسبت میان آن با روانشناسی ۶
- عوالم مطرح در فلسفه ۹
- بررسی جبر و اختیار در اندیشه مولانا و تطبیق آن با آیات وحیانی ۱۲
- تبیین عشق در نگاه سهروردی ۲۵
- ابداعات ملاصدرا در فلسفه اسلامی ۲۸
- معرفی کتاب ۳۳

سخن سردبیر

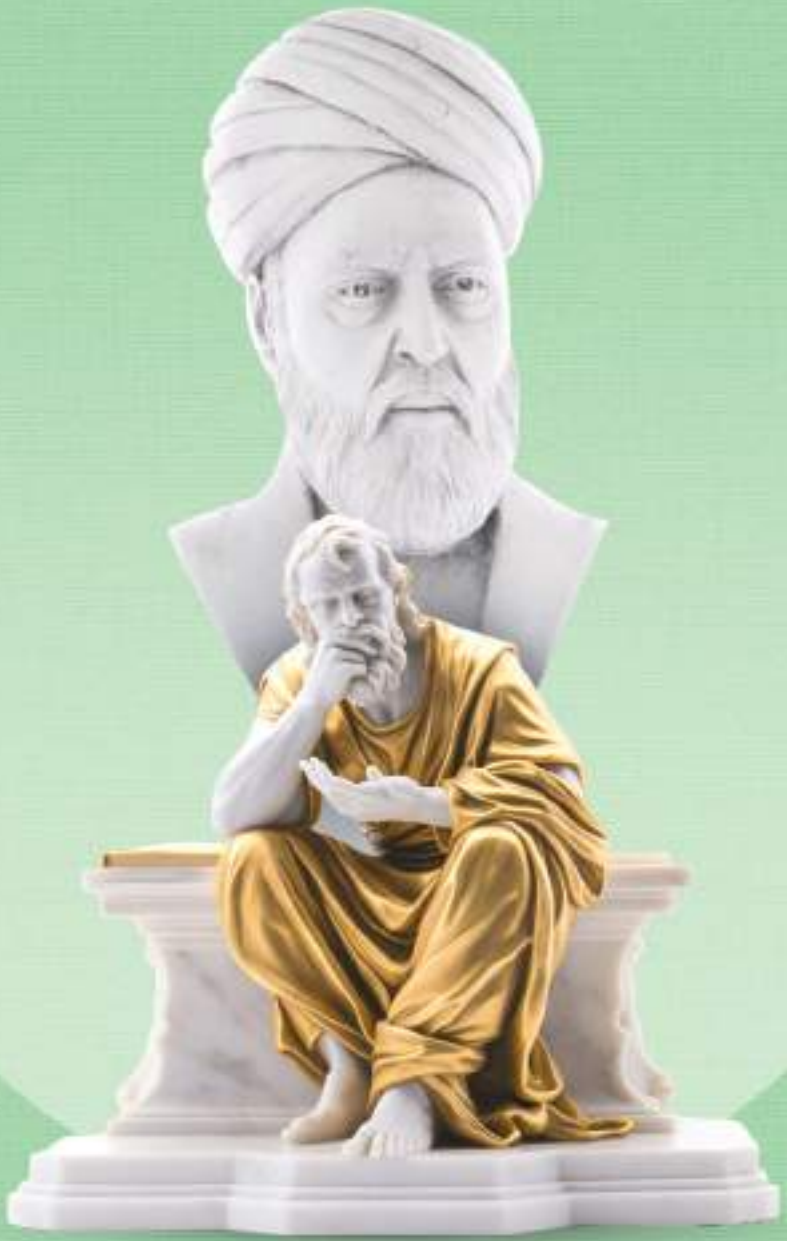
بسم الله الرحمن الرحیم

شماره چهارم نشریه پرتو پندار که با تلاش اعضای محترم هیئت تحریریه آماده گردیده است، در تلاش است که در عین ادامه مطالب مطرح شده در سه شماره پیشین به موضوعاتی جدید همچون جبر و اختیار، ابداعات ملاصدرا در فلسفه اسلامی و... بپردازد و اندیشه هایی بدیع درباب برخی مسائل مورد کند و کاو انسان ها ارائه دهد. امید است این شماره از نشریه پرتو پندار نیز همچون سه شماره پیشین مورد توجه مخاطبان ژرف نگر این نشریه واقع گردد.

معصومه رجب نژادیان

آیا فلسفه غرب متفاوت از فلسفه اسلامی است؟

هـادی ابـــراهیمی
دانشجوی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز



تاریخچه فلسفه غرب

از آن‌جایی که منظور از فلسفه غرب، فلسفه‌ی است که در جهان غرب به وجود آمده، تاریخ فلسفه غرب؛ یعنی تاریخ فلسفه و سیر و تحول اندیشه ها و آراء فلسفی که در این قسمت از کره زمین ایجاد شده است. در تاریخ فلسفه، آنچه در خارج از آسیا و آفریقا پدید آمده باشد، در حیطه فلسفه غرب قرار گرفته و تاریخ آن، تاریخ فلسفه غرب محسوب می گردد. در این مورد فقط یک استثنا وجود دارد: فلاسفه ای را که در دوران آغازین فلسفه، در بخش آسیای صغیر متولد شدند، با این که در قسمت اروپایی نبوده اند، جزو فیلسوفان غربی و فلسفه آن ها را جزو فلسفه غربی به شمار می آورند. به طور کلی تاریخ فلسفه غرب را می توان به چهار دوره اصلی تقسیم نمود. معیار برای این تقسیم، محتوا و روح کلی اندیشه ها و ارتباط آن ها با تاریخ آن دوره است؛ به عبارت دیگر، تاریخ فلسفه غرب رابطه مستقیمی با تاریخ جهان غرب دارد. این دوره ها عبارتند از:

۱- تاریخ فلسفه باستان
۲- تاریخ فلسفه قرون وسطی
۳- تاریخ فلسفه جدید
۴- تاریخ فلسفه معاصر

روند فلسفه غرب، از یونانیان آغاز می شود. فلسفه یونانی پس از آن که در آسیای صغیر طلوع کرد، مشی تکاملی خود را ادامه داد تا این که در دوران دو فیلسوف بزرگ؛ یعنی افلاطون و ارسطو شکوفا شد. پس از آن دو، حوزه های گوناگون فلسفه؛ مانند حوزه رواقی، حوزه اپیکوری، حوزه نوفیثاغوری، نوافلاطونی و... پدید آمدند و تفکر ویژه‌ای از خود به نمایش گذاشتند.

این فلسفه در قرون وسطی با دین مسیحیت درآمیخت. ابتدا فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی در تفکر فلسفی آگوستین و سپس با یاری فلسفه مشائی اسلامی، فلسفه ارسطویی از اندیشه فلسفی توماس آکوئیناس اما اندک اندک فلسفه قرون وسطی و فلسفه با گرایش هستی‌شناسی کنار گذاشته شد و فلسفه معرفت شناسی و شکاکیت معرفتی با تولد فکری دکارت نمایان شد و با روش عقلی تفکرات فلسفی خود را بنیان نهاد. تا این که فلاسفه تجربه گرا؛ مانند جان لاک و هیوم، قدم در عرصه فلسفه گذاشتند و ملاک و حجیت شناخت را به تجربه حسی دانستند و در پی این دیدگاه تجربه گرایانه، به ویژه هیوم و انکار مابعدالطبیعه و دین، از طرف وی و با توجه به تعارض دین و علم، فلسفه دین شکل گرفت و بزرگانی چون شلایرماخر، بحث تجربه دینی را راه انداختند. پس از هیوم، کانت شهیرترین فیلسوف معرفت شناسی با نقد خرد ناب و عقل نظری، عقل نظری را از گردونه فلسفه خارج کرد و تنها به اخلاق و عقل عملی اهمیّت داد. پس از کانت، هگل، شوپنهاور و نیچه با اندیشه های فلسفی خاصی جلوه کردند. تا این که هوسرل، پدیدارشناسی را بنیان نهاد و هایدگر نیز فلسفه وجودی را پایه‌ریزی کرد و با ندای «ای فلاسفه! آن قدر در جهان درونی غوطه ور نشوید و از آن بیرون بیایید و کمی به جهان خارج و هستی برونی توجه کنید»، به همراه این فلسفه وجودی، علم هرمنوتیک و فهم متن را راه انداخت. شاگردان برجسته وی؛ مانند دلتا و پس از او گادامر هرمنوتیک را به اوج خود رساندند و در این بین بحث فهم متون دین داغ شد. امّا در آمریکا نیز اصالت عمل و پراگماتیسم راه افتاد و بزرگانی چون ویلیام جیمز و دیویی ظاهر شدند و با ظهور فرگه و راسل منطق جدید پدیدار شد و شاگرد راسل؛ یعنی ویتگنشتاین با تفکری ژرف، فلسفه زبان را به وجود آورد.



در قرن بیستم نیز بزرگانی چون برگسن اصالت روح و شهود عقلی را قائل شدند و در کنار وی فلسفه عرفان و تجربه های عرفانی، نمایان شد که امروزه یکی از پرطرفدارترین تفکّر و دیدگاه، فلسفه عرفان و بلکه خود عرفان است که سخت متکی به شهود عارفان پیشین و حال جهان است و این خود خبر از هویت فرهنگی و انقلاب فرهنگی جهان می دهد.[1]



۱. ر.ک فلاسفه بزرگ (براین مگی) و تاریخ فلسفه کاپلستون (برگرفته از سایت معارف، پرسمان دانشجویی)

چیستاری فلسفه [۲]

«فلسفه»، رشته یا علمی است که دربارهٔ «وجود» و «استی» و «هستی» بحث می‌کند و به اصطلاح، محدود به ONTOLOGE یعنی «هستی‌شناسی» است. ذات هر اندیشه‌ای، عبارت است از ترکیب شدن آن، با یک هدف. بنابراین، هستی همین که به تصوّر آید، مفهوم جهان غیر قابل تقسیم متصوّر می‌شود، چون هستی متصوّر، مفهوم جهان یکپارچه است. پس هستی راستین، جهان واقعی است و جهان واقعی، دارای وحدتی غیر قابل تقسیم می‌باشد.[۳]

در اصطلاحی حکمی گفته می‌شود: «الحکمة هی بیان احوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه، بقدر الطّاقة البشریّة»[۴].

این، در حقیقت جدّی‌ترین تعریفی است که کسانی چون صدرای شیرازی و سبزواری نیز، از آن به عنوان تعریف جدّی و رسمی «فلسفه و حکمت» دفاع به عمل آورده‌اند. این تعریف، چند نکته را روشن می‌سازد: اوّل اینکه: فلسفه رشته‌ای است که انسان را از احوال موجودات خارجی آگاه می‌سازد. ثانیا: معرفت و اعتبار آن روابط به حسب مطالعات مطابق با واقع است. غالب رئالیست‌ها با این نظریّه موافق هستند. آیا اینکه ویتگنشتاین گفته است:

ما در فلسفه، از گسترهٔ موضوعی، به گستره‌ای دیگر می رویم، از گروهی از کلمات، به گروهی دیگر. بهتر بود کتاب مربوط به فلسفه را، بر حسب بخش‌های «زبان» و «اقسام کلمات» دسته‌بندی می‌کردیم.[۵]

با نظری که می‌گوید:

فلسفه اصلا پایه علوم است... اگر فلسفه نباشد، هیچ علمی نخواهد بود.[۶]

منافاتی ندارد؟ ظاهر امر چنین است، ولی مطمئنا فلسفه در سیر تاریخی خود، از «غرب» به شرق، و از «شرق» به غرب، دچار دگردیسی‌هایی شده است. امروزه شاید فلسفهٔ غرب و شرق، دارای نقاط مشترک برجسته ای باشند که آنها را در برخی از ساحت‌های بنیادین با هم پیوند می‌دهد، ولی در زمان‌هایی پیش این، تنها نقطهٔ اشتراک، عنوان «فلسفه» - بما هو فلسفه - بود و مفهوم لفظی این دو نوع فلسفه.

به صورتی اجمالی، می‌توان گفت: درون‌گرایی که سبب پیچیده شدن ساختمان فلسفهٔ اسلامی و در هم تنیده شدن مباحث ساختاری آن شد، در فلسفهٔ غرب به گسترش حوزه‌های مباحث انجامیده و به جای «عمق»، «تنوع» را به بار آورده است [۷] و در نهایت، نتیجه این شده که: فلسفهٔ غرب، بر خلاف قسیم‌های خود، پا به پای زمان، دست به تغییر موضع و موضوع زده و از ایستگاهی نو به ایستگاهی نوتر و پویاتر شتافته است، ماجرایی که سبب تعامل عملی «فلسفه» و «علوم» گردید و در اثر پیوند با ساختارهای اساسی، در حرکتی زود هنگام، فلسفه‌های مکرّر مضاف را متولّد کرد. این حادثه، در فلسفهٔ شرق و یا فلسفه اسلامی، بسیار دیرتر اتفاق افتاد و سبب شد فلسفه‌های مضاف، با تأخیری بسیار چشمگیر، وارد متن آن گردند که البته باز تفاوت آن با نمونه‌های غربی ملموس و محسوس است.

با این حال، فلسفهٔ اسلامی در حوزهٔ اصول و فروع خویش، دارای دریافت‌های خاص و اصول موضوعه‌ای است که فلسفهٔ غرب، به کلّی فاقد آنهاست و فیلسوفان غربی طبیعتا تا امروز، به برخی از آنها توجّه نیافته‌اند. ریزبینی‌های موجود در فلسفهٔ اسلامی، گاهی تا حد محیّر العقول بودن اوج می‌گیرد و ثمره‌های عقلی فراوان و کم‌نظیری را بر جای می‌گذارد که دارندگان و پیروان فکری و عقیدتی این نظام را در کشف و فهم واقعیّات متافیزیکی، یاری‌های فراوان می‌رساند. بی جهت نیست که می‌بینیم میراث این فلسفه حقایق بنیادین مبدأ و معادی است؛ دو امر مهمّی که فلسفهٔ غرب، همواره از فقدان آن، رنج‌های مفرط می‌برد.

ملا هادی سبزواری در آن گفتار خود که می‌گوید:

الفهلویّون الوجود عندهم حقیقة تشکّک ذات تعم

به مسئلهٔ «تشکیک» اشاره می‌کند: مقول به تشکیک امری است که در فلسفهٔ غرب هنوز هم فهمیده نشده است. این موضوع، مورد اذعان و اعتراف متفکّرین فلسفی غرب قرار گرفته است.[۸]



۲. سبزواری، هادی بن مهدی، مصحح کریم فیضی، مقدمه نویس منوچهر صدوقی سها، ۱۳۸۳ ه.ش، اسرار الحکم فی المفتتح و المختتم، قم - ایران، مطبوعات دینی، جلد ۱، صفحه ۲۰

۳. «فی دویرنگ یا انقلاب در علم» فردریش، انگلس، چاپ اول ۸۲، انتشارات جامی/ ۵۲

۴. «فلسفهٔ تعلیقه» ج ۱/۲۷

۵. «درس گفتارهای زبانی ویتگنشتاین» ترجمهٔ امید مهرگان، چاپ دوم ۱۳۹۱، مؤسسهٔ فرهنگی گسترش هنر/ ۱۳

۶. «آغاز فلسفه، از عقل ناب تا حکمت احکام» گفتگوهائی با دکتر مهدی حائری، چاپ اول ۷۹، نشر فراروان/ ۴۰

۷. بنگرید به: «حمد قیلموف قرن بیستم» نوشتهٔ: استوارت براون، دایان کالینسون و رابرت ویلکنسون، ترجمهٔ مید فرهاد سالار بهزادی، چاپ دوم ۱۳۹۳، انتشارات ققنوس

۸. «تفکّر پویائی، فرهنگ عربی» دیدگاری گوتاس، ترجمه محمد سعید رضایی کاشانی، چاپ اول ۸۶، مرکز نشر دانشگاهی/ ۴۸

محقق داماد گفت: فلسفه اسلامی بیشتر تمرکزش روی بعد متافیزیک است و از بعد متافیزیک جلوتر از فلسفه غرب است ولی از بعد فلسفه دنیایی به این معنا که سر سفره زندگی امروزه ما باشد عقب‌تر از فلسفه غرب است.

زیرا فلسفه اسلامی بیشتر تمرکزش روی بعد متافیزیک است و متافیزیک روی شام و ناهار امروز بشر ترجمه نمی‌شود. اما فلسفه غرب اینگونه نیست. مساله دیگر این است که در اسلام یک بعد فقاهت مطرح شد که سیاست به فقها و متکلمین واگذار شد و فلسفه سیاسی به فقه و کلام منتقل شد اما در مسیحیت اینگونه نشد.



منظور از «فلسفهٔ اسلامی» چیست؟ چه ارتباطی میان فلسفه و اسلام وجود دارد؟ اضافهٔ اسلام به فلسفه چگونه اضافه‌ای است؟

این ترکیب، ترکیب اضافی نیست بلکه از نوع صفت و موصوف است، ولی این اختصاص یا توصیف هیچ دلالتی بر این ندارد که فلسفهٔ اسلامی از محتوای، مثلا، قرآن و سنت اتخاذ شده است، یا از منابع و روش‌های اسلامی محض. این فقط نشانهٔ تاریخی است، یعنی آن فلسفه‌ای که در تاریخ حکومت اسلامی طرح‌شده و مورد بحث و گفتگو قرار گرفته، یعنی فلسفه‌ای که از یونان آمده و درکشورهای اسلامی این‌طور درخشندگی پیداکرده است. فلسفهٔ اسلامی اصالتاً همان فلسفهٔ هلنیکی است و می‌توان گفت سراسر فلسفهٔ اسلامی میراث‌دار فلسفهٔ هلنیکی است که با تفسیرها و ترجمه های فارابی و ابن رشد یا ابن‌سینا توسعه‌یافته و به زبان‌های اسلامی ترجمه‌شده است. پس این اختصاص یا توصیف صرفاً تاریخی است و اختصاص حقیقی نیست. این‌طور نیست که این فلسفه اختصاصی به اسلام داشته باشد. مشابه این لغت در غرب هم به نام فلسفه مسیحی هست، اما فلسفهٔ مسیحیت این‌طور نیست، چون بخشی از آن را از انجیل گرفته‌اند و بخشی دیگر را از میراث فلسفهٔ یونانی اخذ کرده‌اند. مثلاً برخی از متفکران مسیحی مثل اگوستین اصول فلسفهٔ افلاطونی را در تأیید و تبیین مسیحیت به کار می‌برند. و سنت توماس، ارسطو را در مسند مسیحیت کاتولیک می نشاند.



پس اگر بگوییم «فلسفه در اسلام» موجّه تر است؟ بله، فلسفه در اسلام یا در زمان اسلام.[۹]

و در نهایت اصطلاح «فلسفه اسلامی» و «فلسفه غربی» بیشتر جنبه جغرافیایی و مذهبی دارد تا تفاوت بنیادی در ماهیت و قائل به دوگانگی شدن در میان فلسفه اسلامی و فلسفه غربی جز در برخی موارد جزئی نیست و هر دو ریشه مشترکی دارند که در دو منطقه مختلف یعنی شرق و غرب ، در تاریخ مختلف و به دست اشخاص با عقاید و اندیشه های مختلف ایجاد شده اند ولی از یک ریشه سرچشمه می گیرند.



۹. حائری یزدی، مهدی، گردآورنده سید الله نصری، ۱۳۸۴ ه.ش، جستارهای فلسفی، تهران - ایران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران صفحه ۲۸۷

فلسفه و نسبت میان آن با روانشناسی

فهیمه سیدی امراله

کارشناسی فلسفه و کلام اسلامی ورودی ۱۴۰۱



نگاهی کلی به فلسفه

فلسفه از نظر فیلسوف بزرگ ارسطو علم به موجودات میباشد از آن جهت که وجود دارند .(موجود بماهوموجود).

موضوع،روش و هدف این علم چیست؟

هر علمی دارای یک موضوع خاص است برای مثال: موضوع زیست شناسی ،حیات موجودات می باشد ولی فلسفه موضوعش خاص نیست بلکه کلی است و موجودات را از جنبه خاص بررسی میکند،و این جنبه چگونه می باشد؟این جنبه از موجودات همان دارای وجود بودن موجودات است نه اینکه حرکتشان یا رشد آنها چگونه است.

هدف فلسفه؟ شناخت موجودات به نحو کلی و تشخیص آنها که آیا حقیقی هستند یا غیر حقیقی .

روش فلسفه چگونه است؟

در مسائل فلسفی فقط باید به توانایی عقل و استدلال های عقلی تکیه کرد و با تفکر و تعقل و تجزیه و تحلیل دانسته ها به حل مسائل و کشف مجهولات نزدیک شد .

مسائل فلسفی از جهت روش مانند مسائل ریاضی هستند که استفاده از حواس و ابزار به حل آنها کمک نمی کند و فقط با عملیات فکری و استدلالی باید به جواب مسائل دست یافت. روش فلسفه ، عقلی ، استدلالی و قیاسی است.

نگاهی کلی به روانشناسی

روان‌شناسی در تاریخ خود، به گونه‌های متفاوتی تعریف شده‌است. اولین دسته از روان‌شناسان، حوزه کار خود را «مطالعه فعالیت ذهنی» می‌دانستند. با توسعه رفتارگرایی در آغاز قرن حاضر و تأکید آن بر مطالعه انحصاری پدیده‌های قابل اندازه‌گیری عینی، روان‌شناسی به عنوان «بررسی رفتار» جانداران تعریف شد.

روانشناسی دارای هشت شاخه مهم مثل روانشانسی رشد ،سلامت،اجتماعی، کودک،تربیتی،مثبت گرا،شخصیت و بالینی که مهم ترین و محبوب ترین شاخه روانشناسی می باشد.

موضوع روانشناسی چیست؟

روابط بین فردی، تاب آوری روانشناختی تاب آوری خانواده و سایر زمینه‌های روانشناسی اجتماعی.

هدف علم روانشناسی؟

روانشناسی دارای چهار هدف است که اولین هدف آن توصیف کردن رفتار میباشد،بعدی توضیح رفتار و مورد سومی که بسیار مهم است پیش بینی رفتار می باشد و درآخرتغییر رفتار بررسی می شود.

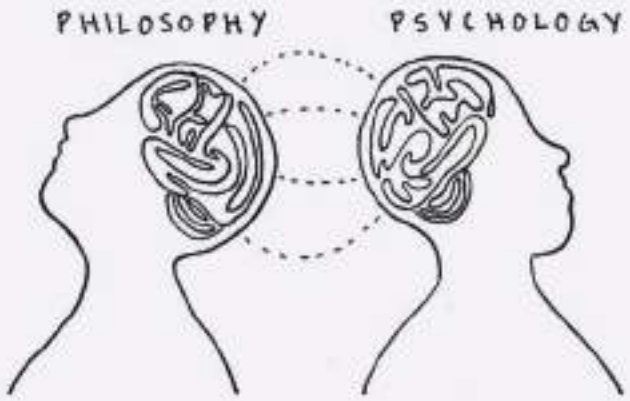
روش روانشناسی چگونه می باشد؟

روش روانشناسی تجربی می باشد زیرا دراین علم ما با حواس پنجگانه سروکار بسیاری داریم و از آزمایشات و مشاهدات برای روش تحقیق در این علم استفاده می شود،و روش آزمایشی مهم ترین روش تحقیق در این علم است.

نسبت میان فلسفه و روانشناسی چگونه است؟

بعد از توضیحاتی مختصر و تفکیکی در مورد این دو علم به بررسی نسبت میانشان می پردازیم.

در مطالب بالا بیان کردیم که روش فلسفه عقلی و استدلالی برعکس روش روانشناسی تجربی بر پایه آزمایش و مشاهده است . در نگاه اول روانشناسی کاملا تجربی به چشم می آید ،اما تحلیل روش شناختی نشان می دهد که روانشناسی آنچنان به فلسفه نزدیک است که نمی توان مکتبی روانشناسی پیدا کرد که از زیر بناهای فلسفه استفاده نکرده باشد و در ثانی قبل از جداسازی این دو علم ،روانشناسی زیر مجموعه فلسفه می بود و از نظر برخی دانشمندان این دو فقط اسمی از یکدیگر تفکیک شده اند.



یکی از افرادی که به یکی بودن فلسفه و روانشناسی اصرارداشت ویلهام وونت استاد فیزیولوژی و آشنا به «روش شناسی علمی» نیز بود. وی معتقد بود: روان شناسی باید در تماس نزدیک با فلسفه پرورانده شود و به رغم اشتیاقش به آزمایش، عقیده داشت که تنها آن دسته از پدیده های ذهنی را که آمادگی پذیرش مستقیم تأثیر فیزیکی دارند، می توان مورد آزمایش قرار داد و تحقیق در فرایندهای عالی ذهنی مثل تفکر و اراده نیازمند استفاده از روش های دیگر می باشد. اما پس از مدتی دیوار جسم و روح از بین رفت و روانشناسی کاملا روش تجربی پیش گرفت.



فلسفه خود را متولی روانشناسی میداند و کاوش های روانشناختی هم با طلوع فلسفه همزمان بوده است و تا قرن ۲۴ در بطن فلسفه رشد یافت.
مسأله «ارتباط نفس و بدن» یا وحدت و کثرت آن ها، اولین و محکم ترین پیوند و اتصال میان فلسفه و روان شناسی را همواره برقرار نموده است.

درست است که روان شناس از عوارض ذاتی روان سخن می گوید و به فعالیت ها و زمینه ها و به عوامل مادی روان می پردازد و قانونمندی های آن ها را از راه های تجربی تبیین می کند، اما یک علم معتبر روان شناسی باید بر مقدّمات و مبانی فلسفی معتبر بنا گردد و با تصدیق به وجود نفس و روان، کار خود را شروع کند و این تنها مبنای منطقی است که دانش معتبر روان شناسی بر آن بنیاد نهاده می شود.

روان شناسی و فلسفه جدایی را کاملاً پذیرفته اند و روان شناسی تحت تأثیر علم و روش شناسی علمی، خود را به ظاهر از قید وابستگی های فلسفی رها ساخته و به صورت علمی مستقل در آمده است و اگرچه روان شناسی خود را از خانواده علوم تجربی می داند و بدین سان، پیوند مجدد با فلسفه آسان نمی نماید، اما این دو تنها اسماً از هم جدا گشته اند و نشانه های فراوانی در دست است که یک دوستی خوب برای هر دو طرف بسیار سودمند خواهد بود؛ زیرا نتایج تحقیقات روان شناسان سبب تکمیل دیدگاه های فلسفی در مورد نفس و بدن می شود و یافته های فلسفی کمک بزرگی به حل مسائل بنیادی روان شناسی می نماید.

اینکه روانشناسی را جدا از فلسفه پنداشته شده است روش متفاوت این دو علم می باشد که بنا بر نظریه هایی اینها بازهم بایکدیگر نسبی نزدیک دارند و حتی اگر روانشناسی در زیر مجموعه خود از فلسفه بهره نبرد فعالیت آن معتبر نمی باشد.
روانشناسی از فعالیت روانی انسان و حیوان بحث می کند ولی فلسفه از آن جهت که اینها آیا وجود دارند یا نه! بین موضوع اینها تفاوت آشکار می باشد ولی چون در متولد شدن باهم و همزمان و در راس هم بوده اند نسبتی وجود دارد.



عوالم مطرح در فلسفه

شبنم قوجاپور
دانشجوی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز



دراین مبحث قصد داریم به معرفی اجمالی عوالم مطرح در فلسفه بپردازیم .
بسیاری از فلاسفه وعرفا هستی را به چند عالم مجزا تقسیم بندی می‌کنند و برای هر کدام اسامی را انتخاب نموده اند ، برای روشن شدن بیشتر موضوع ابتدا بحث معناشناسی کلمه‌ی عالم را بررسی می‌کنیم :

معناشناسی :
بنا به نظری ، کلمه عالم از علامت گرفته شده است ، چون آیت و نشانه ذات و صفات و افعال خداوندی است ؛ ودر تعریف آن گفته‌اند :
« العالم عبارةٌ عما یعلم به الله ».[1]

در اصطلاح فلسفی عالَم به موجود یا موجوداتی گفته می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه خاصی دارند، به گونه‌ای که بر پایین‌تر از خود محیط و نسبت به مافوق خود محاط هستند .
بر اساس نظر اهل عرفان ، هر موجودی از موجودات عالم ، آیت و نشانه اسم خاص و مظهر اسم مخصوص از اسما حق است .
در عین حال ، تحله‌های مختلف معرفتی در مورد حقیقت عالم ، انواع و مراتب آن با اصطلاح‌های خاص خود زبان به گفتگو گشوده‌اند ؛ در عین تفاوت‌هایی که در بیان ویژگی‌های هر یک وجود دارد ، در کلیت مباحث نکته های اشتراکی مهم معناداری وجود دارد که از جمله‌ی آنها مراتبی بودن حقیقت عالم است.[2]

عوالم چهارگانه :
فلاسفه ، عرفا و حکمای اسلامی معتقدند در عالم هستی، چهار عالم کلی وجود دارد که به تناسب شدتِ وجود، ترتیب یافته‌اند.
این عوالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت هستند که به آنها عوالم چهارگانه گفته می‌شود.[3]
حال هر کدام از این عوالم را بررسی خواهیم کرد .

عالم لاهوت :
عالَم لاهوت جهان مختص به خداوند و مرتبه ذات پروردگار است. از دیگر اسامی آن: جهان معنا، عالم امر، عالم غیب، عالم اسما و صفات الهی و... است .
از جمله ویژگی‌های لاهوت در اندیشه اسلامی، خالق و روح عالم ناسوت و منشا عقل و حکمت بودن است. گروهی از مفسران قائلند برخی از آیات قرآنی به عالم لاهوت اشاره دارد. این عالم یکی از مقاصد سفرهای عرفانی سالک معرفی شده و بازتاب فراوانی در عرفان و ادب و شعر داشته است .

عالم جبروت :
این عالم همان عالم آخرت و مقصد حیات دنیایی انسان است ، که از جنس ماورای ماده و برترین و بالاترین مرتبه‌ی جهان هستی است که عالم عقل بدون تصور اجسام و خصوصیات آن است ، بدین جهت به آن عالم عقل و آخرت نیز گفته می‌شود .
برخی این عالَم را مکانی برای ذات و صفات خداوند دانسته‌اند. عالم جبروت به‌عنوان یکی از عوالم خلق شده، پایین‌تر از عالم لاهوت و بالاتر از عالم ملکوت و ناسوت قرار دارد. این عالم به صورت ذاتی همراه تمامی ذرات عالم قرار داشته و بر آن‌ها احاطه دارد و در بزرگی وسعتش، قابل مقایسه با عالم ملکوت و ناسوت نبوده و مبدأ و سبب پیدایش این دو عالم است. تمام امور به صورت اجمالی در این عالم وجود داشته و عالم ملک و ملکوت مکانی برای ظاهر شدن آنها به صورت تفصیلی است .

برای عالم جبروت خصوصیات و ویژگی‌های مختلفی از جمله عدم راهیابی حس، ظهور قیامت کبرا در این عالم، وجود اسماء الهیه و عاری بودن از قوه و استعداد، حرکت و فقدان شکل و صورت، ذکر شده است.

انسان با اطاعت و تبعیت کامل از خداوند، می‌تواند این عالم غیبی را درک کرده و در آن سیر کند؛ همان‌طور که عارفان و سالکان در تلاش هستند تا بدین عالم راه یابند. عالم جبروت در ادبیات و اشعار شاعران بازتاب فراوانی داشته است .

عالم ملکوت :
عالَم مَلَکوت عالم مجردات با امکان تصور شکل و صورت و فاقد حرکت و زمان و تغییر است. این جهان، به‌عنوان یکی از عوالم چهارگانه، در مرتبه‌ای بالاتر از عالم ناسوت و پایین‌تر از عوالم جبروت و لاهوت قرار دارد .
این عالم را عالم برزخ نیز نامیده‌اند ، برزخ به معنای وسط، عالمی بین عالم جبروت و ناسوت است که در آیه ی ۱۰۰ سوره‌ی مومنون به آن اشاره شده :
وَ مِن ورائِهِم برزخٌ الی یوم یُبعثون : و در برابر آنها عالم برزخ است تا روزی که برانگیخته شوند .
همچنین لفظ ملکوت در قرآن چهار بار ذکر شده است. قرآن حضرت ابراهیم (ع) را به‌عنوان یکی از افراد اهل یقین، از کسانی می‌داند که عالم ملکوت را مشاهده کرده است .
حکمای مسلمان مرگ را نقطه اتصال به ملکوت معرفی کرده و جایگاه انسان پس از مرگ را در این جهان دانسته اند .

این عالم به دو قسمت : ملکوت اعلی و ملکوت اسفل تقسیم می‌شود .
ملکوت اعلی عالمِ مجردات ، فرشتگان ، ملائکه ، شیاطین و اجنه است.
ملکوت اسفل عالم صور مقداری همانند وجود انسان‌ها در برزخ و قبر هست.

برای این عالم نام‌های گوناگون فلسفی و عرفانی از جمله عالم معنا ، عالم نفوس ، عالم امر ، عالم مثال ، عالم برزخ و ... ذکر شده است .

عالم ناسوت :
عالَم ناسوت به‌معنای جهان ماده و طبیعت است و اولین عالمی است که انسان در حیات خود تجربه می‌کند .
این عالم، گذرگاهی برای رسیدن به عوالم بالاتر همچون جبروت، ملکوت و لاهوت به شمار می‌رود. عالم ناسوت پایین‌ترین مرحله در سیر کمالی انسان است و تغییر و نیستی از ویژگی‌های بارز آن محسوب می‌شود و همچنین جایگاه شرور و منزل موقت انسان برای رسیدن به کمال و آماده شدن برای انتقال به عالم ملکوت است .[۴]
از اسامی دیگر عالم ناسوت می‌توان به دنیا ، ملک، ماده و... اشاره کرد.

سوالاتی که شاید برایتان پیش بیاید :
شاید برایتان جالب باشد که بدانید خواب یا رویایی که می‌بینیم مربوط به کدام عالم است ؟
خواب در اسلام حرکت روح به سوی عالم ارواح شمرده می‌شود ، روح انسان در حالم خواب قالب برزخی به خود می‌گیرد و عوالمی را سیر می‌کند که در بیداری برایش میسر نیست ،با اینکه جنس خواب‌های ما مادی نیست اما شکل و رنگ و اندازه در آن به نظر می‌رسد به عبارتی خواب‌های ما حدواسطی از مادیت و تجرد است .

بنا بر مطالب ذکر شده عوالمی برتر از عالمی که هم اکنون ما در آن زندگی می‌کنیم وجود دارد . **حال آیا عالمی پایین‌تر از این عالم «ناسوت» وجود دارد؟**
خیر ، چون اولا وجود عالمی پایین‌تر از عالم ناسوت مستلزم این هست که ماده طبیعی قادر به ایجاد یک عالم از عدم محض باشد و به دلایلی ثابت می‌کند که تاثیر جسم و طبیعت از نوع تحریک است نه از نوع ایجاد ، دوما عالم ناسوت عالم قوه ، فعل ، ماده ، صورت ، حرکت ، زمان و مکان است ، موجودی ضعیف‌تر از قوه و ماده قابل تصور نیست که در آنها وجود و عدم آمیخته است .

نحوه‌ی قرارگیری این عوالم چگونه است؟
عالم جبروت احاطه بر عوالم دیگر دارد ، یعنی ما مطابق شکل ۱ همزمان که داخل عالم ناسوت هستیم داخلِ در عالم ملکوت و جبروت نیز هستیم ، و با پایان زندگی در هر کدام از این عوالم پا به عالم دیگری می‌گذاریم .

شکل ۱



تصوری همچون شکل ۲ نیاز مطلقا درست نیست ،زیرا در این صورت نیاز به واسطه‌ای پیدا می‌کنیم که ما را از عالم ناسوت به عالم ملکوت و یا از ملکوت به جبروت ببرد.

شکل ۲



منابع

۱- آشتیانی ، جلال الدین ، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ، ص ۴۴۹
۲- بابایی ، علی [۱۳۹۸] ، سه‌گانه‌های عالم معرفت ، ص۲۴۷، تبریز ، انتشارات گنج حضور
۳- شیروانی ، بستان السیاحه ، [۱۳۱۵] ش، ص ۲۸۶
۴- مطهری ، مرتضی ، آشنایی با علوم اسلامی

بررسی جبر و اختیار در اندیشه مولانا و تطبیق آن با آیات وحیانی

زهرا بنیاد داداش

...



جبر و اختیار از مسایل مهم کلامی ـ دینی است که در عرفان و فلسفه نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. با پذیرش جبر، معمای مسؤولیت انسان و معمای خلق گناه از سوی خدا مطرح می شود و با قبول اختیار (تفویض) معمای محدود شدن قدرت خدا و استثناپذیری، قانون استثنا ناپذیر علیت چهره می نماید.

متکلمان، فلاسفه و عرفا، هر یک با معیارهای خود کوشیده اند به حل معماها نایل آیند. مولانا با نگاهی دیگرگونه به موضوع: اولاً بیان می کند که جبر و اختیار چونان هر مسأله فلسفی دیگر جدلی الطرفین و بحث درباره آن پایان ناپذیر است؛ ثانیاً نشان می دهد که به لحاظ عملی، هر دو مسأله مورد نیاز انسان است و انسان برحسب نیاز خود گاهی بدین و گاهی بدان روی می آورد؛ ثالثاً چون مسأله را از منظر کثرت‌گرایی یا دوگرایی می‌نگرد، چونان یک فیلسوف خردگرای آزاندیش به تبیین و توجیه اختیار می‌پردازد و چون از منظر یک گرایی (وحدت گرایی) به موضوع می‌پردازد، همانند هر عارف وحدت گرا در برابر خود جبری می‌بیند که عین اختیار و برتر از اختیار است و بر آن نام «جبر چو جان» می نهد.

جبر و اختیار، نخست، مسأله‌ای دینی ـ کلامی و سپس مسأله‌ای صوفیانه ـ عارفانه است که دامنه آن به فلمرو فلسفه نیز گسترش یافته و در جنب طرح‌های کلامی ـ دینی و طرح‌های صوفیانه ـ عارفانه ای که از آن بدست داده اند، طرح هایی فلسفی ـ عقلی نیز پیدا کرده است. با پذیرش هر یک از دو نظریه جبر یا اختیار، معماهایی حل می شود و معماهایی در برابر پذیرندگان، شکل می گیرد. کوشش برای حل معماهای بهار آمده از نظریه جبر و نظریه اختیار دیدگاهها یا مکتبهایی را پدید آورده است که از جمله آن ها دیدگاه مولاناست.
بنابراین در ادامه بحث، نخست به طرح معماها می پردازیم و سپس دیدگاه ها یا مکتب ها را با جمال از نظر می گذرانیم تا درآمدی باشد بر نظریه مولانا و آنگاه به طرح و تحلیل نظریه مولانا در باب جبر و اختیار می پردازیم.



۱. طرح معماها

معماها پرسش هایی است بی پاسخ که با پذیرش نظریه جبر، به نوعی و با قبول نظریه اختیار (قَدر)، به گونه ای شکل می گیرد و ذهن جبرگرا یا قَدرگرا (اختیارگرا) را به خود مشغول می دارد. معماها چهار است: دو معما در هیأت دو پرسش، پیش روی جبرگرایان قرار میگیرد و دو معما نیز در قالب دو پرسش ذهن قَدرگرایان را به خود مشغول می دارد:

الف) معمای مسؤولیت و خلق گناه: معماهایی است که پیش روی پذیرندگان نظریه جبر قرار دارد. جبر از دو دیدگاه تفسیر می شود:

۱) از دیدگاه کلامی ـ دینی، جبر، حاصل تفسیری است که متکلمان از توحید افعالی به دست می دهند و اعلام میدارند که بر طبق «توحید افعالی»، هیچ چیز از قبضه قدرت خدا و از قلمرو اراده وی بیرون نیست و خداوند ، آفریدگار تمام موجودات و کردارهای آنان است. و چنین است که انسان و کردارهای او، حتی کردارهای ارادی وی آفریده خداست که: «واللّهُ خَلَقَکُم و ما تَعملونَ: خدا شما و کردارهایتان را آفریده و «لا موثّرَ فی الوجودِ الاّ الله: در پهنه هستی، فاعل و مؤثری جز خدا در کار نیست».
این نکته بایسته توجه و تامل است، که موضوع و مسایل تصوف و عرفان، همان موضوع و همان مسایلی است که در علم کلام مورد بحث و بررسی است ، اما ابزار و روش در تصوف و عرفان با ابزار و روش در علم کلام متفاوت است. بنابراین معمای مسؤولیت و معمای خلق گناه، در حوزه جبر و اختیار، معمایی است که صوفیان و عارفان نیز در حلّ آن تلاش می ورزند.

۲) از دیدگاه فلسفی ـ عقلی، جبر، نتیجه قانون کلی و استثناناپذیر علّیت است که بر طبق آن هیچ رویدادی، از جمله کردارهای نیک و بد انسان از دایره شمول آن بیرون نیست و حاکمیت این قانون، بر تمام رویدادهای جهان، از دیدگاه فیلسوف مسلّم است. بر این بنیاد از هر منظر که بنگریم انسان در انجام دادن کردارهای خود آزاد نیست و از آنجا که آزادی و مسؤولیت لازم و ملزوم است، نمیتوان انسان را مسؤول دانست و او را مورد بازخواست قرار داد و بدو پاداش بخشید یا او را به کیفر رساند؛ چرا که وقتی تمامی رویدادهای جهان مستند به قدرت و اراده الاهی است، بناگزیر علت انجام گرفتن کردارهای نیک و بد انسان نیز اوست. به بیان دیگر خداوند نه تنها آفریدگار صواب که خالق گناه نیز خواهد بود و به کیفر رساندن انسان به سبب کردارهای گناه آلود، عین بیدادگری است. از این دیدگاه و بر این اساس است که

ابن سینا از زبان معترضان می گوید: «اگر کردارهای جزیی انسان نیز جبری است، عقاب برای پیداست که در پی انتفای مسؤولیت اولاً، ارسال رسل و انزال کتب آسمانی چیست؟ معنی نخواهد داشت»؛ ثانیاً ، از خداوند ـ که خیر مطلق است ـ برخلاف اصل سنخیت علت و معلول، شر و گناه نیز صادر می‌شود

ب) محدودیت و استثناپذیری: معمای محدود شدن قدرت بیکران حق تعالی و نیز معمای استثناپذیری قانون کلی و استثناناپذیری علّیت، معماهایی است که با پذیرش نظریه اختیار (تفویض = قُدرگرایی) چهره می نمایند؛ زیرا که: ۱)از دیدگاه کلامی ـ دینی، که بر طبق آن فاعل و آفریدگاری جز خدای یگانه در کار نیست، فاعلی دیگر و آفریدگاری دیگر، که همانا انسان فاعل مختار است، حضور مییابد که میتواند کردارهای ارادی نیك و بد خود را انجام دهد. پذیرش فاعلیت و خالقیت انسان در جنب فاعلیت و قادریت خدا، به معنی محدود شدن قدرت بیکران خدا و بیمعنا شدن «توحید افعالی» است. ۲)از دیدگاه فلسفی ـ عقلی، که براساس آن، قانون علیت، کلی و استثناناپذیر است و بر تمام رویدادهای عالم حاکمیت دارد، به قانونی مخدوش و استثناپذیر بدل می شود؛ امری که به هیچ روی با نظام علمی و عقلی سازگار نیست.... و چنین است که دو راه در برابر انسان قرار می گیرد که هر یك ملازم دو دشواری یا دو معمای لاینحل است:

- **راه نخست**، راه برگزیدن جبر؛ راهی که از آن دو معما به بار می آید: ۱) معمای الف: بی معنی شدن مسؤولیت اخلاقی ـ دینی انسان. ۲)معمای ب: خلق بدی ها و آفرینش گناهان از سوی خدا.

راه دوم ، راه انتخاب اختیار (تفویض = قُدر)؛ راهی که از آن نیز دو معما پدیدارمی شود: ۱) معمای ج: محدود شدن قدرت خدا و مخدوش شدن نظریه توحید افعالی از دیدگاه کلامی. ۲) معمای د: استثناپذیری قانون کلی و استثنا ناپذیر علّیت از دیدگاه فلسفی.

با انتخاب هر یک از دو راه، دو معما حل می شود و دو معما باقی می ماند.



جبر و اختیار در مثنوی مولانا:

جبر و اختیار در مثنوی مولانا ، موجب لغزش افهام و اذهان نشود و قدرت خالق را با اختیار مخلوق اشتباه نکنند و نپندارند که بشر در اعمال خود «مجبور» است و هیچ اختیاری ندارد، می‌گوید: «تو ز قرآن باز پرس تفسیر بیت» و بر حسب شعار مذهبی خود که همان «ما رَمَیتَ اذ رَمَیت» است، حالتی مابین جبر و تفویض مطلق را بر می‌گزیند که همان اعتقاد شیعه امامیه است: «لا جبرَ و لا تفویضَ بل أمرٌ بینَ الامرین». بسیاری از فلاسفه اسلامی به ویژه آن گروه که شیعه امامی بوده‌اند از قبیل: خواجه نصیرالدّین طوسی و قطب‌الدّین محمّد رازی در مسأله جبر و اختیار همان مسلک بین‌الامرین و حالت مابین جبر و اختیار را برگزیده‌اند، مخصوصاً گروه متأخّران که پیشوای آن‌ها صدرالمتألهین یعنی ملاصدرای شیرازی «متوفی به سال ۱۰۵۰ ه . ق» است، درین باره با مسلک مولانا که مأخوذ از «ما رَمَیت اذ رَمَیت» باشد، بسیار نزدیک گشته‌اند، آن چنانکه می‌توان گفت: پیرو اندیشه و طرز تفکر او شده‌اند. حاج ملاّ هادی سبزواری «متوفی به سال ۱۲۸۹ ه . ق» که از خواصّ پیروان اندیشه فلسفی ملاّصدرا بود می‌گوید: «الفِعلُ فِعلُ اللهِ وَ هُوَ فِعلُنا». مولانا در مسأله جبر و اختیار بسیار پافشاری کرده به‌طوری که در تمام شش دفتر مثنوی و بیش از همه در دفتر اوّل و پنجم به تفصیل و یا به اختصار درین باب سخن گفته و دلایلی برای اثبات اختیار و ابطال جبر مطلق آورده است. با یک جمع‌بندی کلّی می توان گفت: مولانا در بیان اثبات اختیار و ردّ جبر مطلق به چند دلیل تکیه دارد که عبارتند از:

۱ ـ وجدان بشری، که اختیاری را برای خویش حس می کند.

۲ ـ تردید در بعضی امور که فلان کار را انجام بدهم یا ندهم دلیل آن است که اختیاری را حس می‌کند.

این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم

مولانا در این بیت در مورد جبر و اختیار در مثنوی مولانا اذعان می‌دارد که انسان در امور غیر ممکن حالت تردید پیدا نمی‌کند، مثلا هرگز فکر نمی‌کند که به هوا بپرد یا کوه سنگین را با یک دست از جای برکند، یا در امور تکوینی هرگز به فکر نمی‌افتد که قد خود را بلند کند یا اینکه به جای دو چشم، چهار چشم داشته باشد.

۳ ـ تفاوت آشکاری که بین حرکات غیرارادی و حرکات ارادی است، مانند ارتعاش دست بیماری که رعشه دارد و حرکات دست کسی که در حال نگارش موضوعیست که تمام این حرکات تحت کنترل و اختیار نویسنده است.

۴ ـ امر و نهی، وعده و وعید که در کتب الهی آمده است. اگر فرد اختیار نداشته باشد چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ قوانین وضع شده در جوامع بشری که در آن انسان را موظّف به انجام و رعایت بعضی قوانین و مکلّف به منع انجام بعضی امور می‌نماید، نشانه اختیار بشر در انجام یک‌سری اعمال است.

۵ ـ حالت ندامت و پشیمانی که بعد از انجام اعمال ناشایست در انسان به وجود می‌آید.

۶ ـ حالت خجلت و شرمساری از یادآوری کارهای زشت و اعمال نادرست.

۷ ـ حالت خشم و کینه نسبت به اعمال و گفتار دیگران که اگر آنان را مختار ندانیم، چنین احساسی نداریم.

جبر و اختیار، یک مسأله عقیدتی، دینی، کلامی، فلسفی و علمی است. همه افراد بشر از خردسال تا کهنسال و از شرقی تا غربی، از آغاز تا پایان عالم به نحوی با این مسأله سروکار دارند. همه آنان چه بیدین و چه متدین در مورد این مسأله سخن گفته اند. این که آیا طبیعت را «من» بوجود آوردهام، یا «طبیعت» در «من» تصرف میکند، آیا «من» تاریخ را میسازم، یا تاریخ مرا میسازد، برای همه ملل و افراد بشر مطرح است. بدین ترتیب چگونه میتوان میان جبر و تفویض، میانگینی معقول پدید آورد؟!
پیش از این باید بدانیم که «جبر و تفویض»، چه تفاوتی با «جبر و اختیار» دارد. در مباحث کلامی از «جبر و تفویض» صحبت میشود، در مقابل جبر، اختیار است . یعنی کاری را من میتوانم انجام دهم و هم میتوانم انجام ندهم، اما تفویض چیست؟
متکلمان در این مقوله بسیار سخن گفته اند، لیکن از عهده حل آن بر نیامده اند، درصورتی که این مسأله برای عارفان حل شده است و اساساً آن ها درصدد طرح آن هم بر نیامده اند.
متکلمان معتقدند که «انسان اختیار دارد، لیکن این اختیار را خداوند بدو تفویض کرده است و خود مستقلاً مختار نیست.» حال اگر به انسان اختیار داده شود، چه قدر مختار است؟ این مسأله بسامدی سنگین دارد و برای همه مطرح است. به عنوان مثال، هگل لزوماً یک فیلسوف دینی نیست، لیکن به نوعی می خواهد مسأله جبر و اختیار را حل کند، یعنی آزادی را در «جبر تاریخ» میجوید و جبر تاریخ است که سرانجام به آزادی و آگاهی میرسد. آگاهی، آزادی است. در یک کلام، آن جا که آگاهی است، لازمه لاینفک آگاهی، آزادی است. آزادی، رهاست و به هیچ وجه قید بدان تعلق نمیگیرد، پس ذات آگاهی، آزادیست، یعنی آگاهی عارفانه، خود یک آزادی است، اما چگونه باید به آگاهی رسید.

در مثنوی میخوانیم:
ما همه شیریم، شیران علم
حمله مان پیدا و ناپیداست باد
حمله مان از باد باشد دم به دم
جان فدای آن که ناپیداست باد

مولانا یک جا خودش را شیر علم میداند که حمله او از باد است و تا باد برنخیزد، شیر حمله نمیکند. این چه تصویری است؟!

جای دیگر میگوید:
این که گویی این کنم یا آن کنم
خود دلیل اختیار است ای صنم

این که میگویی این کنم، یا آن کنم، آیا این اختیار، خصلت طبیعت است یا خصلت فکر است؟
اگر خصلت فکر است، پس فکر میتواند کاری انجام دهد.
این مسأله با چند مسأله دیگر در ارتباط است. یعنی مسأله «جبر و تفویض» با مسأله «خیر و شر» گره میخورد و خوبی ها و بدی ها در این جهان با هم مرتبط هستند.
از سوی دیگر بدی ها از کجا آمده است؟ از آن حق است یا غیرحق؟ اگر همه چیز از آن خداست، خدا چگونه شر را آفریده است؟ و این خود مسأله ای سنگین است که گشودن آن آسان نیست.

مسأله «حق و تکلیف» نیز به نوعی با مسأله «جبر و اختیار» ارتباط مییابد. آیا انسانها «حق» دارند یا «مکلف» هستند؟ و میدانیم که این دو یعنی «حق» و «تکلیف» وابسته و ملزم همند. آیا انسان اول «حق» دارد و بعد تکلیف، یا برعکس اول تکلیف، بعد حق، یا این هر دو با هم در آدمی ظهور و بروز دارد؟

مولانا میگوید:
ما نبودیم و تقاضامان نبود
لطف تو ناگفته ما میشنود

یعنی «حق» صدایمان را ناشنیده، میشنید. حال که خداوند بدون تقاضا ما را آفریده و ما خود تقاضایی نداشتیم، آیا باز هم «حق» داریم؟ اگر تقاضا کرده بودیم،

حق داشتیم، ولي ما که تقاضایي نداشتیم، آیا از روي «جود» ما را آفرید یا از روي استحقاق؟
به تعبیر دیگر آیا ما استحقاق داشتیم که خدا ما را بیافریند یا استحقاق نداشتیم و او از روي جود و کرمش ما را آفرید؟
اگر از روي جود و کرمش ما را آفریده است، پس ما چه حقي داریم؟ این مسأله سنگین تر مي شود اگر بگوییم آیا ما «حق» داریم یا مکلفیم؟
اگر در آفرینش، ما را حقي نیست، آیا در زندگي هم ما حق نداریم و این خود مسأله اي دیگر است.

ما که باشیم اي تو ما را جان ،
جان تا که ما آییم با تو در میان
«من» که هستم که مي گویم «من» و «تو» و «تو» و «من»؟!

همین مضمون را شیخ محمود شبستري نیز آورده است:
چنان کان گبر، یزدان و اهرمن گفت همین نادان احمق «او» و «من» گفت
شاید پیچیده ترین مسأله دینی، مسأله جبر و اختیار باشد. فلاسفه اسلامی از دیدگاه مخصوص خود در موضوع جبر و اختیار بررسی کرده اند. متکلمان اسلامی هم با برداشت از قرآن و حدیث به تحقیق در این مسأله می پردازند. متکلمان به سه فرقه تقسیم شده اند:
فرقه عظیمی از اهل سنت به عقیده «جبر» گرایش دارند. این گرایش در اثر انگیزه های سیاسی به عمل آمده است.
فرقه دیگری، بشر را صاحب اختیار و خودکامه می دانند. آنان می گویند که خداوند زمام اختیار بشر را به خود او تفویض فرموده است و به هیچ وجه در کار او دخالت نمی کند. فرقه اول را جَبریه می خوانند، فرقه دوم را مُفَوِّضه می نامند.
در برابر این دو فرقه، دانشمندان شیعه قرار گرفته اند که هر دو عقیده را مردود می شناسند. ایشان با الهام گرفتن از اهل بیت رسول می گویند:
«لا جبرَ و لا تفویضَ بل أمرٌ بینَ الأمرین»
یعنی جبری در میان نیست. تفویض و خودکامگی هم وجود ندارد. بلکه حقیقت در میان این دو مطلب دور می زند. دانشمندان مکتب تشیع همواره از عقیده خود دفاع کرده اند. اما تاکنون بحث و کنکاش در اطراف این مسأله خاتمه نیافته است.
نظر نگارنده این است که درک واقعی این موضوع در گرو درک «مشیت الهی» است. بدون تردید، مشیت الهی علت ایجاد کائنات است. گفتار، کردار و پندار بشر هم از این دایره خارج نیست؛ زیرا افراد بشر خواسته های خود را با مشیت الهی به مرحله اجرا می گذارند. بنابراین قبل از طرح مسأله جبر و اختیار، باید حقیقت «مشیت» را دریابیم. بعد از این که مفهوم مشیت و واقعیت آن روشن شد، مسأله جبر و اختیار به خودی خود حل خواهد گشت. اینک بحث خود را درباره مشیت دنبال می کنیم، باشد که با لطف و عنایت الهی پرده از چهره حقیقت برداشته شود.
آن چه در عالم طبیعت رخ می دهد، نتیجه فعل و انفعال های طبیعی است. این فعل و انفعال در اثر عوامل خلقت و نوامیس طبیعت صورت می گیرد. در واقع فرمول های شیمیایی و فیزیکی و مانند آن جلوه ای است از مشیت خدای بی چون. از این رو که اسرار کائنات و نوامیس طبیعت، همان مشیت و ابداع الهی است. حدود کاربرد آن فرمول ها نیز همان تقدیرات و مقدرات الهی خواهد بود. ذات اقدس احدیّت نوامیس طبیعت را به خودی خود ابداع کرده است. این ابداع مربوط به عالم امر است. در مقابل آن، عالم خلق و ایجاد قرار گرفته که زاییده همین ابداع است. امام صادق(ع) می فرماید:
«خلقَ اللهُ المَشیئَهَ بِنفسِها ثُمَّ خلقَ الأشیاءَ بِالمَشیئَه»
خداوند مشیت را به خودی خود آفرید. آنگاه همه پدیده ها را با مشیت آفرید.
آنچه به خودی خود آفریده، همان فرمول ها است و آنچه بوسیله فرمول ها آفریده، پدیده های عالم طبیعت است.
قرآن مجید هم در این زمینه صراحت کامل دارد، می گوید: ما بشریت را به عالم طبیعت منتقل کردیم. بعد مسابقه ای ترتیب دادیم تا به سوی ما پرواز گیرند. بشر از خود قدرتی ندارد، از این رو ناچار شدیم که عوامل مشیت را چون بال و پر در اختیار آنان بگذاریم؛ تا قدرت تلاش و تکاپو بیابند و آزادانه در مسابقه شرکت کنند.
از جمله، در سوره دهر، آیه های ۲۹ و ۳۰ می گویند:

«إِنَّ هَـٰذِهِ تَذْكِرَةٌ. فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا. وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا؛
سخن ما همه پند و یادآوری است. اینک هر که خواهد، راهی به سوی پروردگارش پیش گیرد و شما نخواهید، جز آن که خدا بخواهد. خدا از دیرباز دانا و کاردان بوده است».

به همین سان ، در سوره تکویر، آیه های ۲۹ - ۲۷ می گوید:

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ. لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ. وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛
این قرآن پند و یادآوری است برای آدمیان: برای هر که خواهد راه راست در پیش گیرد و شما نخواهید، جز آنکه خدا بخواهد، همان پروردگار آدمیان»

۴ ـ امر و نهی، وعده و وعید که در کتب الهی آمده است. اگر فرد اختیار نداشته باشد چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ قوانین وضع شده در جوامع بشری که در آن انسان را موظّف به انجام و رعایت بعضی قوانین و مکلّف به منع انجام بعضی امور می‌نماید، نشانه اختیار بشر در انجام یک‌سری اعمال است.

۵ ـ حالت ندامت و پشیمانی که بعد از انجام اعمال ناشایست در انسان به وجود می‌آید.

۶ ـ حالت خجلت و شرمساری از یادآوری کارهای زشت و اعمال نادرست.

۷ ـ حالت خشم و کینه نسبت به اعمال و گفتار دیگران که اگر آنان را مختار ندانیم، چنین احساسی نداریم.

جبر و اختیار، یک مسأله عقیدتی، دینی، کلامی، فلسفی و علمی است. همه افراد بشر از خردسال تا کهنسال و از شرقی تا غربی، از آغاز تا پایان عالم به نحوی با این مسأله سروکار دارند. همه آنان چه بیدین و چه متدین در مورد این مسأله سخن گفته اند. این که آیا طبیعت را «من» بوجود آوردهام، یا «طبیعت» در «من» تصرف میکند، آیا «من» تاریخ را میسازم، یا تاریخ مرا میسازد، برای همه ملل و افراد بشر مطرح است. بدین ترتیب چگونه میتوان میان جبر و تفویض، میانگینی معقول پدید آورد؟!
پیش از این باید بدانیم که «جبر و تفویض»، چه تفاوتی با «جبر و اختیار» دارد. در مباحث کلامی از «جبر و تفویض» صحبت میشود، در مقابل جبر، اختیار است . یعنی کاری را من میتوانم انجام دهم و هم میتوانم انجام ندهم، اما تفویض چیست؟
متکلمان در این مقوله بسیار سخن گفته اند، لیکن از عهده حل آن بر نیامده اند، درصورتی که این مسأله برای عارفان حل شده است و اساساً آن ها درصدد طرح آن هم بر نیامده اند.
متکلمان معتقدند که «انسان اختیار دارد، لیکن این اختیار را خداوند بدو تفویض کرده است و خود مستقلاً مختار نیست.» حال اگر به انسان اختیار داده شود، چه قدر مختار است؟ این مسأله بسامدی سنگین دارد و برای همه مطرح است. به عنوان مثال، هگل لزوماً یک فیلسوف دینی نیست، لیکن به نوعی می خواهد مسأله جبر و اختیار را حل کند، یعنی آزادی را در «جبر تاریخ» میجوید و جبر تاریخ است که سرانجام به آزادی و آگاهی میرسد. آگاهی، آزادی است. در یک کلام، آن جا که آگاهی است، لازمه لاینفک آگاهی، آزادی است. آزادی، رهاست و به هیچ وجه قید بدان تعلق نمیگیرد، پس ذات آگاهی، آزادیست، یعنی آگاهی عارفانه، خود یک آزادی است، اما چگونه باید به آگاهی رسید.

در مثنوی میخوانیم:

ما همه شیریم، شیران علم
حمله مان پیدا و ناپیداست باد
حمله مان از باد باشد دم به دم
جان فدای آن که ناپیداست باد

مولانا یک جا خودش را شیر علم میداند که حمله او از باد است و تا باد برنخیزد، شیر حمله نمیکند. این چه تصویری است؟!

جای دیگر میگوید:

این که گویی این کنم یا آن کنم
خود دلیل اختیار است ای صنم

این که میگویی این کنم، یا آن کنم، آیا این اختیار، خصلت طبیعت است یا خصلت فکر است؟
اگر خصلت فکر است، پس فکر میتواند کاری انجام دهد.
این مسأله با چند مسأله دیگر در ارتباط است. یعنی مسأله «جبر و تفویض» با مسأله «خیر و شر» گره میخورد و خوبی ها و بدی ها در این جهان با هم مرتبط هستند.
از سوی دیگر بدی ها از کجا آمده است؟ از آن حق است یا غیرحق؟ اگر همه چیز از آن خداست، خدا چگونه شر را آفریده است؟ و این خود مسأله ای سنگین است که گشودن آن آسان نیست.

مسأله «حق و تکلیف» نیز به نوعی با مسأله «جبر و اختیار» ارتباط مییابد. آیا انسانها «حق» دارند یا «مکلف» هستند؟ و میدانیم که این دو یعنی «حق» و «تکلیف» وابسته و ملزم همند. آیا انسان اول «حق» دارد و بعد تکلیف، یا برعکس اول تکلیف، بعد حق، یا این هر دو با هم در آدمی ظهور و بروز دارد؟

مولانا میگوید:

ما نبودیم و تقاضامان نبود
لطف تو ناگفته ما میشنود

یعنی «حق» صدایمان را ناشنیده، میشنید. حال که خداوند بدون تقاضا ما را آفریده و ما خود تقاضایی نداشتیم، آیا باز هم «حق» داریم؟ اگر تقاضا کرده بودیم،

حق داشتیم، ولي ما که تقاضایي نداشتیم، آیا از روي «جود» ما را آفرید یا از روي استحقاق؟
به تعبیر دیگر آیا ما استحقاق داشتیم که خدا ما را بیافریند یا استحقاق نداشتیم و او از روي جود و کرمش ما را آفرید؟
اگر از روي جود و کرمش ما را آفریده است، پس ما چه حقي داریم؟ این مسأله سنگین تر مي شود اگر بگوییم آیا ما «حق» داریم یا مکلفیم؟
اگر در آفرینش، ما را حقي نیست، آیا در زندگي هم ما حق نداریم و این خود مسأله اي دیگر است.

ما که باشیم اي تو ما را جان ،
جان تا که ما آییم با تو در میان
«من» که هستم که مي گویم «من» و «تو» و «تو» و «من»؟!

همین مضمون را شیخ محمود شبستري نیز آورده است:
چنان کان گبر، یزدان و اهرمن گفت همین نادان احمق «او» و «من» گفت
شاید پیچیده ترین مسأله دینی، مسأله جبر و اختیار باشد. فلاسفه اسلامی از دیدگاه مخصوص خود در موضوع جبر و اختیار بررسی کرده اند. متکلمان اسلامی هم با برداشت از قرآن و حدیث به تحقیق در این مسأله می پردازند. متکلمان به سه فرقه تقسیم شده اند:
فرقه عظیمی از اهل سنت به عقیده «جبر» گرایش دارند. این گرایش در اثر انگیزه های سیاسی به عمل آمده است.
فرقه دیگری، بشر را صاحب اختیار و خودکامه می دانند. آنان می گویند که خداوند زمام اختیار بشر را به خود او تفویض فرموده است و به هیچ وجه در کار او دخالت نمی کند. فرقه اول را جَبریه می خوانند، فرقه دوم را مُفَوِّضه می نامند.
در برابر این دو فرقه، دانشمندان شیعه قرار گرفته اند که هر دو عقیده را مردود می شناسند. اینان با الهام گرفتن از اهل بیت رسول می گویند:
«لا جبرَ و لا تفویضَ بَل أمرٌ بینَ الأمرین»
یعنی جبری در میان نیست. تفویض و خودکامگی هم وجود ندارد. بلکه حقیقت در میان این دو مطلب دور می زند. دانشمندان مکتب تشیع همواره از عقیده خود دفاع کرده اند. اما تاکنون بحث و کنکاش در اطراف این مسأله خاتمه نیافته است.
نظر نگارنده این است که درک واقعی این موضوع در گرو درک «مشیت الهی» است. بدون تردید، مشیت الهی علت ایجاد کائنات است. گفتار، کردار و پندار بشر هم از این دایره خارج نیست؛ زیرا افراد بشر خواسته های خود را با مشیت الهی به مرحله اجرا می گذارند. بنابراین قبل از طرح مسأله جبر و اختیار، باید حقیقت «مشیت» را دریابیم. بعد از این که مفهوم مشیت و واقعیت آن روشن شد، مسأله جبر و اختیار به خودی خود حل خواهد گشت. اینک بحث خود را درباره مشیت دنبال می کنیم، باشد که با لطف و عنایت الهی پرده از چهره حقیقت برداشته شود.
آن چه در عالم طبیعت رخ می دهد، نتیجه فعل و انفعال های طبیعی است. این فعل و انفعال در اثر عوامل خلقت و نوامیس طبیعت صورت می گیرد. در واقع فرمول های شیمیایی و فیزیکی و مانند آن جلوه ای است از مشیت خدای بی چون. از این رو که اسرار کائنات و نوامیس طبیعت، همان مشیت و ابداع الهی است. حدود کاربرد آن فرمول ها نیز همان تقدیرات و مقدرات الهی خواهد بود. ذات اقدس احدیّت نوامیس طبیعت را به خودی خود ابداع کرده است. این ابداع مربوط به عالم امر است. در مقابل آن، عالم خلق و ایجاد قرار گرفته که زاییده همین ابداع است. امام صادق(ع) می فرماید:
«خلقَ اللهُ المَشیئَهَ بِنفسِها ثُمَّ خلقَ الأشیاءَ بِالمَشیئَه»
خداوند مشیت را به خودی خود آفرید. آنگاه همه پدیده ها را با مشیت آفرید.
آنچه به خودی خود آفریده، همان فرمول ها است و آنچه بوسیله فرمول ها آفریده، پدیده های عالم طبیعت است.
قرآن مجید هم در این زمینه صراحت کامل دارد، می گوید: ما بشریت را به عالم طبیعت منتقل کردیم. بعد مسابقه ای ترتیب دادیم تا به سوی ما پرواز گیرند. بشر از خود قدرتی ندارد، از این رو ناچار شدیم که عوامل مشیت را چون بال و پر در اختیار آنان بگذاریم؛ تا قدرت تلاش و تکاپو بیابند و آزادانه در مسابقه شرکت کنند.
از جمله، در سوره دهر، آیه های ۲۹ و ۳۰ می گویند:

«إنَّ هَـذِهِ تَذْكِرَةٌ. فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا. وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا؛
سخن ما همه پند و یادآوری است. اینک هر که خواهد، راهی به سوی پروردگارش پیش گیرد و شما نخواهید، جز آن که خدا بخواهد. خدا از دیرباز دانا و کاردان بوده است».

به همین سان ، در سوره تکویر، آیه های ۲۹ - ۲۷ می گوید:
«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ. لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ. وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛
این قرآن پند و یادآوری است برای آدمیان: برای هر که خواهد راه راست در پیش گیرد و شما نخواهید، جز آنکه خدا بخواهد، همان پروردگار آدمیان»

ملاحظه کنید، هر دو آیه بر یک منوال است. می گوید: قرآن وسیله راهنمایی و تنبیه است. دعوت می کند که از راه کج شیطان بازگردید و با در پیش گرفتن راه راست، به ملاقات خدا واصل شوید.

شرح آیات

می گوید: هر کس بخواهد راه خدا در پیش گیرد، قدرت و نیرویی لازم را دارد. زیرا مشیت ما چون بال و پر در اختیار او است. البته غیر از مشیت ما مشیت دیگری وجود ندارد که نیروبخش و قدرت آفرین باشد، ولی همه می توانند از طریق مشیت ما صاحب مشیت شوند و آزادانه به سوی ما پرواز گیرند. از این رو لازم است که حدود مشیت ما را بشناسند و آرزوی خام را با عوامل مشیت اشتباه نکنند.

بکارگیری مشیت

بشر موقعی به خواست و آرزوی خود می رسد که واقعاً از مشیت ما بهره برداری کند. اگر در تشخیص عوامل مشیت اشتباه کند، مشیت او جز آرزوی خام چیز دیگری نخواهد بود.

مثلاً باد و طوفان برای سلیمان مسخر شد. ولی این تسخیر با استفاده از عوامل طبیعت و در محدوده مقدرات الهی، محصور بود. به طوری که اگر در تشخیص خود اشتباه می کرد، وسیله اختراعی او (چتر سلیمانی) بدون انتفاع می ماند.

قرآن مجید می گوید:

«فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ»

باد را مسخر کردیم تا به فرمانش نرم و هموار روان گردد؛ تا آن جا که درست مشخص کرده باشد» (ص/۳۷).

منظور از تشخیص درست این است که میزان فشار هوا را با طول مسیر به مقیاس بگیرد؛ وگرنه در راه خواهد ماند.

مرغ، در آسمان پرواز می کند. برخی بدون حرکت بال ها، برخی با حرکت بال ها به مقصد خود روانند. مردی با خود فکر می کند که تنها ناموس و علتی که مرغان را در فضا نگه می دارد، همان بال و پر پف کرده و متخلخل است. بال و پری چونان بال و پر مرغ تهیه می کند و خود را از بلندی پرتاب می کند. اما سقوط می کند و جان خود را از کف می دهد. این معنی تشخیص نادرست است.

قرآن مجید که می گوید:

«و ما تشاءُونَ إلّا أن يشاءَ اللّهُ» به این گونه مسایل علمی نظر دارد: یعنی باید مشیت خدا را درست بشناسید. اگر مشیت خداوند مسلم و محقق نباشد، مشیت شما چون آرزوی خامی بیش نیست: نه چتر سلیمانی به مقصد می رسد و نه فضانوردان با قلبی سالم به زمین می رسند.

جلوه های مشیت

بشر اینک با رشته ای از اسرار عالم طبیعت آشنا گشته است. در سایه اکتشاف این اسرار، راه آسمان ها باز شده و نیروی اتم در اختیار بشر قرار گرفته است و چه بسا موفقیت های بیشتری در پیش باشد. ولی هیچ گاه بشریت به قدرت مطلقه جهانی دست نخواهد یافت؛ گرچه بر تمام اسرار کائنات واقف گردد. زیرا اسرار مشیت منحصر به همین اسرار طبیعت نیست، بلکه اسرار شگفت تر و عظیم تری وجود دارد که در عالم ماورای طبیعت در کار است و موجودات برتری هستند که از اسرار و نوامیس آن باخبرند.

در این صورت، طبیعی است که بشر در چنگال قدرت ماورای طبیعی، چون گنجشکی اسیر باشد. قرآن مجید در رأس این موجودات از روح القدس یاد می کند. روح القدس بزرگ ترین قدرت جهانی است که با علم و احاطه ای ژرف و عمیق بر تمام اسرار خلقت از پیدا و نهان واقف است و اراده خالق را بدون یک لحظه تردید و تأمل اجرا می کند و بر تمام جن و انس حاکم و فرمانروا است.

موجودات دیگری نیز، در عالم ماوراء الطبیعه وجود دارند که تا حدودی از اسرار خلقت مطلع اند. قرآن مجید از آنان به نام «ملائکه» یاد می کند. آنان با قدرت های متفاوت به کارگزاری عالم خلقت از پیدا و نهان مشغولند و تحت سرپرستی و فرمان روح القدس دستورهای خالق را به مرحله اجرا می گذارند. هم اینهایند که دستورهای عالم غیب را به انبیا و اوصیا الهام می کنند.



موجودات دیگر چطور؟

قرآن مجید از موجودات دیگری هم یاد می کند که در عالم ماوراء الطبیعه به حیات خود ادامه می دهند. این موجودات به نام جن خوانده می شوند. یعنی موجودات پنهانی. طبیعی است که آنان هم به شمّه ای از اسرار عالم خود دسترسی پیدا کرده باشند ، چنان که بشر تا حدی، از اسرار عالم خود باخبر گشته است.

هم اینهایند که گه گاه با افراد بشر تماس می گیرند و قدرت شگفت ماوراء الطبیعه را در اختیار آنان می گذارند.
این موجودات پنهانی در خدمت روح القدس نیستند؛ زیرا این لیاقت را نداشته اند که کارگزار عالم خلقت و یا برنامه ریز مکتب ادیان باشند. از این رو سرخود و رهایند.
تماس گرفتن این موجودات با افراد بشر قدغن اکید دارد و کیفر آن دوزخ است. خصوصاً در صورتی که بشر را اغوا کنند و یا اسرار ماوراء الطبیعه را با مرتاضان هم پیمان خود در میان بگذارند و در نتیجه، معجزه های انبیا را در نظر جهانیان ناچیز و بی مقدار نمایند.

رخصت در مشیت

بنابراین بدیهی است که مشیت پروردگار از پیدا و نهان، مانند خوان گسترده ای در اختیار جهانیان است. جن و انس می توانند از این خوان قدرت بهره مند شوند و بهره مند شدن آنان خود گواه اذن و رخصت پروردگار است؛ وگرنه با قدرت لایتناهای خود، مانع آنان می گشت.
قرآن مجید بر اساس همین معنی که مشیت الهی چون خوان گسترده ای در اختیار همگان است و حتی با اشاره و الهام حق رخصت می یابند که از این نعمت الهی بهره مند شوند، آیاتی نازل کرده است.
بحث کردن از تمام این آیات لزومی ندارد. فقط به این آیه معروف از سوره قدر توجه کنید که می گوید:«تنزّلُ المَلائکهُ وَ الرّوحُ فیها بإذنِ ربّهم مِن کلّ امر؛ در شب قدر، ملائکه و روح القدس با رخصت پروردگارشان فرود می آیند و احکام صادره را ابلاغ می کنند». در صورتی که روح القدس و سایر ملایک با فرمان حق فرود آیند، اذن و رخصت مفهومی نخواهد داشت؛ جز همین اذن و رخصت در بهره یابی از عوامل طبیعت که با چه وسایلی میتوان از کره مشتری تا کره زمین به سرعت پرواز نمود.

کاربرد افراد بشر

نیروی افراد بشر هم در چهارچوب نوامیس طبیعت محدود است. هر عملی که انجام دهند و هر نیتی که در دل بپرورانند، همه با مکانیسم طبیعی بدن و با کمک عوامل خلقت است. بشر نیز با رخصت و اجازه پروردگار از این خوان گسترده قدرت بهره مند می شود و اراده خود را به کرسی می نشاند.
این خود منطق قرآن است که در آیات فراوانی منعکس شده است: از جمله در سوره بقره، آیه ۱۰۲ راجع به ساحران و افسونگران می گوید:
«و ما هُم بضارّین به مِن احدٍ بإذنِ اللهِ؛ آنان، جز با اذن و رخصت پروردگار به کسی ضرر وارد نمی سازند».

اگر منظور از رخصت جز همین رخصت در بهره یابی از اسرار پنهانی باشد، چگونه می توان سحر و افسون گری را محکوم نمود؟ و یا ساحر و کاهن را در شمار کافران محسوب نمود؟
همچنین در سوره نساء، آیه ۶۴ بر اساس همین منطق (مشیت ـ رخصت) می گوید:

«وَ ما أرسَلنا مِن رَسُولٍ إلا لِیُطاعَ بإذنِ اللهِ؛ هیچ رسولی گسیل نکردیم جز برای این که با رخصت پروردگار، مورد اطاعت قرار بگیرد».

اگر رخصت و اذن جز به همین معنی مزبور باشد، چگونه رسول را می فرستند تا مردم جهان را به ایمان دعوت کنند؛ آنگاه برای پذیرش ایمان، اذن و رخصت را شرط می دانند. در سوره بقره نیز در همین زمینه می گوید:

«وَ اللهُ یَدعُو إلی الجَنّهِ وَ المَغفِرَهِ بإذنِه؛ و خدا است که با اذن و رخصت خود، مردم را به سوی بهشت و مغفرت می خواند» (بقره/ ۲۲۱).

آیا خداوند از خودش اذن می گیرد؟ یا این که خداوند دعوت همگانی به عمل آورده، اما پذیرش دعوت را به اجازه خود منوط کرده است؟ ابدا. بلکه خداوند به وسیله رسول خود دعوت عمومی به عمل آورده است و این مردم اند که با اذن و رخصت پروردگار از عوامل مشیت بهره یابی کرده است، راه ایمان و اطاعت می گیرند و یا در دام شیطان گرفتار می مانند. اینک کاربرد افراد بشر و چگونگی تحصیل قدرت و اعمال کردن اراده روشن شده است و این خود زمینه مساعدی را برای قضاوت عادلانه در مسأله جبر و اختیار فراهم آورده است. از این رو به اصل مطلب می پردازیم و عقاید طرفین را به همراه دلیل و برهان هر یک، مورد بحث و داوری قرار می دهیم.

جبر

برخی تصور کرده اند که افراد بشر در مسیر زندگی و انتخاب خوب و بد مقهورانند. این طرز فکر به وسیله فلاسفه یونان باستان عرضه شد و بعدها در میان امت های مختلف رواج گرفت. از جمله سال ها است که در میان امت اسلامی (اهل سنت) رواج کامل دارد.
اعتقاد به جبر ابتدا همراه برخی عقاید شرک (چند خدایی) به سرزمین عربستان رخنه کرد. سران دوره جاهلیت سریعاً به اشاعه آن پرداختند چون بهترین وسیله ای بود که موقعیت آنان را تحکیم می نمود و مانع تعرض و تمرد زیردستان بود. این اعتقاد رفته رفته در قلب همگان راسخ شد و موقعی که اسلام و قرآن بر

علیه مسلک های شرک و قدرت سران به پا خاست. سران کفر با همین حربه اعتقادی، علیه قرآن و اسلام تبلیغ می کردند و شرک و فرآورده های خرافی آن را مولود اراده خداوند معرفی می کردند.
قرآن مجید همواره با این اعتقاد مبارزه کرد و آیات چندی در ردّ اعتقاد «جبر» نازل شد. بالاخره این فکر پوشالی تخطئه شد و اسلام و قرآن پیروز گشت. سران شرک و حامیان مذهب جبر نابود شدند و بقیه ظاهراً به اسلام گرائیدند تا دست کم جان خود را حفظ کرده باشند.
بعد از رحلت رسول خدا ماجرایی گذشت که باز همان سران شرک بر سر کار آمدند. منتها در لباس اسلام و چون از آینده خود و شورش و انقلاب حق جویان بیمناک بودند، برای دفع تعرض، تمرد و پیش گیری از شورش و انقلاب عامه، عقیده به جبر را در میان مردم اشاعه دادند و از صحابه پیامبر کمک گرفتند تا عقیده مأنوس جاهلیت را در لباس قرآن و سنت، جزو عقاید مسلمانان قلمداد کردند.

اختیار

در این میان جمعی بر علیه این اعتقاد (جبر) به پا خاستند. آنان از اختیار مطلق و آزادی بشر حمایت کردند. حامیان این فکر و عقیده، به نام معتزله خوانده می شوند. این جماعت نیز با احادیث جعلی و ضمناً توجیه احادیث جبریان عقیده خود را تایید کردند. ولی عقیده آنان در میان مسلمانان رواج کامل نیافت؛ زیرا نتوانستند معنی مشیت را درک کنند و قهراً در برابر استدلال جبریان که مشیت الهی را علت وجود می شناسند، به زانو درآمدند.

امربین أمرین

در این دوره اختلاف، اهل بیت پیامبر با هر دو عقیده مبارزه کردند. یعنی از آزادی و مسؤولیت بشر حمایت کردند؛ اما نه تا آن حد که از خود مشیتی قدرت آفرین داشته باشند و یا این که از کنترل ذات حق بیرون شده باشند. بلکه اراده و اختیار بشر را در چهارچوب مشیت الهی محدود شناختند. ضمناً با روشن ساختن مفهوم مشیت و اظهار عقیده به «بداء» اساس مذهب جبر را درهم ریختند. اینک شعار شیعیان این است:

«لاجبر و لا تفویض، بل أمرٌ بین الأمرین» (الکافی، ج۱، ص۱۵۵).

منطق اهل بیت در جبر و اختیار

احمد بَرْنطِی از مشایخ و بزرگان علم حدیث است. روزی خدمت امام ابوالحسن علی بن موسی الرضا رسید و مسأله جبر و اختیار را مطرح کرد.
امام فرمود یادداشت کن:
«قالَ اللّهُ تبارکَ و تعالی: یا ابنَ آدمَ، بِمَشیّتی کُنتَ أنتَ الّذی تشاءُ لِنَفسِکَ ما تشاءُ، و بِقُوّتی أدّیتَ إلَیَّ فرائِضی، و بِنِعمَتی قَوِیتَ علی مَعصیتی، جَعَلتُکَ سَمیعاً بَصیراً قَویّاً. ما أصابَکَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ و ما أصابَکَ مِن سَیِّئَةٍ فَمِن نَفسِکَ و ذلکَ أنّی أولی بِحَسَناتِکَ مِنکَ. و أنتَ أولی بِسَیِّئاتِکَ مِنّی. و ذلکَ أنّی لاأُسألُ عَمّا أفعَلُ و هُم یُسألون» «قد نَظَمتُ لک کلّ شَی ء تُریده» «خدای تبارک و تعالی گفته است: ای فرزند آدم، با مشیت من است که تو صاحب مشیت گشته ای و برای خود چیزها می خواهی و با نیرویی که در اختیارت نهاده ام، دستورهای مرا انجام می دهی و با نعمت های من بر عصیان من نیرو گرفته ای. تو را شنوا و بینا و توانا آفریدم. آن چه از نیکی بر تو وارد آید، از جانب خدا است؛ و آن چه بدی بر تو وارد گردد، از سوی تو است. از این رو که من به دست آوردهای نیکت سزاوارترم؛ چون من نیروی مشیت را در اختیارت نهادم؛ و تو به دست آوردهای شومت سزاوارتری، چون نیروی مرا بر خلاف پیشنهاد و راهنمایی من به کار بستی. از این رو من مورد بازخوست نباشم که چرا قدرت و نیرو بخشیدم و همگان بازخواست شوند که چرا با نیروی موهبتی من، نافرمانی کردند» (صحیح الکافی، حدیث ۶۲؛ التوحید، صدوق، ص۳۳۸).

انطباق با عوامل مشیت

اگر خواست بشر با عوامل مشیت منطبق نباشد، قابل وصول نخواهد بود. حتی اگر مقدرات آن عوامل را در نظر نگیرند، یعنی کاربرد آن را به مقیاس نیاورند، در تحصیل نتیجه با شکست مواجه می شوند. چون کاربرد علل و عوامل همان مقدرات الهی است. پس اعمال بشر صددرصد با مشیت حق انجام می گیرد. اما مسؤولیت نیک و بد آن بر عهده بشر است؛ زیرا مشیت الهی در طریق عمل آنان قرار گرفته است؛ درست مانند ابزار و وسایل. از این رو است که باید افعال بشر به خود آنان منسوب باشد.
کاربرد عوامل مشیت در نیروی بدنی انسان نیز قابل توجه است. لذا باید با کمال دقت مورد وارسی قرار گیرد. زیرا اراده بشر، یعنی انتخاب نیک و بد هم مربوط به عوامل درونی انسان است. مغز انسان مجهز به دستگاه های مختلف علمی است: درک می کند؛ می سنجد؛ برآورد می کند و آنگاه انتخاب صورت می گیرد. ولی استفاده از این دستگاه های مختلف با شخص انسان است.

کارنامه اعمال و موضوع جبر و اختیار

اجازه بدهید موضوع مسؤولیت و آزادی را از دیدگاه نامه اعمال بررسی کنیم. قرآن مجید می گوید:«برای هر فردی از افراد بشر یک کارنامه اعمال تشکیل می شود». این مسأله قرآنی چندان شهرت دارد که جزو عقاید ضروری مسلمانان است. تهیه و تنظیم کارنامه بعد از پایان عمل است. اگر افراد بشر مقهور اراده خداوند باشند، اعمال آنان باید قبلاً در دفتر کائنات ثبت شود، تا تخلفی صورت نگیرد. مانند سایر حوادث که قبلاً ثبت و آمار می شوند. از جایی که اعمال بشر بعد از عمل ثبت می شود، قهراً به عنوان گواه و مدرک خواهد بود. این خود دلیل مسؤولیت و آزادی او است.

برای همین است که قرآن مجید، از کارنامه اعمال بشر در مقابل دفتر سرنوشت یاد می کند. به خاطر همین است که می گوید: دفتر سرنوشت جنبه حکم و فرمان دارد. لذا قبلاً تهیه و تنظیم شده است. اما کارنامه اعمال بشر، جنبه سند و مدرک دارد؛ لذا در حین ارتکاب عمل تهیه می شود. از جمله، در سوره یس می گوید:

«هر آینه همین ما هستیم که مردگان را زنده می سازیم و اعمالی که انجام داده اند، همراه آن آثاری که بر اعمالشان مترتب شده، ثبت می کنیم. با آنک ه هر چیز دگر را قبلاً در الگوی آشکاری آمار کرده ایم.» (یس، ۱۲).

از جمله در سوره جاثیه تصریح می کند که این ثبت به صورت نسخه برداری اعمال تنظیم می گردد. متن آیه چنین است:

«هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ: در روز رستاخیز به خطاکاران می گوییم: این است دفتر ما که سخن می گوید به درستی. این ما بودیم که از اعمال شما نسخه برداشته ایم» (جاثیه، آیه ۲۹).

نسخه برداری قهراً مطابق اصل است. از جایی که اصل نسخه همان رفتار و گفتار بشر است، نسخه برداری به صورت فیلم مستند خواهد بود. آن هم فیلم ناطق. این خصوصیات به خاطر این است که سند زنده و گواه قطعی بر اعمال بشر اقامه شود. اگر بشر آزاد و مسؤول نباشد، نیازی به این همه تشریفات نخواهد بود.

این فیلم ناطق و مستند، با یک نوار خودکار تهیه می شود. موقعی که انسان عملی را شروع کند یا سخنی بر زبان براند یا نیتی در دل بپروراند، دستگاه شروع به فعالیت می کند و گفتار و کردار او را دقیقاً ثبت و ضبط می نماید. این نوار فعلاً به گردن انسان الصاق شده است. هرچه انسان کار نیک انجام دهد، در سمت راست او نقش می شود؛ و هرچه کار بد انجام دهد، در سمت چپ او ترسیم می گردد؛ و همین نوار است که روز رستاخیز از دو طرف به صورت طایر، بال و پر می گشاید: اگر پرونده سمت راست قوی باشد، او را به سوی بهشت می برد؛ و اگر پرونده سمت چپ قوی باشد، او را به سوی دوزخ خواهد برد؛ و اگر برابر باشد، تکلیف او قطعی نخواهد بود؛ بلکه بر تپه های اعراف خواهد ماند.

قرآن مجید در سوره اسری می گوید:

«وَ كُلَّ إِنْسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً. اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً؛

و هر انسانی پرونده (طائر)او را به گردنش بستیم؛ و روز رستاخیز طوماری برآریم باز و افراشته و می گوییم: بخوان طومار خود را. امروز حساب رسی خودت کافی است» (اسری آیه ۱۳ و ۱۴).

این نوار خودکار قبل از خلقت بشر وجود نداشته است؛ تا سرنوشت او در آن ثبت شود. بعد از پیدایش هم تنها با اعمال خود او به کار افتاده و مکتوب و ثبت گشته است. بنابراین قهری است که اعمال بشر با آزادی کامل، صورت می گیرد و مسؤولیت او مسلم است. این خود او است که سرنوشت عالم بعدی را از دوزخ و بهشت، با اعمال خود تعیین خواهد کرد.

منطق جبریان

متکلمان اهل سنت با استفاده از مبانی فلسفه می گویند: اعمال بشر، فی حد ذاته. جزو ممکنات است. یعنی نسبت وجود و عدم به آن یکسان است: ممکن است به وجود آید؛ و ممکن است معدوم بماند و به وجود نیاید.

از این رو اگر فرض کنیم که عملی پا به دایره وجود بنهد، بایستی رجحانی در جانب وجود حاصل شود، تا آن عمل ممکن، واجب بالغیر گردد. این رجحان نمی تواند خواست و اراده بشر باشد، چون همین خواست و اراده بشر هم جزو ممکنات است و باید مُرَجّحی در میان باشد که آن را به وجود آورد. پس این مرجّح، تنها خواست و اراده پروردگار است.

این منطق جبریان بر اساس همان اشتباه معروف است که خواست و مشیت الهی را مانند خواست و مشیت خودشان انتخابی و ارادی دانسته اند. در حالی که مطلب چنین نیست. بلکه خواست و مشیت پروردگار همان نوامیس طبیعت است که چون خوان گسترده در اختیار جن و انس قرار گرفته است.

شرح این مطلب گذشت. فکر نمی کنم نیازی به تکرار باشد.

پاسخ قرآن

قرآن مجید، در آیات متعددی متعرض اشتباه آنان شده است. حتی تصریح می کند که مشرکان مکه اعتقاد به جبر را از فلاسفه اقتباس کرده اند و چون حق مطلب را درک نکرده اند، به دروغ پردازی ادامه می دهند؛ از جمله در سوره انعام آیه ۱۴۸ می گوید:

«به زودی مشرکان خواهند گفت: اگر خدا خواسته بود، ما شرک نمی ورزیدیم؛ و نه پدرانمان و نه چیزی را تحریم می کردیم. پیشینیان نیز، با همین بهانه دعوت ما را تکذیب کردند تا آن روز که سطوت ما را چشیدند. بگوی که: آیا سندی از علم و دانش دارید که ارایه نمایید؟ شما از گمان خود پیروی می کنید. شما فقط حدس و تخمین می زنید. بگو که بیان رسا از خدا است. اگر خواسته بود، همگان را رهبری و هدایت می فرمود».

قرآن در پاسخ مشرکان می گوید: «این سخن شما کاملاً صحیح است. «اگر خدا خواسته بود، شما مشرک نمی شدید. ما هم گفته ایم «و لَو شاءَ اللّهُ ما أشرَكُوا » (انعام، ۱۰۷). تا این جا سخن ما و شما یکی است. ولی شما نتیجه می گیرید که «پس خدا خواسته که ما مشرک شده ایم». در حالی که این نتیجه گیری غلط است. یعنی مغالطه ای است که از فلاسفه به ارث برده اید.

مسأله دعوت و شرک

اگر ما خواسته باشیم که شما مشرک شوید، چگونه شما را دعوت می کنیم که دست از شرک بردارید؟ ما نسبت به شرک شما هیچ مشیتی اعمال نکرده ایم. چنان که در هدایت شما مشیتی اعمال نکرده ایم. یعنی ما شما را در انتخاب شرک و توحید مخیر کرده ایم. نه نسبت به شرک شما اعمال نفوذ می کنیم، نه نسبت به هدایت و توحید شما. این است حجت رسا و سند استوار. اگر ادعا دارید که خداوند شما را مجبور به شرک کرده است، اگر ادعا دارید که با إعمال مشیت، طالب شرک شما است، سند خود را ارایه دهید.

خواست خداوند و موضوع جبر و اختیار

مطلب را از نقطه دیگر دنبال می کنیم: قرآن می گوید: خواست ما قابل تخلف نیست. اگر چیزی را بخواهیم حتماً محقق می شود؛ زیرا مشیت ما همان عوامل طبیعت است که برای علیّت کافی است. پس اگر ما چیزی را در وجود بشر بخواهیم، حتماً عملی خواهد بود. اما ناخواستن ما چیزی را اثبات نمی کند. چون ناخواستن ما یعنی به کار نگرفتن عوامل طبیعت. پس اگر ما عوامل طبیعت را به کار نیندازیم، ایجاب نمی کند که سایران عوامل طبیعت را به کار نگیرند. زیرا افراد بشر صاحب اختیاراند. یعنی ما خودمان عوامل طبیعت را در اختیار آنان قرار داده ایم.

البته اگر عوامل طبیعت در اختیار دیگران نباشد، یعنی فقط در انحصار ما باشد، ملازمه قطعی است. چون اگر ما چیزی را نخواسته باشیم، حتماً محقق نخواهد شد. در آن صورت عقیده جبریان صحیح خواهد بود. ولی آن ها چه دلیلی دارند که عوامل طبیعت در انحصار ما است. هیچ دلیلی ندارند. فقط ادعای خود را تکرار می کنند.

«لَو شاءَ اللّه ما أشرَكُوا» ملاحظه کنید، ما در سوره انعام، آیه ۱۰۷ گفته ایم: « و لَو شاءَ اللّه ما أشرَكُوا». «لَو» حرف امتناع است. یعنی: «اگر خدا خواسته بود مشرک نمی شدند. اما خدا نخواست.» یعنی اگر خدا خواسته بود که در اعمال بشر دخالت کند، جبراً وسایل هدایت آنان را فراهم می کرد و علت های گرایش به شرک را مرتفع می کرد. اما خدا امتناع کرد و نخواست که در کار بشر دخالت کند. بلکه خواست ناظر و ممتحن باشد. لذا به دعوت و ارشاد آنان اکتفا کرد. ولی اینان سخن ما را تحریف می کنند. یعنی «لَو» امتناعیه را بر خلاف واقع توجیه می کنند. می گویند: اگر خدا خواسته بود، مشرک نمی شدند. پس خدا خواسته که مشرک شده اند. این خود تحریف حقایق است. چون ترجمه ای که برای آیه مزبور آورده اند، ترجمه «و لَو شاءَ اللّه ما أشرَكُوا» نیست. بلکه ترجمه «لَو لَم یَشاءِ اللّهُ ما أشرَكُوا» است.

جمله دوم است که با همان «لَو» امتناعیه چنین معنی می شود: «اگر خدا نخواسته بود، مشرک نمی شدند. اما خدا خواست، پس مشرک شدند». ولی در قرآن مجید چنین آیه ای وجود ندارد، حتی مشابهی هم برای آن یافت نمی شود.

قرآن مجید در سوره نساء، آیه های ۷۸ و ۷۹ نیز مسأله جبر و اختیار را مطرح کرده است. ابتدا اعتقاد جبریان را نقل می کند. سپس واقعیت عینی را که آزادی و مسؤولیت است، اعلام می دارد. در ضمن، توضیح می دهد که چگونه جبریان، مشیت تکوینی را با خواست ارادی بشر اشتباهی گرفته اند. متن آیه چنین است:

«وَ إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا. مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»

«اگر خیر و برکت به آنان رو آورد، می گویند: از لطف خداست. خدای گیتی چیزی جز خیر و نیکبختی بشر نمی خواهد؛ و اگر سختی و بدبختی به آنان رو کند، می گویند: از شومی تو است که مورد خشم و غضب واقع گشتیم. بگو: هر چه هست از سوی خدا است»

چه عارضه ای رخ داده که این مردم سخن نمی فهمند؟ آری نیک بختی تو از سوی خدا است. اما رنج و سختی تو از سوی خودت خواهد بود. ما تو را به رسالت فرستادیم (نه کفیل نیک بختی). خدا گواه است و گواهی او تنها کافی است».

تحلیل آیات

در آیه اول که گفت: «هر چه هست، از سوی خدا است» مشیت تکوینی و به اصطلاح، عوامل طبیعت را در نظر دارد. در آیه دوم که گفت:«نیک بختی تو از سوی خدا است، اما رنج و سختی تو از سوی خودت خواهد بود». مشیت اختیاری بشر را مورد نظر قرار داده است.

منظور آیه این است که: اگر شما بر اساس مشیت تکوینی فکر می کنید، چرا سرنوشت نیک و بد را از هم جدا می کنید؟ روی این حساب، نیک بختی و بدبختی همه از جانب خدا است. ربطی با محمد یا دیگران نخواهد داشت. اما اگر به مشیت بشر فکر می کنید، روی این حساب، نیکی و سعادت از سوی خدا است، ولی بدبختی و شقاوت از سوی خود شما است؛ نه دیگران. چرا اندیشه خود را درست و صحیح به کار نمی بندید؟ چرا سخن حق را درک نمی کنید؟

مسأله دخالت خداوند در سرنوشت

آری خداوند در سرنوشت عمومی بشر دخالت می کند. دفتر سرنوشت برای همین تنظیم شده است که برنامه های الهی را پیاده کند. گاهی خداوند از عالم غیب لطف و عنایتی می کند، که شما خرم و کامیاب گردید و ضمناً امیدوار. گاهی فشار و بدبختی می آفریند، تا شما از نیروی خودتان مأیوس شوید و خودکامگی را وانهید و از خدای گیتی ترسان و بیمناک شوید.

این سیره و سنت الهی است:

«وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَ السَّيِّئاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»

«این ماییم که مردم را با خوش بختی و بدبختی آزمون می کنیم، باشد که به راه ما بازگردند» (اعراف،۱۶۸).

اما اشتباه نکنید. خداوند در اعمال شما دخالت نمی کند. برای اعمال شما هم دفتری به نام لوح و سرنوشت مکتوب نشده است. این خود شمایید که دفتر اعمال خود را با دست خود می نویسید و تکلیف زندگی آینده را از دوزخ و بهشت تعیین می کنید.



منشاء نیکی و بدی در سرنوشت

پس اگر نیکی و سعادتی حاصل شود، از سوی خدا است. چون خداوند است که وسایل نیک بختی شما را فراهم آورده است؛ وگرنه شما از خود قدرت و تمکنی برای تحصیل سعادت نداشتید؛ و اگر شری دامن گیر شما شود، از سوی خود شما است؛ نه از سوی ما و نه از سوی محمد نماینده ما. بلکه معلوم می شود که شما برنامه های مشیت را صحیح و مثبت انجام نداده اید. چنان که در همین پیکار اُحُد، قبل از این که دشمن را از پا درآورید، به جمع آوری غنائم سرگرم شدید. در نتیجه این سرگرمی، دشمن فرصت یافت و با حمله جدید، دمار از شما برآورد.

مسأله اراده

قرآن مجید تا آن حد بشریت را آزاد و مختار می شناسد که به هیچ وجه مکانیسم فکری و ارادی او را قابل نفوذ نمی داند، حتی برای قدرت های ماوراء الطبیعه. قرآن می گوید: ملائکه فقط می توانند با الهام و اشاره او را متذکر سازند. شیاطین فقط از راه وسوسه او را اغوا می کنند، اما بر اراده و اختیار او مسلط نیستند. حتی پیامبران الهی با همه قدرتی که بر ارواح و نفوس دارند، بر اراده و اختیار او غالب نخواهند شد. قرآن مجید حتی درباره رسول خاتم، سرور انبیا می گوید:

«و لو شاء ربُّکَ لامَنَ مَن فِی الارضِ کُلُّهُم جمیعا. افانتَ تُکرِهُ النّاسَ حتّی یَکُونُوا مؤمنین. و ما کانَ لِنفسٍ اَن تُؤمِنَ اِلّا بِاذنِ اللهِ. و یَجعَلُ الرِّجسَ علَی الّذینَ لایَعقِلُونَ»

«اگر پروردگارت خواسته بود، تمام بشریت و همه آن ها که بر پهنه زمین اند، مؤمن می شدند. ولی نخواست که آنان در اثر مشیت و جبر عوامل ایمان بیاورند. با این وجه، تو می خواهی با اِعمال مشیت خود، مردم را با جبر و اِکراه به سوی ایمان بکشانی؟» مضمون این آیه بسیار جالب است. هر دو مرحله مشیت را متعرض شده است؛ هم مشیت الهی را که عوامل طبیعت باشد.

یعنی مشیت لایتخلّف. هم مشیت و انتخاب بشری. می گوید: هر کاری که در عالم گیتی رخ دهد، در اثر عوامل طبیعت است. این عوامل همان مشیت الهی است. اما اجرای آن به دو صورت انجام می گیرد. یا به وسیله ذات حق اجرا می شود. یا این که رخصت می دهد و دست افراد بشر را باز می گذارد که مشیت الهی را اجرا کنند.

منابع

۱. مقاله مساله جبر و اختیار در اندیشه مولانا، غلامحسین ابراهیمی دینانی.

۲. مقاله دیگرگونه مولانا به مساله جبر و اختیار، اصغر دادبه.

۳. عرفان نظری، جلد ۱، ناهید عبقری.

تبیین عشق در نگاه سهروردی

محدثه گل احمدی
دانشجوی کارشناسی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز



"عشق، جوهر وجودی است که انسان را به درک عمیقی از حقیقت و خداهای الهی می‌رساند." سهروردی



به نظر سهروردی، عشق یکی از شعائر اصلی زندگی است که هدف اصلی آن تحقق عالمانه و وجودی در بین انسان‌هاست. او معتقد بود که عشق یکی از بالاترین و سودمندترین خصلت‌های انسانی است که به انسان کمک می‌کند تا به فراگیری خداوندی برسد. به عبارت دیگر، عشق یکی از واسطه‌هایی است که انسان را به خداوند نزدیک می‌کند و به او امکان می‌دهد که با شناخت رازهای عالم نقش برخی از کیفیات الهی را در خود به ارمغان بیاورد.

سهروردی باور داشت که عشق در سه مرحله تجلی می‌کند. در اولین مرحله، عشق به نحوی از فاصله‌اش با اشیا می‌تواند بروز کند. به طور مثال، عاشقان طبیعت و هنر می‌توانند از زیبایی‌های این دو موضوع لذت ببرند و به آنها استراحت دهند. در این مرحله، شخص نیازی به انتساب یا ملزوم کردن خود با اشیا ندارد و عشق همچنان در حال تجلی است.

در مرحله دوم، عشق به شخصیت‌ها تجلی می‌کند.
در این مرحله، شخص به اشخاص خاصی علاقه‌مند می‌شود و جذبیتی روحی در آنها می‌بیند. عشق در این مرحله از فاصله قابل بروز است و عاشق می‌تواند از ارتباطات صمیمی معنوی در محدوده دادن برخی از شخصیت‌ها بهره‌برده و به خداوند شباهت پیدا کند.

در مرحله سوم و بالاترین مرحله، عشق به خداوند تجلی می‌کند. شخصی که در این مرحله قرار می‌گیرد، عاشق خداوند می‌شود و به خداوندی تعظیم و عبادت می‌کند. در این مرحله، عشق از فاصله خود بروز می‌کند و شخص نیازی به واسطه یا دیگران برای رسیدن به خداوند ندارد. او مستقیماً به خداوند متصل می‌شود و عشقش در تمام وجودش حاکم است.

به طور خلاصه، بر اساس سهروردی، عشق باید به صورت تدریجی از طریق مراحلی به منزلهٔ رژیم زندگی بشری و به ابعاد عالم پیش برود. این روشنمایی می‌تواند به شخص کمک کند تا در مسیری که به روشنی به سمت خداوند پیش برده می‌شود، توسعه و بسط یابد.

عشق از نظر سهروردی بیش از یک احساس یا ارتباط نیز در نظر گرفته می‌شود. او به عشق به عنوان یک وضعیت وجودی اشاره می‌کند که هر انسانی به دنبال آن است. بر اساس نظر سهروردی، عشق یکی از شرایط المحض نفس بشر است که باعث ایده‌آلیستی شدن انسان می‌شود و زندگی را معنادارتر و مفصل‌تر می‌کند.

سهروردی بیان می‌کند که عشق دو نوع است: عشق طبیعی و عشق الهی. عشق طبیعی که به طور غیرادریافتنی در انسان وجود دارد، به معنای تحقق آرزوها و خواسته‌های جسمی و روانی است. این نوع عشق در بدن و روح برویش می‌کند و در طول زندگی انسان تغییرات مختلفی می‌کند.

عشق الهی، از دیدگاه سهروردی، عشقی است که به طور آگاهانه و در جهت تحقق خواسته‌های الهی و عرفانی رخ می‌دهد. این نوع عشق از آگاهی، ارتباط بین انسان و خدا و حاکم بر همه وجود است. عشق الهی به انسان امکان می‌دهد تا به واقعیت همه‌پرسی متصل شود و به درک عمیقتری از خدا و خواسته‌های او برسد.

با توجه به دیدگاه سهروردی، عشق الهی را می‌توان به عنوان هدف اصلی انسان در زندگی در نظر گرفت زیرا توسط آن انسان قادر است به درک عمیقی از خدا و وجودیت خود برسد. عشق الهی به انسان امکان می‌دهد تا از حقیقت عبور کند و مفهوم و معنی وجود را درک کند.

آیا از نظر سهروردی عشق وجود دارد؟

بله، سهروردی معتقد است که عشق وجود دارد. او به عشق به عنوان یکی از شرایط المحض نفس بشر اشاره می‌کند. بر اساس نظر او، عشق علاوه بر احساسی که در دل انسان برویش می‌کند، به عنوان یک وضعیت وجودی نیز در نظر گرفته می‌شود. عشق به طور غیرقابل انکاری بخش جدایی‌ناپذیری از ذات انسان است و زندگی را به شکلی معنادار و زیبا تر می‌کند.

سهروردی با توجه به دیدگاه افلاطون، باور دارد که عشق طبیعی و عشق الهی دو نوع عشق هستند که در انسان

وجود دارند. عشق طبیعی به تحقق آرزوها و خواسته های جسمی و روانی و روابط انسانی اشاره دارد. عشق الهی به عشقی اشاره دارد که از آگاهی و ارتباط بین انسان و خدا و ملاقات همه پرس هستند.

بنابراین، بر اساس دیدگاه سهروردی، عشق وجود دارد و جزئی از وجود انسان است که او را به درک عمیقتری از خدا و وجودیت خود می‌رساند.

سهرودی عشق را ضروری میدانست؟

بله، سهروردی عشق را ضروری می‌دانست. او معتقد بود که عشق یکی از شرایط المحض نفس بشر است و بدون آن انسان نمی‌تواند معنادار و کامل زندگی کند. بر اساس نظر سهروردی، عشق به عنوان یک وضعیت وجودی، ایده‌آلیست‌شدن انسان را امکان‌پذیر می‌کند و وجود را به شکلی عمیقتر و مفصل‌تر تجربه می‌کند. بنابراین، سهروردی عشق را یک ضرورت برای زندگی انسانی می دانست.

سهروردی کدام عشق را برتر میدانست؟

سهروردی به دو نوع عشق اشاره می‌کند: عشق طبیعی و عشق الهی. او عشق الهی را برتر و ارزشمندتر از عشق طبیعی می‌دانست. عشق طبیعی عموماً به تحقق خواسته‌ها و آرزوهای جسمی و روانی انسان مرتبط است، در حالی که عشق الهی به تحقق خواسته‌های الهی و عرفانی مرتبط است. سهروردی معتقد بود که عشق الهی به انسان امکان می‌دهد که به درک عمیقی از خدا و خواسته‌های او برسد و به واقعیت همه‌پرسی متصل شود. این نوع عشق به انسان امکان می‌دهد تا از حقیقت عبور کند و مفهوم و معنی وجود را درک کند. بنابراین، سهروردی عشق الهی را برتر و ارزشمندتر از عشق طبیعی می‌دانست.

سهروردی عشق الهی را لازمه‌ای برای زندگی می‌دانست. بر اساس آرای سهروردی، عشق الهی به انسان امکان می دهد تا به درک عمیقی از خدا و خواسته‌های الهی و عرفانی برسد. این نوع عشق از آگاهی، ارتباط بین انسان و خدا و حاکم بر همه وجود است. سهروردی معتقد بود که عشق الهی به انسان امکان می‌دهد تا از حقیقت عبور کند و مفهوم و معنی وجود را درک کند. به عبارت دیگر، عشق الهی درک عمیقی از جوهر واقعیت و وجود را به انسان می‌بخشد.

بر این اساس، سهروردی عشق الهی را برای زندگی انسانی به عنوان یک لازمه مهم وضعیتی می‌دانست.

از نظر سهروردی عشق را میتوان از زندگی آدمی پاک کرد؟

سهروردی معتقد است که عشق را نمی‌توان از زندگی انسان پاک کرد. او بر این باور است که عشق بخش جدایی‌ناپذیری از ذات انسان است و بدون آن، انسان نمی‌تواند به طور کامل و تمام وجود کند. از دیدگاه سهروردی، عشق یکی از شرایط المحض نفس بشری است که به عنوان یک وضعیت وجودی نیز در نظر گرفته می‌شود. عشق به طور غیرقابل انکاری زندگی را به شکلی معنادار و زیبا تر می‌کند و بخش مهمی از تجربه انسانی است. بنابراین، بر اساس دیدگاه سهروردی، عشق قابلیت پاک شدن یا حذف شدن از زندگی انسان را ندارد.



ابداعات ملاصدرا در فلسفه اسلامی

ملیکا فریاد فرع
دانشجوی کارشناسی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز



چکیده
مسألهٔ اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، روح و اساس و پایه مباحث الهی است و بیشترمشکلات فلسفهٔ ماوراء الطبیعه با این مساله حل شده است.
یک شی نسبت به تحقق یا حتما باید باشد (واجب الوجود) یا حتما نباید باشد (ممتنع الوجود) و یا به بودن و نبودن حالت مساوی داشته باشد (ممکن الوجود) و حتما باید یک وجودی باشد که آن ها را از نبودن خارج کند پس این وجود نمیتواند امری اعتباری باشد چون اصلا اثر ندارد. ماهیت ممکن است و ممکن ماهیت، این در مورد ممکن الوجود ها بود اما در مورد حق تعالی وجود در ذات خداست و اصلا ماهیت ندارد زیرا فوق ماهیت است.
بنابر اصالت وجود معلول بودن و علیت و خارجیت از شئون وجود است و ماهیت صلاحیت موجودیت و علت و معلولیت حقیقی را ندارد.

مقدمه
صدرالدین محمد فرزند ابراهیم معروف به «ملاصدرا» و «صدرالمتالهین» فیلسوف سده ۱۱ هجری و بنیان گذار حکمت متعالیه درسال ۹۷۹ق. در شیراز متولد شد. کارهای او را میتوان نمایش دهنده نوعی تلفیق از هزارسال تفکر و اندیشه اسلامی پیش از زمان او به حساب آورد.
از ابداعات ملاصدرا میتوان به اصالت وجود (که مهمترین است) ، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، اتحاد عقل وعاقل ومعقول و... اشاره کرد.
به دلیل اهمیت فراوان مساله اصالت وجود در فلسفه اسلامی همین را مورد بررسی قرار میدهیم:
مسألهٔ «اصالت وجود» یک مسألهٔ قدیمی و کهن نیست بلکه اصلا قبل از اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم هجری، مسأله‌ای به نام «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» مطرح نبوده است. اگرنگاهی به کتابهای ابن سینا که یک فیلسوف درجه یک است، بیندازیم، نه کلمهٔ «اصالت وجود» و نه کلمهٔ «اصالت ماهیت» و نه یک کلمهٔ دیگری که مفید این معناها باشد پیدا نمی‌کنید آن چیزی هم که ملاصدرا می‌گوید این است که بعضی از حرف هایی که بوعلی گفته است با «اصالت وجود» جور در می‌آید، بعضی از حرفهای دیگر او هم با «اصالت ماهیت» جور در می‌آید. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص۱۹۲)
برخی از حکما مثل بوعلی و خواجه و دیگران از اتباع مشاء معتقد به اصالت وجود بوده‌اند، ولی برخی سخنان آن ها معنای تباین وجودی میدهد که در اصل با اصالت ماهیتی ها فرقی ندارند به همین دلیل در بیشتر مباحث عقلی دچار اشتباه شدند.و ملاصدرا همانطوری که در مبحث وجود دراسفارگفته است، در اوایل نبوغ فکری خود قائل به اصالت ماهیت بوده است در و در این مسأله از استاد خود میرداماد (متوفی ۱۰۴۰ ه. ق) پیروی می‌نموده، ولی بعدها از این قول برگشته و اصالت وجود را اختیار نموده است. (آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۷۸،ص۳۲).

به نظر می‌رسد که ملاصدرا در اصل فرض اصالت وجود که لازمهٔ آن وحدت وجود است از اصالت نور سهروردی کمک گرفته باشد. سهروردی وجود را اعتباری می دانست اما از اینکه اعتباری می دانست نتیجه نگرفته بود که ماهیت اصیل است و ماهیت را مبنای فلسفه خود قرار نداده بود. سهروردی می گوید حکمت اشراق مبتنی بر نور و ظلمت است که ظلمت عدمی است همان عدم نور پس آنچه باقی می‌ماند نوراست (نور معادل بینش) ، وی اجسام را برزخ می‌داند که نه نورند و نه ظلمت.
ملاصدرا می‌گوید: همه چیز وجود است یک مرتبه کامل وجود دارد و آن ، وجود حق است و بقیهٔ مراتب وجودات ممکنه‌اند، و ماهیات از مراتب گرفته می‌شود و چه تعبیر زیبایی دارند: «جهان دریایی از وجود است، این دریا امواج دارد که امواج دریا جدای از دریا نمی‌باشند، موقعی که نسیم بوزد دریا تبدیل به امواج می‌شود و موقعی که دریا آرام شود امواج جزء دریا می‌شوند. این امواج متکثر همه مربوط به دریایند و تکثر آن‌ها یک امر اعتباری است که نسیمی وزیده است و تکثرات به وجود آمده‌اند». این تکثرات ماهیات اند که حدود امواج دریا هستند. (سجادی، جعفر،۱۳۷۹، ص۸۷).



اصالت وجود

ملاصدرا نخستین کسی است که مساله اصالت وجود، و اعتباری بودن ماهیت را، مطرح و برای اثبات آن برهان اورده و اساس فلسفه خویش قرار داده است. (معلمی، ۱۳۹۷، ص۳۱۶)

معنای لغوی اصالت وجود این است که انچه که واقعا در خارج وجود دارد همان «هستی» است و اعتباری بودن ماهیت یعنی حد وجود، در حقیقت ماهیت قالب ذهنی است که واقعیت خارج در آن منعکس میشود. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۹،ج۱، ص۶۴)

نگاهی اجمالی بر اصالت وجود

ملاصدرا می‌گوید انچه متن هستی را پر کرده است نفس هستی است؛ ما بقی مثل جلوه‌ها و اعتباراتی است از هستی که در ذهن ما می‌آید. ما می‌گوییم انسان هست، کتاب هست، و خیال می‌کنیم که آنچه مطابق با واقع است انسان است که دارای صفتی است به نام هستی. کتاب خودش چیزی است با صفتی به نام هستی، در حالی که این طور نیست بلکه هستی وجود دارد؛ آن هستی کتاب که وجود دارد، یک هستی خاصی است و ذهن شما وقتی با آن هستی برخورد می کند، از آن جلوه‌ای پیدا می‌کند و آن نقشی که در ذهن شما می‌آید کتاب (ماهیت) نامیده می‌شود. در واقع نباید بگوییم «کتاب هست»، بلکه اگر بخواهیم حقیقت را بگوییم باید بگوییم:

هستی در یک جا انسان است و در جای دیگر کتاب است. هستی تنوعات مختلفی پیدا می‌کند؛ درست مثل امواج دریا که آب، امواج مختلف پیدا می‌کند، در یک جا این شکل را پیدا می‌کند و در جایی شکل دیگر؛ آن که واقعا وجود دارد خود همین آب دریاست و این رنگ ها و شکل ها به علل خارجی پیدا می‌شوند. (مطهری، ۱۳۷۶، ج۴، ص۱۹۳)

حال میخواهیم با آوردن برهان این مساله را به اثبات برسانیم. از نظر ملاصدرا برهان ممکن الوجود بودن ماهیت مهمترین برهان است:

ماهیت در ذات خود نسبت به بودن و نبودن حالت تساوی دارد و نمی تواند بدون دخالت شی دیگر یکی از آن دو را برای خود رجحان دهد و آن امری که او را از حالت مساوی بودن خارج می کند باید اصیل باشد و این امر وجود نام دارد.



كَيفَ وَ بِالكَونِ عَنِ استِواءِ قَد خَرَجَت قاطِبَةُ الأَشياءِ

شرح: هر موضوعی که بر آن محمولی حمل می‌شود یا این است که آن موضوع در ذات خود استحقاق حمل آن محمول را دارد و در این جهت نیازمند به ضمیمه شدن چیز دیگر نیست و یا آن موضوع آنگاه صلاحیت حمل آن محمول را دارد که یک چیز دیگر همراه او فرض شود. مثلاً «دندان سفید است». در اینجا دندان موضوع است و سفید محمول. و دندان در ذات خود ایجاب نمی‌کند که سفید باشد بلکه دندان ازآن‌جهت استحقاق اتصاف به سفیدی را پیدا کرده است که «سفیدی» عارض بر آن و ضمیمهٔ آن گشته است؛ اما سفیدی در ذات خود سفید است، نه از آن جهت که چیز دیگری به آن ضمیمه شود و با آن اعتبار شده باشد.



نکتهٔ مهم که باید در نظر بگیریم این است که دراین مثال به این کاری نداریم که عروض سفیدی بر دندان نیازمند به یک علت فاعلی هست یا نیست. چون بودن یا نبودن آن فرقی به حال ما ندارد.اکنون می‌گوییم اگر در مسألهٔ «اصالت وجود یا ماهیت» دقت کنیم می‌بینیم که ما در هر موجودی از قبیل انسان، حیوانات، گیاهان و غیره دو چیز تشخیص می‌دهیم: یکی «وجود» که از آن مشتقّی (موجود) می‌سازیم و آن را حمل می‌کنیم و دیگر «ماهیت» یعنی انسان، حیوانات، گیاهان، و غیره. معنی اینکه «آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟» این است که مثلاً در قضیهٔ «انسان موجود است» آیا «انسان» موجود واقعی و حقیقی است یا «وجود»؟ و مساله زمانی صحیح خواهد بود که طرف وجود را انتخاب کنیم، زیرا انسان که ماهیت است در ذات خود نسبتش با وجود و عدم مساوی است، نه استحقاق حمل «موجود» را دارد و نه استحقاق حمل «معدوم» را. انسان آنگاه استحقاق حمل «موجود» را دارد که توأم با وجود در نظر گرفته شود و بر خلاف خود وجود که عین هستی و واقعیت داشتن است؛ و به عبارت دیگر موجودیت از حاقّ ذات وجود انتزاع می شود ولی از حاقّ ذات ماهیت انتزاع نمی‌شود، بلکه از ماهیتِ توأم با وجود انتزاع می‌شود. پس وقتی که می بینیم قاطبهٔ ماهیت ها به سبب وجود از حد استوا - یعنی از حد تساوی نسبت به وجود و عدم - خارج می شوند، چگونه ممکن است وجود اصیل نباشد؟! و این است معنی بیت بالا.(مطهری، ۱۳۷۶، ج۵، ص۲۱۴).

دفع یک شبهه

برخی می گویند ماهیت نه خود به خود و نه با اتصاف به وجود موجود می شود بلکه با انتساب به خدا موجود شده زیرا انسان قبل از اتصاف به خدا معدوم بوده و بعد از ان موجودیت یافته است.

باید در پاسخ به آن ها گفت: ایا بعد از اتصاف به خدا چیزی به ماهیت انسان افزوده شده یا نه؟ اگر بگویند بله چیزی به ان افزوده شده و بعد از آن موجود شده پس حرف ما را قبول کردند که وجود اصیل است، چون آنچه که به ماهیت انسان افزوده شده و باعث موجودیت او شده همان وجود است. اما اگر بگویند چیزی به او افزوده نشده اما تغییری در او حاصل شده این انقلاب در ذات است[1] و انقلاب در ذات محال است پس اصیل بودن وجود ثابت می شود. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۹، ج۱، ص۶۸-۶۹)

یکی دیگر از دلایل اثبات مساله اصالت وجود مجعول بودن وجود است.

قدمای فلسفه و حکمت؛ مانند ابو نصر فارابی و شیخ فلاسفهٔ مشّاء ابو علی و شاگردان او نظیر بهمنیار، ابن مرزبان و ابو العبّاس لوکری که قائل به مجعول بودن ماهیّت و بعضی هم به مجعول بودن صیرورت[2] و به ارتباط آن با غیر از وجود عقیده داشته‌اند؛ انگار هیچ دلیل و برهانی برخلاف خطیب رازی و سیّد سند صدر الدّین دشتکی و ملاّ جلال الدّین دوانی و محمّد ابن احمد خفری در صحّت و سلامت دو روش معروف در نزد حکماء یعنی اصالت ماهیّت و مجعولیّت صیرورت اقامه نکردند، تا پیروان ملاّصدرا باستناد آراء مبرهن و عقل‌پسند آنان کمترین فکری نکرده و در رد نظر آنان برنیایند و آراء جمیع پیروان اصالت ماهیت یا صیرورت از مجعول واقع شدن سنخ وجود؛ به جز روش و مذهبی است که ملاّصدرا و پیروان طی کردن؛ و دلیل باطل بودن مجعول بالذات بودن وجود از نظر کسانی مثل خطیب رازی که معتقد به مجعول بالذّات بودن ماهیّت هستند بدین صورت است که: «اگر تأثیر جاعل و علّت؛ تنها در وجود باشد، و نه در ماهیّت، هرآینه و بتحقیق؛ هرچه معلول چیزی دیگر بوده و آن چیز علّت معلول مزبور گردد؛ در عین حال باید معلول عللی دیگر نیز غیر از علّت خود هم باشد؛ و در نتیجه هرچیزی که علّت چیز دیگر شود؛ تنها علّت همان یک معلول نبوده و باید علّت جمیع اشیاء باشد، و بالمآل، لازم یعنی معلول واقع شدن چیزی از چیز دیگر؛ غیر از علّت خود، و علّت بودن یک چیز برای معلولات دیگری بجزمعلول خود باطل و مردود عقلی است، و در نتیجه، ملزوم آن هم که مجعول و معلول واقع شدن وجود باشد، نیز باطل خواهد بود، و سرانجام وجود، مجعول بالذّات نبوده و باید چیزی دیگر غیر از وجود باشد که آن هم به جز ماهیّت نخواهد بود.»

اما پاسخی که به این نظریه داده شده: وجود در ذات خود حقیقتی است واحد اما با مراتب و تشکیک، و آنگاه این وجود مشکک، میتواند صلاحیت معلول بودن برای هروجودی را داشته باشد، و نمیتوان گفت برای یک وجود به نام معلول صالح است و برای وجود دیگر با همین عنوان صالح نیست؛ و به همین دلیل، وجود، معلول از علّت وجوبی نیست پس باید ماهیّت؛ معلول بالذّات و مجعول باشد و نه وجود؛ و اشکالی که حکماء متقدم داشتند این است که وجود را مشکک نمی دانستند و متوجه این حقیقت نشدند که با اینکه وجود حقیقتی واحد است اما دارای مرتبه و تقدم و تاخر و شدت و ضعف است. (رضا نژاد، غلامحسین، ۱۳۸۷ ،ج۱، ص ۳۸۴ -۳۸۵-۳۸۶)

علامه طباطبایی (ره) نیز با برهان سبر و تقسیم این ادعا را که مجعول واقعی وجود است ثابت کردند :

۱- ماهیت امری است اعتباری یعنی اصلا در خارج تحقق ندارد. امر اعتباری هم نمی تواند مجعول باشد، زیرا معلول حقیقت خود را از علت می گیرد و معلول هم که امری واقعیت دار است. بنابراین آن چه را که علت میدهد اصیل است.

۲- صیرورت معنای نسبی و قایم به طرفین است.

اگر صیرورت اصیل باشد حتما وجود و ماهیت اعتباری خواهد بود، زیرا گفتیم که از این سه فقط یکی اصیل است. یک امر اصیل هم نمیتواند متکی به دو امر اعتباری باشد.

بنابراین نه ماهیت و نه صیرورت نمیتوانند مجعول بالذات باشند. پس نتیجه می گیریم مجعول همان وجود است و با ثابت شدن مجعول بودن وجود اصالت وجود هم اثبات می شود. (علامه طباطبایی، ۱۴۰۱، ج۲، ص ۲۵۸).

---

۱. انقلاب در ذات یعنی یک چیز بدون اینکه تغییری بکند و چیزی بر آن افزوده یا از آن کم شود به چیز دیگری تبدیل شود.

۲. صیرورت همان اتصاف ماهیت به وجود یا موجود شدن ماهیت است و دلیل اینکه صیرورت نمیتواند مجعول شود این است که یک معنای نسبی و قایم به طرفین دارد (علامه طباطبایی، ۱۴۰۱، ج۲، ص ۲۵۸)

۳. این همان وحدت تشکیکی وجود است که از ابداعات ملا صدرا به حساب می‌آید و بدین معناست وجه اشتراک به وجه افتراق بر می‌گردد.

۴. برهان سبر و تقسیم به این صورت است که در مسأله جعل تنها سه احتمال وجود دارد: ۱- آنکه مجعول ماهیت باشد ۲- مجعول صیرورت باشد ۳- مجعول وجود باشد و چون با ادله ای که برای باطل بودن مورد اول و دوم بیان شده احتمال سوم خود بخود ثابت میشود (علامه طباطبایی، بدایه الحکمه، ج۲، ص ۲۵۶)

نتیـجه گیری

نتیجـه ای کـه از ایـن تحقیـق بـه دسـت آمـد ایـن اسـت کـه اگـر وجـود اصیـل نبـود وحـدتی هـم نبـود بـا اصیـل بـودن ماهیـت هیـچ چیـز بـه هیـچ چیـز ربـط نداشـت و نسـبی گرایی محض حاکم میشد.

اگـر بـه یـک چیـز نـگاه کنیـم و دو چیـز بـر ذهـن بیایـد نـمی شـود هـر دو در خـارج اصیـل باشـد بلکـه حتمـا بایـد یکی اصل باشد و دیگری فرع برآن باشد. وقتی به چیزی نـگاه میکنیم، می گوییـم آیـا هسـت؟ ایـن می شـود وجـودی، و اگـر هسـت چگونـه اسـت؟ ایـن می شـود ماهیـتی. پـس بایـد از هسـتی و چگونـگی یـکی اصیـل باشـد و وجـود بـر ماهیت تقدم دارد.

در نهایـت ایـن مسـاله بـه تفکیـک ذهـن و عیـن انجامیـد و اینکـه ماهیـت از سـنخ مفاهیـم انـد و جایـگاه ماهیـت در ذهـن اسـت و در خـارج تحقـق نـدارد. پـس دقـت داشـته باشیم که ماهیت را با واقعیت اشتباه نگیریم.



منابـــع

۱- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، مجموعـه آثـار اسـتاد شـهید مطهـری (توحید)، تهران: صدرا.

۲- معلمی، حسـن/ شیـروانی، عـلی/ میرسـپاه، اکبـر/ قیـومی، محمدباقـر/ سـلیمانی، عسـکری/ دژاکام عـلی/ کاشـفی، محمـد رضـا(۱۳۹۷)، تاریـخ فلسـفه اسلامی، قم: مرکز بیـن المللی ترجمـه ونشر المصطفی(ص).

۳- طباطبایـی، محمـد حسیـن، (۱۳۹۹)، بدایـه الحکمـه، ترجمـه و شرح علی شیروانی، قم: دارالفکر.

۴- مطهـری، مرتـضی، ، (۱۳۷۶)، مجموعـه آثـار اسـتاد شـهید مطهری (شرح منظومه مختصر)، تهران: صدرا.

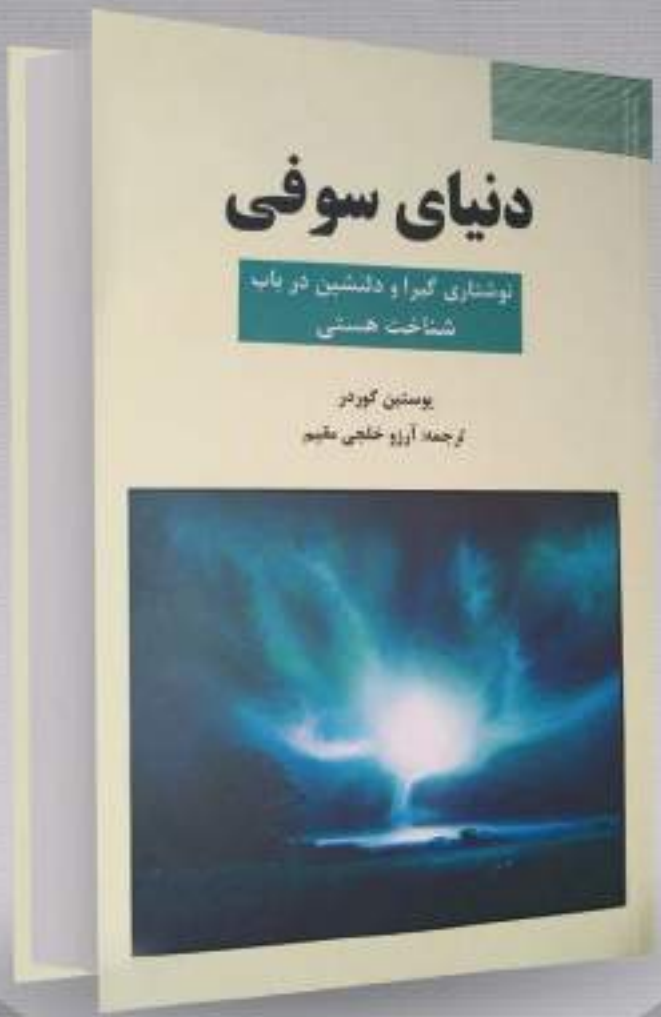
۵- محمـد بـن ابراهیـم ،صدرالدیـن شیـرازی، (۱۳۸۷)، مشـاهد الألوهیة، ترجمه و شرح رضا نژاد، غلام حسین، قم: آیت اشراق.

۶- سجادی، جعفر، (۱۳۷۹)، فرهنـگ اصطلاحـات فلسـفی ملاصـدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۷-آشـتیانی، جلال الدیـن، (۱۳۷۸)، شـرح حـال و آرای فلسـفی ملا صدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

معرفی کتاب

دنیای سوفی



کتاب دنیای سوفی با عنوان انگلیسی SOPHIE'S WORLD کتابی از یوستین گردر، نویسنده نروژی است. این کتاب داستانی درباره تاریخ فلسفه است که به شکل رمان نوشته شده است. یوستین گردر استاد فلسفه در دانشگاه بود و سال‌ها در برگن فلسفه تدریس کرد.
گردر به دنبال متن ساده‌ای بود تا از طریق آن فلسفه را به راحتی به شاگردانش یاد دهد اما چنین متنی نیافت و به همین خاطر خود در صدد نوشتن کتاب دنیای سوفی برآمد. کتابی که در همان چند سال اول انتشار با استقبال بسیار خوبی روبه‌رو شد، به بیش از سی زبان ترجمه شد و تاکنون میلیون‌ها نسخه از آن در سراسر جهان به فروش رفته است.

همان‌طور که در عنوان فرعی کتاب آمده است، این کتاب داستانی درباره تاریخ فلسفه است. در واقع این کتاب با وجود همه‌ی مفاهیم فلسفی که در خود گنجانده است، رمان محسوب می‌شود. رمانی خودآموز درباره تاریخ فلسفه. محبوبیت کتاب هم در همین است که یوستین گردر، مفاهیم را در قالب داستان بیان می‌کند. بنابراین شما با یک کتاب خشک فلسفی با اصطلاحات سنگین روبه‌رو نیستید و می‌توانید لذت خواندن یک رمان خوب را تجربه کنید.

ماجرای این کتاب درباره دختر به نام سوفی است که در آستانه ۱۵ سالگی قرار دارد و خانه آن‌ها بیرون از شهر است. از همان خط اول مشخص است که سوفی ذهن خلاقی دارد و با دوستانش درباره موضوعات مهم بحث و گفت‌وگو می‌کند. یک روز وقتی سوفی از مدرسه به خانه برمی‌گردد، مثل همیشه صندوق پستی را چک می‌کند. اما این بار با نامه ای که برای خود او آمده است غافلگیر می‌شود.....

