

آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره چهاردهم، شماره ۲۵، پاییز - زمستان ۱۳۹۸
نوع مقاله: علمی - پژوهشی

مقایسه تطبیقی مسئله شر

از دیدگاه ابن عربی، ملاصدرا و اسپینوزا*

- رامین گل‌مکانی^۱
- رسول پاداش‌پور^۲
- محمدمهدی سلامی^۳

چکیده

مسئله شر از جمله مسائل مهم فلسفی است که همواره در میان اهل ادیان برای پاسخ به تعارض میان توحید مبدأ صدور اشیاء، و وجود شرور در نظام وجود مطرح بوده است. از طرفی منکران خداوند نیز برای مقابله با اهل ادیان از این مسئله به عنوان دلیلی علیه وجود خداوند استفاده می‌کردند. بنابراین پاسخ به مسئله شر، ذهن هر متفکری را به خود مشغول کرده است. فلاسفه نیز در طول تاریخ، پاسخ‌گویی به این مسئله را از دغدغه‌های فکری خود دانسته و هر یک با توجه به دستگاه فکری خود در صدد حل آن برآمده‌اند. یکی از دیدگاه‌های

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (r_golmakani@yahoo.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (Rasool70.p@gmail.com).

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی (Mahdisalami4794@gmail.com).

مطرح در این باره، عدمی بودن شر است که فیلسوفان معانی مختلفی را از آن اراده کرده‌اند. از جمله افرادی که قائل به عدمی بودن شر شده‌اند، ابن عربی در عرفان نظری و ملاصدرا در حکمت متعالیه هستند. همچنین اسپینوزا نیز به عنوان یکی از فیلسوفان یهودی، قائل به عدمی بودن شر است که هر یک تلقی متفاوتی از عدمی بودن شر دارند. در این مقاله به بررسی و مقایسه دیدگاه این متفکران خواهیم پرداخت و تحلیلی در باب توانایی یا عدم توانایی هر یک نسبت به حل مسئله شر ارائه خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: ابن عربی، ملاصدرا، اسپینوزا، شر، عدمی بودن شر.

مقدمه

شاید بتوان گفت از زمانی که تفکر پیرامون هستی شکل گرفته است، مسئله هر متفکر، اهل اعتقاد، و دینداری این بوده است که نحوه صدور این عالم از مبدأ چگونه بوده است و دیگر اینکه باید ارتباط و سنخیتی بین مبدأ و معالیل باشد یا خیر؟ به هر حال به حکم عقل آنچه از علتی صادر می‌شود، باید مرتبط و مسانخ با معلول خود باشد؛ اگر علت واحد است، معلول آن هم باید واحد باشد؛ اگر کثیر است معلول آن نیز کثیر خواهد بود؛ همچنین است اگر علت موحده خیر است، نباید از آن غیر از خیر صادر شود. متفکری که قائل است در عالم غیر از خیر چیزی تحقق ندارد، ملتزم به مبدأ خیرات می‌شود. در مقابل، کسی که قائل به وجود شرور می‌شود، یا باید بپذیرد که دو مبدأ داریم که یکی سبب ایجاد خیر و دیگری موجد شر است، که نتیجه این قول ثنویت است که با توحید منافات دارد، یا باید قائل شود که همان مبدأ خیر سبب وجود شرور است و این با سنخیت بین علت و معلول ناسازگار است. بنابراین پاسخ گفتن به مسئله شر برای هر فیلسوف موحدهی ضروری است؛ چرا که ایشان خداوند را مبدأ عالم می‌دانند و صدور این شرور از این مبدأ که خیر محض است، مسئله‌ای است که باید بدان پاسخ گفت؛ زیرا تعارض آشکاری بین وحدت مبدأ اشیاء و قول به وجود شرور وجود دارد. عدم تبیین مسئله شر حتی برای برخی از صفات خداوند نظیر علم، قدرت و... اشکال ایجاد می‌کند.

در این مقاله سعی داریم به طور خاص، مسئله عدمی بودن شر را از دیدگاه ابن عربی

و حکمت متعالیه - که شاخص ترین فیلسوفان آن ملاصدرا و سبزواری هستند، از یک سو و اسپینوزا، فیلسوف یهودی تبار قرن هفدهم میلادی در غرب، از سوی دیگر، مورد مقایسه قرار دهیم. پیش از پرداختن به دیدگاه حکمت متعالیه، ابتدا به بررسی دیدگاه مشهور فلاسفه اسلامی قبل از حکمت متعالیه در باب شر می پردازیم و سپس به جهت تأثیر بسزای عرفان در حکمت متعالیه، دیدگاه ابن عربی را در این باب بررسی خواهیم کرد. برای شروع بحث توجه به چند نکته ضروری است:

۱. پیشینه بحث: مسئله شر و بحث در مورد آن از قدیم در بین متفکران مطرح بوده است. فلاسفه یونان باستان به بحث از آن پرداخته اند؛ مانند افلاطون که قائل به عدمی بودن شر شده و ارسطو که با نظریه تقسیم گرایانه در صدد حل آن برآمده است. این مسئله در بین حکماء پهلوی ایران باستان نیز مطرح بوده است و برای حل آن قائل به دو مبدأ برای عالم بودند. حکماء اسلامی مانند ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا نیز تلاش کرده اند شبهه شر را به گونه ای تفسیر کنند که با وجود خداوند و حکمت او منافاتی نداشته باشد. امروزه نیز مسئله شر در بین متفکران مطرح است و حتی کسانی که منکر خدا هستند هم به این مسئله پرداخته و از آن به عنوان قرینه ای علیه وجود خداوند استفاده کرده اند (پترسون، ۱۳۸۹: ۱۸۴).

۲. مفهوم شر: شر به دو معنا اطلاق می شود: معنای اول شر نفسی است و به معنای فقدان کمال می باشد برای موجودی که قابلیت کامل شدن را دارد، که به این معنا شر به جمیع مظاهر قابل اطلاق است؛ چرا که ماسوی الله فاقد کمال مطلق اند. معنای دوم، معنایی قیاسی از شر است که از نسبت و تزاخم و تضاد و تخاصم بین اشیاء در مراتب مادون پیش می آید، که بر طبق مبنای مشهور امری عدمی است و در عرفان منشأ آن را تقابل بین اسماء می دانند.

در نشئه دنیای اشیاء متخاصم که هر یک در حد وجودی خود خیرند، مانع یکدیگر در نیل به کمال خاصی می شوند و از این جهت شر معنا پیدا می کند. بازگشت معنای ثانی به معنای اول است و لذا شر به طور کلی امری عدمی است، بلکه آن گونه که در ادامه روشن خواهد شد، عدم است.

۱. دیدگاه مشهور فلاسفه در باب شر

از جمله قواعدی که در بیان حکما معروف است، تعبیر «الوجود خیر» می‌باشد؛ به این معنا که وجود بما هو وجود و موجود از آن جهت که موجود است، خیر است و هیچ نحوه شریتی ندارد. شرور در نظام عالم، وجود حقیقی ندارند و آنچه در نظر انسان شر تلقی می‌شود، در واقع عدم ملکات وجودی است؛ برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجربید الاعتقاد* می‌گوید: «وجود خیر و عدم شر می‌باشد» (۱۳۹۰: ۳۰). حکما این مسئله را بدیهی می‌دانند و بر آن اقامه برهان ننموده‌اند. در ادامه برای روشن شدن این مسئله، به بیان نظر ابن سینا و شیخ اشراق پرداخته خواهد شد.

۱-۱. دیدگاه ابن سینا در باب شر

ابن سینا پس از اینکه معنای عنایت را بیان کرده است، در مورد چگونگی وقوع شر در قضای الهی می‌گوید: وجود هر شیء به خودی خود، خیر و کمال است، اما همان شیء ممکن است در قیاس با چیز دیگر، شر به حساب آید. وی در پاسخ به این مسئله، طبق روش ارسطویی به حل مسئله پرداخته است؛ به این صورت که موجودات را به پنج قسم تقسیم می‌کند: قسم اول موجودی که به هیچ وجه شری برای آن در نظر گرفته نمی‌شود، قسم دوم موجودی که دارای خیر کثیر و شر اندک می‌باشد. قسم سوم عبارت است از موجودی که خیر و شر آن برابر است، قسم چهارم موجودی است که شر آن غالب بر خیر آن باشد و قسم پنجم موجودی است که شر محض بوده و هیچ خیری در آن تصور نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

قسم اول که مسلماً وجود دارند؛ زیرا جسم و جسمانی نبوده و تصادم و برخورد در آن‌ها راه ندارد و تمام کمالات وجودی در آن‌ها بالفعل است. قسم دوم موجودات عالم کون و فسادند که در اثر تراحم‌ها و برخوردهایی که بین آن‌ها وجود دارد، شر قلیلی را به دنبال دارند. حال اگر قرار باشد این قسم با وجود در بر داشتن خیر کثیر، به خاطر وجود شر قلیل به وجود نیایند، همین امر خود شر کثیر به حساب می‌آید.

ابن سینا در بخش الهیات از کتاب *شفا* ابتدا به تقسیم شر به حقیقی و اضافی می‌پردازد. وی شر حقیقی را عدم شیء یا عدم کمال آن می‌داند؛ مانند جهل، مرگ،

مریضی که این قسم از امور عدمی محض می‌باشد. قسم دوم در نظر او شر اضافی یا قیاسی است که در ارتباط موجودات با یکدیگر به وجود می‌آید؛ به این صورت که موجودی مانع رسیدن کمال و خیر به موجودات دیگر می‌شود و از همین جهت می‌توان شر را به آن به صورت بالعرض نسبت داد، مثل زلزله (همو، ۱۳۹۴: ۴۱۵). در هر دو مورد، وی شر را امری عدمی می‌داند؛ به این صورت که نمی‌توان برای آن ذات قائل شد. پس می‌توان گفت آنچه که انسان آن را شر می‌نامد، وجود حقیقی ندارد؛ زیرا انسان صرفاً به این خاطر که امری برای او ملائمت ندارد، آن را شر می‌پندارد.

بنابراین ابن سینا معتقد است که واجب‌الوجود خیر محض بوده و تمام آنچه که به سوی او اشتیاق دارند، خیر محض هستند، پس تمام موجودات در عالم خیر هستند (همان: ۳۵۶). بدین ترتیب وی نظام عالم را از آن جهت که موجود است، خیر بالذات می‌داند و برای شرور هیچ ذاتی قائل نیست. وی در این باره می‌نویسد:

«شر ذات ندارد [امر عدمی است]، بلکه یا عدم جوهر است یا عدم حالتی از حالات جوهر و یا عدم کمالی از کمالات جوهر [شیء است]» (همان: ۳۵۵).

۲-۱. دیدگاه شیخ اشراق در باب شر

شیخ اشراق وجود شرور را در عالم می‌پذیرد، ولی آن‌ها را بسیار اندک دانسته و معتقد است که شر نیز مانند خیر در قدر الهی که تفصیل قضاء الهی می‌باشد، داخل است، اما نه از آن جهت که شر است، بلکه از این حیث که از لوازم لاینفک خیرات است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۴۹۵).

او می‌گوید نظام آفرینش، نظام احسن بوده و به بهترین وجه ممکن خلق شده است و خلق عالمی کامل‌تر از امکان ندارد. در این عالم، صدور اثرات از فاعل‌های آن‌ها نیز طبق ضرورت و سنخیت علی و معلولی، امری اجتناب‌ناپذیر و ضروری است؛ برای مثال اگر آتش خلق شود، فعلش سوزاندگی است که این سوزاندگی از لوازم ضروری آتش بوده و از آن انفکاک‌ناپذیر است (همان: ۴۹۶)، پس همواره به همراه معلول شر نیز وجود دارد.

بنابراین همواره به همراه خیر کثیر، شر قلیل نیز وجود دارد که از ضرورت علی

ناشی شده و ترک آن با ترک کثیر همراه خواهد بود که این امر خود خیر کثیر به حساب می آید.

۲. دیدگاه ابن عربی در باب شر

پیش از ورود به بحث از آلام و شرور و تبیین آن از نظر ابن عربی، لازم است به طور مختصر به بررسی نظر وی در رابطه با نحوه صدور کثیر از واحد، یا به تعبیر اهل ذوق، رابطه ظاهر و مظهر پرداخته شود. عرفا وجود را واحد شخصی می دانند؛ به این معنا که حقیقت وجود منحصر در ذات حق تعالی است و غیره ندارد، بلکه دارای مظاهر و شئون است که حق تعالی در ضمن آنها متجلی می شود، بی آنکه خدشه ای به وحدت مطلقه اش وارد آید. موجودات مظاهر و تجلیات اسماء و صفات الهی هستند. قیصری در مقدمه شرح خود بر *فصوص الحکم* این مطلب را چنین بیان می کند:

«وجود بما هو هو، مطلق و مقید و واحد و کثیر می گردد، بدون آنکه تغییری در ذات و حقیقت آن وارد شود» (قیصری، ۱۳۹۵: ۲۳).

ابن عربی در سه موضع از کتاب *فصوص الحکم*، یعنی در فص یوسفی و فص زکریاوی و فص ایوبی به بحث در باب آلام و شرور پرداخته است.

۱-۲. دیدگاه ابن عربی در فص یوسفی

بحث ابن عربی در فص یوسفی، ناظر به چگونگی انتساب افعال شایسته سرزنش (مذام) به حق و خلق است. عرفا به حسب حقیقت، خداوند را فاعل مطلق می دانند و از این جهت جمیع امور را به او نسبت می دهند؛ زیرا او وجود حقیقی و ذات جمیع اشیاء از جمله انسان و افعال اوست. لیکن در عین حال، فعل به مظهر نیز نسبت داده می شود. از این رو در داستان حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام مذام و کید ابتدا به مظاهر نسبت داده می شود، یعنی فعل برادران تلقی می شود و سپس به شیطان و در انتها به حق تعالی نسبت داده می شود. این نحوه انتساب اقتضای تقواست. ابن عربی ضمن تحلیل واژه تقوا و رابطه آن با واژه «وقایه»، معنای آن را این گونه تفسیر می کند که به خاطر مراعات ادب و منزّه دانستن ذات از جمیع نقائص، مذام را اولاً و بالذات باید به مظاهر

از جمله شیطان که مظهر اسم «المضلل» است، نسبت داد و آن‌ها را وقایه و سپری قلمداد کرد که مانع نسبت دادن بالذات این مذام به حق هستند (همو، ۱۳۸۶: ۶۸۸). ولی این امر منافاتی با نسبت دادن افعال به حق تعالی از این جهت که او ظاهر در جمیع مخلوقات است، ندارد و این دو من حیث الوجود عین یکدیگرند و کثرتی در بین آن‌ها وجود ندارد، اگرچه من حیث التعین تعینات فرق دارند. امام خمینی در کتاب *چهل حدیث* در ذیل تفسیر حدیث سی و نهم که در باب خیر و شر است، به خوبی این مطلب را روشن کرده است:

«با آنکه خیرات و شرور هر دو، هم به حق و هم به خلق نسبت داده شود و هر دو نسبت صحیح است، و از همین جهت فرموده در این حدیث که خیرات و شرور را من اجرا فرمودم به دست بندگان، مع ذلک خیرات منتسب به حق تعالی است بالذات، و به عباد و موجودات منتسب است بالعرض. و شرور به عکس آن، به موجودات دیگر منسوب است و به حق تعالی بالعرض منسوب است. و به این معنا اشاره فرموده در حدیث قدسی که می‌فرماید: ای پسر آدم من اولی به حسنات تو هستم از تو، و تو اولی به سیئات خود هستی از من» (موسوی خمینی، ۱۳۹۷: ۷۱۷).

منظور از اولویت مظاهر به منتسب شدن به سیئات و شرور این است که با وجود آنکه خدا مطلقاً ظاهر است، ولی صرفاً در مرتبه مظاهر است که نقائص و اعدام و بلکه در ادنی مرتبه آن‌ها تراحم مطرح می‌شود و ذات به خودی خود میرا از این احکام است. پس آنچه شر گفته می‌شود، باز هم به عدم بازگشت می‌کند، به این معنا که کمال حق ظاهر نشده است.

۲-۲. دیدگاه ابن عربی در فص زکریاوی

ابن عربی در اوایل فص زکریاوی به مسئله وجود آلام و محن می‌پردازد. خدا به رحمت عامه، همه اعیان ثابته را مورد رحمت قرار داده است و اصل وجود یافتن اشیاء به رحمت الهی است و از جمله اموری که در خارج وجود و ظهور یافته، غضب است. پس عین غضب هم مشمول رحمت الهی است و هر گونه سختی و آلامی که به غضب برمی‌گردد و برای اشیاء در خارج ظاهر می‌شود هم مشمول رحمت الهی است. غضب، هم به حسب ظهور در خارج و هم به حسب اعیانی که اقتضاء این نحوه ظهور

را دارند، مشمول رحمت است. قیصری در شرح قول ابن عربی چنین می‌گوید:

«و از آنجا که وجود آلام و محن از غضب است و وجود غضب از حیث ابتدا ناشی از رحمت الهی است که به غضب تعلق گرفته است و بازگشت آن نیز از حیث انتهاء به سوی اوست و این غضب و بلا، سبب وصول به کمالات می‌شوند و واسطه برای رفعت درجات و غفران خطیئات هستند؛ چنان که رسول‌الله فرموده‌اند: "البلاء سوط من سیاط الله تعالی، یسوق به عباده"» (قیصری، ۱۳۹۵: ۱۳۴۱).

قیصری در ادامه در مورد شر این گونه می‌گوید:

«چرا که غضب از رحمت ذاتی حق است و عین غضب، پس نسبت رحمت به حق سابق است از نسب غضب به رحمت، زیرا رحمت ذاتی خداوند است و عین غضب نشئت گرفته از عدم قابلیت بعضی اعیان مر کمال مطلق را، لذا آن را شقاوت و شر می‌نامند. پیامبر به آن در کلامشان این گونه اشاره فرموده‌اند: «إِنَّ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِيَدِكَ وَالشَّرَّ لَيْسَ إِلَيْكَ». هر کسی که در لوازم غضب از جمله مریضی‌ها، آلام، فقر و جهل و غیر آن‌ها امعان نظر نماید، این امور را عدمی می‌یابد، بنابراین می‌داند که وجود حق رحمت ذاتی است و غضب عارضی است که از اسباب عدمیه ناشی می‌گردد» (همان: ۱۳۴۳).

اما باید توجه داشت که ظهور غضب منافاتی با عدمی بودن شرور و آلام ندارد؛ زیرا آنچه را که ما غضب و شر می‌نامیم، معنایش این است که عینی از اعیان ثابته، قابلیت ظهور رحمت الهی و کمالات را از مجرای خودش ندارد و به تبع آن، قابلیت برای ظهور خارجی آن عین برای رحمت الهی نیز ایجاد نشده است (نیزرک: فناری، ۱۳۸۸: ۲۸۵۳/۴).

ملاهادی سبزواری نیز در پاسخ به این سؤال که چرا شقی مستحق تعذیب و خلود در عذاب می‌باشد، پاسخی را ذکر می‌کند که مطابق با مبنای عرفاست. وی بر مبنای عرفا، شرور را از جمله تجلیات اسماء خداوند می‌داند و می‌گوید اشیاء مظاهر اسماء حق تعالی هستند که هر کدام از آن‌ها به میزان حکایتگری از خداوند، دارای مرتبه‌ای است. حال اگر مظهر اسماء کلیه مانند «الرحمن» باشد، طبعاً حیطة وجودی او وسیع‌تر است و قرب بیشتری به خداوند دارد و در نتیجه حکایتگری بیشتری از خداوند دارد؛ اما اگر او مظهر اسماء جزئیة مانند «المضلل» باشد، اگرچه حکایت از خداوند

می‌کند، اما سعه وجودی او کمتر است و در نتیجه بعد او از خداوند بیشتر می‌شود و حکایت وی از خداوند هم محدود است. بر این اساس می‌توان نظر سبزواری را این گونه تفسیر کرد که برگشت خیر و شر بودن به قرب و بعد از حقیقت مطلق (وجود مطلق) است که خیر محض می‌باشد. سبزواری در کتاب رسائل خود در پاسخ این سؤال چنین می‌نویسد:

«بطریق اهل عرفان که موجودات عالم همه مظاهر اسمای حسنی هستند و اسمای حسنی واجبتد بوجوب الذات، چه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است، پس مظاهر اسماء لازم الوجودند از حق تعالی؛ مثل اینکه حیوانات مظاهرند از برای "سمیع و بصیر" و ملائکه از برای "سبوح و قدوس" و فلک برای "رب الكائنات وقاضی الحاجات" و انسان کامل از برای "الله" و همچنین اصناف انسان هر یک مظهر اسمی هستند؛ مثلاً جواد از برای اسم "کریم و هاب"، و علماء از برای اسم "علیم علام" و قادرین برای اسم "قدیر" و کفار و فجار برای اسم "قهار" و مضل و همچنین باقی انواع و اصناف، پس وجود شقی از لوازم اسماء قهریه است و باید موجود شود لامحاله» (سبزواری، ۱۳۴۸: ۴۵۶).

۳. دیدگاه ملاصدرا در باب شر

پرداختن به مسئله خیر و شر در حکمت متعالیه دائرمدار در نظر گرفتن وجود و عدم است. آنچه که پس از بررسی عبارات ملاصدرا در مواضع مختلف روشن می‌شود، آن است که ایشان در یک جا قائل به عدمی بودن شر و در جای دیگر قائل به نسبی بودن شر است.

۱-۳. دیدگاه ملاصدرا در باب عدمی بودن شر

حکمای قبل از ملاصدرا با اینکه توجه جدی و صریح به بحث اصالت وجود نداشتند، وجود را خیر محض می‌دانستند. ملاصدرا که خود قبل از رسیدن به این مسئله پایه فلسفه خود را بر اساس وجود و اصالت آن گذاشته است، به طریق اولی به خیریت وجود قائل است. وی در الشواهد الربوبیه وجود را خیر محض می‌داند و در بیان احکام مربوط به وجود، آن را امر متحقق در خارج می‌داند و در این باره می‌گوید:

«وجود سزاوارترین چیز است به تحقق در خارج؛ زیرا ماسوای وجود [ماهیت]، به

سبب وجود، متحقق و موجود در اعیان و در اذهان است. پس اوست که به وسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد [بدین معنا که حقیقت هر چیزی عین وجود آن چیز است]» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ب: ۱۳۴).

ملاصدرا وجود را خیر محض و مساوق خیر می‌داند و شر را در برابر وجود قرار می‌دهد (همان: ۱۶). شر یعنی فقدان کمال، لذا باید شر را امر عدمی دانست. ملاصدرا واجب را خیر محض و مساوا را وجودات رابط می‌داند، به این معنا که مظاهری هستند که به وجود واحد حق موجودند؛ یعنی مساوی واجب همگی به علت محدودیت و فقر وجودی، نوعی شرنند (همو، ۱۳۹۰ الف: ۵۸/۷). اما اگر ممکنات فی حد ذاته لحاظ شوند، معدوم‌اند، ولی از حیث ارتباط با علت، عین ربط و وابستگی به علت‌اند. لذا می‌توان از آن‌ها تعبیر به معدوم نمود که به این بیان می‌توان آن‌ها را «شر» دانست، اما از حیث ارتباط با مبدأ خود یعنی واجب می‌توان احکام وجود و ظهور کمالات حق را به آن‌ها نسبت داد که این نسبت به برکت انتساب به آن مبدأ است که خیر محض است.

ملاصدرا در *سفار* در رابطه با شر می‌گوید که شرور، یا عدم محض‌اند یا آنچه که به عدم منتهی می‌شود. اگرچه امری که منتهی به عدم می‌شود فی نفسه از شرور نیست و کمالات است، اما از آنجا که برگشت آن به عدم است، شر است (همان: ۲۰۱/۷). در ادامه، تمامی ممکنات را که از مبدأ خیرات صادر شده‌اند، از جهت صدور از مبدأ خیر، شر حقیقی نمی‌داند. عدم نامیدن آن‌ها به این اعتبار نیست که امور وجودی هستند، بلکه بالعرض است. به عبارت دیگر، ملاصدرا آن‌ها را کمالاتی برای امور جسمانی یا نفسانی می‌داند که از حیث منتهی شدن به اعدام، شر نامیده می‌شوند، والا غیر از وجود چیزی نیست.

ملاصدرا دلیل عدمی بودن شر را بداهت و حکم فطرت به آن می‌داند، با وجود این، برای اثبات این مطلب استدلالی نیز به این صورت بیان می‌دارد:

«اگر شر امر وجودی باشد، یا برای خود شر است یا برای دیگری. فرض اول باطل است؛ چرا که در این فرض از ابتدا نباید موجود می‌شد، زیرا یک شیء در هیچ صورتی مقتضی عدم خود یا عدم کمال خود نیست. اما فرض دوم که شر معدوم‌کننده ذات یا کمال دیگری باشد، زیرا شکی نیست که هر شیئی طالب

کمالات خود است... در این صورت نیز شر همان امر عدمی خواهد بود، نه امر وجودی» (همان: ۱۹۸/۷).

پس بنا بر وحدت تشکیکی وجود، مراتب مادون به جز اعلی مرتبه وجود، حظی از وجود ندارند و به یمن وجود است که موجود می شوند و همچنان که هر حکمی را که اصل داراست، به فرع نیز می توان آن حکم را بار نمود، اما باید توجه نمود، اطلاق این حکم بالاصاله از آن اصل است و بالتبع برای فرع ثابت می شود. وجود اصلی است که حکم آن، خیر محض بودن است. ماهیات ممکنه، آن فروعی هستند که بدون در نظر گرفتن وجود معدومات اند.

۲-۳. دیدگاه ملاصدرا در باب نسبی بودن شر

با توجه به مبنایی که در رابطه با عدمی بودن شرور مطرح شد، شاید این اشکال به ذهن بیاید که چگونه حکما قائل به عدمی بودن شر شده اند، در حالی که در طبیعت اموری از قبیل زلزله، سیل، طوفان و... مشاهده می شوند و عنوان شر به آنها اطلاق می شود؟ در پاسخ باید چنین گفت که اینها امور وجودی اند و از لوازم عالم ماده هستند. به تعبیر دیگر، دنیا دار تراحم معالیل است و با نگاه ابتدایی و در نسبت با هم، این امور شر پنداشته می شوند، در حالی که در مراتب عالیه وجود به خاطر تجرد از ماده و لوازم آن، چنین تراحماتی مشاهده نمی شود.

حال ممکن است کسی بپرسد که با این وصف اصلاً چرا خداوند این عالم را که دار تراحمات و شرور است، آفرید؟ ملاصدرا در *اسفار اشیاء* را از جهت خیر و شر به چهار دسته تقسیم می نماید: خیر محض، خیر غالب بر شر، شر غالب بر خیر، و شر محض. خیر محض و مطلق، همان وجود اصلی و واجب الوجود یگانه است که بسیط، قائم به ذات و واحد حقیقی است. شر محض عدم محض است که در نظام عالم وجود ندارد، به این دلیل روشن - با منطق صدرایی - که هر چیزی وجود داشته باشد، به همان میزان که از وجود بهره می برد، خیر است (همان: ۱۰۴-۸۴/۱). از نظر ملاصدرا خیر محض بودن خداوند مستلزم آن است که بیشترین خیر ممکن را ایجاد کند و ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، خود مصداقی از شر کثیر است. از همین رو خداوند به واسطه

خیر بودن خود می‌بایست شرور قلیلی را که ملازم با خیر کثیرند نیز ایجاد می‌کرد (همان: ۴۰/۲).

با تمام این اوصاف باید گفت که تعبیر ملاصدرا در باب وجود شر قلیل در عالم، تعبیری مسامحی و سخنی بر مبنای دیدگاه مشهور فلاسفه است. ملاصدرا معتقد است که اشیاء در این عالم در مقایسه با سایر موجودات است که شر دانسته می‌شوند و اگر این اشیاء در مقام قیاس با یکدیگر نباشند، شر معنا پیدا نمی‌کند؛ چرا که با پذیرش شر در عالم وجود، حتی در شکل اقلی آن، از باب سنخیت بین علت و معلول باید به مبدأ این شرور هم اطلاق شر نمود، حال آنکه ذات خداوند که مبدأ همه اشیاء است، مبرا از نواقص و شرور است.

۴. دیدگاه حاج ملاهادی سبزواری در باب شر

ملاهادی سبزواری در چند موضع به مسئله شر پرداخته است. از جمله وی در تبیین لایل اصالت وجود اشاره‌ای دارد به اینکه وجود، خیر محض و منبع هر کمالی است: «لأنه منبع کل شرف» (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱/۱۸۳). این بیان در واقع همان مبنای مشهور حکماست که وجود را خیر محض می‌دانند و سبزواری این مطلب را بدیهی می‌داند و در اینجا چون می‌خواهد در رابطه با مطلب مورد نظرش - یعنی اصالت وجود - از قواعدی که بین حکما رایج بوده، استفاده کند، بیش از این در باب عدمی بودن شر توضیحی نمی‌دهد.

پیش از این در تبیین نظر عرفا، به نظر سبزواری در باب شر طبق مبنای عرفا اشاره کردیم. اکنون پاسخ وی را به همان سؤال که: «چرا شقی مستحق تعذیب و خلود در عذاب می‌باشد»، بر مبنای حکما می‌آوریم.

وی منشأ شرور را لزوم پذیرش شر قلیل برای خیر کثیر می‌داند؛ به این بیان که اشیاء یا خیر محض‌اند یا خیرشان غالب است، و یا شر محض‌اند یا شرشان غالب است، و یا خیر و شر مساوی هستند. وی شر محض را عدمی می‌داند و در مورد فرض دیگر شر که شر غالب باشد، آن را ترجیح مرجوح می‌داند. فرض تساوی خیر و شر را نیز ترجیح بلامرجح می‌داند. از فروض مطرح شده تنها دو فرض باقی می‌ماند: ۱. خیر محض،

۲. خیر غالب. ترک خیر غالب به خاطر شر قلیل، خود شر کثیر است که از خالق حکیم قبیح است؛ چرا که اگر بنا باشد به خاطر شر قلیلی که در عالم هست، خیر کثیر (ایجاد همه اشیاء) را ترک کند این خود شر کثیر است که صدور آن از حکیم قبیح و محال است. عبارت ایشان در کتاب *رسائل* در این باره چنین است:

«بطریق اهل حکمت جواب آنست که: موجودات یا خیر محضند یا خیر غالب؛ چه شیء بحسب احتمال یا شر محض است یا شر غالب یا خیر و شر بالتساوی یا خیر محض و یا خیر غالب. شر محض عدم صرفست و غالب الشر اگر ایجاد شود، ترجیح مرجوحست و متساوی الخیر و الشر اگر ایجاد شود ترجیح بلا مرجوحست. پس آنچه ایجاد میشود یا خیر محض است یا خیر غالب؛ چه قسم اخیر اگر ایجاد نشود بجهت شر قلیل، ترک خیر کثیر میشود و این ارتکاب شر کثیر است» (همو، ۱۳۴۸: ۴۵۶).

شاید بتوان گفت که آنچه تا کنون در رابطه با نظر محقق سبزواری در مورد بحث شر گفته شد، یعنی همان مبنای مشهور حکما که وجود را خیر محض می‌دانند و دیگر آنکه شر امری نسبی است، به عنوان نظر میانی یا حتی نظر ابتدایی ایشان در باب شر دانسته می‌شود.

۵. دیدگاه اسپینوزا در باب شر

اسپینوزا در کتاب *اخلاق* به طور کلی مفاهیم خیر و شر و سایر مفاهیم از این قبیل مانند زیبایی و زشتی و... را فقط مجعول انسان می‌داند و قائل است که انسان در مواجهه با طبیعت و سایر انسان‌ها از چنین مفاهیمی برای اشاره به آنچه ملائم یا غیر ملائم با طبعش است، استفاده می‌کند و لذا این مفاهیم قابل اطلاق به واقعیت کما هی هی نیست. مراد از واقعیت اولاً و بالذات جوهر یعنی موجود فی نفسه است و تارةً انحاء جوهر است که انسان و افعال او هم شامل آن‌اند. همچنین اسپینوزا در مورد پیدایش این گونه مفاهیم و تسری اطلاق آن‌ها به واقعیت به طور مفصل بحث کرده است. برای پرداختن به نظر اسپینوزا در باب خیر و شر باید ابتدا مقدمه‌ای کلی درباره مابعدالطبیعه او ذکر شود.

۱-۵. مبانی مابعدالطبیعه فلسفه اسپینوزا

اسپینوزا در تبیین واقعیت، بیش از همه به مقولات جوهر، صفات جوهر و انحاء

جوهر تمسک می‌کند. جوهر که همان خداوند است، بنا به تعریف او موجودی فی‌نفسه است که واجد وحدتی فراگیر - نه عددی - می‌باشد و جوهر در تحت صفاتش مانند دو صفت اصلی بعد و اندیشه در انحاء مختلف ظهور می‌کند. انحاء جوهر صرفاً وجود فی‌غیره دارند و برآمده از کمالات جوهرند. خدا علت بالذات است و علت مطلق و همچنین علت مختار، به این معنا که خارج از او چیزی نیست که بتواند او را به عملی وا دارد و از آنجا که فقط خداست، فی‌نفسه است و صرفاً به موجب محض ضرورت طبیعت خویش عمل می‌کند. پس تنها اوست که علت مختار است و انحاء جوهر از جمله انسان و افعالش موجب یا به عبارت بهتر مجبورند (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۹). اسپینوزا می‌گوید همهٔ اشیاء در خدا هستند، به نحوی که بدون او نه به وجود می‌آیند و نه حتی می‌توانند تصور شوند و به سبب او از پیش مقدر شده‌اند و به وسیلهٔ طبیعت مطلق یا قدرت نامتناهی خداوند، نه اینکه به وسیلهٔ اراده آزاد یا مشیت مطلق او، بلکه به وسیلهٔ طبیعت مطلق یا قدرت نامتناهی او (همان: ۶۱). او در تبیین نظام مابعدالطبیعه، بحثی از خیر بودن جوهر و یا احیاناً دخول شر ولو بالعرض در عالم به میان نمی‌آورد و دلیل آن نیز طرح مفهومی محدود از خیر و شر است؛ به این معنا که آن‌ها مجعول ذهن بشری هستند که معرفت کاملی به واقع ندارد؛ مطلبی است که در بخش بعد به طور مفصل به آن می‌پردازیم.

۲-۵. عدمی بودن شر

اسپینوزا پس از تمهید مقدمات مابعدالطبیعی‌اش در بخش اول از کتاب /خلاق در ذیل این بخش (همان: ۶۱-۶۹)، به طرح بحث خیر و شر پرداخته و ضمن توضیح اینکه خیر و شر و مفاهیمی از این قبیل مانند زیبایی و زشتی، به ملائمت و ناملائمت بازگشت می‌کنند، پیدایش آن‌ها را در ذهن بشری تبیین کرده و به طور مفصل از سلسله خطاهایی که منجر به اطلاق چنین مفاهیمی به واقعیت می‌شوند، بحث کرده است. اسپینوزا بعد از آنکه تلخیصی از مباحث پیشین ارائه می‌کند، بیان می‌دارد که در صدد آن هستم تا رفع خطاهایی را که امکان دارد سد رسیدن به درک حقیقت شود، بیان دارم، حال از جمله آن خطاهایی که ممکن است رخ دهد، آن است که فرض شود همه اشیاء

طبیعی نظیر انسان، برای نیل به غایتی کار می‌کنند و این هم مفروض گرفته شود، خداوند نیز همه اشیاء را به غایتی معین سوق می‌دهد؛ چرا که در تعلیل آن این گونه بیان می‌شود که خداوند همه اشیاء را برای انسان آفریده و انسان را هم خلق نموده است تا او را عبادت نماید.

او در تعلیل این خطای انسان‌ها این گونه بحث می‌کند که انسان از طرفی غافل از علل اشیا خلق گشته و همواره طالب آن چیزی است که برایش نافع و سودمند است، از طرف دیگر جهل و ناآگاهی نسبت به علل موجب می‌شود که انسان خود را آزاد پندارد و نتیجه‌ای که می‌گیرد این است که هر فعلی را که انسان انجام می‌دهد، برای غایتی است؛ به این معنا که چیزی را دنبال نمی‌کند، مگر در گرو نفعی برای وی باشد و لذا در صدد آگاهی از علل غایی برمی‌آید و آن هنگام که نسبت به آن علم و آگاهی پیدا نمود، آرامش و سکون می‌یابد. حال اگر از طریق امور خارجی نتوانست به این آگاهی برسد، ناگزیر از آن است که به درون خود رجوع کند و آنجا در پی این غایات باشد.

انسان سپس نتیجه‌ای را که از روی جهل به آن رسیده بود، به سایر موجودات تعمیم می‌دهد و ضمن آنکه برای سایر طبایع نیز غایت قائل می‌شود، آن‌ها را با طبیعت خود نیز مقایسه می‌نماید و از آنجا که اشیایی را مشاهده می‌کند تا زمینه دستیابی او به منافع و سودمندی‌های او را فراهم آورد، بر این گمان می‌رود که همه اشیاء برای فایده‌رسانی به او خلق شده‌اند، از طرفی علم دارد که خود صانع این اشیاء نیست، پس بر این باور می‌شود که پدیدآورنده آن‌ها موجودی است غیر از او که قدرت او مافوق قدرت انسان و نیز سایر اشیاء است.

نتیجه آنکه انسان از مقایسه طبیعت اشیا با طبیعت خود چنین می‌پندارد که همه چیز برای او خلق شده، اما در حقیقت این‌ها همگی ملائمت طبیعت بود که خوشایند طبیعت انسان بود و در این میان ناملائماتی هم وجود دارد، از قبیل حوادث طبیعی، بیماری‌ها و... که برخی این امور را معلول خشم خدایان نسبت به مردم در برابر معاصی آن‌ها می‌پندارند. اما اسپینوزا این سخن را نمی‌پذیرد و در مقابل این گونه می‌گوید که این حوادث نسبت به انسان‌های خوب و بد یکسان رخ داده است، اما با این حال، این

خطا در مورد علت حوادث همواره در میان انسان‌ها بوده است؛ چرا که انسان این امور را که از علت آن‌ها غافل است، در کنار سایر اموری قرار می‌دهد که نسبت به فواید آن‌ها نیز جهل دارد.

در پایان این بخش آنچه را که در ابتدا وعده کرده بود، یعنی بررسی خطای انسان‌ها در علل غایی، به پایان می‌رساند و این‌گونه بیان می‌کند که طبیعت در کار خود هیچ‌گونه غایتی ندارد و تمامی علل غایی، مصنوع ذهن انسان است. نتیجتاً آنکه همان‌گونه که در ابتدا هم گفتیم، اسپینوزا خلقت همه اشیاء را ناشی از ضرورت ذات خدا دانسته و ملاک کمال و نقص را در موجودیت یافتن باواسطه و بدون واسطه از خداوند می‌داند؛ به این صورت که اگر معلولی بدون واسطه از خداوند صادر گشته باشد، کامل‌ترین، و آنکه باواسطه باشد، ناقص است و به هر میزان که این واسطه‌ها بیشتر باشند، نقص آن معلول نیز بیشتر خواهد بود و در تعلیل اینکه خداوند برای فعل خود غایتی ندارد، این‌گونه استدلال می‌کند: «اگر خداوند برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد، لازم می‌آید چیزی را طلب کند که فاقد آن است». در نتیجه اسپینوزا قول به علت غایی را ناشی از جهل به کمال خداوند و احسن بودن نظام عالم می‌داند و تسری دادن اوهام بشری به کل نظام عالم. پس از این مقدمات، اسپینوزا توضیح می‌دهد که چگونه مفاهیم خیر و شر جعل می‌شوند. وی می‌نویسد:

«پس از آنکه انسان خود را قانع ساخت که همه اشیاء به خاطر او به وجود آمده‌اند، به ناچار در میان اشیاء باید شیئی را مهم‌ترین بداند که برای او سودمندترین است و نیز آنچه را برایش مطبوع‌ترین است، باید مافوق همه قرار دهد. به این ترتیب، ناگزیر شد مفاهیمی بسازد که به وسیله آن‌ها به تبیین عالم پردازد؛ مثلاً مفاهیم خیر و شر، نظم و بی‌نظمی، گرمی و سردی، زیبایی و زشتی و غیر آن، و از آنجا که خود را آزاد می‌انگارد، مفاهیمی مانند ستایش و سرزنش و گناه و ثواب پیدا می‌شود» (همان: ۶۶).

در انتها در پی پاسخ‌گویی به برخی از اشکالات نقضی که ناظر به مسئله شر به نظام مابعدالطبیعی او وارد شده، می‌پردازد. برخی از این اشکالات، از مهم‌ترین پرسش‌های شایع در باب شر هستند که از دیرباز پیش روی ادیان و فلسفه‌های مختلف قرار داشته‌اند. وی این‌گونه می‌نویسد:

«خیلی از مردم عادت دارند به این صورت استدلال کنند: اگر همه اشیاء از ضرورت طبیعت کامل‌ترین خدا ناشی شده، پس این همه نقص در طبیعت از کجا آمده است؟ مثلاً فساد اشیاء که منتهی به تعفن می‌شود، زشتی اشیاء که باعث تنفر می‌شود، اختلال، شر، گناه و غیر آن» (همان: ۶۹).

او سپس ناظر به مبانی مابعدالطبیعه خود این گونه پاسخ می‌دهد: «به همه این‌ها پاسخ داده می‌شود؛ زیرا حکم به کمال اشیاء، صرفاً به استناد طبیعت و قدرت آن‌هاست. بنابراین نمی‌توان گفت چون اشیاء ملاتم حواس انسان، یا برای او مفیدند، کامل‌اند، و چون منافر حواس انسان یا برای او مضرند، ناقص‌اند».

و در جواب این پرسش که پس چرا خداوند همه انسان‌ها را این گونه نیافرید که به نیروی عقل حقیقت را بشناسند و از این گونه خطاها مصون بمانند، می‌گوید: «اما در جواب کسانی که می‌پرسند، چرا خدا همه انسان‌ها را طوری نیافریده است که تنها به وسیله عقل اداره شوند؟ پاسخی جز این ندارم که چون او برای خلق همه اشیاء، از کامل‌ترین گرفته تا ناقص‌ترین، ماده‌ای کم و کسر نداشت، یا به عبارت صحیح‌تر قوانین طبیعت او آنچنان جامع بود که برای خلقت هر چیزی که عقل بی‌نهایت بتواند آن را به تصویر درآورد، کفایت می‌کرد».

اسپینوزا پیش از کتاب اخلاق در «رساله مختصره» سؤال مذکور را به گونه‌ای مشابه طرح کرده است:

«خدا که گفته شده علت یگانه و اعلی و اکمل همه اشیاء و سازمان‌دهنده و سامان‌بخشنده آن‌هاست، چرا انسان را طوری نیافریده است که قادر به گناه نباشد؟»

و سپس به گونه‌ای مشابه پاسخ داده است که اموری که ما شر و گناه می‌نامیم، امور نسبی و از حالات فکر ماست، نه امور واقعی و اشیاء طبیعی؛ زیرا تمام اشیاء در نظام طبیعت کامل‌اند (ر.ک: همان: ۶۶، پانوش).
چنان که پیداست، او شر را صرفاً نسبی و مجعول ذهن بشری می‌داند که قابل اطلاق به نفس الامر نیست. بدین ترتیب اسپینوزا معتقد است که شر امری عدمی است؛ بدین معنا که در واقعیت چیزی به عنوان شر وجود ندارد و منشأ قول به وجود شر صرفاً جهل آدمی است.

نتیجه گیری

آنچه را که می توان به عنوان تحلیل نهایی ارائه داد، این است که نظر نهایی ابن عربی این است که حقیقت وجود که خیر محض و در اوج کمال است، در مراتب نازل ظهور می کند و در صورت اسماء ظهور دارد که آن اسماء خود مظهاری دارند. آنچه را که ما به عنوان شر می شناسیم، در واقع عدم ظهور کمالات در بعضی مظاهر است؛ مثلاً اگر به شقی بنگریم، شر بودن او به خاطر آن است که مظهریت او در غضب بیشتر است و رحمت در وی کمتر ظهور یافته است.

ملاصدرا نیز قائل است که موطن شر فقط عالم طبیعت است و آن هم به نحو اقلی، که در نهایت همین اقل را نیز امر عدمی می داند. در مراتب مادون وجود، جهات عدمی غلبه می کنند و تراحم در عالم بروز می یابد که این جهات عدمی در واقع همان بُعد و دوری از مقام وحدت و کمال است. بنابراین آنچه که شر نامیده می شود، همان فقدان وجود و کمالات وجودی است؛ چرا که حقیقت وجود، عام و فراگیر است و همه چیز را در بر گرفته است و مساوق خیر می باشد و نتیجه مساوق وجود با خیر این است که شری در عالم وجود ندارد؛ یعنی همان گونه که وجود مساوق با حق است، به این معنا که وجودی به غیر از حق وجود نداشته و حقیقت واحد است، پس خارج از خیر چیزی وجود ندارد و به این معنا شر عدمی است.

در تحلیل نظام فلسفی اسپینوزا و نظر او راجع به شر باید به این نکته توجه داشت که وی اصولاً مفاهیم را به معنای خاص خود به کار می برد و حتی در مواردی آن ها را خارج از استعمال معمول تاریخی شان به خدمت می گیرد. از این رو بعدی ندارد نتایجی بگیرد که بعضاً باعث تعجب و شگفتی شوند. ولی با توجه به تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارفه و براهین وی، نتایجی که می گیرد کاملاً واجد انسجام منطقی هستند. بنابراین منشأ اختلاف قول او با سایر حکما را باید در اختلاف تعاریف و اصولی که اخذ می کند، دانست. دیدگاه وی در باب خیر و شر را نیز باید از همین منظر مورد توجه قرار داد.

خیر و شری که اسپینوزا از آن سخن می گوید، به تصریح او به ملائمت و عدم

ملائمت با نفس بازمی‌گردد و از این جهت اسپینوزا اصولاً با خیر به تفسیر افلاطونی آن که مساوق وجود است، نمی‌پردازد و در نهایت مشکل شر را این گونه حل و بلکه رفع می‌کند که در ضمن قبول وجود کمال و نقص و تراحم بین اشیاء، اطلاق مفاهیم خیر و شر به واقعیت را نادرست و ناشی از جهل می‌داند. پس به یک اعتبار، کمال و نقص در طبیعت موجود است که به خود ذوات اشیاء برمی‌گردد، ولی حقیقتاً خیر و شر در طبیعت نیست، یعنی مایه‌آراء ندارد، بلکه منشأ انتزاع آن موجود است که عبارت است از کیفیتی که در شیء وجود دارد که موجب ملائمت یا عدم ملائمت آن با حواس است. از جهتی می‌توان این ایراد را به تحلیل اسپینوزا از خیر و شر وارد دانست که وی دست کم از خیر، مفهومی محدود ارائه کرده است. در حالی که خیر مفهومی وسیع‌تر از صرف ملائمت داشتن با نفس دارد و برای مثال، از دیرباز در سنت افلاطونی به درستی مبدأ وجود قلمداد شده است.

همچنین در مورد نفی علت غایی که اسپینوزا بر آن تأکید دارد، نیز اشکال مشابهی وارد است، مبنی بر اینکه او علت غایی را صرفاً در مورد فاعل ناقصی که از طریق فعل خود به کمالی می‌رسد، به کار می‌برد و از آنجا که خدا کمال مطلق است، کاربرد آن را در مورد فعل او روا نمی‌داند؛ در حالی که می‌توان گفت هر فعلی غایت دارد، لکن در این میان تفاوتی بین واجب و ممکن است و دقیقاً از آن رو که خدا کامل است و اقتضاء کمال مطلق، ظهور در جمیع مراتب ممکن است، فعل او غایت دارد، لکن غایت اظهار کمالات بطون ذات بر ذات است، نه به معنای اینکه او به کمالی خارج از ذات برسد. در واقع تفاوت اساسی بین دیدگاه حکمای متعالیه و اسپینوزا در مواجهه با مسئله شر این است که حکمای متعالیه حتی در عین اینکه شر را عدمی می‌دانند، مسئله شر را مسئله‌ای جدی و قابل بحث می‌دانند و تلاش می‌کنند که به انحاء مختلف به این مسئله پاسخ گویند. اما اسپینوزا شیوه‌ای کاملاً متفاوت را پیش می‌گیرد و اساساً وجود شر را به هر معنایی منکر است. لذا بحث از نسبت شرور با مبدأ و به طور کلی بحث در باب مسئله شر را بلاوجه می‌داند. بنابراین ابن عربی و ملاصدرا با وجود اینکه شر را عدمی می‌دانند، ولی در صدد بحث و پاسخ‌گویی از آن برآمده‌اند؛ ولی اسپینوزا به جای پاسخ‌گویی به مسئله شر، صورت مسئله را پاک می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الالهيات من الشفاء*، چاپ پنجم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۳. اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰ ش.
۴. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، چاپ هفتم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ ش.
۵. سبزواری، ملاهادی، *مجموعه رسائل*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، اوقاف، ۱۳۴۸ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، طلیعه نور، ۱۳۹۰ ش. (الف)
۷. همو، *الشواهد الربوبیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۰ ش. (ب)
۸. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، ترجمه و شرح نائیجی، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۷ ش.
۱۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۰ ش.



تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

مكانة نظرية الفقر الوجودي للمعلول في شرح معرفة الله الفطرية للملأ صدرا في آية الفطرة

- على أرشد رياحي (أستاذ بجامعة أصفهان)
- مائدة زمانی (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي)

من بين براهين إثبات الله، فإن دليل الفطرة هو واحد من أهم أدلة معرفة الله، وهي تعني أن معرفة الله فطرية في جميع المخلوقات (وخاصة الإنسان). من أكثر آيات القرآن صراحة في الإشارة إلى معرفة الله الفطرية، هي الآية ٣٠ من سورة الروم. توضح هذه الآية أن بنية الوجود الإنساني مجبولة على معرفة الله. قام ملأ صدرا استلهاماً من القرآن والحديث، وبالاستفادة من أسسه العقلية والفلسفية، بالاستشهاد على هذا الافتراض الديني. حاولنا في هذه الدراسة من خلال منهج وصفي - تحليلي، تحليل آراء الملأ صدرا في شرحه الفلسفي لمعرفة الله الفطرية، لتتضح بذلك نظريته المسماة الفقر الوجودي للمعلول في تعابيره. قدم الملأ صدرا على أساس الإضافة الإشراقية للممكنات إلى الواجب، تحليلاً للمعرفة الوجودية عن هذه المعلومة القرآنية، وعلى أساسها تم إثبات حضور

المخلوقات عند الله، وحضور الله عند جميع المخلوقات. على أساس شرح معرفة الوجود لمعرفة الله الفطرية، هناك تلازم بين الفقر الوجودي والعلم الحضورى للمخلوقات بالله، وكيفية دلالة آية الفطرة على حصول معرفة الله من معرفة الذات.

الكلمات الأساسية: معرفة الله الفطرية، الملاً صدرا، الفقر الوجودي، العلم الحضورى، آية الفطرة.

النسب الممكنة بين شيئين فى الخارج والقضايا الشرطية الدالة عليها

□ داوود حيدرئ

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

تحليل القضايا الشرطية هو واحد من أهمّ المواضيع المنطقية. يبدو أنّ التحليل اللغوى للقضايا، بصرف النظر عن الحقائق التى تدلّ عليها القضايا، ليس تحليلاً كاملاً ومع الاعتماد على معرفة حقائق الكون وتصنيفها، يمهّد الطريق لفهم القضايا التى تدلّ عليها. قام الخواجة نصير الدين الطوسى فى أساس الاقتباس بتوضيح الإتّصال من خلال رسم بيانى يوضح كيفية استخدام كلّ من القيود الأربعة للقضايا الشرطية، بما فى ذلك اللزومية والعرضية والاستصحابية، للتعبير عن نوع الاتّصال المستخدم. ومن هذا المخطّط أيضاً اتّضحت حالات استخدام الشرطية المتّصلة السالبة. يبدو أنّ الصورة التى تمّ تقديمها عن هذا المخطّط تحتوى على بعض الإشكالات، حيث قمنا فى هذه الدراسة ضمن شرح أنواع الاتّصال بين أمرين وكيفية التعبير عنهما بواسطة القضايا الشرطية، تقديم صورة صحيحة للمخطّط. الكلمات الأساسية: مصاحبة، استصحابى، لزومى، عرضى، لازمة السلب، سالبة اللزوم.

دراسة مقارنة لمكانة «العقل الأول» فى الفكر الفلسفى

وتصوّر «التفويض فى الخلق»

□ محمّد سلطانى رنائى

□ أستاذ مساعد بجامعة أصفهان

تفويض الغلاة، بمعنى أنّ الله قد أوكل أعماله للآخر، وتتمّ دراسته بحسب متعلّقه؛

تفويض الخلق والشريعة، الغفران والحساب والإرادة. تمّ الاستشهاد على التفويض في الخلق بشواهد سمعية وعقلية. في الاستشهاد العقلي على هذا التصور، تمّ تطبيق مبدأ العقل الأول على أولياء الله. وفي هذا الصدد، تمّ تصوير صدور الممكنات من العقل الأول أيضًا على شكل علة فاعلية. دراسة هذه العملية على أساس التحليل العقلاني ومراجعة كلام الفلاسفة ستظهر أنّ هذا الاستشهاد ليس قويًا. فالعقل الأول له عند الفلاسفة معنى شامل للكمالات المحتملة، وصدور الممكنات الأدنى من العقل الأول على طريقة اشتمال الإجمال على التفصيل. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأول على أولياء الله معقول فقط بمعنى أنّ الولي بعد عبودية كاملة، يتأمل جامع الكمالات الممكنة ويتحد مع العقل الأول على أساس قاعدة اتّحاد العاقل والمعقول. هذا الاتّحاد لا يعني اتّصال الجرم، أو اتّحاد موجودين ليصبحا واحدًا، أو اضمحلال واحد في الآخر؛ بل يتمّ تحقّقه على أساس فهم الكمال إلى أقصى حدّ. والنتيجة هي أنّ فكرة العقل الأول وصدور الممكنات التي تتجاوز ذلك، لا تدعم تصوّر تفويض الغلاة. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأول على الأولياء (الإنسان الكامل) يكون ذو معنى فقط على أساس اتّحاد العاقل والمعقول.

الكلمات الأساسية: العقل الأول، الصادر الأول، قاعدة الواحد، تفويض الخلق، نور محمّديّ.

نقاش إرادة الله ذاتية أم فعلية من منظور الإمام الرضا عليه السلام بحسب التفسير الفلسفي للملا صدرا مع نقد نظرية العلامة الطباطبائي في هذا المجال

□ أسماء أحمدى (طالبة دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قم)

□ محمود صيدى (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

من القضايا الهامة في الأسس الكلامية الشيعية هي الصفات الإلهية، والتي تمّ ذكرها في العديد من الآيات القرآنية بأسماء وصفات مختلفة. وفقًا للبراهين العقلية والأحاديث النقلية فإنّ الصفات الإلهية هي عين ذاته، والفرق بينهما مفهومي. ولكن المشكلة هي أنّه في بعض الأحاديث المنقولة عن الإمام الرضا عليه السلام، تمّ اعتبارها صفة فعلية. من خلال تقديم الملا صدرا لتفسير فلسفي - كلامي لهذه الأحاديث، فإنّه لا يعتبرها تتنافى مع ذاتية الصفات الإلهية؛ ولكن من منظور العلامة الطباطبائي فإنّ هذه الأحاديث صريحة في

فعلية صفة الإرادة. تمّ في هذا البحث الذى بين أيدينا والاستفادة من التحليلات الفلسفية - الكلامية لهذه الأحاديث الاستعانة بالأحاديث الأخرى للإمام الرضا عليه السلام إثبات أنّ هذه الأحاديث لا تتناقض مع ذاتية صفة الإرادة، ويبدو أنّ تفسير العلامة الطباطبائيّ هذا غير صحيح.

الكلمات الأساسية: الإرادة، الله، الإمام الرضا عليه السلام، الملاً صدرا، العلامة الطباطبائيّ.

تأمل فى معنى ومدلول وأسس نظريّة اشتداد العلم الحضورىّ للنفس بذاتها فى الحكمة المتعالية

□ أحمد عسگرىّ (أستاذ مساعد بجامعة الشهيد بهشتى)

□ حميد رضا بوجارىّ (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بجامعة الشهيد بهشتى)

يعتقد الملاً صدرا أنّ العلم الحضورىّ للنفس بذاتها اشتدادىّ. هذه النظرية من النظريات المبتكرة للملاً صدرا، ومن نتائج علم الوجود والأنطولوجيا. تشير هذه النظرية إلى أنّ مرتبة ودرجة معرفة الإنسان الحضورية بحقيقة ذاته هى أمر غير ثابت ويمكن ترقيتها، حتّى تصل من المراتب المتدنية للوعى الذاتىّ الخيالىّ، إلى المرتبة العالية للوعى الذاتىّ العقلىّ وحتّى أبعد من ذلك. الوعى الذاتىّ الخيالىّ بمعنى الإدراك الحضورىّ الخيالىّ للنفس التى فى عين التجرد، محفوفة بأعراض مثل الشكل والحجم وغيرها. والوعى الذاتىّ العقلىّ هو إدراك بطريقة التجرد التامّ والبحث للذات. كلّ من هذه المراتب له مقتضيات سيكون لها آثار هامة فى معرفة الإنسان وعمله. أهمّ الأسس الفلسفية لهذه النظرية فى حكمة صدر المتألّهين عبارة عن: نظرية اتّحاد المدرك بالمدرك، نظرية الحركة الجوهرية وطريقة الوجود الخاصّ للنفس الإنسانيّة الناطقة عند الملاً صدرا.

الكلمات الأساسية: العلم الحضورىّ، الاشتداد، النفس، الإدراك، الخيال، العقل.

دراسة مقارنة لموضوع الشرّ من منظور ابن عربىّ، الملاً صدرا وسبينوزا

□ رامين گلّمكائى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ رسول ياداش پور (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ محمّد مهديّ سلامىّ (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

مسألة الشرّ هي واحدة من أهمّ القضايا الفلسفيّة التي أثيرت دائماً بين الأديان للجواب على الصراع بين التوحيد ومبدأ صدور الأشياء ووجود الشرّ في نظام الوجود. من ناحية أخرى، استخدم الملحدون هذا كدليل ضدّ وجود الله من أجل معارضة أهل الدين. إنّ الإجابة عن مشكلة الشرّ قد شغلت ذهن كلّ مفكّر. لقد اعتبر الفلاسفة تاريخياً هذا الأمر بمثابة استجابة لشواغلهم الفكريّة، وقد سعى كلّ منهم إلى حلّها بجهازه الفكريّ الخاصّ. إحدى وجهات النظر المطروحة هي أنّ الشرّ عدميّ التي أصبح الفلاسفة يعنونها بطرق مختلفة. منهم الذين يعتقدون بعدميّته، هناك ابن عربيّ في العرفان النظريّ وصدر المتألّهين في الحكمة المتعالية. وكذلك سبينوزا كواحد من الفلاسفة اليهود، ولكلّ منهم وجهة نظر مختلفة عن عدميّة الشرّ. في هذه المقالة، سنقوم بدراسة ومقارنة وجهات نظر هؤلاء المفكّرين وتقديم تحليل لقدرة كلّ منهم، أو عدم القدرة، على حلّ مشكلة الشرّ.

الكلمات الأساسيّة: ابن عربيّ، ملا صدرا، سبينوزا، شرّ، غير شرّ.

اتّحاد العاقل والمعقول من منظور ابن سينا وصدر المتألّهين

- جليل محمديّ خانقاه (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)
- عبدالله نصرىّ (أستاذ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)

«اتّحاد العاقل والمعقول» واحدة من القضايا القليلة التي واجهت اعتراض وموافقة اثنين من كبار الفلاسفة. أبو عليّ منكر أساسيّ لها وصدر المتألّهين موافق جدّيّ لها. لقد رفض أبو عليّ في كتبه الشفاء والإشارات «اتّحاد العقل والعاقل» ولكنّه في كتاب المبدأ والمعاد أورد لها برهاناً. هذا الاختلاف في نهج أبو عليّ كان موضع تساؤل لدى الفلاسفة اللاحقين. ذكر صدر المتألّهين ثلاثة معاني للاتّحاد وقال «اتّحاد العاقل والمعقول» في المعنى الأوّل والثاني لا يمكن إثباته أبداً بنفس برهان أبو عليّ، ولكن بالمعنى الثالث فالاتّحاد ليس ممكناً فحسب، بل إنّ تحقّق العلم في جميع المراتب متوقّف عليه. يقول صدرا أنّ أبو عليّ قد قبل المعنى الثالث للاتّحاد فقط في المبدأ والمعاد، وعندها تردّد في الحصول على الرأى الأساسيّ لأبو عليّ. ولكن الحقيقة هي أنّ أبو عليّ لم يتحدّث قطّ عن التناقض. ليس الأمر أنّه قد عبّر في الشفاء والإشارات عن

رأيه الحقيقي، وتحدّث في المبدأ والمعاد طبق ذوق فلاسفة العصر. إنّ فهم وجهة نظر بو عليّ الرئيسية يتحقّق فقط في ظلّ الفهم الدقيق لمنظومته الفكرية، وهو نفس المسار الذي اتّبناه وأظهرنا أنّ المعنى الثالث للاتّحاد هو الاعتقاد الدائم لأبو عليّ، وليس هناك فرق في الأساس بين أبو عليّ والملا صدرا.

الكلمات الأساسية: الاتّحاد، العاقل، المعقول، أبو عليّ، صدر المتألّهين.

وجهة نظر الملا صدرا حول الركن الأول للتأسيّة؛

عدد المقترحات الأساسية

□ عباسعلی منصورى

□ أستاذ مساعد بجامعة رازى بكرمانشاه

واحدة من أهمّ النظريات المعرفية في باب تبرير النظرية التأسيّة. على الرغم من أنّ هذه النظرية لم تتمّ مناقشتها بشكل مستقلّ في التقاليد الفلسفية الإسلامية، فقد تمّ التعامل معها في أعمال الفلاسفة المسلمين بمن فيهم الملا صدرا بلغة فلسفية محدّدة في تلك الحقبة والتي تختلف عن اللغة المعرفية المعاصرة. في هذه المقالة وبعد طرح نظريات مختلفة حول تبرير وشرح آراء الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين حول عدد المقترحات الأساسية، يتمّ فحص وجهة نظر الملا صدرا حول المقترحات الأساسية. لا يعتبر الملا صدرا عدد البديهيات انحصارياً وقائماً على أساس التقسيم الثنائي، ويعتقد أنّ البديهيات ليست أشياء ثابتة تماماً. على سبيل المثال، يوضح أنّ التلميح والحدس نسيان، ويختلفان حسب عقول وأزمنة وخصائص المفهوم والتصديق. عندما يشير الملا صدرا صراحة إلى عدد المقترحات البديهية، فهو يعتبر أنّ أقسام البديهيات هي نفس الأقسام الستّة المشهورة؛ ولكن عند البحث في مواضيع مختلفة فإنّه يعدل عن اعتقاده هذا. عدوله يكون أحياناً على شكل زيادة في عدد البديهيات، وفي بعض الأحيان يقدّم تقسيماً جديداً تقع فيه بعض هذه الأقسام الستّة تحت أقسام أخرى.

الكلمات الأساسية: المعرفية، التبرير، التأسيّة، المقترحات الأساسية، البديهية،

الملا صدرا.

المعاد الجسمي من منظور الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي

- سيّد محمّد موسى بايگي (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
 - محمّد إسحاق عارفي شيرداغي (دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ)
 - محمّد مغربيّ (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- لقد كان التفسير الدقيق العقلانيّ للمعاد دائماً أحد أهمّ اهتمامات الفلاسفة المسلمين، بمن فيهم الملائ صدرا، الذي كان في طليعة من اتخذوا خطوة مهمّة في التفسير العقلانيّ للمعاد الجسمانيّ من خلال مبادئه الإحدى عشر. بعد صدرا رفض بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل العلامة الطباطبائيّ والإمام الخمينيّ، بعض استنتاجاته على الرغم من قبولهم للمبادئ الصدرايّة، وقدموا خطاباً جديداً في هذا الباب. قبل الإمام الخمينيّ من بين المقدمات الإحدى عشر للصدرا ثلاث مقدمات فقط، ويتحدث بحزم عن جسم الإنسان بعد موته الظاهريّ بدون هيولى مادّيّة، وعلى الرغم من ملا صدرا فإنّه يعتقد صراحة بأنّ الجسم المثاليّ يتشكّل في باطن الجسم الدنيويّ، ومن المستحيل أن يتمّ إيجاد الجسم الأخرى بواسطة النفس. كذلك العلامة الطباطبائيّ وضمن قبوله لكلام زنوزي، فإنّه يعتقد أنّ جسم الإنسان يتمّ إحيائه في الآخرة، متحرّكاً نحو الروح ليلتحق بها، ومع هذا التفسير فقد جعل الروح أكثر أهميّة. لذلك ونظراً إلى أنّ وجهة نظر الإمام الخمينيّ تحتاج إلى مقدمات أقلّ، وليس لديها إشكال لحق الأبدان بالنفوس فإنّها هي الأفضل.
- الكلمات الأساسيّة: المعاد الجسميّ، لحق الأبدان بالنفوس، العلامة الطباطبائيّ، الإمام الخمينيّ.

خلفيّة نظريّة الحشر عند صدر المتألّهين في عرفان ابن عربيّ

- مهديّة نزاكتي على أصغرّي (طالبة دكتوراه في الحكمة المتعاليّة بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد مرتضى حسينيّ شاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- عليرضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسيّ بمشهد)

إنّ الملائ صدرا على أساس مبادئ أصالة الوجود والوحدة التشكيكية والحركة الجوهرية، وابن عربيّ على أساس وحدة الوجود، قالا أنّ الحشر بمعنى الظهور المتميّز

لبواطن الموجودات بما في ذلك النبات والحيوان والإنسان في عالم القيامة، بعد الموت على أرض شاسعة وواسعة، بحيث تستحق تجلّي النور الإلهي وشهود الملائكة والأنبياء، بالتزامن مع اجتماع جميع الخلائق والموجودات في مجموعات مختلفة. كذلك يعتقدون أنّ السبب في حدوث الظهور المتمايز للبوطن في الحشر هو أنّ بوطن الموجودات لها أثر فعّال، والأفعال أيضًا ناشئة عن الأغراض النفسانية، حيث ترسخ تلك الأغراض بسبب تكرار الأفعال لتصبح ملكة في الداخل والباطن. لقد تأثر الملائكة صدى بآب ابن عربي كثيرًا في شرح وتوضيح مواقف الحشر مثل الصراط والشفاعة، بحيث لا يشاهد أيّ كلام جديد في مؤلفاته باستثناء التعبير عن المصطلحات والشواهد الفلسفية، ولكن على عكس هذه المواضيع، فإنّه في مواضيع مثل مجموعات الناس المختلفة في الحشر، وموقف البعث والحساب، باستثناء التأثير الطفيف الذي أخذه من ابن عربي، تمّ طرح العديد من الآراء الجديدة والدقيقة على شكل براهين فلسفية، وفي موقف النشر أيضًا هو الوحيد الذي شرح بالتفصيل ذلك الموقف.

الكلمات الأساسية: الحشر، البعث، الصراط، الشفاعة، ملا صدرا، ابن عربي.

دراسة برهان الخلق الأثروبي

- جواد نوائی (ماجستير في الفلسفة والحكمة الإسلامية)
- سيد محمد كاظم علوی (أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواری)

برهان الأثروبي، هو برهان في إثبات الله، حيث يتناول إثبات حدوث الكون من خلال استخدام قوانين فيزيائية، وينتقل من حدوث العالم إلى إثبات وجود الله. هذه المقدمة العلمية معروفة باسم القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو قانون تعزيز الأثروبي، وهو قانون تجريبي، وبموجبه يزداد أثروبي النظام في العمليات الطبيعية، ويستمر هذا الازدياد حتى يصل إلى أقصى قيمة له، حيث يحدث عند تلك القيمة التوازن الديناميكي الحراري. من خلال تعميم هذا القانون ليشمل الكون كله، يمكن للمرء أن يتنبأ بمستقبل يخضع فيه الكون لتوازن ديناميكي حراري ويحدث الموت الحراري. بالاستفادة من هذا القانون، يمكن الاستدلال بهذه الطريقة وهي إن كان للعالم نقطة نهاية، فيجب بالتأكيد أن يكون له نقطة بداية، وعلى هذا الأساس فإنّ للكون بداية وهو ما يطلق عليه الحدوث.

ومع إثبات هذه المقدمّة بأنّ الكون حادث، وخلق الكون له بداية، يمكن إقامة برهان على إثبات الخالق. على الرغم من أنّ هذا البرهان يشبه إلى حدّ كبير برهان الحدوث عند المتكلّمين الإسلاميين، لكن من الناحية الهيكلية والأساسية، فإنّه يضمّ اختلافات تميّزه عن برهان الحدوث. إنّ بنية برهان الأثروبيّ تشبه برهان الحدوث عند المتكلّمين، لكن مع هذا الاختلاف وهو أنّ إثبات المقدمّة الأولى له في برهان الحدوث تتمّ بطريقة كلامية فلسفية، لكن هذه المقدمة في برهان الأثروبيّ يتمّ إثباتها بواسطة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو مبدأ تعزيز الأثروبيّ. إضافة إلى الانتقادات الموجهة لبرهان الحدوث، فإنّه يمكن توجيه انتقادات على المقدمات الأولى لبرهان الأثروبيّ، والتي هي عبارة عن تناهي العالم وانتقال الطاقة من محيط غير مادّي إلى نظام مادّي، وقبول حدوث الموت الحراريّ.

الكلمات الأساسية: الأثروبيّ، القانون الثاني للديناميكا الحرارية، برهان الأثروبيّ، الموت الحراريّ، الحدوث.

ماهية ووظيفة القوّة المدركة للأحكام العملية

□ محمّد عليّ نوريّ

□ المستوى الرابع بحوزة قم العلمية

تمّ طرح آراء كثيرة من قبل علماء المسلمين حول طبيعة العقل النظريّ والعقل العمليّ، وكيفية عملهما في إدراك الأحكام العملية. الرأى الأول يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك لجميع الأحكام العامّة بما في ذلك النظرية والعملية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام الجزئية العملية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر ابن سينا). النظرة الأخرى تعتبر أنّ العقل النظريّ هو المُدرك الوحيد للأحكام النظرية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام العملية الكلية والجزئية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر الخواجة الطوسيّ والغزاليّ في مقاصد الفلاسفة). الرأى الثالث يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك للأحكام النظرية، ومُدرك أيضًا للأحكام العملية الكلية والجزئية، والعقل العمليّ يعتبر القوّة العاملة والمحرّض للقيام بالفعل فقط (وجهة نظر بهمنيار، قطب الدين الرازيّ والغزاليّ في معيار العلم). يقوم البحث الحاليّ بشرح زوايا وجهات النظر الثلاثة هذه،

وتحليل كلمات الحكماء حول ذلك، حيث يعتبر أنّ الرأى الثانى هو الرأى الصحىح، فهو ينصّ على أنّ العقل العملىّ على نوعين. نوع يتعامل مع الكليّات وهو من نفس طراز العقل النظرىّ، مع هذا الفرق وهو أنّه يدرك المدرّكات الكليّة العمليّة. والنوع الآخر يتعامل مع التفاصيل حيث يدرك التفاصيل العمليّة أيضًا، وكذلك كيفيّة القيام بها. الكلمات الأساسيّة: الحكمة العمليّة، العقل النظرىّ، العقل العملىّ، الكليّات العمليّة، التفاصيل العمليّة، الفعل الإرادىّ.